

Matthias Sellmann

## Christsein als Lebenskunst

Eine pastoraltheologische Phänomenanalyse

◆ Wer möchte nicht sein Leben so gestalten, dass es auch bejahenswert ist? Prägnant analysiert der Pastoraltheologe Matthias Sellmann die gesellschaftstheoretischen Hintergründe für ein wachsendes Bedürfnis nach Lebenskunst und dessen religionsproduktiven Auswirkungen. Ohne „die Lebensfülle“ als bedeutendes Ziel für das Christsein verleugnen zu wollen, skizziert er „den Umweg“ als eine wesentliche Unterscheidung einer christlich inspirierten Lebenskunst zu einer *ars vivendi*, die Lebensglück als direktes Ziel anstrebt. (Redaktion)

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 sogar eine eigene Glücks-Kolumne; bis heute ist der Philosoph Wilhelm Schmid als maßgeblicher Initiator der Lebenskunstphilosophie ein prominenter Gast vieler Akademien. Kurz vor dem Urlaub 2009 bewirbt der Regensburger Pustet-Verlag das Buch „Christliche Lebenskunst“<sup>1</sup> mit dem Versprechen, hier werde wertvolles „Lebenswissen“ christlich aufbereitet. Zur Unterstützung zitiert man im Flyer den Weisheitslehrer Kohelet: „Für alles gibt es eine Stunde, und Zeit gibt es für jedes Vorhaben.“ Also: Mit dem Wunsch nach Lebenskunst ist definitiv ein sensibler Nerv modernen Selbstverhältnisses getroffen. Was steckt dahinter?

### 1 Der Problemhintergrund: Inklusion in die moderne Gesellschaft

Das folgende Thesenangebot lautet: Das Bedürfnis nach Lebenskunst ist eine jener Formen der auf Dauer gestellten Selbstbeobachtung, die in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften dadurch notwendig werden, dass 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

<sup>1</sup> Vgl. Peter Bubmann / Bernhard Sill (Hg.), *Christliche Lebenskunst*, Regensburg 2008; Gerhard Wehr, *Christliche Mystiker*, Regensburg 2008.

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 Theoriedesign einspannt.<sup>2</sup> 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 wie Gelegenheit zur Ausübung seiner Freiheit hat.<sup>3</sup> 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. Teilsysteme wie Wirtschaft, Recht oder Politik definieren Leistungs- und Publikumsrollen, in welche 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), Gesetzesgeber – Wähler (Politiksystem) oder Richter – Kläger (Rechtssystem). Das moderne Subjekt formuliert Ansprüche an die Systeme und bekommt von diesen rollenspezifische Partizipationsrechte, deren Vollzug die Anspruchserfüllung für alle sicherstellt. Dieses Arrangement organisiert also durchaus Identität und Integration – man unterschätze nicht den Lokalisierungsgewinn einer Inklusion durch Rollen.<sup>4</sup> Dabei greifen die Systeme aber nie auf die gesamte Biografie eines Subjektes zu, sondern inkludieren es immer nur im

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden *Rudolf Stichweh*, Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft, in: *Renate Mayntz* u.a. (Hg.), *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* (Hg.), *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.

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> So wird aus therapeutischen Kontexten berichtet, dass eine Teilnahme am Wirtschaftsleben durch Konsum – etwa durch sogenanntes ‚Frustr-Shopping‘ – durchaus identitätsstabilisierende

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 dies 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 Operationen 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, ihrer Literatur oder ihrer Musik kann gelesen werden als großes Behauptungsmanöver menschlicher Artikulationsfähigkeit angesichts einer amoralischen<sup>5</sup> systemischen Perfektion, in der das ‚Menschliche‘ gerade nicht benötigt wird.<sup>6</sup>

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 ‚Bewahrungsmythos‘, wie Ulrich Oevermann in

Funktionen übernehmen kann. „I shop so I am“ – das mag keine religiös oder moralisch befriedigende Identitätsformel sein. Wichtig ist aber hier: Es ist eine.

<sup>5</sup> Nicht: un-moralischen!

<sup>6</sup> Vgl. eindrücklich etwa *Jochen Hörischs* Interpretationen zu Georg Trakl in: *Brot und Wein*, Frankfurt a. M. 1992, 228–246; oder *Cornelia Klinger*, *Flucht – Trost – Revolte*, München/Wien 1995.

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“.<sup>7</sup> 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“<sup>8</sup>: Das Subjekt erzählt von sich selbst wie vor Publikum; er 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.<sup>9</sup>

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 Zeitmanagement bereithält – denn hier liegt die prekärste Konzeptstelle.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

### 1.3 Erstes Ergebnis

Der gesellschaftstheoretische Durchgang ergibt ein Doppeltes: Zum einen entsteht der

<sup>7</sup> Ulrich Oevermann, Ein Modell der Struktur von Religiosität, in: *Monika Wohrab-Sahr* (Hg.), *Biographie und Religion: zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a. M.–New York 1995, 27–102, hier 95.

<sup>8</sup> Vgl. *Charles Taylor*, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2002, 71–96.

<sup>9</sup> *Armin Nassehi*, *Religion und Biographie*, in: *Karl Gabriel* (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, Gütersloh 1996, 41–56, 50 (Hervorhebung im Text).

<sup>10</sup> Beachte das Zitat aus Kohelet des in der Einführung genannten Verlagsflyers; vgl. auch bei *W. Schmid*, *Schönes Leben?* (s. Anm. 3), der Lebenskunst überhaupt erst im Bewusstsein der knappen Lebenszeit für konstruierbar hält (das so genannte finale Argument, ebd., 25–31.62–70) und der den Gebrauch von Zeit als „grundlegende Technik“ der Lebenskunst ansieht (ebd., 71–78). Vgl. aber auch *Andreas Brenner / Jörg Zirfas*, die ihr „Lexikon der Lebenskunst“ (Leipzig 2002) im Vorwort als „Entschleunigungsunternehmen“ charakterisieren (ebd., 9); oder *Anselm Grün*, der sein „Buch der Lebenskunst“ (Freiburg–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!

<sup>11</sup> Vgl. nur den Titel von *W. Schmid*, *Schönes Leben?* (s. Anm. 3) sowie die ausgewogenen Überlegungen ebd., 173–181; vgl. auch *A. Brenner / J. Zirfas*, *Lexikon der Lebenskunst* (s. Anm. 10), 301–308; auch *P. Bubmann / B. Sill*, *Christliche Lebenskunst* (s. Anm. 1), 9 beginnen ihr Buch

Bedarf an Lebenskunst dadurch, dass dem modernen Menschen etwas fehlen kann, wo er, systemisch gesehen, alles hat. Lebenskunst wird erkennbar als ein biografisches Projekt, dessen Notwendigkeit aufgrund der Tatsache mangelnder Voll-Inklusion durch die gesellschaftlichen Teilsysteme entsteht. Insofern ist die Suche nach Lebenskunst auch charakteristisch geprägt durch eine bestimmte Melancholie<sup>12</sup>, eine „Ästhetik des Vermissens“, wie Hans-Joachim Höhn das nennt.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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 Weisheitslehrern<sup>15</sup> oder reformulieren – wie etwa Anselm Grün oder Bubmann/Sills – ihre eigene religiöse Tradition lebenskünstlerisch. Religionen sind exzellente Vehikel und inhaltsreiche Themenspeicher 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 ‚seinen‘ Gott zu führen, der immer auch der Gott der ‚Anderen‘ ist.<sup>16</sup>

mit einem Zitat von Mutter Teresa zur Schönheit. In allen drei genannten Werken dominieren die Ratschläge hin zu einem neuen, eben lebenskünstlerischen Körperbewusstsein.

<sup>12</sup> Vgl. die vorsichtige Sympathie für eine bestimmte Form der Melancholie bei *W. Schmid*, *Schönes Leben?* (s. Anm. 3), 111–119.

<sup>13</sup> Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, *Zerstreuungen*, Düsseldorf 1998, 140–157.

<sup>14</sup> Vgl. nur folgende Formulierungen (alle aus *W. Schmid*, *Schönes Leben?* [s. Anm. 3], 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 Positivdenken (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.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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.

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 aufweist.<sup>17</sup>

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 einen Surplus, kann ihn aber nur mit dem privaten Selbsterleben begründen, welches wiederum schlecht mit anderen kommunizierbar ist.<sup>18</sup> 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 findet damit ein neues Bezugsproblem innerhalb der modernen Gesellschaft: Sie wird zum semantischen Pool für Identitätsangebote, für die Suggestion von Voll-Inklusion.

#### Weiterführende Literatur:

*Wilhelm Schmid*, *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*, Frankfurt a. Main 2000 (inzwischen auch als preiswertes Paperback aus dem Jahr 2008). Schmid gibt hier eine leichter lesbare Wiedergabe seiner Thesen aus der früheren Gesamtschrift *„Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt a. M. 1998.

*Hans-Joachim Höhn*, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998. Höhn bietet hier eine luzide Reportage und Kritik jener Ansätze einer *„Ästhetik der Existenz“*, zu der auch die Autoren der Lebenskunst aufrufen.

*Judith Könemann*, *„Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich.“ Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne*, Opladen 2002. Eine Studie zur religionssoziologischen Biografie-Theorie mit empirischen Fall-Analysen.

### 3 Biografiegewinn als Hauptmuster für Kirchennutzung

All dies ist pastoralen Insidern bekannt. Längst weiß man, dass besonders jene pas-

<sup>17</sup> Zu Durkheim und Joas vgl. *Matthias Sellmann*, *Religion und soziale Ordnung*, Frankfurt a. M.–New York 2007, 307–323. H. Joas hat eine baldige Publikation zu diesem Thema angekündigt; erste Analysen liegen vor mit *Hans Joas*, *Braucht der Mensch Religion?*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2004, 130–142.

<sup>18</sup> 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 Identitätswürfe 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. *A. Nassehi*, *Religion und Biographie* (s. Anm. 9), 50–52 sowie *Gerhard Schulze*, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt a. M.–New York 1992, 48–52, 197–209.

toralen ‚Angebote‘ auf große Resonanz stoßen, die das Material für identitätsstiftende Selbstthematization abgeben.<sup>19</sup> Die Kasualien sind hier zu nennen,<sup>20</sup> 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 Katholizität als Lebenskunst und Biografiegewinn erkennbar wird, dort kann man mit guten Gründen Resonanz erhoffen.

#### 4 Christsein als Lebenskunst des Umwegs

Und trotzdem gibt es einen Haken, und hier wird der Grat schmal, auf dem zu ar-

gumentieren ist. Denn eine christlich inspirierte Lebenskunst ist eine Lebenskunst des Umwegs. Hierin unterscheidet sie sich von allen Entwürfen einer *ars vivendi*, die das Lebensglück als direkt anstrebbares Ziel avisieren. 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 biblische Zeugnisse des Lebensgewinns unterstehen doch einer seltsamen ‚Logik des Umwegs‘, wie ich es nennen möchte.<sup>21</sup> 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 Umwegs 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

<sup>19</sup> 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?

<sup>20</sup> Vgl. die wichtige empirische Studie von *Johannes Först / Joachim Kügler* (Hg.) 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.

<sup>21</sup> Der Begriff ist abgelesen an Georg Simmels Kulturtheorie, in der er – ohne jede christliche Aussageabsicht – den Menschen treffend als „indirektes Wesen“ bezeichnet hat; vgl. *M. Sellmann*, Religion und soziale Ordnung (s. Anm. 17), 370–374.

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 – versuchen.

Natürlich müsste dies alles exegetisch und moraltheologisch sorgfältiger untersucht werden. Dennoch 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 W. 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 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 Mythos ist nicht das Gelingen ihrer Biografie, sondern das Repräsentieren seines 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 Biografie<sup>22</sup>, eher ein Widerfahrnis als eine Erfahrung, eher eine Frucht von Selbstvergessenheit als von Selbstbeobachtung, eher eine Begegnung mit einem Anderen als mit sich selbst.

Wie gesagt: Das ist hier nur sehr verkürzt formulierbar. 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 Klaus Hemmerles: Christinnen und Christen leben aus einem Geheimnis, das sie in sich aufgenommen haben. Darum können manche von ihnen geben, was sie gar nicht haben, und können sein, was sie noch gar nicht sind.<sup>23</sup>

**Der Autor:** *Dr. Matthias Sellmann, Jg. 1966, Studium der kath. Theologie und der Sozialwissenschaften in Paderborn und Bonn; Promotion 2006 in Münster bei Prof. Karl Gabriel; arbeitet seit März 2009 als Juniorprofessor für Pastoraltheologie an der Ruhr-Universität Bochum. Forschungsschwerpunkte: Kirche und Popkultur, Pastoralästhetik, Jugendpastoral, Fragen missionarischer Pastoral. Hervorzuhebende Publikationen: Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt a. M./New York 2007; „Christsein im ‚iconic turn‘ der Gegenwartskultur. Pastoralästhetische Forschungslinien zur Jugendpastoral“ (erscheint in Pastoraltheologische Informationen, Jg. 29, H. 1/2009); als Herausgeber: „Mode. Die Verzauberung des Körpers“, Mönchengladbach 2002.*

<sup>22</sup> Nach H.-J. Höhn, Zerstreungen (s. Anm. 13), 168; vgl. ebd., 164–173.

<sup>23</sup> Vgl. Klaus Hemmerle, Jeder hat, was er gibt, in: Karl Rahner/Bernhard Welte (Hg.), Mut zur Tugend, Freiburg i. B. u.a. 1979, 19–29.