

4.8 DIE PRAKTISCH-PHILOSOPHISCHE DIMENSION DER SEELSORGE

von Wilfried Engemann

1. DIE ANEIGNUNG VON FREIHEIT UND DIE WECHSEL-BEZIEHUNG DES GEWÄHRENS UND EMPFANGENS VON LIEBE

Die Erfahrungen von Freiheit und Liebe – bzw. Erfahrungen jeglicher *Gefährdung* von Freiheit und der *Bedrohung* oder des *Scheiterns* von Beziehungen, in denen Zuwendung erfahren und gewährt wird – spielen im Kontext von Seelsorge und philosophischer Beratung eine besondere Rolle. Sie stellen eine Herausforderung an die Haltung dar, mit der Menschen ihrem Leben gegenüberstehen und es führen. Das Lebensgefühl von Menschen (und damit die subjektive Bewertung des eigenen Lebens) hängt in starkem Maße davon ab, welche Erfahrungen sie mit »Freiheit« und »Liebe« verbinden. Als Dienst um des Lebens eines Menschen willen sind seelsorgliche und praktisch-philosophische Beratungsangebote gleichermaßen darauf ausgerichtet, Menschen dabei zu begleiten, einerseits Schritte in Richtung Freiheit gehen zu können bzw. sich in einem umfänglicheren Sinne als vorher auf ein Leben in Freiheit zu verstehen, und sie andererseits darin zu unterstützen, in gelingenden Beziehungen als einer Ressource der Wertschätzung, Aufmerksamkeit und Liebe zu leben.

In seiner Arbeit über den »Gefühlsraum«, die sich u. a. stark mit der Rolle von Emotionalität in der Literatur der Antike und der Klassik auseinandersetzt, versuchte der Philosoph Hermann Schmitz Ende der 60er Jahre eine Art Gefühlsalphabet zu entwickeln, dessen wichtigste »Buchstaben« »Weite« und »Tiefe« sind.¹

¹ *Weite* kann erfüllt oder leer sein; *Tiefe* ist eine graduell zu verstehende Kategorie, d. h. sie weist Grade von Tiefe bzw. Flachheit auf. Außerdem benutzt Schmitz die Skalen – ich würde lieber von *Gefühlsachsen* reden – »Ruhe« vs. »Unruhe« sowie »hebend« vs. »niederdrückend«. Vgl. zu den »räumlichen Faktoren der Gefühle« bes. Hermann Schmitz: System der Philosophie, Bd. 3/2: Der Gefühlsraum, Bonn 1969, 349–360.

Obwohl Schmitz selbst diesen Gedanken nicht formuliert, ist seine Beschreibung des Gefühls der »Weite« bzw. der »Enge« durchaus auf Erfahrungen von *Freiheit* bzw. *Unfreiheit* zu übertragen; und das von ihm skizzierte Gefühl der »Tiefe« bzw. der »Flachheit« des Lebens findet seine wohl tiefste Entsprechung in der Erfahrung bzw. im Vermissen von *Liebe*. Ich halte diese Parallelität nicht für Zufall, sondern für ein Ergebnis im Bemühen um die Elementarisierung emotionaler Prozesse. Das fortwährende, lebenslange Ringen um die Aneignung von Freiheit und das ebenfalls lebensbegleitende Motiv des Menschen, Liebe zu gewähren und zu empfangen, sind zentralen Beweggründe und Ressourcen unseres Lebens. Den Zugang zu ihnen offenzuhalten, gehört zu den Grundsätzen evangelischer Seelsorge.

In die Erörterung des entsprechenden Diskurses möchte ich nicht deduktiv mit einer Erläuterung »seelsorglich empfehlenswerter« und »philosophisch ratsamer« Verständnisweisen von Freiheit und Liebe einsteigen, sondern mit der grundsätzlicheren Frage, weshalb das Handlungsfeld Seelsorge zwar mit der Psychologie, mit der Soziologie und den Kulturwissenschaften eng verschwistert ist, aber den Dialog mit der Philosophie weithin verloren hat. Immerhin ist die Philosophie neben der Theologie diejenige Disziplin, die sich – nach wiederholten Phasen der Selbstreflexion – zumindest immer wieder wie keine andere die fundamentale Frage nach einem dem Menschen angemessenen, in Freiheit geführten Leben, in dem sich der Einzelne als Subjekt erfährt, zu eigen gemacht hat.² Überdies verdankt die Seelsorge der Philosophie die (methodische) Idee der »kunstvollen Unterredung in Lebensfragen«, und nicht nur Seelsorger, sondern auch Praktische Philosophen sehen es als ihre Aufgabe an, Menschen darin zu unterstützen, unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben führen zu können.

(Praktische) Theologie und (Praktische) Philosophie standen sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts zweifellos näher als heute. Es ist ein lohnendes

² Vgl. dazu beispielsweise Gerd B. Achenbach (Hg.): Zur Einführung der Philosophischen Praxis. Vorträge, Aufsätze, Gespräche und Essays, mit denen sich die Philosophische Praxis in denen Jahren 1981 bis 2009 vorstellte, Köln 2010.

Unterfangen, den seither abgerissenen oder doch stark vernachlässigten Dialog wieder aufzunehmen.³ Anknüpfungspunkte dafür gibt es mehr als genug.⁴

Zu ihnen gehört die in der jüdisch-christlichen wie in der philosophischen Tradition gleichermaßen beheimatete Kultur der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst. Γνωθὶ σεαυτὸν – Erkenne dich selbst! –, lautet der Wahlspruch der sokratischen Philosophie. μετανοεῖτε – Denkt radikal um, besinnt euch, macht von eurem μετα-νοῦς, von eurem Meta-Verstand Gebrauch! –, so klingt es im Umkehrruf des Christentums der Spätantike. Aber auch schon vorher wurden Menschen z. B. von den Propheten auf ihre unangebrachte Haltung der Wirklichkeit (zu der diese auch Gott rechnen) und sich selbst gegenüber angesprochen. Menschen, so wird in den prophetischen Texten überliefert, wollen die sie eigentlich *wahrende Wahrheit* über ihr Leben zuweilen nicht hören; sie neigen manchmal dazu, ihren Einsichten zum Trotz den Weg des geringsten Widerstands zu wählen, Schritt um Schritt ihre Freiheit verlierend. Dabei könnten

³ Seit 2002 habe ich mich in unterschiedlich akzentuierten Beiträgen an dieser Aufgabe versucht: Vgl. zuletzt Wilfried Engemann: Als Mensch zum Vorschein kommen. Anthropologische Implikationen religiöser Praxis, in: Ders. (Hg.): Glaubenskultur und Lebenskunst. Interdisziplinäre Herausforderungen zeitgenössischer Theologie (WJTh 10), Göttingen/Wien 2014, 27–50. Zur Konvergenz zwischen praktisch-philosophischen und seelsorglichen Methoden und Zielen vgl. ders.: Lebenskunst als Beratungsziel. Zur Bedeutung der Praktischen Philosophie für die Seelsorge der Gegenwart, in: Michael Böhme u. a. (Hg.): Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge (FS für Jürgen Ziemer zum 65. Geburtstag), Leipzig 2002, 95–125; ders.: Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe kirchlichen Handelns und deren Herausforderung für die Praktische Theologie, in: ThLZ 129 (2004), 875–896. Zur Integration der Willensfrage in das seelsorgliche Gespräch vgl. ders.: Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge, in: WzM 58 (2006), 28–48.

⁴ Die stark auf die katholische Theologie und Eugen Drewermann bezogene, »werten-de Zwischenbilanz« zur »Freiheitsdebatte in der Theologie« von Judith Hardegger bleibt hinter dem Diskussionstand in dieser Sache zurück (vgl. Judith Hardegger: Willenssache. Die Infragestellung der Willensfreiheit durch die moderne Hirnforschung als Herausforderung für Theologie und Ethik, Münster/Berlin 2009, 145–149). Gerade im zeitgenössischen theologischen Diskurs über Fragen der Willensfreiheit ist der Blick über den konfessionellen Tellerrand hinaus unabdingbar, will man nicht zu verzerrten Ergebnissen bzw. fragwürdigen Schlussfolgerungen kommen. Eine Aufnahme der seit Oskar Pfister (Die Willensfreiheit. Eine kritisch-systematische Untersuchung, Zürich [1904] 2012) – also immerhin seit ca. 100 Jahren – evangelischerseits zumindest temporär nachzuweisenden Annäherungen an die Frage der Willensfreiheit hätte sicher die abwegige »Schlussfolgerung« verhindern können, naheliegende Anknüpfungspunkte der protestantischen Theologie »zweifello« bei den neurophysiologischen Thesen Wolf Singers und Gerhard Roths zu sehen (a. a. O., 88). Die Rezeptionsgeschichte von Luthers Schrift *De servo arbitrio* ist erfreulicherweise komplexer.

sie »stark sein durch Innehalten und Sich-Besinnen« (Jes 30,8–17). Ferner ließe sich eine Fülle philosophisch-theologischer Parallelen im Bemühen um eine angemessene Lebensführung aufzeigen, angefangen – um nur einige zu nennen – bei den Programmen der klassischen Philosophenschulen und des klösterlichen Lebens, über die Berührungspunkte zwischen den von Platon überlieferten sokratischen Dialogen, der Logienquelle Q und den Apophtegmata Patrum, bis hin zu den Lehrinhalten eines Meister Eckhart oder Erasmus, bei denen sich theologische und philosophische Aspekte eines Lebens in Freiheit und Liebe gar nicht voneinander trennen lassen. Zu den Ersten, die sich im 19. Jahrhundert *expressis verbis* (theologisch) mit der Notwendigkeit einer reflektierten Lebensführung auseinandersetzen, gehört Schleiermacher. In einem Essay *Über den Wert des Lebens* hält er fest, dass ihm »gesammeltes Nachdenken über das Ganze des Lebens« nicht nur ein Bedürfnis sei, sondern Voraussetzung für ein stimmiges Verhältnis zu sich selbst.⁵

Die Möglichkeiten, Theorie und Praxis der Seelsorge im Dialog mit der Praktischen Philosophie weiterzuentwickeln, sind vielfältig. Eine besondere Bedeutung dürfte – neben den bereits genannten Aspekten – einer Vertiefung der gemeinsamen Grundelemente sokratisch-philosophischer und seelsorglicher Gespräche⁶ zukommen. Auch die Neuerschließung der einzigartigen Gesprächskultur der Gemeinde als privilegiertem Lernort für die *ars vivendi et moriendi* dürfte dabei eine wichtige Rolle spielen.⁷

1.1 DAS MODELL INNERER KOHÄRENZ ALS KONZEPT VON FREIHEIT UND DIE BASISKOMPETENZEN VON LEBENSKUNST

Eine besonders aussichtsreiche Möglichkeit, jenen abgebrochenen Dialog wieder mit Leben zu füllen, besteht darin, die Frage nach der *Bedeutung des*

⁵ Friedrich D. E. Schleiermacher: *Über den Wert des Lebens*, in: Ders.: *Monologen nebst den Vorarbeiten* (PhB 84), kritische Ausgabe, hg. von Friedrich M. Schiele, Hamburg 31978 [1829], 166.

⁶ Vgl. hierzu die einen stärkeren Dialog geradezu provozierenden Analogien zwischen praktisch-philosophischer und seelsorglicher Beratung sowie deren jeweilige Besonderheiten in Wilfried Engemann: *Lebenskunst als Beratungsziel*, a. a. O. (s. Anm. 3), 114–125. Neben eine adäquate Deutung der Situation des Ratsuchenden – letztlich durch diesen selbst – tritt dabei eine stärkere Bewusstmachung der Relevanz dieser Deutung im Hinblick auf die Lebenseinstellung, das Lebenskonzept und die Lebenserwartungen eines Menschen.

⁷ Vgl. Wilfried Engemann: *Gemeinde als Ort der Lebenskunst. Glaubenskultur und Spiritualität in volkskirchlichem Kontext*, in: Isolde Karle (Hg.): *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven* (APrTh 41), Leipzig 2009, 269–291.

Willens für das Leben eines Menschen neu auf die Tagesordnung zu setzen. Mit dieser Frage rückt ein Thema in den Blick, das in der Philosophie viel diskutiert, vom Protestantismus überwiegend beargwöhnt wurde und in der Seelsorge in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts völlig aus dem Blick geraten war. Für Oskar Pfister, den Begründer der Pastoralpsychologie, war die Beschäftigung mit dieser Frage immerhin noch so wichtig, dass er ihr das bereits erwähnte Buch widmete.⁸ Darin erläutert er, was es heißt, wenn ein Mensch unter Berücksichtigung seiner äußeren Lebensumstände und seiner inneren, persönlichkeitspezifischen Konditionen darum bemüht ist, sich mit seinen Gefühlen und Wünschen auseinanderzusetzen und sich darin zu üben, etwas zu wollen. Dabei entwickelt er die Idee eines »organischen Determinismus«⁹, wonach ein Wille – um *mein* Wille zu sein – (1.) mit dem Rest meiner Person verbunden und (2.) auf die Umstände bezogen sein muss, in denen ich lebe.

Die Frage nach dem Willen eines Menschen berührt im Kern die Frage nach seiner Identität – ohne damit schon alles über die Identität eines Menschen sagen zu wollen. »Der Wille« – so Pfister – »ist meine im Wollen sich betätigende Persönlichkeit.«¹⁰ Wenn wir etwas ganz aus unserem Willen heraus tun, wenn es, wie wir zu sagen pflegen, »ganz nach uns geht«, wenn wir für unser Verhalten aus freien Stücken *Gründe* geltend machen, die ausschlaggebend sind für unser Wollen, dann sind wir zugleich in besonderem Maße bei uns selbst und können uns dementsprechend in unserem Wollen wiedererkennen. Ein Mensch weiß Wesentliches über sich selbst, wenn er weiß, was er will und welche Gründe er für diesen Willen hat. Auf diese Weise kann er zugleich Rechenschaft über sein Tun und Lassen ablegen. Es sei denn, wir müssen einem Menschen aus ganz bestimmten Gründen, etwa, weil ihm der Prozess rationaler Urteilsbildung nicht zugänglich ist und er infolgedessen für sein Tun und Lassen nicht »verantwortlich gemacht« werden kann, seine Berechenbarkeit absprechen, also seine Fähigkeit, *etwas aus Gründen zu wollen und aus Einsicht zu handeln*.

Der tiefere Grund für die seelsorgliche Beschäftigung mit dem Willen ist zweifellos seine Bedeutung für die Frage nach der Freiheit. Persönliche Freiheit und Willensfreiheit gehören zusammen, sofern wir Freiheit nicht nur als Freiheit *von* etwas, sondern auch als Freiheit *zu* etwas verstehen, gespeist von der Erfahrung, dass wir Urheber unseres Handelns sind und

⁸ Oskar Pfister: Die Willensfreiheit, a. a. O. (s. Anm. 4).

⁹ A. a. O., 138, 141.

¹⁰ A. a. O., 136.

unsere Zukunft als offen erleben. Wenn wir als Subjekt in Erscheinung treten, lassen wir uns in unserem Handeln von unserem Willen bestimmen und erleben das (mehr oder weniger intensiv und bewusst) als eine Form »Glück«. Wir sind dementsprechend verzagt, unglücklich, verzweifelt – und erfahren uns als unfrei –, wenn uns das permanent *nicht* gelingt. Je kohärenter unsere Haltung bzw. unser Handeln mit unserem Urteil, unserem Wollen und Fürwünschenswert-Halten im Einklang steht, umso mehr empfinden wir, dass wir gegenwärtig werden, kein fremdes, sondern *unser* Leben leben, umso mehr Leidenschaft kommt in unser Dasein, umso freiere und hingabe-bereitere Menschen sind wir.

Was gilt es in diesem Zusammenhang eigentlich zu können? Wir könnten es *Basiskompetenzen der Lebenskunst* nennen und damit etwa folgende Fähigkeiten in den Blick nehmen: das Sondieren von Wünschen, das Wahrnehmen von Spielräumen und ihrer Grenzen, das Bilden von Entscheidungen, die Parteinahme für einen Wunsch, der auf diese Weise die Qualität eines Willens erhält, das Abwägen von Möglichkeiten, einem Willen Gestalt zu geben, das Ergreifen der Initiative, das Heraustreten aus dem Prozess des Überlegens in den des Handelns u. a. m. Solche Basiskompetenzen setzen einiges voraus, was durch die Inanspruchnahme von Seelsorge und Beratung praktiziert, erworben und gefestigt werden kann: Ausreichendes Wissen über sich selbst, Selbstwahrnehmung und Selbsterkenntnis, aber auch schöpferische Phantasie, die man braucht, um die Entwicklung von Vorstellungen über die eigene Zukunft im gemeinsamen Gespräch entfalten zu können, und – *last but not least* – die *Aneignung* eines eigenen Willens.¹¹ Wenn Menschen sagen: »Das wollte ich nicht!« oder: »Ich hatte keine Wahl; ich tat es gegen meinen Willen«, dann drücken sie z. B. aus, dass ihr Tun und Lassen nicht mit ihrem Selbst zusammenstimmt, dass sie ihr Leben – gegebenenfalls auch ihren Willen – als fremd empfinden. Sie sprechen dabei jedenfalls Erfahrungen an, die sich u. a. als Schwierigkeiten im Bereich der Lebenskunst darstellen.

Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, in der Seelsorge mit einem *klaren Begriff von Lebenskunst* zu arbeiten. Im Sinne einer Arbeitshypothese schlage ich folgende Definition vor: *Lebenskunst ist die Kunst, unter vorgegebenen*

¹¹ Darunter versteht der Berliner Philosoph Peter Bieri die »Gesamtheit der Dinge, die man unternehmen kann«, um aus einem Willen zu leben, den man nicht als fremd empfindet, sondern aus einem Willen, den man haben möchte, mit dem man sich identifizieren kann. Vgl. Peter Bieri: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München/Wien 2001, 383 f.

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. – Eine solche Definition von Lebenskunst ist in jedem ihrer Elemente für seelsorgliche Fragen relevant:¹²

Einige Aspekte in Auswahl: Die Seelsorge ist ein geeigneter Ort dafür, dass Menschen sich Kenntnis verschaffen über die bestehenden Grenzen, in denen sie leben. Was sie in und mit ihrem Leben wollen können, können sie vernünftigerweise nur *in Bezug auf gegebene Umstände* wollen, nicht »einfach so«. Es wäre Unsinn, etwas unabhängig von Rahmenbedingungen zu wollen. Allerdings kann man sich im Blick auf diese Konditionen irren und quasi »unter falschen Voraussetzungen« leben. Seelsorge kann dabei helfen, konkrete Spiel- und Freiräume angesichts vorgegebener Umstände wahrzunehmen und zur Übernahme der Regie im umgrenzten Lebensraum ermutigen. Das setzt wiederum voraus, die eigene Wunschwelt kennenzulernen, einzelne Wünsche zu gewichten und beurteilen zu können, welche von ihnen zur eigenen Person passen und sich z. B. eignen, Vorstellungen über die eigene Zukunft zu entwickeln. Weil es in den verschiedenen Situationen des Lebens immer mehrere Möglichkeiten gibt, sich zu verhalten, suchen Menschen nach Gründen, die sie für die *Bildung und Bindung ihres Willens* gelten lassen können. Solche Gründe werden sowohl auf dem Wege rationaler Reflexion als auch mit Hilfe der (antizipatorisch angelegten) Phantasie ermittelt – also durch Formen einer methodischen Distanz dem eigenen Leben gegenüber. Dann aber kommt es darauf an, in diesem Abstand nicht zu verharren und den bewusst hergestellten Schwebezustand des Willens aufzuheben und zu einer Entscheidung zu kommen.

Weil der Fortgang unserer individuellen Personen-Geschichte offen ist, können wir im Voraus nie abschließend wissen, was wir schließlich wollen und tun werden, bis es so weit ist. Doch dies erhält uns unter anderem die Neugier auf unser Leben, die Neugier auf uns selbst. Das ist von entscheidender Bedeutung für den Kontakt zu unserer jeweiligen Gegenwart, denn »nichts schafft so intensive Gegenwart wie eine Leidenschaft«¹³. In dem Maße, wie es uns gelingt, zu wollen und zu tun, was je und je unserer Einsicht entspricht,

¹² Vgl. zum Folgenden die »Idee einer Handlung« nach Peter Bieri, a. a. O., 31–36.

¹³ A. a. O., 126.

umso leidenschaftlicher leben wir, umso mehr wird das Leben, das wir führen, zu einem Leben, in dem wir uns wiedererkennen.

So gesehen ist Lebenskunst nicht nur *Ausdruck* meiner Freiheit, sondern »*Handwerk der Freiheit*«¹⁴, ausgeübt aus Neugier auf die Person, die ich werde, indem ich ein Leben führe, auf das ich – als wollendes Subjekt – Einfluss habe. Angesichts der Bedeutung des Wollens für die relative Autonomie eines Menschen gilt es, *den Willen als Kategorie personaler Identität* stärker als bisher in die Theorie und Praxis der Seelsorge zu integrieren. *Seelsorger werden unter anderem auch dadurch zu Anwälten der Freiheit eines Menschen, dass sie ihm dabei helfen, sich einen Willen anzueignen.* Sie tragen auf diese Weise wesentlich dazu bei, die »Entfremdung« eines Menschen dem eigenen Leben gegenüber aufzuheben – eine Erfahrung, in der die befreundeten Theologen Paul Tillich und Otto Haendler einen adäquaten Ausdruck für die Erfahrung von »Sünde« gesehen haben.

1.2 DAS MODELL DER WECHSELSEITIGEN KOOPERATION UND DIE RESSOURCE EMPFANGENER UND GEWÄHRTER LIEBE

Wenn im Folgenden von Liebe die Rede ist, dann in einem sozialphilosophisch weiten Sinne, d. h. als Sammelbegriff, Grundmotiv und »Grundton« jeglicher sozialer Beziehungen, die in Interaktionen der Zuwendung (Freundschaft, Fürsorge, Verehrung, Partnerschaft, Leidenschaft usw.) zur Geltung kommen und *in extenso* Gegenstand philosophischer Betrachtung waren. In diesen Kontext gehört natürlich auch die Freundschaft mit sich selbst bzw. die Selbstliebe, ein Diskurs, der sich in vielen Facetten von Aristoteles' Nikomachischer Ethik¹⁵ bis zu den Kernthesen von Wilhelm Schmid nachzeichnen lässt:

»Als grundlegende Aufgabe der Selbstbeziehung erscheint die Begründung eines »Wir« – zunächst jedoch nicht in der Beziehung zu anderen, sondern innerhalb des Individuums selbst. Denn ein »Ungeteiltes«, wie das Wort glauben macht, ist das Individuum längst nicht mehr, daher die Arbeit am Wir im Selbst. Insofern das Ich selbst bereits eine Vielheit ist, finden sich in ihm alle Fragen und Probleme einer Gemeinschaft und Gesellschaft, die der Integration in einer Art von Wir bedürfen, einer *Selbstbefreundung*, um das Leben und Zusammenleben zu er-

¹⁴ Vgl. den Titel des Buches von Peter Bieri, a. a. O. (s. Anm. 11).

¹⁵ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik (Ēthika nikomacheia), übersetzt von Adolf Lason (Jena 1909) Norderstedt 2008, bes. 205–208.

möglichen. [...] Aus guten Gründen galt in der antiken Philosophie das Erlernen des Umgangs mit sich selbst als Grundlage für den Umgang mit anderen: Denn nur der, der den *Umgang mit sich selbst* zu gestalten weiß, ist fähig zur Gestaltung des *Umgangs mit anderen*. Die Ethik des Umgangs mit sich sollte daher kunstvoll, das heißt durchdacht und gestaltet, nicht [...] unüberlegt und zufällig sein. [...] Durchaus ist in dieser Sicht das Ich zuallererst für sich da. Aber gerade dann, wenn es das Dasein für sich in ausreichendem Maße realisiert, macht es die Erfahrung, dass es allein für sich kaum leben kann, inneren Reichtum nicht so sehr aus sich gewinnt und anderer auch noch aus anderem Grund bedarf: Nur im Umgang mit anderen sind neue Ressourcen für den Umgang mit sich selbst zu erschließen. Daher die Sorge für andere und die Herstellung von Gemeinsamkeit mit ihnen: aufgrund der Sorge für sich selbst. Dass eine sinnvolle Selbstbeziehung entsteht, ist die Grundlage für die Beziehung zu anderen, der Nukleus aller denkbaren Weiterungen des ›Wir‹: Paar, Familie, Freundeskreis, Haus, soziale Gruppierungen, Institutionen, Firma, Gemeinde, Stadt, Gesellschaft, Nation, Generation, Kulturzugehörigkeit, Menschheit, Wesenheit. Im selben Maße, in dem ein Selbst die Beziehung zu sich gestaltet, wird es fähig zur freien Gestaltung der Beziehung zu anderen, und darum geht es bei der Arbeit an sich selbst. [...] Man sollte sich davon lösen, dies für unverantwortlichen Egoismus zu halten.«¹⁶

Während die Bereitschaft und Fähigkeit des Menschen zu einem freundschaftlichen Umgang mit sich selbst sowie zur Selbstliebe in der Reflexion und Durchführung christlicher Praxis notorisch überschätzt wird, wird seine Bereitschaft und Fähigkeit zur Nächstenliebe notorisch unterschätzt.¹⁷ In der Praktischen Philosophie – wissenschaftlich gestützt von der Neurobiologie – gelten beide Richtungen, das Gewähren wie das Empfangen von Zuwendung, als elementarer Aspekt von Glück. Besonders glücklich sind Menschen – das kann man an der Ausschüttung bestimmter »Glücksstoffe« durch das Gehirn sogar messen – im gelingenden Miteinander. Das Meiste von dem, was ein Mensch in seinem Leben unternimmt, ist bei genauer Analyse auf soziale Beziehungen ausgerichtet, in denen gegenseitig Zuwendung, Aufmerksamkeit und Anerkennung gewährt wird. Die Gefühle, die die Wünsche eines Menschen begleiten, auch die Gefühle, mit denen er sich einer Entscheidung annähert und sich dazu durchringt, etwas zu wollen, das Gefühl, das end-

¹⁶ Wilhelm Schmid: Was ist philosophische Lebenskunst? Auf dem Weg zur Selbstfreundschaft, in: WzM 58 (2006), 3–12, 9 f.

¹⁷ Zur Analyse dieses Problems vgl. Wilfried Engemann: Vom Umgang mit Menschen im Gottesdienst. Probleme der impliziten liturgischen Anthropologie, in: EvTh 72 (2012), 101–117.

lich sein Handeln begleitet usw. – alle diese Gefühle sind in gewisser Weise *Antizipationen sozialer Begegnungen*. Demnach geht es beim Vorfühlen bzw. Erfühlen angestrebter Situationen und Handlungen immer auch um irgendeine Facette des Gewährens und Empfangens von Liebe in jenem allgemeinen, von Zuwendung, Aufmerksamkeit und Wertschätzung gefüllten Sinn.

Es ist, als sei der Liebe schenkende und Liebe empfangende Mensch auf Droge – und als sei die beste Droge für den Menschen der Mensch.¹⁸ Das schadet ihm nicht nur nicht, sondern löst sogar therapeutische Prozesse aus. Demgegenüber geraten Menschen in Panik und werden aggressiv, wenn solche Beziehungen, die Zuwendung, Liebe, Anerkennung bedeuten, bedroht sind, zerstört werden oder scheitern – wenn sie gewissermaßen unter »Drogenentzug« leiden. Gelingende Beziehungen sind dem Menschen (im Prinzip) alles. Kooperation, Solidarität, Liebe machen ihn glücklich. Die Erfahrung geschenkter und gewährter Liebe, ja, allein schon die Aussicht auf diese Erfahrung, ist der stärkste Beweggrund für des Menschen menschliche Tun und Lassen.¹⁹

Hinsichtlich der sich in solchen Beobachtungen anbahnenden seelsorglichen Konsequenzen ist mitzubedenken, dass der Austausch von Zuwendung – d. h. Zuwendung finden, Zuwendung gewähren, hin und zurück – auch in der Überlieferung der Evangelien und nach Ansicht der christlichen Theologie *das Lebensprinzip des Menschen* ist: Jesus erklärt im Doppel- und Dreifach-Gebot der Liebe die Erfahrung gewährter und empfangener Liebe zum wichtigsten Punkt der (bzw. seiner) Religion. Das bedeutet für die Seelsorge u. a., Menschen auf dieser *Doppelspur* zu begleiten bzw. sie mit ihnen freizuräumen. Die Schwierigkeit, eine Entscheidung zu treffen oder nicht sagen zu können, was man beruflich oder in einer beliebigen anderen Hinsicht will, hängt oftmals damit zusammen, dass dem Auftritt eines Menschen in seinem Leben ein hinreichend starker Beziehungsimpuls fehlt, der auch für die Selbstsorge wichtig ist. So hängt z. B. das Gefühl von »Leere« keineswegs immer – wohl auch nicht in erster Linie – mit der Abwesenheit vielversprechender Optionen und Lebensmöglichkeiten zusammen, sondern mit der Erfahrung, nicht sagen zu können, weshalb man *überhaupt* in die eine oder andere Richtung gehen sollte.²⁰ Vor diesem Hintergrund kann einer

¹⁸ Joachim Bauer: Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren, Hamburg 2006, 52.

¹⁹ »Kern aller Motivation ist es, zwischenmenschliche Anerkennung, Wertschätzung, Zuwendung oder Zuneigung zu finden und zu geben« (a. a. O., 34).

²⁰ Signifikant für diesen Zusammenhang ist die Erfahrung des Hamletschen »Lebens-

sich neu konstituierenden Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger u. a. die Funktion zukommen, einerseits emotional daran zu erinnern, wie Zuwendung und Wertschätzung sich anfühlen, und andererseits auch in der Argumentation darauf zu achten, dass die Kategorie der Selbstliebe nicht »aus religiösen Gründen« tabuiert wird.

Unter den in der Seelsorge Rat Suchenden sind Menschen, bei denen entweder das Gefühl, Liebe zu empfangen, oder das Gefühl der sich hingebenden Liebe unterentwickelt bzw. ausgetrocknet ist. Wer gelernt hat, nur einspurig zu fahren, übergeht entweder sich selbst oder übersieht den anderen.²¹ Allesversteher, Überallhelfer, Dauertröster sind ganz mit der Gegen- spur beschäftigt, mit den Gefühlen der anderen, auf die sie immer Rücksicht nehmen – und *die sie deshalb im Grunde ihres Herzens nicht wirklich lieben können*, auch Gott nicht. Sie hassen sie womöglich. Selbstsüchtige dagegen entwickeln eine Art Tunnelblick für den eigenen Bedarf und haben das Gefühl für die an sie gerichteten Erwartungen verloren, eben auch das Gefühl, gewollt und gebraucht zu werden. In beiden Fällen kommt es zu einer Minderung und Verarmung des Lebensgefühls, des Kontakts zu sich selbst und der Erfahrung von Leidenschaft.

2. PROBLEME UND PERSPEKTIVEN DER SEELSORGLICHEN FOKUSSIERUNG DES WILLENS UND DER SELBSTLIEBE

2.1 SEELSORGE UND WILLENSARBEIT

Die offenkundige Zurückhaltung gegenüber einer Beschäftigung mit der Rolle des menschlichen Willens in der Seelsorge hängt historisch u. a. mit Luthers Lehrstück *De servo arbitrio* bzw. mit dessen z. T. verhängnisvoller Rezeption zusammen. Sie lässt sich etwa so zusammenfassen: Weil der Mensch im Blick auf sein Heil von seinem Willen nichts zu erwarten habe – der sei

ekels«. Das Schauspielhaus Stuttgart stellte 2006 eine ganze Spielzeit unter das Motto »Generation Hamlet«, wobei in verschiedenen Hamlet-Adaptionen »eine Unfähigkeit zur Aktion, ein Lebenskel und Überdruß« zum Ausdruck kam, »der einen angesichts einer nicht veränderbaren Welt packt und der sich in Zynismus und Melancholie austobt«. So ein Rezensent im Deutschlandfunk am 21. 9. 2006. Sich selbst und anderen mit Achtsamkeit und mit begründet guten Erwartungen zu begegnen, erscheint in diesen Inszenierungen als eine erschreckend leicht entgleitende Kunst – und wichtiger Bezugspunkt seelsorglicher Begleitung.

²¹ Vgl. die Ausführungen von Joachim Bauer: Prinzip Menschlichkeit, a. a. O. (s. Anm. 18), 194 f.

natürlicherweise darauf aus, der Sünde zu frönen –, sei seelsorglich beim Willen *nichts* zu holen. Der Mensch solle sich daher im Leben und im Sterben ganz an die Gnade Gottes halten.

Wer sich an einer protestantischen Positionsbestimmung in der Frage der Willensfreiheit versucht, befasst sich mit einem Problem, das Martin Luther nach eigenen Worten »bis an den Abgrund und die Hölle der Verzweiflung«²² getrieben hat. Die facettenreiche Rezeption der Schrift *De servo arbitrio* spiegelt die mit der lutherischen Lehre vom unfreien Willen offen gebliebenen Fragen in ganzer Breite wider.²³ Wie kann der gerechte Gott den Sünder anklagen, obgleich dieser weder aus eigener Kraft die Sünde lassen noch das Gute wollen kann? Trotz der offenkundigen Versuche Erasmus', Luther dazu zu bewegen, in dieser Sache auch *ethische Gesichtspunkte* gelten zu lassen, hat dieser darauf bestanden, Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens ausschließlich in *soteriologischer Perspektive* zu erörtern. Weil die Befreiung des Menschen aus Sünde und Verlorenheit allein vom barmherzigen Willen Gottes abhängt, *muss* der Mensch gewissermaßen unfähig sein, sich unter Beteiligung seines Willens selbst zu erlösen. – Aber geht es denn in der Seelsorge immer um die Frage der Erlösung?

Luther hat zweifellos mehr die *Credenda* als die *Facienda* der Seelsorge im Blick, wenn er die Flucht unters Kreuz als einzige *Überlebenschance* proklamiert, ohne die am freien Willen hängenden *Lebenschancen* zu würdigen. Zwar gesteht Luther ein *liberum arbitrium* im Blick auf alles das zu, »was niedriger ist als er [d. h. der Mensch]«; dem allen gegenüber »hat er Recht und freien Willen, so dass jenes gehorcht und tut, was er selbst denkt«²⁴. Diese Zuordnung führt jedoch in neue Probleme, von denen hier nur zwei genannt seien:

1. Einwand: Die konsequente Verknüpfung der Heils- mit der Willensfrage sagt zwar viel über die *Erlösung* des Menschen, kaum jedoch etwas über die Möglichkeiten seines Willens in Bezug auf die *Lebensführung*. Vom Vermögen des *menschlichen* Willens kann aber sinnvoll überhaupt nur in Bezug auf das gesprochen werden, *was zu erreichen ein Mensch auch*

²² Martin Luther: *De servo arbitrio*, in: Luthers Werke, hg. von Otto Clemen, Bd. 3, Berlin/New York 1966, 214, 28 f. (WA 18, 719, 9 f.).

²³ Vgl. Klaus Schwarzwäller: *Sibboleth. Die Interpretation von Luthers Schrift De servo arbitrio* seit Theodosius Harnack. Ein systematischer Überblick, München 1969.

²⁴ Martin Luther: *De servo arbitrio*, a. a. O. (s. Anm. 22), 285, 27–29 (WA 18, 781, 8–10). »Dagegen Gott gegenüber oder in Dingen, die Heil und Verdammnis betreffen, hat er keinen freien Willen, sondern ist Gefangener [...] entweder des Willens Gottes oder des Willens Satans« (a. a. O., 129, 6–8; WA 18, 638, 9–11).

die Macht hat, wozu seine Erlösung natürlich *nicht* gehört. Die Lehre von unfreien Willen ist bei Luther also genau genommen (nur) eine Facette der Rechtfertigungslehre, die nicht dazu taugt, den bestehenden und wünschenswerten Zusammenhang von Wollen, Tun und Lassen im Leben eines Menschen besser zu verstehen.

2. Einwand: Es ist außerordentlich schwierig – und im täglichen Leben wie in der seelsorglichen Praxis im konkreten Fall kaum möglich –, zwischen Belangen, die einerseits »das Heil« und andererseits »irdisches Leben« betreffen, zwingend zu unterscheiden. Die Einführung der *Kategorie der Ganzheitlichkeit* in die Argumentation von Pastoral- und Praktischer Theologie hat in den letzten 40 Jahren deutlich werden lassen, dass eine saubere Aufteilung in quasi »heilsrelevante Fragen« und »irdischen Kleinkram« nicht angemessen ist, wenn es um die seelsorgliche (oder auch homiletische oder pädagogische) Auseinandersetzung mit dem *Lebensganzen* geht.

Fazit: So wichtig die Externität menschlichen Heils für eine plausible Rechtfertigungslehre ist – wovon weder ein freier noch ein unfreier Wille in irgendeiner Weise tangiert werden –, so wichtig sind eine funktionierende, interne Autonomie und die Wahrnehmung bedingter Freiheit für das Führen des eigenen Lebens. Soweit es dabei auch um Entscheidungen geht, muss der Einzelne – als Subjekt dieser Entscheidungen – in gewissem Sinne *immer* »Macht über sich« haben. Von daher kann in der Seelsorge schlüssig von der Autonomie des Menschen geredet werden, ohne damit auch nur im Entferntesten dem »Gesetz Gottes« Konkurrenz zu machen.

Die verbreitete Nonchalance der protestantischen Theologie in Bezug auf den menschlichen Willen ist Ausdruck einer merkwürdig einseitig ausgearbeiteten Anthropologie, die sich für den Menschen vor allem als *Menschen in der Krise* interessiert, wobei das an seiner Autonomie angeblich zu Tode erkrankte Individuum ein besonders fesselnder Fall zu sein scheint. Über eine »gesunde Persönlichkeit«, die sich – der Sünde, dem Tod und der Krankheit entronnen – nun gewissermaßen »nur noch« mit dem Leben selbst befassen will, gibt es offenbar nichts zu sagen. Geheilt, gerettet und befreit ist der Mensch anscheinend kein ergiebiges Thema mehr. *Es fehlt an Perspektiven für eine über die Bewältigung von Krisen hinausreichende Lebenskunst.*

An diesem Punkt kann im Dialog mit der Praktischen Philosophie der Boden gelockert und Land gewonnen werden. Dazu gehört es, Seelsorge als einen Ort zu verstehen, an dem – über die Bearbeitung psychischer Konflikte und Erkrankungen, über die Bewältigung temporärer Krisen und die Verge-

wisserung des Heils hinaus – die *Einübung in das Führen des eigenen Lebens* selbstverständlich im Blick ist, was ein methodisches Nachdenken über sich selbst, den eigenen Willen, über substantielle und instrumentelle Entscheidungen usw. voraussetzt. Dies bedeutet – im Vokabular der klassischen Pastoraltheologie formuliert²⁵ –, nicht nur *heilend* und *tröstend* angesichts von Krankheit oder *vergebend* angesichts von Schuld, sondern auch *lehrend* angesichts von Unklarheiten und Irrtümern aktiv zu werden. Seelsorge wird gebraucht auch angesichts der *grundsätzlichen* Herausforderung, das Leben zu gestalten, auch wenn diese Herausforderung häufig erst in Krisen zum Vorschein kommt. Krisen wollen jedoch nicht zuerst bewältigt sein; sie sind – vorher – Verstehensbeschleuniger. Sie geben z. B. zu verstehen, dass der eigene Wille nicht mehr trägt, und bieten Anlass, zu klären, was man »eigentlich« will.

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

2.2 SEELSORGE ALS SCHULE DER SELBSTLIEBE

Eines der stärksten Hemmnisse für ein gutes Lebensgefühl, das in den Erfahrungen von Freiheit und Liebe wurzelt, ist neben einem ungeklärten Willen eine unterentwickelte Selbstliebe. In der Philosophie der Antike galt die Selbstliebe als hochgeschätzte Tugend, und noch in neutestamentlicher Zeit wird sie selbstverständlich als jedermann verfügbares Maß für den Umgang mit anderen vorausgesetzt (Mt 22,39). Heute wird die Selbstliebe nicht nur hier und da – vor allem im Kontext gottesdienstlicher Praxis – durch rigorose Vorstellungen vom Christsein²⁶ gleichsam vermint; sie ist Zeitgenossen heute auch nicht ohne Weiteres zugänglich, keine gleichsam eingefleischte gute Gewohnheit, dank derer man wüsste, wie man anderen Menschen liebevoll und zugewandt begegnet. Schon Aristoteles lehrte, wie Selbstliebe zum Problem werden kann, *wenn man sich nicht auf sie versteht* – und sie z. B. mit der Lei-

²⁵ Vgl. in diesem Band den Beitrag von Eckart Nase (419–450), dort bes. Abschnitt 1.2 (421–423).

²⁶ Vgl. Wilfried Engemann: Vom Umgang mit Menschen, a. a. O. (s. Anm. 17), bes. 103–108.

denschaft am Für-sich-allein-besitzen-Wollen von Dingen verwechselt. Selbstliebe ist ein Gefühl, das in Beziehungen erlernt wird, die die Erfahrung von Wertschätzung und Zuwendung vermitteln. Das können Beziehungen sein, in denen mitgelitten wird, in denen eine schwierige Zeit gemeinsam durchgestanden wird, in denen geteilt wird, was immer man selber geben kann – Beziehungen, die Entbehrungen fordern und doch Lebensenergie freisetzen. Zur Selbstliebe gehört dann aber auch *die Einsicht, alles das, was solche Beziehungen bieten, selber dringend zu brauchen*.

In einer Zeit, wo Menschen ohne Rücksicht auf sich selbst alles Mögliche zu tun bereit sind, um einen Job zu ergattern, zu behalten und dadurch Anerkennung zu erfahren, in einer Zeit, in der die, die Arbeit haben, eine noch nie so dagewesene Mobilitätsbereitschaft (und -leistung) an den Tag legen und bereit sind, nicht nur ihre physischen Grenzen zu ignorieren, sondern sich auch hohen psychischen Belastungen und den Zwängen anonymer technokratischer Arbeitsstrukturen und -abläufe auszusetzen, in dieser Zeit stellt die Arbeit für die Selbstliebe sowohl für die Praktische Philosophie²⁷ als auch für die Seelsorge eine besondere Herausforderung dar.

Dabei dürfte einer anthropologisch stimmigen theologischen Reflexion der Funktion des christlichen Glaubens u. a. als *Ressource* der Selbstliebe eine besondere Bedeutung zukommen. Kommunikation des Glaubens – ein Geschehen, in dem »Kommunikation« sowohl als Ausdruck der Beziehungswirklichkeit als auch als Anteil gebende und nehmende Mitteilung fungiert –, ist niemals Selbstzweck der Seelsorge. Als Kommunikation *im Glauben des Ratsuchenden, des Seelsorgers und der Gemeinde*²⁸ ist dieses Geschehen eine auf bestimmte Argumentations- und Erfahrungsmuster der Beteiligten bezogene Form der Zu- und Aneignung von Freiheit, ein Wieder-Hineinfinden in das Beziehungsgeschehen des Gewährens und Empfangens von Liebe – einschließlich der Fähigkeit zur Selbstliebe. Dabei wäre u. a. zu fragen, ob die Erfahrung von Glauben-Können sich nicht vorrangig in der Erfahrung von Freiheit und Liebe manifestiert. Mit anderen Worten: Erweist sich für einen Glaubenden sein Glauben (*verbum activum*) nicht vor allem darin, dass er von einem spezifischen Zugang zu einem leidenschaftlichen Leben profitiert, in dem er sich als frei sowie als liebend und geliebt erfahren kann?

Mir scheint es jedenfalls kein Zufall zu sein, dass ein Leben in Freiheit und Liebe – emotional hochbesetzte Erfahrungen – die Quintessenz des

²⁷ Vgl. dazu das Zitat von Wilhelm Schmid weiter oben (s. Anm. 16).

²⁸ Vgl. Jürgen Ziemer: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen 42015, 176.

Evangeliums und der Evangelien ist. Angesichts dessen fällt auf, dass die Rolle des Glaubens für ein Leben in Freiheit und Liebe in der christlichen Theologie oft mit Kategorien beschrieben wird, die den emotionalen Kern dieser Erfahrungen nicht erkennen lassen und kaum für ein gutes Lebensgefühl relevant zu sein scheinen. Dem Glauben wird immer wieder die emotiv spröde Funktion zugewiesen, dem Menschen in Fragen, die sein Heil betreffen, *Gewissheit* zu geben. Aber vielleicht ist ja der christliche Glaube im Kern gar keine Kategorie der Gewissheit, sondern der Leidenschaft bzw. leidenschaftlichen Lebens; dann ginge es in der Seelsorge primär um die in der Erfahrung von Freiheit und Liebe gründende *Leidenschaft und Gegenwart des Lebens* – und nur manchmal auch noch um die Gewissheit des ewigen Lebens in der letzten Stunde, die sich allerdings wiederum auf die Leidenschaft des »irdischen« Lebens auswirken dürfte.

Unter den in der Praktischen Theologie reflektierten klassischen Handlungsfeldern der Kirche ist zweifellos die Seelsorge derjenige Bereich, in dem der Selbstliebe am ehesten Rechnung getragen²⁹ und der unter verschiedenen Aspekten – u. a. dem der Selbstannahme – entfaltet wurde: »Darauf muss alle seelsorgerliche Begleitung letztlich zielen, dass der Einzelne sich selbst anzunehmen vermag – so wie er ist [...] Dann darf er mit sich barmherzig sein – nicht im Sinne einer faulen Selbstliebe, sondern aus der Kraft der ihm von Menschen und von Gott her zugewandten Liebe. [Das bedeutet,] Identität für sich zu gewinnen.«³⁰ Zu diesem Ansatz gehört es nun aber auch, wie oben angesprochen, Glauben nicht primär als Gewissheitskategorie zu kommunizieren, was sich in den falschen Alternativ-Vorstellungen eines Gesprächs über Lebens- oder Glaubensfragen äußert kann, oder in dem von Missverständnissen geprägten Vorsatz, Glaubensfragen nur anzusprechen, wenn der Ratsuchende entsprechend »Auskunft« verlangt. Angesichts der Reichweite ekklesiogener Neurosen, die in starkem Maße mit geradezu feindlichen, negativen Selbstbildern und Selbsthass einhergehen,³¹ kann über ein vertieftes Verständnis von Glauben(-Können) auch die freundschaftliche, liebende Annäherung an sich selbst wieder in Gang kommen.

²⁹ Vgl. z. B. Antonius M. J. M. Herman van de Spijker: Narzisstische Kompetenz – Selbstliebe – Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral, Freiburg im Breisgau ²1995.

³⁰ Jürgen Ziemer: Seelsorgelehre, a. a. O. (s. Anm. 28), 205.

³¹ Vgl. Ronald Grossarth-Maticke: Formen der Religiosität und ihre Auswirkungen auf Gesundheit und Kreativität, in: WzM 62. Jg. (2010), 313–331.

3. ZUR BESONDEREN RELEVANZ DER PHILOSOPHISCHEN DIMENSION DER SEELSORGE IN DER POSTMODERNE

Die kultursoziologischen und sozialpsychologischen Gesellschaftsdiagnosen der letzten 15 Jahre geben auf je eigene Art zu verstehen, wie schwer es Menschen in der postmodernen Welt damit haben, ihr Leben zu meistern, geschweige denn, es als ein Leben in Freiheit zu führen und dabei von einem eigenen, an Gründe gebundenen Willen Gebrauch zu machen. Angesichts dessen scheint der Bedarf an Gesprächen, in denen die damit verbundenen Erfahrungen der Unfreiheit thematisiert werden können, zu wachsen.

In seiner Beschreibung der *Risikogesellschaft* hatte Ulrich Beck schon 1986 auf die Situation der Qual der Wahl und die damit verbundenen Unsicherheiten und Risiken hingewiesen, die sich heute – angesichts fortgeschrittener Globalisierung – in neuer Gestalt zeigen und das Leben zunehmend als Gefahrenraum erscheinen lassen.³² Der Einzelne steht zwar frei; aber er erfährt diese Freiheit nicht als verlockend oder erstrebenswert. Das unausweichliche Leben mit Risiken fordert ihm permanent eine Haltung ab, die einzunehmen er nicht gelernt hat, eine Haltung, die nicht nur das Ergebnis bloßer Ablösungs- und Emanzipationsprozesse sein dürfte, sondern u. a. auf absichtlicher Bindung basieren müsste. Eine ähnliche Perspektive bietet das Modell der *Erlebnisgesellschaft*.³³ Der ganze Alltag des Menschen, Essen und Trinken, Kleidung, Freizeit, Auto fahren – alles wird nach seinem Erlebniswert beurteilt. Erlebnis-Konsum wird zum kategorischen Imperativ der Gesellschaft. Scheinbar hat nur derjenige in seinem Leben etwas gekonnt, der es geschafft hat, in möglichst kurzer Zeit viele Highlights zu konsumieren. Der Wert des Lebens wird de facto quantitativ beschreibbar; Freiheit und Unfreiheit werden mehr und mehr auf die Beteiligungsmöglichkeiten am Konsum bezogen.

Für diesen Kontext besonders brisant ist die sozialpsychologische Untersuchung von Alain Ehrenberg. Ehrenberg geht von der Beobachtung aus, dass der Einzelne zu Beginn des 21. Jahrhunderts kaum mehr unter dem Druck

³² Ulrich Beck: *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Gesellschaft, Frankfurt am Main 1986. In späteren Veröffentlichungen spricht Beck lieber von »Weltrisikogesellschaft«. Vgl. hierzu ders.: *Weltrisikogesellschaft*. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt am Main 2007. Damit bezeichnet er u. a. den gesellschaftlichen Verlust der Illusion, dass sich die Krisen der Welt in sicherer Entfernung zusammenbrauen. Das hat Folgen für die persönliche Erfahrung der Freiheit, wenn Menschen ihren Lebensraum zunehmend als Gefahrenraum empfinden.

³³ Gerhard Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft*. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt am Main ⁵1995.

steht, sich bestimmten Normen der Gesellschaft zu fügen. Das Dilemma, sich ihnen entweder anzupassen oder rebellieren zu müssen, ist ihm eher fremd. In der Schule, vom Freundeskreis, von der Gesellschaft, sogar vom Arbeitgeber wird gefordert, sich selbst einzubringen und phantasievoll die Initiative zu ergreifen, den Dienst nicht nach Vorschrift, sondern in Eigenverantwortung zu erbringen. Als tüchtig gilt, wer selbstbestimmt handelt; und zum Außenseiter wird man nicht durch ein Zuviel, sondern durch ein Zuwenig an Individualität.

Vor diesem Hintergrund entwickelt Ehrenberg den Begriff vom »erschöpften Selbst«³⁴. Er zeichnet zunächst einen deutlichen Wandel in der Art psychischer Erkrankungen nach: Das 20. Jahrhundert war in starkem Maße von Neurosen gekennzeichnet, die dem Kampf zwischen gesellschaftlichen Zwängen und individuellen Wünschen geschuldet waren. Infolge tiefgreifender sozioökonomischer Veränderungen haben sich die Anforderungen an das Individuum jedoch verändert: Das auf permanenten Selbstbezug gestellte Individuum muss ständig auf Hochtouren arbeiten, um sich und anderen seine Autonomie zu dokumentieren, sein Selbstwertgefühl zu steigern und in seiner Selbstinszenierung perfekt zu sein.

Diese pausenlose Beschäftigung mit sich selbst überfordert, erschöpft und führt in die Depression – in die »Krankheit der [falsch verstandenen] Freiheit«. Das Individuum kann nicht mehr, es ist müde vom unentwegten Es-selbst-sein-Sollen. Dabei hat man ihm weisgemacht, das wäre ganz leicht, wenn man nur erst tun und lassen könne, was man wolle – wenn man nur erst jegliche Beeinflussung abgeschüttelt, vermeintliche Grenzen überschritten hätte und ganz den eigenen Wünschen und Gefühlen folgen würde.³⁵

³⁴ Alain Ehrenberg: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 2004.

³⁵ Bemerkenswerterweise haben es jene Ergebnisse der Hirnforschung – teilweise gewiss in sehr verkürzter Form – bis in einschlägige Frauen- und Männermagazine geschafft, die jegliche »Entscheidungen« des Menschen seinem limbischen System zuordnen und die »Freiheit des Willens« als Mythos darstellen. Das Verhalten des Menschen – so etwa Benjamin Libet – sei durch das Hirn weitgehend determiniert (ders.: *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt am Main 2005). Dementsprechend wird mit spürbarer Erleichterung der Abschied vom Denken- und Wollen-Müssen propagiert: Wenn mein auf Autopilot programmiertes Gehirn den Job übernimmt, um den »ich« mich sonst »selbst« kümmern müsste – mühsam um Entscheidungen ringend –, dann schalte ich doch lieber gleich auf Bauchbetrieb, denn »Bauchentscheidungen funktionieren viel besser als alle rationalen Entscheidungsstrategien. [...] Denken ist gefährlich, weil man zu viel abwägt, auf zu viele Möglichkeiten kommt.« So das Fazit der Mathematikerin Laura Matignon in dem Dossier von Heike Winnemuth: Was soll ich bloß tun? In: *Amica* (2002) H. 9, 54–60, 59.

Doch das war ein Irrtum. Die Fixierung auf den Bauch verstärkt jenes Symptom nur noch, das den Einzelnen so ermüdet hat: Gefühle und Wünsche halten ihn nun in Dauerbetrieb. Sie kommen und gehen, wie sie wollen. Man wird – das ist ihr Sinn – von ihnen getrieben und gestoppt, gequält und erfreut. Das Leben wird zu einem großen Widerfahrnis ohne Spielräume. Der Einzelne kann nur abwarten, was es mit ihm anstellt. Ein Wunsch folgt auf den andern, ein Gefühl auf das andere. Seine Gegenwart verliert jede Tiefe. Er stolpert seiner Zukunft irgendwie entgehen. In welchem Sinne könnte ihm Seelsorge eine Hilfe sein?

Im Folgenden gehe ich primär der Frage nach der Willensarbeit in der Seelsorge nach, da dieser Aspekt zu den am stärksten vernachlässigten Gegenständen der Poimenik gehört und besonders gut geeignet ist, die unmittelbare Relevanz philosophischer Fragestellungen und Einsichten für die Sondierung der Herausforderungen und Möglichkeiten seelsorglicher Gespräche in den Blick zu bekommen.

4. DIE ANEIGNUNG EINES WILLENS ALS ELEMENT DER SEELSORGE

Anlass zur Willensarbeit in der Seelsorge ist bereits die Tatsache, dass wir uns *volens* selbst immer wieder zum Thema werden, indem wir bei der Gestaltung unseres Lebens vor der Frage stehen, was wir wollen. Diese Frage stellt sich nicht nur als eine pragmatische, sondern nicht selten als zutiefst schöpferische Frage, sofern wir – indem wir etwas wollen und entscheiden – etwas *mit uns* machen. In der Klärung unseres Willens erkunden wir, wer wir sein wollen, und arbeiten dabei an und mit Selbstbildern. Worum könnte es dabei gehen?³⁶

4.1 DIE KLÄRUNG DER WÜNSCHE UND DIE ARTIKULATION DES WILLENS

»Ungewissheit über das, was man will, [kann] wie ein Gefängnis sein« und als Mangel an Freiheit erlebt werden.³⁷ Dementsprechend bedeutet es einen Schritt in die Freiheit, wenn jemand im Zuge einer kritischen Bestandsauf-

³⁶ Im Folgenden beziehe ich mich auf Peter Bieris Überlegungen zur »Aneignung des Willens«, die zum Kanon der philosophischen Prolegomena der Seelsorge gehören sollten. Vgl. Peter Bieri: *Handwerk der Freiheit*, a. a. O. (s. Anm. 11), 381–415.

³⁷ A. a. O., 384.

nahme seiner Wünsche erkennt, welche Intentionen ihn eigentlich bestimmen, an welchen Vorstellungen er sich orientiert.

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

Da kommt ein Student in die Beratung, um sich zu vergewissern, ob das denn sein kann, dass er sich selbst nicht mehr als Pfarrer vorstellen kann, in einem Beruf, den er über viele Jahre angestrebt hat. Er weiß nicht weiter; er kann noch nicht sagen, welcher Wille sozusagen an die Stelle des vorherigen treten könnte. Die Fakultät und die Zeit, die er an ihr verbringt, kommen ihm gleichermaßen fremd vor. Er spürt, dass sich im Ensemble seiner Wünsche etwas verändert hat – dass er in den letzten beiden Jahren jemand anderes geworden ist. Das scheint ihm unangenehm zu sein. Man spürt in ihm die Sorge, andere zu enttäuschen, und das Zögern, ein Selbstbild aufzugeben, das er offensichtlich gern betrachtet hat: er im Talar vor der Gemeinde auf der Kanzel. Was jetzt?

Natürlich stehen hier ganz verschiedene Formen der Fortsetzung des (auch therapeutischen) Gesprächs offen. *Eine* Möglichkeit besteht jedoch auch in der Thematisierung des Willens. Das bedeutete für den betreffenden Studenten zunächst, die *Erfahrung des Nicht-mehr-Wollens* so genau wie möglich zu beschreiben: Was ist es, was ich nicht mehr will: Ist es die Kirche? Ist es der Beruf, die Aussicht, Geistlicher zu werden? In weiteren Gesprächen sind *andere Inhalte* dieser Berufswahl sowie überhaupt wünschenswert erscheinende Alternativen in den Blick gekommen; es ist gelungen, die Gründe für diese Sympathien zu hinterfragen, mit den früheren Erwartungen zu vergleichen und in Sprache zu fassen, wie die Wirklichkeit jeweils aussehen könnte: nach einem eventuellen Studienabbruch, in einem anderen Job, einem anderen Studium, in einem neu verstandenen Pfarramt.

Die Schwierigkeiten des jungen Mannes hingen wenigstens zum Teil damit zusammen, dass er sich in Bezug auf seinen *Willen* getäuscht hat. Der zielte in starkem Maße auf Anerkennung aus der religiösen Gruppe, aus der er stammte. Nun hat sich herausgestellt, dass er im Begriff ist, sich von dieser Frömmigkeit zu lösen, die vor Jahren maßgeblich zum Anstreben eines Pfarrerberufs geführt – und *seinen Willen inhaltlich gefüllt* hat. Ihm war noch nicht klar, dass der Wille, Pastor

zu werden, auch anders besetzt und mit einem anderen Selbstbild verbunden sein kann. Der betreffende Student hat schließlich ein anderes Verhältnis zum Studium und ein anderes, zu ihm passendes Verständnis von seinem späteren Beruf entwickeln können.³⁸

Seelsorge als qualifizierter Ort der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst ist ein geeigneter Ort, an der Artikulation des Willens zu arbeiten.³⁹ In dem Maße, wie es einem Menschen gelingt, seinen Willen auszudrücken, erhöhen sich auch seine Chancen, ein neues, adäquates *Verhältnis zu seiner Zeit* zu gewinnen. Ein Mensch, der (wieder) weiß, was er will, erlebt seine *Gegenwart* als Teil von etwas, was sich *in die Zukunft hinein erstreckt*. Seine Gegenwart ist nicht mehr nur die Anwesenheit von Ereignissen, die zu seinen Erwartungen passen oder nicht. Seine Zeiterfahrung bekommt Tiefe. Es gibt in ihr das »Echo eigener Gegenwart«⁴⁰. Die Arbeit an der Artikulation des Willens wird das »erschöpfte Selbst« nicht noch mehr erschöpfen, zielt es doch auf die *Aufhebung der Grenzenlosigkeit seiner Wünsche*, auf die Resubjektivierung des Selbst, das dazu angehalten wird, sich nicht länger – vom allgemeinen Erlebnis- und Konsum-Imperativ angestachelt – zum Produkt zu machen. Sie lockt das erschöpfte Selbst nicht mit einem neuen Wünsch-dir-was und Wolle-was-du-willst! aus der Reserve, sondern gibt ihm Kontur.⁴¹

Eine so verstandene Klärung der Wünsche und eine entsprechende Artikulation des Willens stehen also keineswegs im Zusammenhang mit dem von Isolde Karle zu Recht kritisierten Imperativ »neoliberaler Selbstoptimierung«⁴².

³⁸ Pfister gibt zu Protokoll: »Ich habe oft gesehen, wie gewaltig der Wille zur analytischen [Mit]arbeit gesteigert wurde, wenn der Klient erkannte, dass es sich um den Kampf mit [...] Lebenslügen und unwürdigen Fesseln, um die Durchsetzung der Wahrheit [...] handle.« (Oskar Pfister: Psychoanalyse und Weltanschauung, Leipzig/Wien/Zürich 1928, 89).

³⁹ In der bestehenden Seelsorgepraxis gibt es dafür eine ganze Reihe geeigneter »Übungselemente«: Ich denke hier etwa an die Praxis der systemischen Seelsorge, den Klienten dazu zu motivieren, konkrete Veränderungen in dem System zu antizipieren, in dem er lebt, sich seine Welt »probehalber« einmal »zurechtzuwünschen«, um sich auf diese Weise ein Bild davon zu machen, was er eigentlich will.

⁴⁰ Vgl. Peter Bieri: Handwerk der Freiheit, a. a. O. (s. Anm. 11), 127–130.

⁴¹ In Aufnahme des – von Pfister her entwickelten – Vorschlags von Scharfenberg, das Gebet u. a. als »Erziehung des Wunsches« zu verstehen, erörtert Klessmann die sich daraus ergebenden pastoralpsychologischen Aspekte. Vgl. Michael Klessmann: Das Gebet als Erziehung des Wunsches. Eine religions- und pastoralpsychologische Perspektive, in: PTh 94. Jg. (2005), 73–82.

⁴² Isolde Karle: Auf der Suche nach Rat. Paradoxien, Herausforderungen und Perspektiven, in: Dies. (Hg.): Lebensberatung – Weisheit – Lebenskunst, Leipzig 2011, 167–184, 171.

Dieser Trend hat mit »Selbstwerdung« im Sinne C. G. Jungs nichts zu tun, sondern ist eine Anpassung an zur Norm erhobene Leistungsvorgaben in jeglichen Bereichen des Lebens.

4.2 DIE INTERPRETATION DER WÜNSCHE UND DAS VERSTÄNDNIS DES WILLENS

Die Unfreiheit eines Menschen kann auch darin bestehen, dass sich sein Wille seinem *Verständnis* widersetzt und ihm deshalb als fremd erscheint: »Ihn sich anzueignen bedeutet dann, den Eindruck der Fremdheit aufzulösen, indem man nach einer Betrachtungsweise sucht, die ein neues Verstehen möglich macht. [...] Die Anstrengung, das Verständnis des eigenen Willens zu vergrößern, ist oft das einzige Mittel, um eine Lebenskrise zu bewältigen.«⁴³ Da sagt jemand: »Ich verstehe einfach nicht, warum ich dies und das will. Es passt nicht zu mir.« Um diesem Menschen bei der Klärung seines Problems zu assistieren, genügt es nicht, ihm zu erläutern, dass das Über-Ich wieder einmal die Regie übernommen oder das Es der besseren Einsicht des Ichbewusstseins ein Schnippchen geschlagen hat. Es gilt, zu verstehen, welchen Sinn jener Wunsch hat, seine »verborgene Stimmigkeit«⁴⁴ wahrzunehmen, zu erkennen, inwiefern er – überraschenderweise – vielleicht doch zu mir passt.

Dabei kann sich herausstellen, dass sich jemand in der Landschaft seiner eigenen Wünsche schlechter auskennt, als ihm bewusst ist. Um sich einen Willen anzueignen, der mit dem Selbst seiner Person zusammenstimmt, bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich über das Betriebssystem seiner Wünsche Klarheit zu verschaffen. Dann hat er die Gelegenheit, dass der ihm bislang fremde Wille durch wachsendes Verstehen näher an ihn heranrückt. Auch hier ginge es darum, dass ein Mensch, der im Hinblick auf seinen Willen unsicher ist und sich dadurch unfrei fühlt, »die Logik der Unfreiheit« versteht und erkennt, »warum es nötig war, sich etwas vorzumachen«⁴⁵.

Für Pfister war die *Traumanalyse* ein besonders geeignetes Mittel, sich ein adäquates Bild über seine Wünsche zu verschaffen, um sich auf diese Weise wünschbaren Lösungen anzunähern und Wunschkonflikte zu überwinden.⁴⁶ Dabei hat er die antagonistische Spannung zwischen Wunsch und Wirklich-

⁴³ Peter Bieri: *Handwerk der Freiheit*, a. a. O. (s. Anm. 11), 384, 388.

⁴⁴ A. a. O., 395.

⁴⁵ A. a. O., 392, 396.

⁴⁶ Oskar Pfister: *Wahrheit und Schönheit in der Psychoanalyse*, Zürich 1918, 21 f.

keit (bzw. Lust- und Realitätsprinzip) bestritten. Wünsche können durchaus orientierungstauglich sein, einen Richtungssinn andeuten.

Was ein Mensch im Zuge der Klärung seines Willens auch immer über sich erfährt: Die wachsende, auf Artikulation und Verstehen des Willens beruhende Erkenntnis bedeutet wachsende Freiheit. In gewisser Weise ist »Selbsterkenntnis ein Maß für die Willensfreiheit«⁴⁷. Die Aufdeckung von Wunschkonflikten bzw. die Interpretation von Wünschen befähigt einen Menschen dazu, sich ein Urteil darüber zu bilden, aus welchen Gründen er für welchen Wunsch Partei ergreifen und von welchem er sich distanzieren will.

4.3 DIE BEWERTUNG DER WÜNSCHE UND DIE BEJAHUNG DES WILLENS

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

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

Ist es vermessen, die Frage nach dem freien Willen gar zu einer Gewissensfrage der Seelsorge zu erklären? Das bedeutete, dass das Selbstbild, das sich jemand im Verlauf eines Beratungsprozesses erarbeitet hat, als Teil eines erworbenen Gewissens gelten zu lassen, was ihn z. B. auch zu der Einsicht führen könnte: »Das kann ich nicht wollen. Das bin ich nicht – bzw.: Das bin ich nicht *mehr*! Dieser Wille, von dem ich mich nun verabschieden muss,

⁴⁷ Peter Bieri: Handwerk der Freiheit, a. a. O. (s. Anm. 11), 397.

entspricht nicht mehr meinem Urteil.« Die dabei gewonnene Haltung wäre nicht egozentristisch, sondern notwendiges Ergebnis einer unter Umständen schmerzlichen Auseinandersetzung, die mit dem Abschied von einem falschen Selbstbild verbunden ist.

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

In der Auseinandersetzung mit seinem Willen kann ein Mensch Wünsche entdecken, die zwar nicht mehr zu seinem alten Selbstbild passen, ihm aber trotzdem nicht als fremd erscheinen. Sie provozieren dazu, das eigene Selbstbild zu überdenken und dabei wahrzunehmen, dass es sich allmählich verändert – dass man jemand anderes wird. In solchen Zeiten, in denen man sich von einem alten zu einem neuen Selbstbild durcharbeitet, kann man auch nicht genau sagen, ob es im Blick auf die eigene Existenz treffender ist, von Freiheit oder von Unfreiheit zu sprechen.⁴⁸ Man spürt nur, dass Veränderungen im Gange sind, die auch den eigenen Willen betreffen und erst dann zur Ruhe kommen, wenn man ihn sich wieder angeeignet hat. Vielleicht ist der »reiche Jüngling« in solch eine Lage gekommen. Aus dem Wunsch nach einer erfüllten Existenz heraus fragt er Jesus nach dem ewigen Leben und fängt an zu verstehen, warum er noch nicht in seinem Leben angekommen ist: Noch haben seine Güter Priorität. Aber diese Parteinahme fängt an, ihm fremd zu erscheinen. Er kann sich damit schon nicht mehr identifizieren. Sonst ginge er nicht traurig davon.

Und wenn man es geschafft hat? Wenn man sich den Willen erarbeitet hat, den man haben möchte? Darauf kann man so stolz sein, dass man ihn nie wieder hergeben möchte. Wir können uns in einen Willen, der signifikant für unsere Freiheit steht, verlieben, ihn konservieren. Das hieße freilich, das Ergebnis der Auseinandersetzung mit dem Selbst »einzufrieren«⁴⁹, die Arbeit am Selbst einzustellen. Dies käme einer Verriegelung des Ateliers der Le-

⁴⁸ »Sich einen Willen anzueignen, ist ein holpriger Prozess mit Rückschlägen. [...] Man gerät stets von neuem in den Strudel des Erlebens, die einen im Willen taumeln lassen und dazu zwingen, die Anstrengung der Aneignung zu unternehmen« (a. a. O., 3, 415).

⁴⁹ A. a. O., 408.

benskunst gleich, denn die Freiheit, von der wir als Subjekt unsres Wollens und Tuns Gebrauch machen, ist ja – bezogen auf Menschen und Dinge – relative, bedingte Freiheit. Es wird also nicht darum gehen können, fortan immer das Gleiche zu wollen; sondern es geht um die Stimmigkeit unseres Willens zusammen mit unserem übrigen Selbst auch und gerade angesichts sich wandelnder Gehalte unseres Willens. Diese Stimmigkeit ist nur haltbar bzw. je und je wiederherstellbar auf der Basis eines stets *werdenden Selbst*,⁵⁰ das in unterschiedlichen Entscheidungssituationen Unterschiedliches wollen und mit sich dennoch die Erfahrung der Kontinuität machen kann.

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

⁵⁰ Vgl. zum »fließenden Selbst« a. a. O., 408–415.