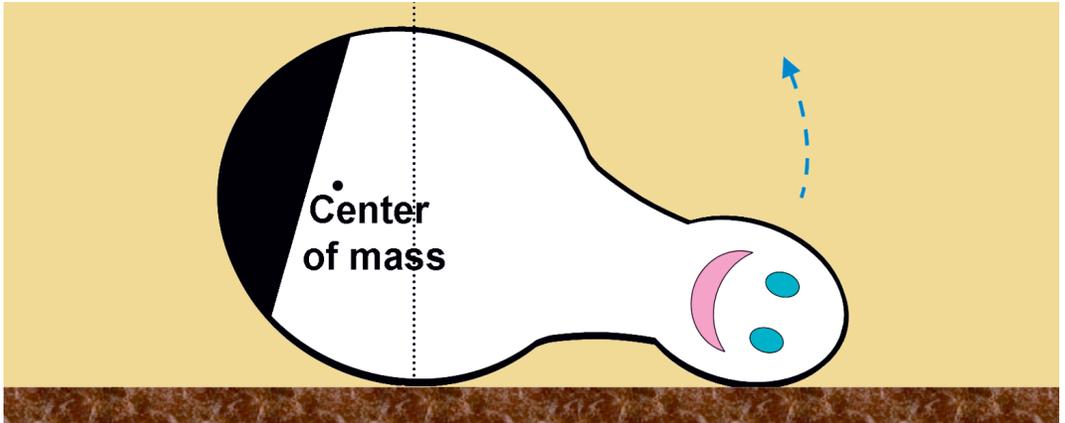


ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

59. JAHRGANG HEFT 1
JANUAR-MÄRZ 2018

Wort und Antwort



Steh auf!
Lebenskunst

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 59. JAHRGANG HEFT 1 JANUAR-MÄRZ 2018

Steh auf! Lebenskunst

Editorial 1

Stichwort: Philosophie der Lebenskunst: (K)eine Anleitung zur Lebensführung
(Jan Niklas Collet) 2

Martin Staszak

Lebenskunst und Lebenssinn – ein bibeltheologischer Aufriss 5

Jochen Sautermeister

Empfangen, Aushalten und Gestalten. Christliche Spiritualität als Lebenskunst 11

Aurelia Spendel

Mein schönstes Ich. Lebenskunst als vitale Resonanz auf die Sehnsucht,
lebendig zu sein 19

Gerhard Kruij

Gerechtigkeit – Voraussetzung guten Lebens für alle 26

Ulrich Engel

Lebenskunst als Widerstandspraxis. Zu Didier Eribons „Rückkehr nach Reims“ 32

Dominikanische Gestalt: Mechthild von Magdeburg (1207/10–1282/94)

(Norbert Schmeiser) 38

Wiedergelesen: Hans-Georg Gadamer, Freundschaft und Selbsterkenntnis (1985)

(Thomas Eggensperger) 41

Bücher (Thomas Eggensperger, Ulrich Engel, Isabelle Senn) 45

Titelbild: © by DMY, 8.1.2018, upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Bobo_doll_2.png

Vorschau: Heft 2 (April–Juni) 2018: Universales Prinzip. Christologie nach
Claude Geffré OP

Editorial

Der Begriff der „Lebenskunst“ suggeriert Wellness und allgemeines Wohlbefinden; man assoziiert große Auslageflächen in Buchläden an gut sichtbaren Stellen. Dass hinter der Lebenskunst mehr steckt, zeigt in dieser Ausgabe der Zeitschrift *Wort und Antwort* bereits das „Stichwort“ von *Jan Niklas Collet* (Berlin/Köln), der von der Disziplinargesellschaft zur Ethik als Lebenskunst überleitet. Ein exemplarischer Durchgang durch verschiedene Entwürfe des Alten Testaments zur Lebenskunst macht recht unterschiedliche Ansätze sichtbar (*Martin Staszak OP*, Jerusalem). *Ulrich Engel OP* (Berlin/Münster) versteht Lebenskunst im Anschluss an Didier Eribon als immer wieder anzugehende Versuche eines Anderslebens inmitten bestehender Machtverhältnisse. Nach Meinung des Sozialethikers *Gerhard Kruip* (Mainz) hat dies vor allem mit Gerechtigkeit zu tun; ohne sie kann man seriös nicht über Lebenskunst sprechen. Lebenskunst als Antwort auf etwas Krisenhaftes gewinnt wieder an Bedeutung, so *Jochen Sautermeister* (Bonn). Virulent wird dabei die Frage nach grundlegender Orientierung. Als reflektierte Lebenskunst betont sie die Einbindung des Einzelnen in soziale, ökonomische und ökologische Zusammenhänge. *Aurelia Spindel OP* (Augsburg) stellt eine Beziehung her zwischen Glück und Lebenskunst, ist es doch die immer gleiche, alle Jahrtausende durchziehende Sehnsucht nach Schönheit, Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit, die Menschen dazu motiviert, ihr Leben mit Sinn und Verstand zu gestalten, um so irreversibel ein ganz und gar lebendiger Mensch zu werden.

Die aristotelische Freundschaft wurde von Hans-Georg Gadamer aufgegriffen; die Relecture eines Aufsatzes des berühmten Hermeneutikers erinnert an den Zusammenhang von Freundschaft einerseits und Selbsterkenntnis, aber auch Selbstliebe andererseits (*Thomas Eggensperger OP*, Berlin/Münster). Als „Dominikanische Gestalt“ wird Mechthild von Magdeburg als Sucherin nach einem gelungenen Leben präsentiert; als dominikanisch inspirierte Begine darf sie als eine Vorläuferin der dominikanischen Laien angesehen werden, wie *Norbert Schmeiser* (Freiburg/Br.) herausgearbeitet hat.

Thomas Eggensperger OP/Christoph Brandt OP

Philosophie der Lebenskunst: (K)eine Anleitung zur Lebensführung

In ihrem 2016 erschienenen Roman erzählt Juli Zeh von einem intrigenhaften Kampf unter den Bewohner*innen des brandenburgischen Dorfes Unterleuten, in dem jene je auf ihren persönlichen Vorteil zielen und der schließlich zur Vernichtung des Dorfes führt. Zeh will ihren Roman als „absolut stellvertretend für die Gesellschaft im Ganzen“¹ verstanden wissen. Denn „die Seite in uns, die empathisch, sozial, loyal ist, [steht] immer unter Legitimierungsbedarf. Die braucht immer Unterstützung durch eine Idee, eine Vision, eine Geschichte. Wir sind jetzt in einer Phase, in der das alles abgebaut ist und uns diese Geschichten fehlen. Deswegen hat das Eigeninteresse so ungeheuren Stellenwert bekommen und wir driften in eine große Infantilität ab.“²

Hinsichtlich der Philosophie der Lebenskunst ist ein Verweis interessant, der sich bereits im Paratext des Romans findet, und zwar auf das vermeintlich ein Jahr zuvor erschienene Buch „Dein Erfolg“ eines gewissen Manfred Gortz: ein Ratgeber, geschrieben „für alle, die wissen, dass es im Leben nur zwei grundlegende Kategorien gibt: Gewinnen und Verlieren. Und nur eine grundlegende Frage: auf welcher Seite willst du spielen?“³ Um auf der Gewinnerseite zu spielen, brauche man lediglich „ein paar schnell zu erlernende Techniken.“⁴

Ohne Recherche bleibt unklar, dass es sich bei Gortz wohl um eine von Zeh selbst inszenierte Kunstfigur handelt. Diese Unklarheit verflüssigt die Grenze zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und fiktionaler Romanwelt⁵ und wirft damit ihr Licht auf die postchristliche, pluralistische Gegenwartsgesellschaft: nach dem Ende der *christianitas* und dem damit verbundenen Verlust des christlichen Wertekodex verfügt sie – Fluch und Segen – über kein von allen geteiltes Äquivalent mehr. Das verlangt von den Individuen die selbstständige Entscheidung, ob, und wenn ja, was jeweils gilt und trägt. Ist der strategisch geschulte Wille zur Macht, d. h. die gortzsche Durchsetzungsmoral die Alternative der Wahl – oder führt sie nicht, wie im Roman, in die Vernichtung? Wie also leben?

Bewusst leben innerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse: von der Disziplinargesellschaft zur Ethik als Lebenskunst

Dies sind Spannungsfeld und Fragestellung der postmodernen Philosophie der Lebenskunst, die v. a. Wilhelm Schmid ausgearbeitet hat. Ihr geht es nicht um „[d]ie reibungslose Gesellschaft oder [...] die Selbstbehauptung des Individuums“⁶, sondern sie handelt von dem „Subjekt, das sich [...] im Feld der Machtbeziehungen zu orientieren und Praktiken auszuarbeiten [vermag], die nicht von den herrschenden Machtverhältnissen normativ vorgegeben sind.“⁷ Was die Philosophie der Lebenskunst bedenkt, ist die Frage nach den Möglichkeiten und Formen einer bewussten Lebensführung in den gesellschaftlichen Verhältnissen der jeweiligen Gegenwart, ohne deren Ambivalenzen durch Harmonisierung abzublenden oder das Gesetz des Stärkeren zum Prinzip des eigenen (Über-)Lebens zu erklären.

Dabei nahm Schmid Überlegungen von Michel Foucault auf. Auf der Grundlage eines Rückgangs „von der Moderne durch das Christentum hindurch zur Antike“⁸ kam dieser zu dem Ergebnis, dass, während „die moralischen Reflexionen der [...] Antike weit mehr auf die *Selbstpraktiken* [...] ausgerichtet waren als auf die Verhaltenskodifizierungen“⁹, die Moral im Christentum grosso modo eher als „Gehorsam gegenüber einem *System von Regeln*“¹⁰ ausgearbeitet worden sei. Die gegenwärtige Situation zeichne sich umgekehrt dadurch aus, dass diese „Idee einer Moral als Gehorsam gegenüber einem Kodex von Regeln [...] verschwunden ist. Und diesem Fehlen einer Moral entspricht die Suche, muss eine Suche entsprechen, nämlich die nach einer Ästhetik der Existenz.“¹¹ Es reicht nach Foucault nicht, sich lediglich mit der (Letzt-)Begründung von Normen zu beschäftigen, an denen sich menschliches Leben zu orientieren habe. Vielmehr müsse man sich mit der Ausarbeitung der Formen beschäftigen, in denen es sich material gestaltet. Dabei gehe es nicht um eine unmittelbare Applikation antiker Lebenskunsttexte auf die Gegenwart. Wohl aber zeige sich in diesen ein bestimmter Typ von Ethik als Ästhetik der Existenz, verbunden mit Formen der Ausarbeitung des eigenen Lebens als Kunstwerk, der in der Gegenwart erneut gefordert ist.¹²

Diese Intention nimmt die Philosophie der Lebenskunst auf. Letztlich handelt es sich bei ihr also „um die Frage nach einer neuen Ethik, einer Ethik als Lebenskunst.“¹³ So entdeckt sie den Alltag als „Ort des Anderslebens“¹⁴ innerhalb bestehender Machtverhältnisse. „Daher gehört es zur diagnostischen Arbeit im Umfeld der Ausarbeitung einer neuen Lebenskunst, aufzuweisen, wie moderne Normierung funktioniert.“¹⁵ Dies spiegelt die Genese der Philosophie der Lebenskunst, denn sie wurde nicht zuletzt „aufgrund einer Unzufriedenheit mit seiner [Foucaults, JNC] Arbeit über die Disziplinargesellschaft“¹⁶ erarbeitet. Wenn dort gezeigt worden war, „in welchem Ausmaß die Individuen der Überwachung und den verschiedensten Machttechniken unterliegen, so war hier die Frage aufzuwerfen, ob sie dem denn nichts entgegenzusetzen haben.“¹⁷

Darum enthält sie ein kritisches Moment gegenüber allen Versuchen, die Frage danach, wie man leben soll, unmittelbar durch praktische Anleitung zu beantworten oder sie umgekehrt achselzuckend zu dispensieren. Worum es ihr geht, ist

folglich nicht „eine Theorie des guten Lebens, der nur noch nachzuleben wäre, [...] sondern eine theoretische Erörterung all dessen, was, wenn eine reflektierte Lebenskunst zu realisieren versucht wird, klugerweise nicht ausser [sic!] Acht gelassen werden sollte.“¹⁸ Das heißt: um die theoriegeleitete Eröffnung eines Raumes für eine bewusste und widerständige Lebensführung jenseits einsamen Eigeninteresses oder infantiler Erlebnisbanalität.

Jan Niklas Collet, Mag. Theol. (collet@institut-chenu.info), geb. 1990 in Dortmund, Wiss. Mitarbeiter am Institut M.-Dominique Chenu Berlin. Anschrift: Eulerstr. 10, D-13357 Berlin. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit Th. Eggenesperger/U. Engel), *Offene Ränder – vielgestaltige Zugehörigkeiten. Theologische Reflexionen zu einer pluralitätsfähigen und engagierten Kirche in Bewegung*, in: M. Etscheid-Stams/R. Laudage-Kleeberg/Th. Rünker (Hrsg.), *Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss*, Freiburg/Br. 2018, 208–288 (im Erscheinen).

01 J. Zeh, „Werte sind nicht mehr in unserer DNA“. http://www.wienerzeitung.at/themen_channel/literatur/autoren/805657_Werte-sind-nicht-mehr-in-unserer-DNA.html (Aufruf: 22.8.2017).
02 Ebd.
03 M. Gortz, *Dein Erfolg*, München 2016, 13.
04 So schreibt Gortz auf seiner Homepage: <http://manfred-gortz.de/erfolg.htm> (Aufruf: 25.8.2017).
05 Vgl. zur Metafiktionalität in *Unterleuten* C. Brune/I. Henke, „Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets das Gute will und stets das Böse schafft.“ Wertereflexion zwischen Realität und Fiktion am

Beispiel von Juli Zehs *Unterleuten* im Literaturunterricht, in: S. Anselm/S. Grimm/B. Wanning, *Werte der Klassiker. Ankommen in Sprache und Kultur*, Göttingen 2017 [im Druck].
06 W. Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. 1991, 20.
07 Ebd., 32.
08 Ebd., 17.
09 Ebd., 42 [Hervorhebungen JNC]
10 M. Foucault, *Eine Ästhetik der Existenz*, in: ders.: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2007, 280–

286, hier 282 [Hervorhebungen JNC].
11 Ebd.
12 Vgl. ders., *Die Rückkehr der Moral*, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, a.a.O., 239–252, bes. 245–252.
13 W. Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. 1991, 373.
14 Ebd.
15 Ebd., 258.
16 Ebd., 24.
17 Ebd.
18 Ders., *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. 1998, 55.

Martin Staszak

Lebenskunst und Lebenssinn – ein bibeltheologischer Aufriß

„Wohlan, iss mit Freude dein Brot und trink frohen Herzens deinen Wein! Denn längst schon gefällt Gott dein Tun. Jederzeit seien deine Kleider weiß, und an Öl auf deinem Haupt fehle es nicht! Genieße das Leben mit der Frau, die du liebst, alle Tage deines vergänglichen Lebens, das er dir gegeben hat unter der Sonne, an all deinen vergänglichen Tagen! Denn das ist dein Lohn im Leben und bei deiner Mühe, mit der du dich unter der Sonne abmüht.“

Ein ambivalentes Rezept

Diese Anweisung für ein glückliches Leben findet sich als einzigartiges Rezept der Bibel beim Prediger Kohelet 9,7–9. Wer bis Röm 16,18 weiterblättert, kann dort die vermeintliche Gegenposition finden: „Denn diese Leute dienen nicht Christus, unserem Herrn, sondern ihrem Bauch und sie verführen durch ihre schönen und gewandten Reden das Herz der Arglosen.“ Ähnlich klingt Phil 3,19: „Ihr Ende ist das Verderben, ihr Gott der Bauch; ihr Ruhm besteht in ihrer Schande; Irdisches haben sie im Sinn.“ Diese Zitate mögen in ihrer asketischen Diktion „religiöser“ klingen und unseren Ohren eher vertraut sein als die *Carpe diem*-Mentalität des Kohelet, der sich mit einem letzten Lebenssinn so schwer tut und ihn deshalb im Ausleben irdischer Möglichkeiten sucht.

Sind die Paulus-Zitate aber tatsächlich die Gegenposition zu Kohelet, oder würde man diesen einzigartigen Sinnsucher der Bibel gründlich missverstehen, würde man ihn dem Urteil des Apostels unterwerfen? Andererseits: Handelt es sich bei dieser Anleitung zur Lebensfreude bereits um Lebenskunst, oder werden die eigentlichen Fragen nicht eher umgangen?

Dr. theol. Martin Staszak OP (staszak@ebaf.edu), geb. 1959 in Berlin, Dozent für Altes Testament an der Ecole biblique et archéologique française in Jerusalem. Anschrift: Nablus Road 83, ISR-9119001 Jerusalem. Veröffentlichung u. a.: „Der Gerechte wird aus dem Glauben leben“: Ein biblischer Schlüsseltext aus exegetischer Sicht damals und heute, in: S. Morky/R. Grütz/L. Nagel (Hrsg.), Neu hinsehen. Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte. Leipzig 2016, 44–59.

Es ist hier nicht der Ort, die Gesamtthematik dieses alttestamentlichen Buches zu entfalten, doch wird sie kaum lediglich im Aufruf zur Freude liegen, durch die die Vergänglichkeit (oder, wie Kohelet sagt, der Windhauch) des Lebens durchbrochen würde.¹ Zu radikal ist die Infragestellung der Sinnhaftigkeit menschlichen Handelns, wenn z. B. in 3,19–21 das Geschick der Menschen mit dem der Tiere gleichgesetzt und festgestellt wird, dass die Menschen den Tieren nichts voraus haben. Folgerichtig lautet die Auflösung des Dilemmas, dass es nichts Besseres gebe, als dass der Mensch sich bei all seinem Tun freue, denn das sei sein Anteil. Und diese Freude realisiert sich im Lebensgenuss, für den jedoch, das sieht der Prediger sehr realistisch, Reichtum und Vermögen vonnöten sind (5,17–19), wiewohl auch diese aufgrund der Eigendynamik der unersättlichen Habgier tendentiell nur Nichtigkeit sind (5,9–16).²

Worauf Kohelet hinaus will, das ist das letztlich unbegreifliche und unableitbare Handeln Gottes in der Welt und am Menschen. Das menschliche Streben wird davor zum „Windhauch“ und zum „Haschen nach Wind“; der für die klassische Weisheitslehre so elementare Tun-Ergehen-Zusammenhang gibt keine Logik mehr her, wird sogar falsifiziert. Unter diesen Vorbehalt des göttlichen Waltens fällt dann aber auch Kohelets Rat, das Leben zu genießen. Auch diese Lebensfreude ist ein Geschenk Gottes, das nicht jedem zuteil wird, ohne dass die Frage nach dem Warum etwa austragen würde.

Auf dieser Grundlage lassen sich die beiden zuvor gestellten Fragen beantworten: Kohelet kann nicht als Antipode zu Paulus bezeichnet werden, letzterem ging es bei seiner Frontstellung nicht um die Frage nach dem Lebensglück, sondern um Verursacher von Spaltungen innerhalb der christlichen Gemeinde; im Kontext von Phil 3,19 tritt die konkrete Frage nach der Beschneidung und ihrer Heilswirkung als Streitpunkt innerhalb der Gemeinde hervor.³

Doch auch die zweite Frage verdient zumindest eine zurückhaltende Antwort. Die Abweisung der Sinnfrage und stattdessen ein gläubiger Existentialismus wollen als Anweisung zur Lebenskunst nicht so recht taugen. Die Frage nach dem Warum und nach der Gerechtigkeit in der Welt und im Leben der Menschen lässt uns nicht in Ruhe; auf sie eine Antwort zu suchen und zu finden ist Teil unserer Lebenskunst und Lebensqualität.⁴

Welcher Weltbezug?

Die klassische Spruchweisheit des Alten Testaments, wie wir sie hauptsächlich im Sprüchebuch finden, könnte nun bieder und als Sammlung von Allgemeinplätzen erscheinen, werden hier doch gerade nicht die kritischen Fragen des Querdenkers Kohelet gestellt. Der Eindruck täuscht jedoch. Bereits die drei Reden der als Frau personifizierten Weisheit sind theologisch hoch bedeutsam, besonders die zweite in Spr 8. In ihr wird die Weisheit auch zur Kronzeugin des alttestamentlichen Verständnisses von Lebenskunst. Die dafür entscheidende Stelle (Spr 8,30–31) sei hier zitiert: „Da war ich treulich an seiner Seite, da war ich Wonne Tag für Tag, jauch-

zend vor seinem Angesicht die ganze Zeit, jauchzend auf seinem Erdenrund. Und meine Wonne ist mit den Menschenkindern.“⁵

Das Jauchzen und Spielen der Weisheit vor Gott findet statt, während der die Welt erschafft, die Weisheit selber wurde vor aller Schöpfung erschaffen (hier werden Anleihen beim mesopotamischen Epos *Enuma Elisch* gemacht); sie, die Spielende und Jauchzende, wohnt also allem Geschaffenen inne und ist besonders den Menschen zugetan.

Geht man von diesem Vorspann der älteren Schichten und Sammlungen des Sprüchebuchs aus, die mit Kap. 10 beginnen, dann erhalten die lebenspraktischen Regeln, die nun folgen, ihren eigenen Deutungshorizont, auf den wir noch zurückkommen werden. Zunächst ist bei ihnen jedoch nicht von einer Theologie und Offenbarung im Sinn der Weisheits-Personifizierung in Spr 8 die Rede; sie kommen eher „induktiv“ als Erfahrungswissen zur Sprache. Die Tatsache, dass in der Spruchweisheit „konzentrierte Empirie“ und „maximale Lebenserfahrungen (...) in minimaler und komprimierter Form dargeboten (werden)“⁶, bedeutet, dass hier das Wissen für ein geglücktes Leben vermittelt werden soll. Einen theologischen Anspruch erhebt die Spruchweisheit allemal, da ein richtiger –und damit auch glückender – Lebenswandel und die Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Zusammenlebens dem Willen Gottes entsprechen. Dabei erweisen sich die Proverbien als eine Art natürlicher Offenbarung; denn die großen theologischen Spezialthemen der Überlieferung Israels, wie der Exodus und der Bund fehlen, auch das Sinaigesetz wird nicht erwähnt: die Weisheits- und Schöpfungs-traditionen des AT sind sein „Fenster zur Welt“, in der Personifizierung der schöpferischen Weisheit in Spr 8 kommen beide Traditionsstränge zusammen.

Anhand von zwei Beispielen seien kurz die Hinweise der Weisheitsliteratur zur Lebenskunst verdeutlicht:

- Spr 27,5 Besser ist offene Zurechtweisung als geheim gehaltene Liebe.
 6 Treu gemeint sind die Schläge des Liebenden, aber trügerisch die Küsse des Hassers.⁷

Es ist sofort ersichtlich, dass es bei diesem Spruchpaar um das zwischenmenschliche Verhalten geht, das Härten mit sich bringen kann, die jedoch durch ehrliches, authentisches Verhalten aufgewogen werden, während Falschheit verurteilt und als für die menschliche Gemeinschaft zerstörerisch entlarvt wird. Es sind dabei die Aspekte des kommunikativen Verhaltens entscheidend (offene Zurechtweisung vs. geheim gehaltene Liebe) sowie die Bereitschaft, die Zurechtweisung (die Schläge in Vers 6 sollten deshalb nicht auf eine physische Bedeutung verengt werden) auch anzunehmen, den Kommunikationsprozess also als beidseitiges Geschehen zu begreifen und zu praktizieren.⁸

Während nun die Weisungen von Spr 27,5–6 unmittelbar umgesetzt werden können, wenn die nötige Bereitschaft dazu besteht, hat die Weisheitslehre im Lauf der Zeit die Erfahrung gemacht, dass sich die Gerechtigkeit nicht durchzusetzen vermag, so sehr sich die Gerechten auch um sie bemühen. Es handelt sich hierbei

nochmals um einen anderen Aspekt als bei Hiob, der die Auflösung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs durchlebt und exemplarisch für all diejenigen steht, deren persönliche Gerechtigkeit nicht den erhofften und ihr gebührenden Lohn bringt. Die Niederlage der Gerechtigkeit wird vielmehr zu einem Drama von Mensch und Welt überhaupt, wie das Buch der Weisheit, entstanden am Ende des ersten vorchristlichen bis in die zweite Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, ausführt:

- Weish 3,1 Doch die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren.
- 2 In den Augen der Toren schienen sie tot zu sein, und ihr Hingang wurde für Unheil gehalten
 - 3 und ihr Fortgehen von uns für eine Vernichtung. Doch sie sind im Frieden.
 - 4 Wurden sie auch in der Sicht der Menschen bestraft, so ist ihre Hoffnung doch voll von Unsterblichkeit.

Die Gerechtigkeit wird nach dem Zeugnis dieses Buches zwar leben und sich durchsetzen, doch wird dieser Sieg jetzt eschatologisch verstanden und verortet. Die Gerechten sind auf Erden und während ihres Lebens verschiedenen Qualen ausgesetzt (V.1); sind sie erst einmal von uns gegangen, sind ihre Seelen in Gottes Hand und im Frieden. Hier wird in der Tat ein nicht unproblematischer anthropologischer Dualismus konstituiert, wonach die Seele vom körperlichen Leiden nicht mehr berührt wird und der Tod des Gerechten letztlich besser ist als sein angefeindetes Leben.⁹ So sehr man die eschatologische Auflösung der Gerechtigkeitsfrage auch verstehen mag, Lebenskunst wird durch diese Abwertung des irdischen Lebens nicht gefördert. So soll im folgenden die an der zwischenmenschlichen Kommunikation orientierte und schöpfungstheologisch geprägte ältere Weisheit wieder aufgenommen und mit einem Aspekt der prophetischen Tradition verbunden werden.

Lebenskunst als Gemeinschaftswerk von Gott und Menschen

Aus der umfangreichen prophetischen Literatur des AT sei folgende Stelle zitiert:

- Jes 1,19 Wenn ihr willig hört, werdet ihr das Beste des Landes essen.
 20 Doch wenn ihr euch weigert und widerspenstig seid, wird das Schwert euch fressen.
 Wahrlich, der Mund Jahwes hat gesprochen.

Die im vorangehenden V. 18 erwähnte Vergebung der Schuld und die Thematik des Genusses der Güter des Landes lassen bei diesem Wort an die Situation der Exilierten bzw. der Heimkehrer denken. Es handelt sich mithin nicht um ein Wort Jesajas bzw. der Jesajatradition des 8. Jh., sondern aus der Zeit des 6. Jh.¹⁰ Was uns hier interessiert, ist zum einen die Personen- und Aktkonstellation: Eine Gottesrede,

die als Konditionalgefüge formuliert ist, richtet sich an das Volk und baut zwei jeweils gegensätzliche Bedingungen und Folgen auf; letztere bedienen sich desselben Wortes, „essen/fressen“. Der andere Aspekt ist das Objekt und die Lokalangabe in V. 19, die den Lebensgenuss (das Beste des Landes) signalisieren, der auf die erfüllte Bedingung folgt. Dem korrespondiert in V. 20 das Gefressenwerden, wobei das Schwert als Kriegswaffe seinerseits einen Kontrast zu den Kulturgütern bildet, die mit dem „Besten des Landes“ summarisch genannt wurden. Anders als an zahlreichen Stellen des Buches Deuteronomium wird hier nicht eine akribische Gesetzeserfüllung gefordert, sondern, deutlich offener, ein williges Hören auf den Willen Gottes, der sich eben auch in der prophetischen Botschaft äußern kann.

Damit entsteht ein eigener Entwurf von Lebenskunst im biblischen Verständnis: Im Hören auf Gott werden die Menschen zu Empfängern seiner Verheißung, die sich in einem Leben in ihrem Land konkretisiert. Dieses Leben bedeutet den Genuss der besten Güter, die ihrerseits jedoch nur durch die sinnvolle Zusammenarbeit der Menschen in einer Gesellschaft zustande kommen. Diese Kooperation ist Teil der menschlichen Lebenskunst, macht diese erst kreativ und bewahrt die Menschen vor jenem Genuss, der in der Gefahr stehen kann, einsam zu machen (Kohélet). Die von Gott geschenkte, jedoch nicht schicksalhaft verstandene Lebensqualität, die einmal vorhanden ist und das andere Mal nicht, sondern an die Gemeinschaft der Menschen mit Gott gebunden wird, führt zu einem komplexen Miteinander zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander. Lebenskunst besteht nach diesem Entwurf dann in dieser hörenden, somit auch zur Selbstkritik bereiten Haltung, die sowohl Gott und den Mitmenschen, aber auch die eigenen Lebensmöglichkeiten ernst nimmt.

Zusammenfassung

Der kurze und nur exemplarische Durchgang durch verschiedene Entwürfe des AT zur Lebenskunst hat sehr unterschiedliche Ansätze sichtbar gemacht. Während Kohélet zwar weiß, dass die Freude, die der Mensch auslebt, von Gott kommt, ist sein *Carpe diem* dennoch an einen gewissen Wohlstand gebunden, den der Prediger jedoch als ein nicht weiter ableitbares Privileg versteht. Das Buch der Weisheit verlegt den Lohn der Gerechtigkeit in die Zukunft und begreift Lebenskunst dann hauptsächlich zwar als eine Haltung der Hoffnung, die das Leben erfüllt und bereichert, aber fast ausschließlich auf diesen eschatologischen Ausgleich gerichtet ist. Die Tradition des Proverbienbuches ist an der menschlichen Kommunikation ausgerichtet, die nötig ist und enorme Möglichkeiten eröffnet. Ebenso wird die Kooperation der Menschen bei Jesaja geschätzt, da nur sie zu den Kulturgütern führt, die von den Menschen genossen werden können. Diese Lebenskunst und Lebensqualität ist ihrerseits Wille und Werk Gottes, bei Jesaja als Verheißung für das willige Hören auf ihn, in Spr 8 als der Schöpfung von Beginn an eingestiftete spielende und menschenfreundliche Weisheit. Hier werden die Voraussetzungen erkennbar, um von Jesus als der Weisheit Gottes sprechen zu können (1 Kor 1,24)¹¹;

die Nachfolge in den Spuren des Auferstandenen ist christlicherseits Lebenskunst mit einem letzten Sinnanspruch.

01 Mit N. Lohfink geht L. Schwienhorst-Schönberger von diesem Zentralthema des Buches aus: Kohelet (Herders Theologischer Kommentar zum AT), Freiburg 2004, 69–70.

02 Dazu F. Crüsemann, Die unveränderbare Welt: Überlegungen zur „Krisis der Weisheit“ beim Prediger (Kohelet), in: W. Schottroff, Wolfgang Stegemann, Der Gott der kleinen Leute (Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen Bd. 1: Altes Testament), München 1979, 80–104.

03 Aus diesem Grund ist der Vorwurf des Hedonismus an die Adresse Kohelets problematisch, den H.-P. Müller, Gilgamesch-Epos und Altes Testament, in: D. R. Daniels/U. Gleßner/M. Rösel (Hrsg.), Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1991, 75–99, bes. 94–95 erhebt.

04 Daran ändert auch die altorientalische Vorgängerin Kohelets in der Gestalt der Schankwirtin Siduri nichts, bei der Gilgamesch einkehrt, bevor er die Wasser des Todes überquert, um sich bei Utnapischtim, der die Sintflut überlebt hatte, Rat über das Leben, den Tod und die Unsterblichkeit zu holen. Stattdessen rät die Wirtin zum Genuss des irdischen Lebens: „Du, Gilgamesch, voll sei dein Bauch, Tag und Nacht sei andauernd froh, du! Täglich mache ein Freudenfest, Tag und Nacht tanze und spiele! Gereinigt seien deine Kleider, dein Haupt sei gewaschen (und) du mit Wasser gebadet! Sieh auf das Kind, das deine Hand gefasst hält, die Gattin freue sich auf [deinem] Schoß! So ist das Tun [der Menschen].“ Diese Rede der Wirtin ist interessanterweise nicht Bestandteil des ninivitischen Textes des 12-Tafel-Epos aus dem 1. vorchristlichen Jahrtausend, sondern kommt nur in einer eigenen altbabylonischen Textgruppe aus der Zeit um

1800 v. Chr. vor, weshalb auch nicht mit einer Abhängigkeit von Koh von diesem Text zu rechnen ist (siehe auch Th. Krüger, Kohelet (Prediger) (Biblicher Kommentar zum Alten Testament Bd. 19), Neukirchen-Vluyn 2000, 306–310 mit einem ägyptischen Weisheitstext). Übersetzung und nähere Angaben bei K. Hecker, Das akkadische Gilgamesch-Epos, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III (Mythen und Epen II), 1994, 646–744, 664–666. S auch G. Sauer, Der Mensch vor der Aporie des Todes: Gilgamesch – Hiob, in: M. Witte (Hrsg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Bd. 345/II), Berlin 2004, 655–665, hier 661. In jedem Fall lässt es Gilgamesch nicht bei dem Wohlleben bewenden, das Siduri ihm rät, sondern wagt die Überfahrt zu Utnapischtim.

05 Zu dem schwierigen Text sei nur so viel gesagt: „treulich“ folgt der Übersetzung von M. Saur, Die literarische Funktion und die theologische Intention der Weisheitsreden des Sprüchebuches, in: *Vetus Testamentum* 61 (2011), 447–460, hier 452 (eine andere häufige Übersetzung lautet „Handwerker“, siehe Magne Sæbø, Sprüche (Das Alte Testament Deutsch Bd. 16/1), Göttingen 2012, 118); das zweimalige „da war ich“ nimmt die Selbstprädikation Gottes in Ex 3,14 auf (M. Saur); das „jauchzen“ als partizipiale Form lässt u. a. an das gemeinsamen Spiel Isaaks und Ismaels in Gen 21,9 denken und signalisiert damit auch ein Gefühl der Beheimatung, die Weisheit ist also vor Gott und in seiner Gegenwart daheim (siehe dazu O. Keel, Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mešahāqāt in Sprüche 8,30f, Freiburg/Üe. – Göttingen

1974, 68–69; weitere wichtige Aspekte und Bezüge des Wortes werden 25–30 aufgezählt).

06 M. Sæbø, Sprüche, a.a.O., 23.

07 Übersetzung des nicht immer eindeutigen Textes nach M. Häusl, Zuraten, zurechtweisen und sich zurückhalten. Sprüche zur Sprache aus der älteren Weisheit (Spr 10–22 und 25–29), in: *Biblische Zeitschrift* 49 (2005), 26–45, hier 42 und M. Sæbø, Sprüche, a.a.O., 329.

08 M. Häusl, Zuraten, a.a.O., 41–43, weist denn auch darauf hin, dass der direktive Aspekt dieser Sprechakte ihren evaluativen überdeckt.

09 Siehe dazu die Ausführungen von U. Luck, Weisheitsüberlieferungen vom Alten zum Neuen Testament, in: H.-J. Klimkeit (Hrsg.), *Biblische und außerbiblische Spruchweisheit (Studies in Oriental Religions Bd. 20)*, Wiesbaden 1991, 7–31, hier 23. Weitere Angaben zum Verhältnis zu den Büchern Hiob, Kohelet und Jesus Sirach bei C. D. Elledge, *Resurrection of the Dead in Early Judaism 200 BCE-CE 200*, Oxford 2017, 98, 110–113.

10 Siehe dazu jetzt W. A. M. Beuken, *Jesaja 1–12 (Herders Theologischer Kommentar zum AT)*, Freiburg/Br. 2003, 79–80.

11 Zu diesem Thema in den synoptischen Evangelien s. bereits F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Bd. 57)*, Zürich 1970 und jetzt für das Johannesevangelium A. T. Glicksman, *Beyond Sophia. The Sapiential Portrayal of Jesus in the Fourth Gospel and its Ethical Implications for the Johannine Community*, in: J. G. van der Watt/R. Zimmermann (Hrsg.), *Rethinking the Ethics of John. “Implicit Ethics” in the Johannine Writings*, Tübingen 2012, 83–101.

Jochen Sautermeister

Empfangen, Aushalten und Gestalten

Christliche Spiritualität als Lebenskunst

Das eigene Leben zu führen, versteht sich nicht von selbst, zumindest dann nicht, wenn man vor Entscheidungen gestellt ist, die von einem eine bewusste Wahl abverlangen. Besonders deutlich wird dies bei Lebensentscheidungen. „Führe ich mein Leben richtig? Bin ich auf dem richtigen Weg?“ bilden dann nicht nur theoretische Fragen, sondern stellen sich auch in existenzieller Ernsthaftigkeit und Dringlichkeit. Mitunter besteht dann der nachvollziehbare Wunsch nach klarer und eindeutiger Wegweisung.

Lebenskunst, Spiritualität und die Fragen nach dem guten und bejahenswerten Leben

Vor dem Hintergrund eigener Lebenserfahrungen, der eigenen Lebensgeschichte und im Horizont grundlegender Einstellungen zum Lebensganzen gewinnen solche Fragen ihre eigene Färbung. Existenzielle Entscheidungen können die Not menschlicher Freiheit spürbar werden lassen, wenn die Sorge, sich falsch zu entscheiden und damit sich selbst und sein Leben zu verfehlen, dominiert. Im Modus der Angst etwa erfährt der Einzelne die Ungesicherheit nicht nur seiner leiblichen Existenz, sondern auch die Ungesicherheit sozialer Anerkennung sowie authentisch erfüllender Lebensorientierung. Wenn jedoch der Möglichkeitssinn dominiert, kann das Leben im Modus der Hoffnung gelebt und diese Ungesicherheit als Handlungsspielraum der eigenen Existenz erlebt werden, in dem man sich als Akteur im Spiel der Vielfalt begreifen kann. Es herrscht dann nicht Verlustangst, sondern Vertrauen in eine offene oder gar verheißene Zukunft vor.

Dr. theol. Dr. rer. soc.
Jochen Sautermeister
 (sautermeister@uni-bonn.de), geb. 1975 in Weinheim an der Bergstraße, Prof. für Moraltheologie an der Universität Bonn. Anschrift: Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn. Veröffentlichung u. a.: *Moralpsychologie. Transdisziplinäre Perspektiven (Ethik im Diskurs Bd. 11)*, Stuttgart 2017.

In welchem existenziellen Befindlichkeitsmodus Menschen ihr Leben gestalten und führen, kann man metaphorisch als Färbung des Horizonts bezeichnen, in dem man sein Leben führt und der das Leben ausrichtet. Dieser lässt sich als jener subjektiv bedeutsame Sinnhorizont verstehen, in dem die eigene Existenz und Lebensgestaltung insgesamt Orientierung und Halt finden. Sein Leben danach mehr oder weniger bewusst auszurichten und die Einstellung dazu kann man als Spiritualität umschreiben. Der französische Philosoph André Comte-Sponville hat im Kontext des Lebenskunst-Diskurses Spiritualität allgemein umschrieben als „unsere endliche Beziehung zum Unendlichen oder Unermesslichen, unsere zeitliche Erfahrung der Ewigkeit, unser relativer Zugang zum Absoluten“¹. Die Frage nach dem guten und richtigen Leben ernsthaft zu stellen, schließt demzufolge ein, auch dessen spirituelle Grundierung zu beachten. Dieses wechselseitige Verwiesensein von Spiritualität und Lebenskunst erfährt im Kontext spezifischer Glaubensüberzeugungen, Konfessionen, Spiritualitäten und Religionen, kurz: im Kontext verschiedener Glaubenskulturen je konkrete Ausgestaltung und Bestimmung. Hier verortet sich auch die religiöse Rede vom Willen oder Plan Gottes, von Ruf und Berufung, wobei damit ganz verschiedene Vorstellungen verbunden sein können.

Allerdings stehen Menschen nur selten unter dem Druck existenzieller Entscheidungen. Das ausdrückliche Nachdenken über die Gestaltung des eigenen Lebens kommt im Alltag normalerweise nicht vor. Vielmehr orientiert man sich mehr oder weniger unreflektiert an vorgegebenen kulturellen Mustern und sozial etablierten Entwürfen, reagiert auf ökonomische Angebote und versteht sich darauf, mediale Anreize und Ablenkungen zu nutzen mit der Folge, dass der Einbruch des Existenziellen gleichermaßen fern bleiben wie ferngehalten werden kann.

Damit die Frage nach dem guten Leben als Gegenstand der Lebenskunst bewusst wird – sofern es nicht durch eine bestimmte Sozialisation oder Bildung, etwa einer religiösen, Thema ist –, bedarf es eines Anstoßes. So führte die Wahrnehmung des Phänomens existenzieller und praktischer Verunsicherung dazu, Lebenskunst in der zeitgenössischen Philosophie wieder aufzugreifen, nachdem es über mehrere Jahrhunderte nur ein randständiges Thema war. Lebenskunst als Antwort auf etwas Krisenhaftes gewinnt wieder an Bedeutung. Virulent wird die Frage nach grundlegender Orientierung.

Als reflektierte Lebenskunst betont sie die Einbindung des Einzelnen in soziale, ökonomische und ökologische Zusammenhänge: „Sie bestärkt [...] das einzelne Individuum in seiner Selbstaneignung und Selbstmächtigkeit, um einer Zumutung von Aussen und einer Beherrschung durch Andere entgegentreten zu können.“² Besonders um die Jahrtausendwende ist zunehmend ein ökologisches Bewusstsein in die philosophische Lebenskunst-Debatte eingezogen.³ Auch diese Debatte begann unter dem Vorzeichen eines bejahenswerten, schönen Lebens⁴ mit der sogenannten Ästhetik der Existenz. Diese fungiert als normative Bezugsgröße für den ökologischen Imperativ, die eigenen Lebensgrundlagen nicht zu ruinieren. Diese sozialen, ökonomischen und ökologischen Herausforderungen bilden neben der Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis den Verstehenshintergrund und

Plausibilisierungskontext einer theologisch-ethischen Thematisierung von christlicher Spiritualität im Sinne einer Lebenskunst, die der Frage nach dem guten und gelingenden Leben im Horizont des christlichen Glaubens nachgeht.

Lebenskunst unter den Vorzeichen einer anthropogenen Zivilisationskrise

Während Wilhelm Schmid's philosophische Reflexionen zu einer ökologischen Lebenskunst noch unter dem Vorzeichen einer bejahenswerten Existenz stehen, gibt Peter Sloterdijk ein alarmierendes Krisenbewusstsein zu erkennen. Sprachgewaltig ruft er dazu auf, dass der Mensch sich besinnen müsse, um nicht durch die Art seiner Lebensführung des grenzenlosen Machens und des unbegrenzten Fortschritts in ökologischer, ökonomischer und technologischer, aber auch in kultureller Hinsicht letztlich sich selbst und die Welt zugrunde zu richten. Sein „Du mußt dein Leben ändern“ trifft den Nerv der Zeit.⁵ Mit seiner Diagnose einer menschengemachten globalen Krise reiht er sich in die Reihe jener kritischen Stimmen ein, die im Zeitalter des sogenannten Anthropozäns – also dem Zeitalter, in dem die menschlichen Einflüsse auf die Natur so stark sind, dass sie zu einer irreversiblen Schädigung oder Zerstörung der Natur führen können⁶ – zur säkularen Umkehr, zu kritischer Selbstreflexion und zu radikalen Veränderungen der Lebensgestaltung aufrufen. Als „Zivilisationskrise“⁷ dränge sie zu tiefgreifenden Transformationen. Nur wenn der Mensch sein Leben ändere, indem er sich seiner Subjekthaftigkeit wieder bewusst werde und Verantwortung für sein Tun übernehme, könne er diese destruktive Entwicklung durch eine nicht-zerstörerische Praxis noch abwenden. Das Individuum müsse, so Sloterdijk, wieder vom „Objektmensch“ zum „Subjektmensch“ seiner Lebensführung werden.⁸

Allerdings ist dieses wiederzuerlangende Subjektbewusstsein von der Vorstellung vom Ich als Projekt oder vom unternehmerischen Selbst grundlegend zu unterscheiden. Denn während solche Vorstellungen weiterhin der Logik eines technisch-ökonomischen Machens unterliegen, durch eine gewisse Blindheit gegenüber den systemischen Bedingungen gezeichnet sind und sich somit unversehens dem Diktat dieser Logik unterwerfen, gilt es vielmehr, das Subjekt als verantwortlichen Akteur zu stärken. Zu diesem Zwecke will Sloterdijk die anthropologische Figur des Übens in Erinnerung rufen, damit der Mensch sich diese Figur, die sich durchaus als spezifischer Modus verantwortlicher Selbstbildung verstehen lässt, neu aneignet.

Da die Semantik und Praxis der Umkehr in ihrer Genese und in ihrer Geltung in religiöse Zusammenhänge und Traditionen eingebettet waren und zum Teil noch immer sind, spricht sich Sloterdijk dezidiert dafür aus, diesen notwendigen transformatorischen Prozess von religiösen Begründungen, die längst überholt seien, und von heteronomen normativen Kontexten zu lösen. Neben der Befreiung von religiösen Semantiken erachtet er auch eine existenzielle Vertiefung der Dynamik einer Selbstveränderung für nötig. Die Aneignung einer solchen transformatori-

schen Existenz unterscheidet sich nämlich ebenso von der Flachheit eines Ichs, das sich als Selbstmanagementprojekt versteht, insofern, als „der metanoetische Imperativ [...] sich in der Moderne zunehmend in eine Vorschrift zur ‚äußeren Anwendung‘ gewandelt“⁹ hat. Die Forderung der Umkehr ist dem gegenüber wieder in das ethische Bewusstsein zu bringen. Daher sei es „an der Zeit, all die Formen des übenden Lebens neu zu vergegenwärtigen, die nicht aufhören, salutogene Energien freizusetzen, selbst wenn die Überhöhungen zu metaphysischen Revolutionen, in die sie anfangs eingebunden waren, zerfallen sind“¹⁰.

Sloterdijks Imperativ, das Leben ändern zu müssen, dient also dazu, die menschlichen Selbsterhaltungskräfte zu stärken. Dieses Erfordernis resultiert aus den verschiedenen Grenz- und Belastungserfahrungen des Menschen in der Moderne. Dabei lässt Sloterdijk grundsätzlich keinen Zweifel daran, dass er dem Menschen die Bewältigung dieser Stressoren aus eigener Kraft durchaus zutraut¹¹, wobei er der Religion grundsätzlich skeptisch gegenübersteht.

Anthropotechnik stellt demnach eine Antwort auf Krisenerfahrungen und Bedrohungsszenarien dar, die auf die individuelle, kollektive und globale Vulnerabilität des Menschen verweisen. Der Weg gelingenden Lebens bzw. der Weg erfolgreichen Überlebens ist nicht religiös vorgezeichnet, sondern muss vom Menschen selbst ausgemacht werden. Der „Deus ex machina“ ist keine Option.

In Anbetracht der immunologischen Semantik legt sich die Assoziation nahe, Sloterdijks Reflexionen über die Wiederaneignung einer übenden Lebenskunst mit dem Resilienz-Diskurs in Verbindung zu bringen und Anthropotechnik als Resilienzstrategie zu verstehen. Diese Öffnung des Lebenskunst-Diskurses unter den Vorzeichen des Anthropozäns für Resilienz lässt sich als Zuspitzung und Radikalisierung philosophischer Lebenskunstkonzepte in der Gegenwart begreifen. Angesichts der modernen Pluralisierungs-, Individualisierungs- und Freisetzungsprozesse will die Philosophie der Lebenskunst – allgemein gesprochen – Orientierung und konkrete Lebenshilfe geben.¹² Ihre Zielgestalt ist nicht material bestimmt, sondern lässt sich, wie gesehen, formal als gelingendes Leben im Sinne eines schönen Lebens bestimmen. Mit der Ästhetik der Existenz geht die Absicht einer Stärkung des Individuums einher, damit dieses sein Leben eigenverantwortlich, selbstbestimmt und klug zu führen vermag.¹³ Während jedoch für das Verständnis der Lebenskunst als Ästhetik der Existenz vor allem die Perspektive von Orientierung, Selbstgestaltung und Selbstermächtigung gegenüber subtilen Mechanismen der Fremdbestimmung und den das Subjekt unterwerfenden Herrschaftsstrukturen leitend ist, verschärft sich mit dem Ansatz einer übenden Lebenskunst bei Sloterdijk das Krisenbewusstsein: Umkehr unter dem Vorzeichen anthropotechnischer Lebenskunst als Antwort auf die menschengemachte globale Krise, die beim Einzelnen anzufangen habe.

Eine theologisch-anthropologische Kritik anthropotechnischer Umkehr

Insbesondere seitens Theologie und christlicher Spiritualität werden eine mittels Anthropotechnik präbendierte Selbstmächtigkeit des Menschen und ein Resilienz-Diskurs problematisiert, der einem „dominant aktiven, der Selbstwirksamkeit verpflichteten Impetus“¹⁴ folgt. Wenngleich diese Kritik mit einer anthropotechnischen Lebenskunst insofern übereinstimmt, als sich beide auf die prinzipielle Vulnerabilität des Menschen im Allgemeinen und auf konkrete Bedrohungen und Krisen beziehen, ist gegenüber einer allzu optimistischen und positiven Sichtweise festzuhalten: Resilienz „ist und bleibt ein Krisenphänomen, das seine existentielle und deutungstheoretische Ambivalenz in sich trägt [...]. Wo sich mit dem Resilienzbeffriff eine unreflektierte Erlösungshoffnung verbindet, wird man daher entweder eine phänomenologische Naivität vermuten müssen, eine bewusste oder unbewusste Verdrängungsleistung, oder gerade umgekehrt einen sehnsuchtsvollen Fluchtversuch.“¹⁵ Daher bedarf es eines Resilienzverständnisses, das sowohl ein primär aktives bzw. selbstmächtiges Menschenbild der Kritik unterzieht als auch Ambivalenz, Ambiguität und Negativität als bleibend konstitutive Dimensionen von Resilienz aufnimmt. Diese Einsicht ist zugleich Kennzeichen eines verantworteten Verständnisses von christlicher Spiritualität als Lebenskunst.

Deutlich wird die doppelte Stoßrichtung der Kritik, die auch für den Lebenskunst-Diskurs Bedeutung hat.¹⁶ In anthropologischer Hinsicht stellt sich die Frage nach den leitenden Menschenbildern und in theologischer Hinsicht die Frage nach den leitenden Sinnperspektiven und Gottesbildern. Die Frage nach dem guten Leben gerät so in ein bestimmtes Licht: Wenngleich sich die Frage, wie man leben soll, bereits grundsätzlich aus der menschlichen Existenz ergibt, ist deren Beantwortung nicht klar. Denn sie unterliegt verschiedenen und vielfältigen Bestimmungsfaktoren. Dies gilt ebenso für theoretische Zugänge wie für kollektive geteilte Lebensformen und die individuelle Lebensführung. Ob explizit thematisiert und reflektiert, selbstverständlich überliefert oder einfach faktisch vollzogen – die Frage nach dem guten Leben verliert spätestens dann seine Selbstverständlichkeit oder seine theoretische Harmlosigkeit, wenn sie durch Krisenerfahrungen, durch Phänomene von Angst und Ohnmacht aus verschiedensten Gründen wie Vernachlässigung und Missbrauch, Diskriminierung und Gewalt, Verlust und Trauma, Krankheit, Sterben und Tod, Scheitern und Schuld herausgefordert werden.

Solche Erfahrungen machen deutlich, dass die menschliche Existenz bei aller Hoffnung auf Gelingen letztlich verletzbar und zerbrechlich ist. Der Mensch hat es nicht eigenmächtig in der Hand, ob sein Leben gelingt, auch wenn er sich nach Möglichkeiten bemüht. Und mehr noch: Um überhaupt fähig zu werden, verantwortlich und bewusst sein Leben führen und gestalten zu können, ist man auf andere Menschen und Bedingungen angewiesen, die man selbst nicht gemacht hat: auf ein Mindestmaß an menschlicher Zuwendung durch die Eltern oder andere Bezugspersonen, durch eine Grundversorgung mit materiellen Dingen, durch

Erziehung und Bildung, durch ein möglichst sicheres Lebensumfeld. Zu den Chancen, die einem durch andere eröffnet werden, zählt auch der Beistand in Not und Leid, aber auch Gesten der Versöhnung und des Neuanfangs. Spätestens angesichts des Todes stellt sich die Frage, aus welchen Sinnquellen die endliche und vergängliche Existenz des Menschen schöpfen kann. Theologisch stellt sich damit die Frage nach Gott und seiner Bedeutung für menschliche Praxis und wird Spiritualität zum Thema.

Christliche Spiritualität als empfangend-dialogische Form der Lebenskunst

Angesichts der existenziellen Herausforderungen lässt sich christliche Spiritualität als Lebenskunst im Sinne einer Subjektivierungspraxis im Horizont des christlichen Glaubens verstehen. Sie zeichnet sich durch ein spezifisches Verständnis von Mensch, Welt und Gott als letztem Sinngrund aus. Sie zielt auf eine spezifische Bildung und Formung der Identität eines Menschen in Freiheit und Verantwortung ab, indem sie dabei hilft, wünschenswerte Eigenschaften auszubilden, eine bestimmte Einstellung und Haltung gegenüber dem Leben zu entwickeln und das Leben entsprechend zu gestalten. Ihr geht es um eine verantwortliche Praxis und Persönlichkeitsbildung im Horizont des christlichen Glaubens, wobei Übung, Training und Habitualisierungsprozesse eine wichtige Rolle spielen. In der christlichen Tradition steht daher christliche Lebenskunst in enger Verbindung mit Askese. Ihrem ursprünglichen und eigentlichen Sinne nach bedeutet Askese eben nicht Triebunterdrückung und Leibfeindlichkeit, sondern bewusste, verantwortliche Gestaltung der Persönlichkeit, also die Formung und Kultivierung der emotionalen, motivationalen und kognitiven Dimensionen der Identität zur Realisierung der Gottesbeziehung. Christliche Lebenskunst als Ausdruck christlicher Spiritualität stellt in diesem Sinne eine Wiederaneignung christlicher Askese dar: „Christliche Askese ist die Erfüllung der eigentlichen Bestimmung des Menschen, d. h. eine Weise, das Leben zu ordnen und auszurichten, der jeweiligen Grundinspiration Gestalt und Form zu geben. Askese steht also im Dienst der Menschwerdung.“¹⁷ Diese Selbstbildung weiß sich eingebettet und verwiesen in Zusammenhänge, die der Einzelne niemals aus sich selbst heraus aktiv machen könnte. Er bleibt letztlich verwiesen auf andere Menschen und auf Gott, der mitgeht und befreit. Es geht darum, „das eigene Leben bewusst in, mit und unter dem Wirken des Geistes Gottes zu gestalten“¹⁸.

Geistliche Begleitung ist hier ein bewährter Weg, um Menschen bei ihrem individuellen „geistlichen Suchen nach Gott und Gottes Willen für das eigene Leben“¹⁹ zu unterstützen. Eben weil es für die allermeisten Entscheidungen im Leben „keine festen konkreten Vorgaben gibt“²⁰, bedarf es einer Grundausrichtung am Evangelium. Dessen biografische Konkretisierung und Aneignung ist im persönlichen Leben zu suchen, um das Leben in Fülle zu erlangen. Das Bewusstsein für das eigene Leben als Weg impliziert im Kontext christlicher Spiritualität immer eine

dreifache Bewegung: achtsames Hören und sich öffnen, erwägen und entscheiden, sein Leben entsprechend ausrichten.

Was sich für geistliche Begleitung formulieren lässt, gilt für christliche Spiritualität generell, nämlich dass Menschen „ihre eigenen geistlichen Quellen finden, als auch [...], dass sie Kongruenz entwickeln, dass also genau das nach außen sprudelt, was aus dieser Quelle kommt, und dass es genau so sprudelt, wie es jeder einzelnen Person entspricht“²¹. Diese doppelte Resonanzfähigkeit lässt sich als Achtsamkeit für das eigene Leben sowie für die biografisch wirkmächtige und bedeutsame Zusage von Gottes unbedingter Liebe sowie als Empathie für all das, was einem begegnet, deuten, um so eine Einheit von Glaube und Leben zu gewinnen. Die Rede von persönlichem Ruf, Berufung und Willen Gottes ist somit als Zusage, Anspruch und Ausdruck eines empfangend-dialogischen Geschehens der inneren Suche und der persönlichen Begleitung zu begreifen, in dem der Einzelne sich und sein Leben mit all seinen Beziehungen und Bezügen im Horizont des Rufs Jesu zur Nachfolge, im Annehmen der Gottes-Kindschaft, im Leben aus dem Geist Gottes oder mit einer anderen Semantik: in der Freundschaft mit Gott versteht und dementsprechend sich lebenslang zu bilden und sein Leben auszurichten sucht. Mit Bevormundung, Entfremdung oder blindem Gehorsam ist das nicht vereinbar, aber auch nicht mit selbstbespiegelnder oder selbstgerechter Bequemlichkeit. Als Weg der Individuation, der Selbstwerdung, der Selbsterkenntnis und der Selbstbildung bedarf es der Motivation und Kritik, wie sie in der „Unterscheidung der Geister“, der „Indifferenz“ als Weg innerer Freiheit und im leiblichen Wahrnehmen und Ausdrücken als Haltungen ganzheitlich-gläubiger Existenz eine Form finden. Es geht darum, die vorgängige Liebe und Annahme durch Gott im eigenen Leben wirksam werden und sich transformieren zu lassen hinein in eine liebende Selbstannahme, die auch für andere Früchte trägt.

Im Sinne christlicher Lebenskunst bedeutet dies, sich auch der eigenen Abhängigkeiten, Angewiesenheiten und Verdanktheit, der Vulnerabilität und Fragmentarität der eigenen Identität, der Schuldbefahtheit und Endlichkeit bewusst zu sein, um sich ganz von dieser zugesagten Liebe beanspruchen zu lassen und um nicht dem Stolz als illusorischer Vorstellung von Selbstmächtigkeit zu verfallen. Daher weiß christliche Lebenskunst um die Ergänzungsbedürftigkeit des Modus des Gestaltens (*aktiv*) sowie um den Modus des Aushaltens und des Ertragens (*passiv*) dessen, was nicht verändert werden kann.²² Dies geschieht jedoch nicht aus einer Resignation heraus, sondern speist sich aus der Zusage, bereits unbedingt angenommen zu sein, und aus einer Hoffnung auf Sinn, die gerade die Negativität und Ambivalenz nicht ausblenden, sondern in sich aufhebt. Diese findet im Modus des Empfangens und des Zulassens (*medium*) ihre Entsprechung. Im Wechselspiel der Modi des Aushaltens, Gestaltens und Empfangens bzw. Zulassens sind die verschiedenen Formen und Traditionen christlicher Spiritualität (im Gottesdienst, im Leben aus den Sakramenten und des Gebets, im gemeinschaftlichen und caritativen Engagement, im Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, in der persönlichen Lebensgestaltung oder geistlicher Begleitung) ebenso eingeschrieben wie die verschiedenen Wege eines christlichen Ethos, Ver-

antwortung zu übernehmen.²³ Das gilt auch uns erst recht angesichts der großen Herausforderungen der Gegenwart. Wahres Christsein bedeutet demnach, immer authentisch Mensch zu sein.²⁴ Seiner Identität kann der Mensch nicht entrinnen; sie ist und bleibt Verheißungs-, Lebens- und Erfahrungsraum des Beziehungsangebots Gottes.

01 A. Comte-Sponville, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2008, 240.

02 W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. 1998, 11.

03 Vgl. ders., *Ökologische Lebenskunst. Was jeder Einzelne für das Leben auf dem Planeten tun kann*, Frankfurt/M. 2008; zuvor schon ders., *Philosophie der Lebenskunst*, a.a.O., 399–460.

04 Vgl. ders., *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2004.

05 Vgl. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt/M. 2009, 701–703.

06 Vgl. W. Haber/M. Held/M. Vogt, *Das Anthropozän im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität – Einführung*, in: Dies. (Hrsg.), *Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität*, München 2016, 7–15, hier 10.

07 P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, a.a.O., 27.

08 Vgl. ebd., 706–714.

09 Ebd., 582.

10 Ebd., 698.

11 Vgl. ders., *Streiß und Freiheit*, Berlin 2011.

12 Ein Überblick findet sich bei: J. Sautermeister, *Was ist Lebenskunst? Aktualität – Anliegen – Be-*

deutung, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 157 (2009), 339–350; Ch. Mandry, *Christliche Lebensführung im Kontext des Pluralismus*, in: *Theologie der Gegenwart* 54 (2011), 253–264.

13 Siehe hierzu J. Sautermeister, *Lebenskunst in der Postmoderne. Impulse aus der zeitgenössischen Philosophie für ein christliches Ethos*, in: *IkaZ Communio* 39 (2010), 520–533.

14 C. Richter, *Einleitung: Ohnmacht und Angst aushalten. Zu Kritik und Ergänzung dominant aktiver Resilienzfaktoren*, in: dies. (Hrsg.), *Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie*, Stuttgart 2017, 9–29, hier 18.

15 Ebd., 29.

16 Siehe hierzu auch insbesondere die Auseinandersetzung mit der gegenwärtig im deutschsprachigen Raum am wirkmächtigsten, aber philosophisch umstrittenen Philosophie der Lebenskunst von Wilhelm Schmid geäußerte Kritik: W. Kersting/C. Langbehn (Hrsg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2007.

17 Th. Dienberg, *Loslassen. Von der christlichen Lebenskunst*, Stuttgart 2005, 107.

18 P. Bubmann/B. Sill, *Einleitung*, in: dies. (Hrsg.), *Christliche Le-*

benskunst, Regensburg 2008, 9–19, hier 10.

19 W. Lambert, *Geistliche Begleitung auf dem Glaubensweg. „Was sind das für Dinge, über die ihr auf eurem Weg miteinander redet?“ Lk 24,17*, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), *„Da kam Jesus hinzu ...“ (Lk 24,15). Handreichung für geistliche Begleitung auf dem Glaubensweg* (Arbeitshilfen Bd. 15), Bonn 2001, 10–24, hier 11.

20 Ebd.

21 K. Kießling, *Erfahrung der Gnade. Ein konzeptioneller Zugang zu Geistlicher Begleitung*, in: dies. (Hrsg.), *Geistliche Begleitung. Beiträge aus Pastoralpsychologie und Spiritualität*, Göttingen 2010, 17–27, hier 18.

22 Vgl. C. Richter, *Einleitung*, a.a.O., 12.

23 Einen guten Überblick und konkreten Einblick in die verschiedenen Dimensionen christlicher Lebenskunst findet sich in P. Bubmann/B. Sill (Hrsg.), *Christliche Lebenskunst*, Regensburg 2008.

24 Siehe hierzu J. Sautermeister, *Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung*, Freiburg/Br. 2013.

Aurelia Spendel

Mein schönstes Ich

Lebenskunst als vitale Resonanz auf die Sehnsucht, lebendig zu sein

Die Begleitung von Menschen in Entwicklungsprozessen, die in der Regel von einer schicksalsbedingten Krise und/oder einem inneren biografischen Umbruch ausgehen, trifft immer wieder auf die Frage nach dem je eigenen Glücklichen oder Glücklicherwerden. Dabei bilden weder die lutherische Not des „Wie finde ich einen gnädigen Gott?“ noch die klassische Katechismusfrage „Was muss ich tun, um in den Himmel zu kommen?“ die Leitplanken der Suche. Denn „Glück“ ist eine weit offene Chiffre für etwas, was in den persönlichen und systemischen Kontexten sehr unterschiedlich aussehen kann.

Vom Glück

Was für den einen Glück bedeutet, kann für eine andere eine Schreckensvorstellung sein. Es ist weder individuell noch gesellschaftlich klar, wie ein glückliches, gelungenes Leben aussehen soll, was die Momente sind, die mit Blick auf „Glück“ zu kultivieren oder zu meiden wären. Lebenskunst ist keine Anleitung, die wie ein kulinarisches „Man nehme ...“ zu physisch, psychisch, sozial oder spirituell bekömmlichen und wohlschmeckenden Ergebnissen führten. Deshalb ist der Weg der Lebensbegleitung, des geistlichen Wachstums und der sozialen Entfaltung nicht normierbar, auch wenn er Gemeinsamkeiten zwischen Biografien kennt. Die Sehnsucht, ganz und gar lebendig zu sein, verlangt nach vitalen, engagierten und durchaus auch leidensbereiten Interventionen des Menschen, der sich nicht in irgendeiner Art und Weise realisieren will, sondern in der ihm bestmöglichen, glücklichsten Gestalt, in seinem „schönsten Ich“¹. Dabei braucht er und sie oft den weiteren Blick, die unbefangene Frage und die erfahrene, absichtslose Zuwendung eines Begleiters, einer Begleiterin.

Dr. theol. Aurelia Spendel OP (aurelia.spendel@t-online.de), geb. 1951 in Mönchengladbach, tätig in der Ordensentwicklung, Geistlichen Begleitung und der Medienarbeit. Anschrift: Bei St. Ursula 5, D-86150 Augsburg. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit J. Brunnenberg) (Hrsg.), Auf der anderen Seite des Schweigens. Dominikanisches Jahreslesebuch, Regensburg 2016.

Wir streben unser Leben lang nach Glück.² Noch in den bizarrsten, dunkelsten und tief hoffnungslosen Lebensentwürfen und Lebensläufen findet sich die Suche nach Glück, und das oftmals gerade dort. Der Mensch ist und bleibt unbeirrbar, wenn er oder sie sehnsuchtsvoll ausschaut nach seinem und ihrem persönlichen Anteil am Glück. Es muss ja nicht viel sein, ein bisschen würde schon reichen – dieses „Bisschen“ aber soll ewig dauern. Darin meinen wir Erlösung zu finden von den Bissen und Tritten der Mitmenschen, den Abgründen der eigenen Seele und den Ungerechtigkeiten der Welt drinnen und draußen. Dabei ist es kein Geheimnis, dass das Glück launisch ist, unberechenbar und manchmal auch wie ein tückischer Verräter. Es siedelt sich in einer fast schon höhnischen Weise dort an, wo Menschen im Reichtum materieller und immaterieller Güter leben und bleibt zu oft dort fern, wo die es die Habenichtse aller Art dringend brauchen würden. Geborenen Glückskindern wird Glück vielfältigster Art zu allem Überfluss als anscheinend zusätzlicher Bonus geradezu nachgeworfen. Andere bleiben glücklos, auch wenn sie alles tun, um ihr Glück am Ende doch noch zu erjagen, selbst wenn sie tausendmal scheitern. Pechvögel haben grundsätzlich nie Glück. Ausnahmen bleiben Ausnahmen und heizen die Hoffnung auf Glück wider alle Vernunft umso heftiger an.

Die Frage nach dem Lebensglück und die nach der Kunst, dieses Glück zu finden, zu gestalten und möglichst zu halten, muss auch die Menschen mit in den Blick nehmen wollen, für die Glück zumindest zurzeit ein Fremdwort ist. Da ist die niedliche Kindergartenkönigin, die nicht weiß, was sie zuhause allein machen soll. Teddys hat sie schon so viele. Sie möchte viel lieber eine lustige Geschichte hören. Doch niemand liest ihr etwas vor; keiner nimmt sie in den Arm, wenn die Gespenster kommen. Da ist Emad Tamo³, der kaum 15 Jahre alt, in den Trümmern seiner Heimatstadt Mossul zu verhungern droht. Seine Leiden werden ihn lebenslang begleiten, so verwundet wie sein Leib und seine Seele sind. Dem steht der Alte, der allein in seinem verdreckten Zimmer sitzt, kaum nach. „Da ist nichts mehr zu machen“, sagt er immer wieder. Von seinem Leben ist nicht mehr viel übrig, ruiniert hat er sich selber. Glück – er weiß kaum noch, wie das einmal war. Scheinbar erprobte, energiegesättigte Ratschläge wie „Jeder ist seines Glückes Schmied,“ sind im Letzten obsolet, weil die Verhältnisse nicht so sind⁴, und verurteilend Einzelnen ihre vergeblichen Anstrengungen nur zur Qual werden lassen.

„Weit mehr als Glück“

Glück genügt nie. Selbst wenn sich einmal der Himmel in der Seligkeit eines Glücks aufgetan hat und einem Menschen alle Erdschwere erlassen wurde, reicht diese Erfahrung für ein ganzes Leben nicht aus. Wieder und wieder sollen sich die glücklichen Augenblicke, Tage und Jahre ereignen. Das Paradies darf es nicht nur einmal geben und dann nie mehr, das Wunderbare nicht auf dem Weg von hier nach dort, vom Jetzt zum Danach verloren gehen. Das Glück darf unter dem Diktat der Endlichkeit nicht zerbröseln und tut es unweigerlich dann doch.

„Die glücklichste Zeit meines Lebens“ – das ist das Traumland, die ewig sonnenbeschienene Insel im ansonsten banalen Lauf des Lebens. Fatalerweise wird in der Regel erst im Nachhinein deutlich: „Ja, das war sie, die glücklichste Zeit meines Lebens, das war mein ganz persönliches, mein unverwechselbares Glück, in Hülle und Fülle, maßlos, überbordend, einmalig nur mir zugehört.“ Zu spät: Das kostbare Geschenk wurde als selbstverständlich genommen und nicht als die unglaubliche Kostbarkeit gewürdigt, die es war. Mit dieser schmerzlichen Erkenntnis stehen Menschen an einem Scheideweg: Was soll ich nun tun, wie soll ich nun leben? In starrer Verklärung des Gewesenen, in Trauer über seine unwiederbringliche Süße und Lust, in der Hoffnung auf ein neues, ein anderes Glück? Will ich leben in der festen Überzeugung, dass ab jetzt nichts mehr dem gleichen wird, was gewesen ist und dass mir danach trotzdem Leben als ein gutes gelingen kann? Trägt mich die Dankbarkeit für das „Goldene Zeitalter“, das nichts und niemand mir nehmen kann, gleichgültig, was kommen wird?

2005 wünschte einer der wichtigsten amerikanischen Autoren der Brückenzeit vom letzten zum jetzigen Jahrhundert, David Forster Wallace, den Absolventinnen und Absolventen des Kenyon Colleges in einer berühmt gewordenen Rede zum Schluss seiner Ausführungen „...weit mehr als Glück“⁵. Er selber hatte das Glück des „Weit mehr als ...“ nicht. Depression und Sucht zwangen ihn, sich immer enger um sich selber zu drehen, und kerkerten ihn schließlich ein in die qualvolle Ausweglosigkeit des Suizides. Dabei konnte Wallace rückhaltlos der Öffnung des Menschen auf den Menschen hin in seiner Fähigkeit zur Empathie das Wort reden. Er beschwor die Sinnhaftigkeit des unermüdlichen Mühens, das eigene Ego nicht zum Mittelpunkt der Welt zu erklären. Das, was Leben als gut, als gelungen erscheinen lässt, war für Wallace weder identisch noch kompatibel mit der lahmen Sicherheit eines – wie auch immer – komfortablen Alltags noch mit jener selbstzufriedenen Blindheit, die nach der Stillung der naturalen Bedürfnisse nicht mehr sehen will als die Möglichkeiten, die darüber hinausgehenden, kümmerlichen Bedürfnisse der eigenen, immer zu kleinen Welt zu befriedigen: mein Haus, mein Auto, mein Boot.⁶

Zeit und Raum sind unaufhebbare und unhintergehbare Komponenten geschöpflicher menschlicher Existenz. Auch wenn sie durch mediale, soziale und geschichtliche Faktoren dehnbar geworden sind, bestimmen sie sowohl als Grenze als Ermöglichungsmodul die Gestaltung von Beruf, Zusammenleben, Freizeit jedes und jeder Einzelnen wie die von Gemeinschaften. Verlässlichkeit oder Unzuverlässigkeit des Öffentlichen Nahverkehrs, Zeitverschiebung zwischen Kontinenten und Ländern, der verpflichtende Beginn des Schulunterrichtes, Gleitzeiten im Büro, Onlinedienste und Lieferservices stehen unverbunden nebeneinander, machen das Leben oft in gleicher Weise stressig, wie sie es erleichtern. Ein gutes Leben in der Banalität des Alltags ist nicht leicht zu haben, weil seine Unverfügbarkeiten bei allen Wahl- und damit Ausweichmöglichkeiten nicht in unserer Macht stehen.

„Lieber Gott, bis jetzt gehts mir heute gut! Ich habe noch nicht getratscht und auch noch nicht meine Beherrschung verloren. Ich war noch nicht gehässig, fies, egois-

tisch oder zügellos. Ich habe noch nicht gejammert, geklagt, geflucht oder Schokolade gegessen. Geld habe ich auch noch nicht sinnlos ausgegeben. Aber in ungefähr einer Minute werde ich aus dem Bett aufstehen und dann brauche ich wirklich Deine Hilfe ...“⁷

Da wir „Zeit ...nur [erfahren] in der Wahrnehmung von Veränderung, und den Raum nur, wenn wir an seine Grenzen stoßen“⁸, steht und fällt das gute Leben auch mit der Kompetenz, sich täglich in jenem, sich ständig verändernden Raum immer neu zu orientieren und zu bewegen, in dem ich mich konkret, sinnhaft und materialiter aufhalte – im Hier – und jene Zeit als „meine“, mir überlassene und aufgetragene Zeit zu „realisieren“, in der ich aktuell und unausweichlich bin – im Jetzt. Dabei kann das Leben mit großem Leid am Ende trotzdem als gelungen erfahren werden.

„Ich hatte ein große und eine kleine Oma. Beide sind durch zwei Weltkriege gegangen, beide haben einen Sohn verloren, den sie lebenslang betrauertem. Die eine überlebte ihren Mann um viele Jahre, die andere ging vor ihm. Die eine starb an Krebs, die andere an einem Schlaganfall; mehr Auswahl gab es nicht. Sie waren glücklich mit dem bisschen Glückhaben, das ihnen trotz aller Entbehrungen und Sorgen vergönnt war.“

Vom Leben in Zeit und Raum

Was macht ein glückliches, ein gutes Leben aus? Gibt es einen Kern, eine „Urknallmaterie“ und einen „Urknallprozess“ für ein gutes, glückliches Leben? Welche Bedürfnisse⁹ müssen gestillt sein, damit ein Mensch sein individuelles Leben als gelungen, als glücklich bezeichnen kann? Gehören dazu für den und die Einzelne Besitz, Autarkie¹⁰, Liebe, Gott?

Menschen, die Lebensbegleitung suchen, nennen sehr unterschiedliche Aspekte dessen, was glücklich machen kann. Stellt man die Frage nach der Lebenskunst in der Begleitung von Menschen, die diesen Weg der Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit ihren Erfahrungen, Sehnsüchten, ihrer Schuld und ihren Chancen wünschen, sind die beiden zentralen Begriffe, die immer wieder genannt werden, die des Glücks, resp. des Glücklichseins oder –werdens und die des Lebenssinns. Lebenskunst braucht bei ihrer Implantation in Zeit und Raum – wie jede Kunst – Begabung und Disziplin. Ihre Gestalt steht in Korrespondenz zu den Glücks- und Sinnvorstellungen der jeweiligen Zeit, nimmt an ihnen Maß, unterwirft sich ihnen, verwirft sie aber auch. Immer aber geht es um etwas, das gelingen soll, schön sein soll, einleuchtend, tragfähig und wandelbar. Lebenskunst ist erlernbar, formbar, und selten umsonst zu haben. Zum Glück ist sie dem einen oder der anderen wie selbstverständlich in die Wiege gelegt. Nicht unbedingt zu ihrem Unglück tun sich andere jedoch schwer damit. Manchen gelingt es nur rudimentär und zeitweilig, ihr Leben als Kunstwerk zu (er)leben, andere sind Lebenskünstler und Lebenskünstlerin mit Leib und Seele und das dauerhaft.

Vom himmlischen Auferstehen jetzt

Die Lebenskunst der Bibel, genauer die des Neuen Testaments, kommt verquer zur gängigen Art und Weise daher, das Leben als ein gelungenes zu verstehen. Wenn auch „Glück“ für Jesus eine angemessene Kategorie menschlicher Existenz war, so bezeichnen seine Seligpreisungen aus der Bergpredigt bzw. aus der sog. Feldrede jene Menschen als glücklich, die keinem einzigen der „normalen“ Kriterien des Glücklichseins entsprechen. Die, die in den Augen Jesu glücklich sind, sind arm, trauernd, wehrlos, hungrig und durstig, empathisch und, wenn schon nicht restlos naiv, so doch zumindest unschuldig, unwissend wie ein Neugeborenes. Jesu „Glücksmenschen“ werden beschimpft, verfolgt, verleumdet – und deshalb strotzt ihr Leben vor Glück (griech. makarios).

Das sollte uns zu denken geben. Der Horizont Jesu ist weder geprägt vom Streben nach vergänglichen Gütern noch von irdisch-zerbrechlichen Beziehungen. Er lebt aus der Idee der Gottesherrschaft seines Vaters. Seine Existenzweise definiert sich von dort her und unterstellt, dass sich dieses himmlische Reich jetzt und hier unter den konkreten Bedingungen von Zeit und Raum realisiert. Zugleich ist es noch im Kommen, ist offen für seine endgültige Gestaltung und Gestalt. Folgen wir der Idee eines solchen Glücklichseins unter miserabelsten Umständen, erweitern sich das Repertoire und der Spielraum von Lebenskunst beträchtlich. Denn dann heißt Lebenskunst: mit dem Leben in Hülle und Fülle und mit allen Höhen und Tiefen menschlichen Daseins zu rechnen, gerade, wenn die unübersteigbaren Grenzen menschlicher Existenz in der Form des materialen Todes und seiner analogen physischen, psychischen, sozialen und spirituellen Erfahrungen ihre Mächtigkeit zur Geltung bringen und einfordern.

Biblich fundierte und motivierte Lebenskunst rechnet mit der Auferstehung aus dem Tod. Aufstehen heißt leben; nicht mehr aufstehen können oder wollen heißt sterben, ist Tod. Das Große Aufstehen Jesu am Ostermorgen hat seine ersten Umrisse in vielerlei Szenen des Ersten und des Zweiten Testaments.

Da ist Hagar, die ihren Sohn unter einen Busch wirft und nur noch sterben will, weil sie keinerlei Lebensgrundlage mehr hat, keine Perspektive mehr sieht für sich und ihr Kind. Ihr gilt die göttliche Aufforderung: „Steh auf. Nimm deinen Sohn. Halte ihn fest an der Hand. Ich – Gott – will ihn zu einem großen Volk machen“ (Gen 21,18). Gleiches Recht auf Leben und Glück haben also sowohl der *Erste*, dem alles gehört, dem alles gelingt und der über allem und allen stehen kann, will oder soll, wie auch jener, der der ewig *Zweite* ist und der es bleiben wird: widerspenstig, deprimiert, gleichgültig oder verzweifelt. Entsprechend gibt Hagar als erste unter den Menschen und als Krönung ihrer Fähigkeit, mit dem Leben fertig zu werden, Gott einen Namen, der ihrer gegenseitig lebendigen Beziehung entspricht: El-Roi, du, der nach mir schaut (Gen 16,13).

Dem Prophet Ezechiel gilt Jahrhunderte später ebenfalls die göttliche Forderung, sich ihm und dem konsequenten Leben gemäß der göttlichen Anrede zu stellen: „Stell dich auf die Füße.“ Gott will mit Ezechiel reden und kann dabei kein kriecherisches Duckmäusertum gebrauchen. Prophetisches Dasein und prophetischer

Auftrag verändern die Welt, selten zur Freude der Etablierten. Prophetisches Rede und Tun sind dazu da, das Mehr und je Größere menschlicher Möglichkeiten aus dem Ungewissen der Zukunft herauszuschälen und dazu zu animieren, Grenzen um des Heiles willen zu überschreiten. Lebenskunst heißt nach Ezechiel, der göttlichen Verpflichtung zur Aufrichtung – und zur Aufrichtigkeit – nachzukommen. Diese Aufrichtung und Aufrichtigkeit gilt zunächst der eigenen Person und dann in gleicher Weise denen gegenüber, die mit uns die Erde und die Zeit teilen. Und schließlich gehen Leben und Lebenskunst nicht ohne die Liebe. Die mystische Tradition der Frauen und Männer, die von ihrer Gotteserfahrung mehr schweigen als reden, aber ihr Leben daraus gestalten, fußt auf der Erfahrung, die im Hohe Lied narrativ so wiedergegeben wird: „Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen, die Gassen und Plätze, ihn suchen, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn und fand ihn nicht.“ (Hld 3,2) Dieses nächtliche Aufstehen antwortet als menschlicher Akt dem ihm vorausgehenden Aufstehen Gottes als einem Akt seiner göttlichen Liebe. Der Psalmist beruft sich auf diese Gegenwart des aufstehenden Gottes, wenn er ihn bittet, er möge denen zu Hilfe eilen, deren Leben bedroht ist oder aus dem Lot gerät: „Ergreife Schild und Waffen; steh auf, um mir zu helfen“ (Ps 35,2); „Herr, steh auf, Gott, erhebe deine Hand, vergiss die Gebeugten nicht!“ (Ps 10,12). Leben kann – wieder – gut werden, wenn Gott dem Menschen auf die Füße hilft, er sich auf die Füße helfen lässt und neu gehen lernt. Zeuge und Zeugin dafür sind der junge Mann aus Naim (Lk 7,14), die Tochter des Jairus (Lk 8,54), der geheilte Samariter (Lk 17,19) oder der von seiner Lähmung Befreite am Teich Bethesda (Joh 5,8).

Für immer und ewig

Der Erste der Auferstandenen ist Jesus selber. Er wird geweckt aus dem Schlaf, steht auf aus dem Grab und führt seine Jüngerinnen und Jünger in die Kunst des Lebens und Liebens ein. Seine Erstzeugin Maria aus Magdala erfährt im Garten, dass zu dieser Lebens- und Liebeskunst gehört, das Alte, wenn auch beruhigend Vertraute und Gewollte loszulassen, um neues Land unter den Pflug zu nehmen. Der neue Weg – so die älteste Bezeichnung für das Leben mit dem auferstandenen Christus – ist keiner, der ohne Hindernisse, Ärgernisse oder Bedrohungen wäre. Er fordert die „doppelte Kehr“, wie sie als Beispiel für einen dominikanischen Lese- und Leberemeister Heinrich Seuse durchgestanden hat. In der Begleitung von Menschen auf dem Fundament des christlichen Menschenbildes und in der Tradition der westlichen christlichen Mystik erschließen biblische Kontexte unverzichtbare Ressourcen für die Begleiterin, den Begleiter. Der Glaube an die eigenen Möglichkeiten und Kräfte und der an die Gottes durchdringen sich, befragen und antworten einander und gegenseitig.

Es ist immer die gleiche alle Jahrtausende durchziehende Sehnsucht nach Schönheit, Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, die Menschen dazu motiviert, ihr Leben mit Sinn und Verstand zu gestalten. Wir halten die Sehnsucht nach dem unverwech-

selbaren, unteilbaren schönsten *Ich* hoch und folgen ihr als Unwissend-Wissende, um endlich irreversibel ein ganz und gar lebendiger Mensch zu sein.

01 Der Titel dieses Beitrages ist entlehnt: http://picbear.com/ybpn_de [Aufruf: 27.12.2017]. Dort wird als Ausgleichsfaktor zu Leere und Negativität im Leben Kosmetikkonsum als Mittel der Wahl angeboten (Dies kann helfen, ist aber von geringer Halbwertszeit).

02 F. von Schirach, Epilog zur gleichnamigen Fernsehserie nach: ders., Schuld, München 2010: „Wir streben unser Leben lang nach Glück. Aber manchmal verlieren wir uns und die Dinge gehen schief.“

03 E. Tamo, Lebensretter in der Stadt der Toten. Das Leiden der Kinder in der ehemaligen IS-Hochburg Mossul ist noch nicht vorbei – Ärzte suchen nach den Überlebenden, in: Schwäbische Zeitung v. 25.7.2017, 5.

04 „Das nackte Recht des Menschen ist auf Erden, da er ja nur kurz lebt, glücklich zu sein. Teilhaftig aller Lust der Welt zu werden, zu Essen Brot zu kriegen und nicht einen Stein. Das ist das nackte Recht des Menschen hier auf Erden. ... Wer möchte nicht in Fried und Eintracht leben, doch die Verhältnisse, die sind nicht so Wir wären gut, anstatt so roh, doch die Verhältnisse, die sind nicht so.“ B. Brecht, Dreigroschenoper, Erstes Finale, 1928.

05 D. Forster Wallace, Das hier ist Wasser/This is water, Köln, ¹⁸2016, 35.

06 https://www.youtube.com/watch?v=UoMU-2_MuUE [Aufruf: 27.12.2017].

07 www.kartiges.de, Bestellnr. 1123-267 [Aufruf: 27.12.2017].

08 J. Düppe zu den Grundlagen seiner Auftragskomposition „in Raum und Zeit“, Uraufführung am 06. August 2017 im Rahmen des Festivals Europäische Kirchenmusik Schwäbisch Gmünd 2017.

09 Vgl. die Maslowsche Bedürfnishierarchie und ihre Weiterentwicklung (!): A. H. Maslow, Motivation und Persönlichkeit, Hamburg ¹²1981.

10 Vgl. M. Bogner, Selbst denken, selbst machen, selbst versorgen, München 2016. Autarkie kann ein wichtiges Moment engagierter und zufrieden stellender Lebensführung sein. Lebenskunst ist jedoch weiter zu fassen und schließt die nie abgeschlossene Bewältigung von Faktoren wie Abhängigkeit, Ohnmacht, Verlust ein.

Gerhard Kruip

Gerechtigkeit – Voraussetzung guten Lebens für alle

„Unter Lebenskunst wird grundsätzlich die Möglichkeit und die Anstrengung verstanden, das Leben auf reflektierte Weise zu führen und es nicht unbewusst einfach nur dahingehen zu lassen.“¹ Dabei richtet sich die Anstrengung darauf, ein „gutes“, „gelingendes“ und „sinnvolles“ Leben zu führen. In spätmodernen, pluralistischen Gesellschaften hängt es selbstverständlich vor allem von den subjektiven Vorstellungen des Guten der einzelnen Individuen oder Gruppen ab, was darunter jeweils zu verstehen ist. Vorstellungen vom guten Leben lassen sich kaum universell festlegen oder gar als verpflichtend allen vorschreiben. Das jeweils Gute lässt sich meist nur hedonistisch oder präferenztheoretisch aus je individueller Perspektive erkennen und so nur als je „eigenes“ Ziel von „Lebenskunst“ setzen. Objektivistische Ansätze, die von einer menschlichen Natur ausgehend auf allgemeingültige Vorstellungen guten Lebens zu schließen versuchen, wie das z. B. Philippa Foot getan hat², werden heute vielfach kritisiert und erscheinen kaum akzeptabel.³

Ringens um Gerechtigkeit

Demgegenüber erheben Forderungen der Gerechtigkeit den Anspruch, zumindest bestimmte minimale Normen für alle Menschen eines Gemeinwesens und dessen Strukturen, Institutionen und Organisationsformen formulieren zu können, was gleichwohl nicht ausschließt, dass es auch um sie Streit gibt. Im Unterschied zu Fragen des guten Lebens, bei denen bei wechselseitiger Toleranz Differenzen der Vorstellungen des Guten ohne größere Schwierigkeiten nebeneinander bestehen können, ist der Streit um Fragen der Gerechtigkeit notwendig, weil hier allgemein gültige Normen gefunden und in vielen Fällen auch rechtlich verbindlich gemacht werden müssen. Um ein Beispiel zu nennen: Wie ich mit Gleichgesinnten im Konsens meine Sexualität lebe und dabei auch möglicherweise zu absonderlichen Praktiken greife, mögen die Beteiligten durchaus selbst entscheiden. Gerechtigkeitsforderungen werden aber dann verletzt, wenn das Recht auf sexuelle Selbst-

bestimmung missachtet und Menschen zu sexuellen Handlungen gezwungen werden, mit denen sie nicht einverstanden sind. Hier haben sich die Grenzen zwischen dem Guten und dem Gerechten durch gesellschaftliche Veränderungsprozesse erheblich verschoben. Deshalb kann heute vieles, was ursprünglich als „widernatürlich“ gebrandmarkt wurde (wie z. B. Homosexualität), moralisch akzeptiert werden, während anderes, was man(n) früher als „natürlich“ zu betrachten geneigt war (wie z. B. Vergewaltigung in der Ehe), als schwere Verfehlung und sogar als Straftat betrachtet wird.

Auch wenn man Fragen des Gerechten und Fragen des Guten unterscheiden muss, gibt es sehr wohl Beziehungen zwischen beiden, und das in zweierlei Hinsicht: Wie schon in der antiken Philosophie bei Plato und Aristoteles gehört es nämlich in gewisser Weise zu einem guten Leben und zur Lebenskunst, die Gerechtigkeit als individuelle Tugend auszubilden. Jedenfalls will die Lebenskunst einer Fixierung auf das Individuum keinen Vorschub leisten, und zwar „aus der Einsicht heraus, dass jede Egozentrik eine unkluge Engstirnigkeit darstellt, die die Angewiesenheit auf Andere und das Eingebettetsein in die Gesellschaft in ihrer Bedeutung für die Realisierung des individuellen Lebens verkennt.“⁴ Dementsprechend widmet Wilhelm Schmid in seiner „Philosophie der Lebenskunst“ einen, freilich sehr kurzen Abschnitt der „Frage der Gerechtigkeit“, verortet sie aber primär beim „freien Interesse“ des Subjekts am anderen oder bei „Klugheitserwägungen“⁵. Im Vorwort seines umfangreichen Werks hat er jedoch auch die zweite Dimension angesprochen, nämlich die Rahmenbedingungen, die gegeben sein müssen, damit Menschen die Chance haben, ihre Ziele guten Lebens zu verwirklichen: „Lebenskunst mag grundsätzlich die Sache von Individuen sein, gleichwohl ist sie nicht eine rein individuelle Angelegenheit, denn sie braucht, um sich entfalten zu können, Andere und die Gesellschaft; sie braucht Verhältnisse, für die ein Individuum nicht allein sorgen kann.“⁶ Damit kann dann auch eine Brücke geschlagen werden zu stärker universalistisch orientierten Ansätzen, denn wenn man genau hinsieht, benennen auch „objektivistische Konzeptionen des Guten“ vor allem „notwendige Voraussetzungen für ein gutes Leben und stehen nicht unbedingt in Konkurrenz zu Wunschtheorien und zum Hedonismus“⁷.

Gerechte Freiheiten – reale Freiheiten

Zu diesen notwendigen Voraussetzungen, ein je individuelles gutes Leben realisieren zu können, gehören vor allem entsprechende Freiheiten. Damit alle in ihren Genuss kommen, müssen aber auch diese Freiheitsrechte gerecht verteilt werden. In diesem Punkt gibt es kein Dilemma zwischen Freiheit und Gerechtigkeit, sondern eines zwischen Freiheiten unterschiedlicher Personen. Denn ein Übermaß an Freiheit für den einen würde eine ungerechte Freiheitseinschränkung für den anderen bedeuten. Nach John Rawls' erstem Gerechtigkeits-

Dr. theol. Gerhard Kruij (kruip@uni-mainz.de), geb. 1957 in München, Prof. für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der JGU Mainz. Anschrift: Johannes Gutenberg-Universität Mainz, D-55099 Mainz. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit F. Prcela) (Hrsg.), Die Zukunft der Orden. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, Würzburg 2016.

prinzip muss jeder „gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist“⁸, haben, wobei wichtig ist, dass es nicht nur um Gleichheit geht, sondern um eine Maximierung von Freiheiten, sofern sie noch kompatibel bleibt zur notwendigen Gleichverteilung der jeweiligen Freiheiten. Eine nur minimale Ausstattung mit Freiheitsrechten, wie sie unter totalitären oder auch autoritären Regimen vorkommt, könnte zwar für alle gleich sein, wäre aber dennoch nicht gerecht. In Deutschland sind diese Freiheiten im Wesentlichen durch die Grundrechte der Verfassung, insbesondere durch das „Recht auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit“ (Art. 2 (1) GG) gewährleistet, wobei man natürlich die grundrechtsimmanenten Begrenzungen des einen Grundrechts durch die anderen berücksichtigen muss.

Weil die Menschen ihre Freiheiten entsprechend ihren individuellen Vorstellungen eines guten Lebens sehr wahrscheinlich unterschiedlich wahrnehmen werden, wird es im Ergebnis verschiedenste Ungleichheiten unter den Menschen geben. Sie hängen ab von der Berufswahl, von der Anstrengung in Ausbildung und Beruf, von der Wahl der Lebensform, vom Konsumverhalten bzw. der Sparsamkeit, von der Freigiebigkeit Angehörigen, Freunden oder Spendenorganisationen gegenüber und natürlich in erheblichem Maße von Zufälligkeiten. Ungleichheiten, die Ergebnis solcher individueller Faktoren sind, wird man hinnehmen müssen. Sie immer wieder nachträglich ausgleichen zu wollen, würde tatsächlich massive Freiheitseinschränkungen mit sich bringen. Würde man Gerechtigkeit so verstehen, dass solche Ungleichheiten immer wieder korrigiert werden müssten, käme es tatsächlich zu einem Dilemma zwischen Freiheit und Gerechtigkeit.

Allerdings setzt die Akzeptanz solcher Ungleichheiten voraus, dass sie vor allem auf unterschiedliche individuelle Entscheidungen zurückgehen und nicht schon durch unfaire Ausgangsbedingungen präjudiziert werden. Deshalb dürfen diese Freiheiten nicht nur formaler Art sein. Menschen müssen gleiche Chancen haben, diese Freiheiten auch wirklich wahrzunehmen, wozu sie Kenntnisse, Fähigkeiten und Ressourcen brauchen. Mit ihrem bekannten „capabilities approach“ haben Amartya Sen und Martha Nussbaum mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass nur so Freiheiten auch „reale Freiheiten“⁹ sind. Nur wer seine Rechte kennt, kann sie wahrnehmen. Nur wer über ein übliches Maß an grundlegenden Fähigkeiten, insbesondere an Kulturtechniken und Möglichkeiten, Wissen zu erwerben, verfügt, wird in der Lage sein, seine Persönlichkeit frei zu entfalten. Nur wer zusätzlich zu den garantierten Freiheitsrechten wenigstens über ein soziokulturelles Existenzminimum verfügt, kann wirklich frei sein. Nur wenn die Ungleichheiten in einer Gesellschaft nicht zu groß sind – das noch erträgliche Maß genau zu bestimmen, wird freilich unmöglich sein –, kann noch von Chancengerechtigkeit gesprochen werden, insbesondere wenn die Ungleichheiten mehr oder weniger automatisch auf die nächste Generation übertragen werden, etwa weil Bildungserfolg und Berufskarriere stark von der Herkunft abhängen.

Chancengerechtigkeit und Bildungsgerechtigkeit

Es ist vor allem der Zugang zu qualitativvoller Bildung, der für Chancengerechtigkeit und damit für die Frage des Verhältnisses von Lebenskunst und Gerechtigkeit wesentlich ist. Bildung eröffnet berufliche Perspektiven. Es gibt im Durchschnitt einen eindeutigen Zusammenhang zwischen der Höhe des erreichten Bildungsabschlusses, der Erwerbsarbeitsbeteiligung und dem Lebenseinkommen einer Person. Bildung ermöglicht auch Beteiligung am kulturellen Leben und an politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen. Sie ist eine wesentliche Ressource für die individuelle Lebensführung. Ungleiche Bildung hat mindestens so große Auswirkungen auf die Lebenswege von Menschen wie ungleiche materielle Ausgangsbedingungen. Wäre das Bildungssystem in der Lage, Ungleichheiten der Herkunftsfamilien auszugleichen, anstatt, wie so oft, noch zu verstärken, könnte es einen entscheidenden Beitrag zu mehr Chancengerechtigkeit leisten.¹⁰ Nach dem jüngsten Bildungsbericht der Bundesregierung gibt es trotz erheblicher Fortschritte – starker Ausbau der Bildung im Elementarbereich, mehr Ganztagsangebote, Zunahme integrierter Gesamtschulen und wachsende Durchlässigkeit der verschiedenen Schulzweige – immer noch große Defizite, obwohl auch hier die Zahlen seit dem PISA-Schock des Jahres 2000 gesenkt werden konnten: Immer noch gehören 15% der 15-jährigen Jugendlichen zur Gruppe der leseschwachen Schüler/innen und 6% verlassen das Schulsystem ohne Hauptschulabschluss¹¹. Obwohl sich der Anteil der Personen ohne beruflichen Bildungsabschluss in den verschiedenen Alterskohorten in Deutschland über die letzten Jahrzehnte hinweg laufend verringert hat, liegt er heute bei den 30- bis unter 35-jährigen Deutschen ohne Migrationshintergrund immer noch bei 10%. Auffallend ist hier die große Differenz zu den Personen der gleichen Altersgruppe mit Migrationshintergrund, denn dort sind es 33%.¹² Allerdings ist Migrationshintergrund allein nicht der entscheidende Faktor, da Personen, die aus Amerika oder Asien nach Deutschland kommen, in der Regel sehr viel höhere Bildungsabschlüsse erreichen als Menschen aus Afrika, dem Nahen Osten oder Südosteuropa.¹³ Das deutet darauf hin, dass der Schulerfolg vor allem vom Bildungshintergrund der Eltern abhängt. Und in der Tat gilt generell: die Kinder der Eltern mit dem höchsten Schulabschluss Fachhochschul- oder Hochschulreife besuchen zu 62,5% ein Gymnasium, während die Kinder von Eltern mit höchstens Hauptschulabschluss nur zu 7,2% auf einem Gymnasium zu finden sind.¹⁴ Erstaunlich groß sind auch die regionalen Unterschiede innerhalb Deutschlands: In Thüringen haben 6% der Erwachsenen zwischen 30 und 35 Jahren keinen beruflichen Bildungsabschluss, in Bremen sind es 24%.¹⁵ Offensichtlich ist das deutsche Bildungssystem kaum in der Lage, Ungleichheiten, die Kindern und Jugendlichen durch ihre Herkunft auferlegt werden, auszugleichen und damit für eine echte Chancengleichheit zu sorgen.

Chancengerechtigkeit und Einkommensungleichheit

Bildungserfolg und damit beruflicher Erfolg hängen freilich auch davon ab, wie gut die Herkunftsfamilien finanziell gestellt sind. Während 38,1% der Kinder aus Familien unterhalb der Armutsrisikoschwelle (60% des Medians der Haushaltsäquivalenzeinkommen) die Hauptschule besuchen, besuchen nur 13,1% aus dieser Gruppe ein Gymnasium.¹⁶ Und es ist nicht sicher, dass diese relativ kleine Gruppe auch auf dieser Schule bleiben kann. Das Risiko, dass ein Kind vom Gymnasium auf die Realschule wechseln muss, ist bei nicht armutsgefährdeten Familien 10%, bei armutsgefährdeten jedoch 17%.¹⁷ Auch wenn man – was kaum der Realität entspricht – davon ausginge, dass die Einkommenssituation von Familien überwiegend von freien Lebensentscheidungen und der Leistungsbereitschaft der Eltern abhinge, wäre es eine Verletzung der Chancengerechtigkeit, wenn die dadurch hervorgerufenen Ungleichheiten auf die Chancen der in diesen Familien aufwachsenden Kinder durchschlagen würden. Das ist aber in Deutschland weitgehend der Fall. Deshalb ist es sehr wohl auch ein gravierendes Problem der Chancengerechtigkeit, dass nach dem jüngsten Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung (und nach den Daten des Sozioökonomischen Panels SOEP) der Anteil der unter 18-jährigen in Haushalten unter der Armutsrisikoschwelle in den letzten Jahren deutlich angestiegen ist, von 15,2% 1995 auf 21,1% 2014. Besonders betroffen sind Alleinerziehende mit ihren Kindern, hier beträgt die Armutsrisikoquote 38,4%.¹⁸ 14% aller Kinder und Jugendlichen unter 18 lebten 2016 von Leistungen des SGB II („Hartz IV“), im Jahre 2011 waren es nur 12,6%.¹⁹ Diese Zahlen wirken umso skandalöser, als auf der anderen Seite nach Daten des SOEP der Anteil der Personen mit einem Einkommen von mehr als dem Dreifachen des Medians des Nettoäquivalenzeinkommens zwischen 1995 und 2014 von 1,2% auf 1,6% zugenommen hat. Die obersten 10% verfügen über fast 37% aller Einkommen, die obersten 1% immer noch über 11,42%.²⁰ Die Vermögensungleichheit ist jedoch noch viel größer. Sie hängt einerseits mit der Einkommensungleichheit zusammen, andererseits aber auch damit, dass hohe Vermögen an wenige Angehörige vererbt werden, die oft selbst bereits über hohe Einkommen und Vermögen verfügen. Nach einem Bericht der Bundesbank besaßen im Jahr 2014 die reichsten 10% fast 60% des gesamten Nettovermögens aller deutschen Haushalte.²¹ Eine stärkere Besteuerung von ererbten Vermögen wäre deshalb eine sinnvolle Maßnahme, um zu mehr Chancengerechtigkeit zu kommen, zumal dies nicht den Prinzipien der Leistungsgerechtigkeit widerspräche.

Globale Gerechtigkeit

Unser Blick sollte sich freilich nicht nur auf Deutschland richten, denn das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit und das Streben nach einem guten Leben kommen sicherlich nicht nur Deutschen zu. Die starke Zuwanderung ab 2015 hat deutlich gemacht, wie sehr politische Verfolgung, Bürgerkriege und Armut viele

Menschen so stark bedrängen, dass sie die hohen Risiken einer aufwändigen Flucht in Kauf zu nehmen bereit sind. Nimmt man tatsächlich eine globale Perspektive ein²², so wird klar, dass weltweit von Chancengerechtigkeit keine Rede sein kann. Vielmehr sind die Chancen für ein gutes Leben extrem abhängig davon, in welchem Land und in welcher Bevölkerungsschicht man/frau geboren ist.²³ Trotz mancher Fortschritte in den letzten Jahrzehnten leiden weltweit immer noch knapp über 800 Millionen Menschen an Hunger oder Unterernährung, vor allem in Afrika südlich der Sahara und in Südasien.²⁴ Von einem guten Leben kann unter diesen Bedingungen keine Rede sein. Alle Menschen, insbesondere die wohlhabenden unter ihnen, hätten die Aufgabe und die moralische Pflicht, diese extreme Chancenungerechtigkeit zu beseitigen, damit wirklich für alle Menschen auf dem Planeten wenigstens die nötigsten Voraussetzungen gegeben sind, um ein gutes Leben führen zu können.

01 W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. 1998.

02 Vgl. P. Foot, *Die Natur des Guten*, Frankfurt/M. 2004.

03 Zu dieser Einteilung in „hedonistische Ansätze“, „Wunschtheorien“ und „objektivistische Ansätze“ des guten Lebens siehe H. Steinfath, *Gutes Leben*, in: A. Grunwald (Hrsg.), *Handbuch Technikethik*, Stuttgart 2013, 174–178. Vgl. auch E. Weber-Guskar, *Gutes Leben*, in: C. Mieth/A. Coppel/C. Neuhäuser (Hrsg.), *Handbuch Gerechtigkeit*, Stuttgart 2016, 268–273.

04 W. Schmid, *Philosophie*, a. a. O., 165.

05 Ebd., 281. Der Abschnitt über Gerechtigkeit findet sich auf 278–285.

06 Ebd., 11.

07 H. Steinfath, *Leben*, a. a. O., 177.

08 J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993, 336–337.

09 Siehe hierzu insbesondere A. K. Sen, *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2012 und M. C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt am Main 1999.

10 Siehe hierzu insbesondere K. Neuhoff, *Bildung als Menschenrecht. Systematische Anfragen an die Umsetzung in Deutschland* (Forum Bildungsethik 12), Bielefeld 2015; A. B. Kunze, *Freiheit im Denken und Handeln. Eine pädagogisch-ethische und sozialetische*

Grundlegung des Rechts auf Bildung (Forum Bildungsethik Bd. 10), Bielefeld 2012; M. Heimbach-Steins/G. Kruip/A.-B. Kunze (Hrsg.), *Bildung, Politik und Menschenrecht. Ein ethischer Diskurs* (Forum Bildungsethik Bd. 6), Bielefeld 2009 und weitere Bände der Reihe „Forum Bildungsethik“.

11 Autorengruppe *Bildungsbericht-erstattung* (Hrsg.), *Bildung in Deutschland 2016*, Bielefeld 2016, 9.

12 Ebd., 45.

13 Ebd., 42.

14 Siehe Tabelle B4-8web, im Internet zugänglich unter https://www.bildungsbericht.de/de/bildungsberichte-seit-2006/bildungsbericht-2016/excel-bildungsbericht-2016/b4_2016.xlsx [Aufruf: 27.12.2017].

15 Autorengruppe *Bildungsbericht-erstattung* (Hrsg.), *Bildung*, a. a. O., 46.

16 Siehe Tabelle B4-10web, im Internet zugänglich unter https://www.bildungsbericht.de/de/bildungsberichte-seit-2006/bildungsbericht-2016/excel-bildungsbericht-2016/b4_2016.xlsx [Aufruf: 27.12.2017].

17 Bundesregierung der Bundesrepublik Deutschland, *Lebenslagen in Deutschland. Der Fünfte Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung*, Berlin 2017, 236.

18 Ebd., 551.

19 Ebd., 262.

20 Ebd., 592. Es gibt freilich erhebliche Unsicherheiten in der Datenerhebung und es ist nicht einfach, sie richtig zu interpretieren, um weder die Probleme zu verharmlosen, noch zu übertreiben. Sehr gut hierzu G. Cremer, *Armut in Deutschland. Wer ist arm? Was läuft schief? Wie können wir handeln?*, München 2016.

21 So die Information auf https://www.bundesbank.de/Redaktion/DE/Themen/2016/2016_03_21_monatsbericht_phf.html [Aufruf: 27.12.2017].

22 Siehe hierzu auch G. Kruip, *Globale Herausforderungen – auch die Kirche selbst steht in der Pflicht!*, in: *Wort und Antwort* 56 (2015), 120–125.

23 Welche Konsequenzen aus diesem Roulette der zufälligen Geburt für die Rechte von Migranten, die alle Mitglieder der Menschheitsfamilie sind, zu ziehen sind, habe ich versucht darzustellen in G. Kruip, *Die Einheit der Menschheitsfamilie und die Rechte der Migranten*, in: U. Hemel/J. Manemann (Hrsg.), *Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven*, München 2017, 133–149.

24 Siehe Food and Agriculture Organization (FAO), *The state of food security and nutrition in the world 2017*, Rome 2017, 5.

Ulrich Engel

Lebenskunst als Widerstandspraxis

Zu Didier Eribons „Rückkehr nach Reims“

*„[...] wichtig ist nicht, was man aus uns macht,
sondern was wir aus dem machen,
was man aus uns gemacht hat.“*
Jean-Paul Sartre¹

Dass die Kunst des guten Lebens nicht immer leicht zu realisieren ist, muss kaum extra betont werden. Wenn allerdings Menschen angesichts schwerer Schicksalsschläge oder mangelhafter Rahmenbedingungen trotzdem die Kraft finden, wieder aufzustehen und es ihnen gelingt, an den Untiefen des Lebens bzw. an dem, was man aus ihnen gemacht hat, nicht zu verzweifeln, beeindruckt mich das sehr. Aus diesem Grund werfe ich einen Blick auf einen Romancier und Intellektuellen, in dessen Biographie ich solcherart widerständige Kraftreserven erkenne.

Den Niederlagen literarische Struktur verleihen

Literatinnen und Literaten, so meine Wahrnehmung, sind oftmals in besonderer Weise befähigt, Erfahrungen persönlicher Niederlagen und Enttäuschungen, genauso aber auch des (zeitweisen bzw. vorübergehenden) Neuanfangs, in Worte zu fassen. Sie sind in der Lage, dem Verlust und dem Scheitern in ihrer künstlerischen Arbeit Struktur zu verleihen, indem sie ihr Erleben und Erleiden auf eine gleichermaßen persönliche wie allgemeingültige Weise versprachlichen.

Ich denke in diesem Zusammenhang zuerst an literarische Zeugnisse von Protagonisten, die sich einschneidenden Krankheitserfahrungen ausgesetzt sahen. Erinert sei beispielsweise an das aus dem gleichnamigen Blog hervorgegangene, posthum veröffentlichte Tagebuch „Arbeit und Struktur“ des Berliner Schriftstellers Wolfgang Herrndorf (1965–2013).² Herrndorf verarbeitet darin sein Erleben zwischen Angst und Gleichmut von dem Tag an, da ihm die medizinische Diagnose

„Glioblastom“ (Gehirntumor) eröffnet wurde; das Buch endet kurz vor seinem Suizid am 26. August 2013. In der Sache ähnlich gelagert und ebenfalls sehr berührend sind die Aufzeichnungen von Christoph Schlingensiefel (1960–2010), „So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein“, mit denen er dem medizinischen und emotionalen Auf und Ab in Folge seiner Krebserkrankung literarisch Form gegeben hat.³

Nicht jedoch nur schwerwiegende und tödlich verlaufende Krankheiten fordern Menschen heraus. Auch mangelhafte soziale Rahmenbedingungen und fehlende Anerkennung der eigenen Person stellen Idee und Praxis des guten Lebens massiv in Frage. Zwei im Moment höchst angesagte französische Intellektuelle und Schriftsteller haben sich jüngst mit diesem Problem auseinandergesetzt: Didier Eribon (*1953) und Édouard Louis (*1992). Aus Platzgründen beschränke ich mich hier auf die Erfahrungen und Reflexionen der Erstgenannten.⁴

Didier Eribon: „Rückkehr nach Reims“

In seinem autobiografisch geprägten „nonfiktionalen Roman“⁵ „Retour à Reims“ („Rückkehr nach Reims“)⁶ befasst sich Eribon mit seiner Herkunft aus dem französischen Proletariat. Nach langen Jahren der Abwesenheit kehrt er in seine Heimatstadt Reims zurück. Um diese Reise überhaupt antreten zu können, musste erst sein Vater gestorben sein. Am Ziel trifft er auf einen „dieser semiurbanen, von Feldern gerahmten Räume, von denen man nicht genau weiß, ob sie noch Land oder schon zu dem geworden sind, was man gemeinhin Banlieue nennt. [...] Straßen wurden gebaut, an denen sich uniforme Doppelhäuser aufreihen. Sozialer Wohnungsbau größtenteils, reich sind die Mieter beileibe nicht.“ (RR, 9f.)

Dort begegnet er seiner Mutter, mit der er Fotos aus seiner Kindheit und Jugend anschaut. Im Laufe des Gesprächs, das frühere Ausgrenzungen sowie seine persönliche Emanzipationsgeschichte thematisiert, fragt Eribon (sich) immer wieder, ob man dem sozialen Erbe der Familie wirklich entkommen kann.

Vordergründig betrachtet hat er es geschafft: er hat sich in Paris eine neue Heimat aufgebaut, konnte Soziologie studieren, ist inzwischen Inhaber eines angesehenen Lehrstuhls an der Universität von Amiens, hat schriftstellerisch reüssiert, war und ist nicht nur mit berühmten gesellschaftlichen Vordenkern wie Pierre Bourdieu (1930–2002) befreundet, sondern gilt inzwischen selbst als einer der wichtigsten öffentlichen Intellektuellen Frankreichs.

Eine Existenz im Zeichen von Scham und Angst

Nichts destotrotz schämt(e) sich Eribon für seinen Aufstieg in das linksliberale akademische Milieu – genauso wie für seine Homosexu-

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Prof. für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der PTH Münster, Direktor des Instituts M.-Dominique Chenu Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit Th. Dienberg/Th. Eggenesperger) Zeit ohne Ewigkeit. Lebensgefühl und Last des gehetzten Menschen, Ostfildern 2018 [im Erscheinen].

alität, die zu akzeptieren und zu leben ihm der homophobe Vater mit brutalster Gewalt auszutreiben versucht hatte. Im Blick zurück erscheint Eribon Reims „als die Stadt der Beleidigung“ (RR, 191): „Wie oft hat man mich einen ‚pédé‘, eine ‚Schwuchtel‘ oder irgendetwas Ähnliches gerufen. Ich kann es nicht sagen. Von dem Tag an, als sie mir zum ersten Mal begegnete, war die Beleidigung mein ständiger Begleiter“ (RR, 191) – zu Hause und in der Schule, an beiden Orten mit viel Gewalt verbunden. Eribon definiert diese Gewalt als „kulturelle und diskursive Gewalt“ (RR, 213), die sich ihm in sein „Gedächtnis [...] eingebrannt“ (RR, 213) hat – was für ihn heißt, „in seinem tiefsten Inneren von einer geradezu ontologischen Verletzbarkeit bestimmt zu sein.“⁷ Solche Gewalterfahrungen „sind ein maßgeblicher Teil des schwulen Lebens, aber auch anderer minoritärer oder stigmatisierter Subjektivität“ (RR, 213). Im Rahmen einer Art Metareflexion schreibt Eribon an anderer Stelle (und bezieht dabei ausdrücklich andere inferiorisierten Kategorien – „Lesben, Transgender, Schwarze, Juden etc.“⁸ – mit ein): „Das Beschimpftwerden bildet den Horizont des Welt- und Fremdbezugs. Dabei spielt es keine Rolle, ob es potentiell oder wirklich ist [...]. Das In-der-Welt-Sein artikuliert sich in einem Beschimpftwerden und damit in einer Inferiorisierung, deren Medium der Blick und der Diskurs der Gesellschaft sind.“ (RR, 191)

Auch wenn Didier Eribon heute mit seinem Lebensgefährten Geoffroy de Lagasnerie ein glückliches Paar bildet, sich also als schwuler Mann von seinen familiären Wurzeln befreien konnte⁹, bleibt er im sexuell-emotionalen Bereich seines Lebens über das Moment der untergründigen Scham doch (dauerhafter als es der äußere Anschein vermuten ließe) an das furchtbare Erbe seiner Familie gefesselt. Als homosexuelles Arbeiterkind kämpft er bis heute mit dieser Scham der Unterdrückten: „Man entdeckt, dass man anders ist, man versucht, das eigene Leben nach dieser Andersheit zu organisieren und sich selbst nach ihr zu formen: ein positives Gefühl, in das man freudige Hoffnungen setzt. Zugleich erkennt man aber, dass diese neue Identität etwas Schamvolles ist, das nur im Zeichen der Angst gelebt werden kann: ein negatives Gefühl, welches das positive [...] ruiniert und verdunkelt.“¹⁰

Ähnliches gilt für die soziale Herkunft: „Ich schämte ich dafür, dass ich mich meiner Mutter schämte [...], für das, was sie war, was meine Eltern waren, für den Ort, an dem sie lebten, für ihre Art zu sprechen ...“¹¹ Solcherart fortwirkende Abhängigkeiten wahrzunehmen und zu reflektieren, hat sich Eribon zur Aufgabe gemacht. In diesem Sinne mag der Scham eine „Transformationskraft“¹² zu eigen sein. Ziel dieser transformierenden Anstrengung ist das, was Eribon im Anschluss an Annie Ernaux als ein „entschämtes Gedächtnis“¹³ bezeichnet. Seine Selbstverständigung trotz dabei den Mächten des Undefinierbaren und Unartikulierbaren. Befreiung könne dort Platz greifen – so die hoffnungsvolle Botschaft des Buches –, wo individuell erfahrene Repression und daraus resultierende (Selbst-)Exklusion auf real existierende Klassenverhältnisse zurückgeführt werden. Um solch eine Befreiung zu realisieren, ist „innerhalb des Klassengefüges“ (RR, 44) ein grundlegender Bruch mit dem eigenen Herkunftsmilieu unabdingbar.

Privates wird politisch und Politisches privat

Die Nachricht vom Tod des Vaters kommentiert Eribon in seinem Buch so: „Nichts verband uns, nichts hatten wir gemeinsam. Wenigstens glaubte ich das oder hatte es so sehr glauben wollen, weil ich dachte, man könne ein Leben losgelöst von einer Familie leben und sich neu erfinden, in dem man der Vergangenheit und denen, die sie bevölkern, den Rücken zukehrt.“ (RR, 13) Jedoch: mit dem Rücken zur eigenen Herkunft bleibt Befreiung unmöglich.

Im klassischen Sinne wird hier das Private politisch und das Politische privat. In einer an Michel Foucault angelehnten Diktion formuliert Eribon mit Blick auf die alten Fotos, die er mit seiner Mutter zusammen betrachtet: „Das Private und Intime, wie es aus diesen alten Bildern spricht, schreibt uns wieder in unsere ursprüngliche gesellschaftliche Kategorie ein, in Orte der Klassenzugehörigkeit, in eine Topografie, die unsere scheinbar persönlichsten Erfahrungen und Beziehungen innerhalb einer kollektiven Geschichte und Geografie verortet, ganz so, als hinge jede individuelle Genealogie von einer sozialen Archäologie oder Topologie ab, die ein jeder als eine seiner tiefsten Wahrheiten, vielleicht als die bewussteste überhaupt, in sich trägt.“ (RR, 17)

Vor dem Hintergrund dieses Zusammenhangs zwischen Privatem und Politischen treiben Didier Eribon weitere Fragen um: Warum wirft sich heute die arbeitende Klasse, die einstmals fast geschlossen links wählte, mehr und mehr in die Arme der Rechten? Wer zwingt sie dazu? Warum hat sich seine Mutter, die wie die ganze Familie immer die Kommunistische Partei Frankreichs gewählt hat und dem kommunistischen Gewerkschaftsbund CGT verbunden war, dem rechtsradikalen Front National Marine Le Pens und deren ausländerfeindlichen Agitation zugewandt? Eines von Eribons Analyseergebnissen lautet so: „Mit der Entscheidung für linke Parteien wählte man gewissermaßen gegen seinen unmittelbaren rassistischen Reflex an. [...] Außerhalb des engsten Familienkreises fühlte man sich verpflichtet, rassistische Äußerungen zurückzunehmen.“ (RR, 135) Und weiter: „Der von den ‚französischen‘ populären Klassen geteilte ‚Gemeinschaftssinn‘ wandelte sich von Grund auf. Die Eigenschaft, Franzose zu sein, wurde zu seinem zentralen Element und löste als solches das Arbeitersein oder Linkssein ab.“ (RR, 137)

Lebenskunst jenseits von Regelsystemen

Eribon hat entdeckt, dass und wie seine Ausgrenzung als schwuler Mann und seine soziale Herkunft aus der französischen Arbeiterklasse in einem inneren Zusammenhang standen – auch wenn andere politisch einflussreiche Akteure wie beispielsweise traditionelle linke (marxistische oder trotzkistische) Organisationen, denen sich Eribon als junger Mann verbunden fühlte, diese Erkenntnis schlichtweg leugneten. „Tatsächlich machte ich Tag für Tag die Erfahrung, dass im Marxismus kein Platz für mich war, dass ich auch innerhalb dieses Rahmens, wie überall sonst, ein gespaltenes Leben zu führen hatte.“ (RR, 195) Wie zu Hause

galt für ihn auch in der Partei: „Ich war in zwei Teile getrennt: halb Trotzkiist, halb Schwuler.“ (RR, 195) Diese Distinktion ist jedoch nicht bloß eine von außen an den jungen Eribon herangetragene, sondern gleichermaßen „konstitutiv [...] für das Selbst und die Art, wie man sich selbst sieht, und zwar immer im Vergleich zu den anderen“ (RR, 98).

Im Prozess seines Coming Out als Homosexueller hatte Eribon die Alltagspraktiken der „schwulen Welt“ (RR, 208) kennengelernt. Allerdings leben LGBTIQ-Menschen nicht dauerhaft und niemals ausschließlich in solchen Kontexten „jenseits der ‚Norm‘“ (RR, 208). Vielmehr zeichnet sich ein „schwules oder queeres Leben [...] gerade durch die Fähigkeit – oder Notwendigkeit – aus, andauernd zwischen den Welten, zwischen den Räumen und Zeiten hin- und herzuwechseln. Von der normalen in die nichtnormale Welt und zurück.“ (RR, 208) Normative, d. h. letztgültige Regelsysteme, die der Identitätssuche des Subjekts einen definitiven Platz zuzuweisen in der Lage wären, fehlen heute. Vor diesem postmodern kodierten Hintergrund haben alle lebenskünstlerischen Selbstpraktiken innerhalb der bestehenden Verhältnisse und ihrer Ambivalenzen anzusetzen. Denn die „Neuformulierung des Selbst beginnt nicht bei null: Man formt die eigene Identität, indem man diejenige, die einem von der sozialen Ordnung vorgegeben wurde, langsam und geduldig bearbeitet.“ (RR, 217)

„Andersleben“ innerhalb bestehender Machtverhältnisse

Eribon wurde in die soziale Ordnung der ehemals links und inzwischen rechtsextrem wählenden französischen Arbeiterklasse wie auch in die soziale Ordnung des homophoben Umfelds seiner Familie, der Mitschüler, der Genossen etc. hineingeboren. Beide Sphären, die politische wie die sexuelle, stehen jedoch nicht primär in Konkurrenz zueinander. Vielmehr bedingen sie sich „am Schnittpunkt mehrerer Herrschaftsformen und daher mehrerer Kämpfe“¹⁴. Die Einsicht in diesen Zusammenhang hat Eribon erst mühsam lernen müssen. Warum, so fragt er gegen Ende seines Romans „Rückkehr nach Reims“, „sollten wir zwischen verschiedenen Kämpfen gegen verschiedene Formen der Unterdrückung wählen müssen? Wenn das, was wir sind, sich an der Schnittstelle mehrerer kollektiver Bestimmtheiten und also mehrerer ‚Identitäten‘ und Subjektivierungsweisen abspielt, warum sollten wir dann eher die eine als die andere in den Brennpunkt des politischen Interesses stellen?“ (RR, 235) Wenn, wie gezeigt, der Diskurs der Gesellschaft erst die Inferiorisierung von Arbeiter*innen und Schwulen betreibt, dann liegt es an uns, entsprechende Gegendiskurse und alternative Theorien zu entwickeln, die uns als politische Subjekte konstituieren und „die es uns gestatten, keinen Aspekt zu vernachlässigen, keinen Bereich und kein Register der Unterdrückung aus dem Feld der Wahrnehmung und Handlung auszuschließen, keine Zuschreibung von Minderwertigkeit und keine von Beleidigungen hervorgerufene Form von Scham“ (RR, 235). Ausgehend von einer mehrdimensional und „vielfach dominierten Identität ist es möglich, eine komplexe und radikale Gesellschaftskritik anzusetzen.“¹⁵

Die Praxis des gesellschaftlichen Kampfes für eine Transformation der Verhältnisse definiert Eribon dabei als „Koexistenz einer Vielfalt von politischen, sozialen und kulturellen Bewegungen“¹⁶.

Lebenskunst, mit Jan Niklas Collet verstanden als „‘Andersleben‘ innerhalb bestehender Machtverhältnisse“¹⁷, bleibt uns zur Aufgabe gegeben. Anzugehen sind die Praktiken der (Selbst-)Wandlung jedoch nicht jenseits von sozialer Klasse, politischem Kontext, geschichtlicher Herkunft, sexuellem Begehren etc. Denn die „Spuren der Vergangenheit kann [...] auch die radikalste Selbsttransformation nicht voll und ganz verwischen. [...] Unsere Vergangenheit ist immer noch unsere Gegenwart. [...] Wer Determinismen Rechnung trägt, negiert damit noch nicht die Möglichkeit der Veränderung [...]. Mit Foucault gesprochen: Es ist sinnlos, von einem unmöglichen *affranchissement*, von einer großen Befreiung zu träumen. Sehr wohl kann man aber manche Grenzen übertreten, die die Geschichte hervorgebracht hat und die unsere Existenzen einengen.“ (RR, 218f.)

Genau in solchen, immer wieder anzugehenden Grenzübertritten erweist sich die transformierende Kraft des Anderslebens inmitten bestehender Machtverhältnisse als Lebenskunst.

01 J. P. Sartre, Saint Genet, Komödiant und Märtyrer. Aus dem Französischen von U. Dörrenbächer (Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. 4), Reinbek bei Hamburg 1982, 85.

02 Vgl. W. Herrndorf, Arbeit und Struktur, Berlin 2013.

03 Vgl. Ch. Schlingensiefel, So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein. Tagebuch einer Krebserkrankung (BTB Bd. 74070), Berlin 2010.

04 Zu É. Louis s. v. a. seine beiden Bücher: Das Ende von Eddy. Roman. Aus dem Französischen von H. Schmidt-Henkel, Frankfurt/M. 2015 (Original: Paris 2014); Im Herzen der Gewalt. Roman. Aus dem Französischen von H. Schmidt-Henkel, Frankfurt/M. 2017 (Original: Paris 2016).

05 M. Bayraktar, „Rückkehr nach Reims“ oder Die Vermessung der Klassengesellschaft – Didier Eribon, in: Nous. Neue Literatur v.

25.5.2017 = <https://nous-online.net/2017/05/25/rueckkehr-nach-reims-oder-die-vermessung-der-klassengesellschaft-didier-eribon-%E2%80%A8/> [Aufruf: 25.12.2017].

06 D. Eribon, Rückkehr nach Reims. Aus dem Französischen von T. Haberkorn, Berlin 2016 (Original: Paris 2009). Zitate aus diesem Werk werden folgend mit der Sigle „RR“ nachgewiesen.

07 Ders., Gesellschaft als Urteil. Aus dem Französischen von T. Haberkorn, Berlin 2017, 48 (Original: Paris 2013).

08 Ebd.

09 Vgl. ders., *Réflexions sur la question gay*, Paris 1999.

10 Ders., Gesellschaft als Urteil, a.a.O., 47.

11 Ebd., 70.

12 RR, 218, mit Rückbezug auf E. Kosofsky Sedgwick, *Shame, theatricality and queer performativity*. Henry James' *The Art of the Novel*, in: *Touchig Feeling. Affect, Peda-*

gogy, Performativity, Durham 2002, 35–65. Vgl. auch O. Nachtwey, *Kraft der Scham*. Didier Eribon fragt weiter nach Mechanismen der Herrschaft und dem Kampf der Klassen, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 10.10.2017 (Nr. 233), 18 (SZ Spezial Literatur).

13 RR, 233; vgl. dazu A. Ernaux, *Les armoires vides*, Paris 1984.

14 „Eine Art permanenter Mai '68“. Didier Eribon im Gespräch mit Thomas Ostermeier und Florian Borchmeyer. Aus dem Französischen von B. Pohl, in: *Schaubühne am Lehniner Platz*, 55. Spielzeit 2016/17, Nr. 2 (Dezember–Juli), Berlin 2016, 2–7, hier 7.

15 Ebd.

16 Ebd.

17 J. N. Collet, *Philosophie der Lebenskunst: (K)eine Anleitung zur Lebensführung*, in: *Wort und Antwort* 59 (2018), 2–4, hier 3.

Mechthild von Magdeburg (1207/10–1282/94)

Als „Mein lieber Vater“¹, „den ich am meisten von allen Heiligen liebe“ (VP IV/XX, 287), wird der Gründer des Predigerordens im „Fließenden Licht der Gottheit“ bezeichnet; dessen Autorschaft² wird der Begine Mechthild (von Magdeburg?) (1207/10–1282/94)³ zugesprochen. Diese Verehrung beruht auf der Übernahme von Vorstellungen im Fließenden Licht aus frühen Dominikus-Biographien. Insofern ist Mechthild eine dominikanische Gestalt, unabhängig von ihren möglichen persönlichen Kontakten zu Dominikanern, die im Fließenden Licht erwähnt werden, z. B. Heinrich von Halle, ihr leiblicher Bruder Balduin.⁴

Dominikus – als Vorbild

Die Autorin kennt die seit 1250 entstandene Literatur über Dominikus. Dazu zählen die Chronik Jorgans von Sachsen (1185/90–1237), der „Libellus de principiis ordinis Praedicatorum“, sowie die von Petrus Ferrandi (†1254/59) verfasste „Legenda“ und die gleichnamige Schrift von Constantin von Orvieto (1215–1256?)⁵. Die in diesen frühen Hagiographien gelegten Akzentuierungen in Dominikus' Leben vollzieht Mechthild nach, weshalb diese als Quelle für ihr Bild des Ordensgründers angesehen werden können. Und zwar wird seine Mission, „den Ungläubigen als Boten“ (VP V/XXXIV, 405) gesandt zu sein, sowie die Ordensgründung eingebettet in den seelsorglichen Auftrag, „den Törichtern zur Belehrung und

den Betrübten zum Trost“ (VP V/XXXIV, 405) geschickt zu sein, „dass mein Volk selig und heilig werde“ (VP V/XXIV, 383). Dementsprechend wird auch die tröstende und ermutigende Wirkung des innerlich ganz von Gott erfüllten Dominikus auf Kranke hervorgehoben: „Sie freuten sich alle zusammen über seine lange Anwesenheit[,] und seine wohlthuende Gegenwart machte ihnen all ihre schmerzliche Mühsal leicht“ (VP V/XXIV, 383). Erst aus diesem Verständnis ergebe sich seine Gründertätigkeit. In dieser Haltung der ekklesialen „Berufung und Sendung im Sinne einer tendenziell universalen Sorge und Verantwortlichkeit für das Heil der Menschen“⁶ bestehe das Leitbild des Dominikus für geistliche Menschen.

Seine Vorbildlichkeit als Ordensoberer liege in seinem Maßhalten in Sitten und Bedürfnissen: dass „er ihnen in heiliger Weisheit das Vorbild gab, wie sie um Gottes Willen maßvoll sein sollten in ihrem ganzen Wesen und in ihrem ganzen Verhalten und in all ihren Bedürfnissen“ (VP IV/XX, 287). Gleichzeitig drängte er seinen Brüdern nicht Dinge auf, die „seinem eignen Mutwillen entsprangen“ (VP IV/XX, 287). Konsequenter werden Obere von Mechthild zur Überwindung der Eigenliebe aufgefordert, den Versuchungen zu widerstehen, die mit den Führungsaufgaben einhergehen können, vor allem nach weltlicher Macht und Ehre zu streben (vgl. VP VI/I, 419). Das Thema „Eigenliebe“ wird im Streitgespräch zwischen Minne und Seele reflektiert: Die Seele folge ihrem eigenen Willen und entferne sich von Gott. Wo der Mensch den Eigenwillen gegen den Willen Gottes setze, widerspreche er seinem Auftrag, die Einheit mit Gott in der Übereinstimmung beider Willen zu suchen. Darüber hinaus sei Dominikus „mit wohlwollender Aufmerksamkeit, mit freundlicher Miene, mit heiliger Weisheit“ (VP V/XXIV, 381) ein hervorragender geistlicher Lehrer seiner Mitbrüder gewesen, der „den Weisen förderte

durch die Belehrung, dass er all seine Weisheit mit göttlicher Einfalt verbinden soll; die Einfältigen lehrte er die wahre Weisheit; den Angefochtenen half er im Stillen, all ihre Herzenqual zu tragen. Die Jungen lehrte er langes Schweigen; dadurch lernten sie, nach außen gefasst und im Innern weise zu sein“ (VP V/XXIV, 381). Die positive Darstellung ist nicht auf die Person des Dominikus und seine Frömmigkeit beschränkt, vielmehr werde die Verbindung von persönlicher geistlicher Erfahrung und der Sendung der Kirche vorbildhaft in der – möglicherweise idealisierten – ersten Generation des Predigerordens verwirklicht.

Das Beispiel der frühen Predigerbrüder

„Dieser Orden war zu Beginn rein, schlicht und zudem erfüllt von brennender Gottesliebe“ (VP V/XXIV, 383; dort auch die folg. Zit.). So habe ihn Gott „in besonderer Weise [...] geehrt“, damit die Brüder „im Hinblick auf sich selbst für nichts anderes Sorge tragen müssen als dafür, die Sünde zu vermeiden“, „die heiligste Weisheit aus der göttlichen Wahrheit“ zu predigen und aus ihrer selbstlosen Haltung und „Besitzlosigkeit [...] fruchtbringende Macht in der heiligen Kirche“ zu haben, d. h. darauf ausgerichtet zu sein, dass das Volkes Gottes „selig und heilig werde“.

Diese Brückenfunktion wird den Dominikanern der ersten Stunde des Weiteren in einer Himmelsvision durch Gott zugesprochen: „Zwei Dinge liebe ich so sehr am Orden der Prediger, dass ihnen mein göttliches Herz ununterbrochen entgegenlacht. Das eine ist die Heiligkeit ihrer Lebensführung, das andere ist ihr großer Nutzen für die heilige Christenheit“ (VP IV/XXI, 289; dort auch die folg. Zit.). Die Brüder ehrten Gott mit „tiefem Seufzen, innigem Weinen, lebendiger Sehnsucht“ und als Auswirkungen dieser Gottesbeziehung mit der entsprechenden Lebensführung in „harter

Kasteiung, bedrückendem Aufenthalt in der Fremde“ sowie der Lebenseinstellung der Prediger in „beständiger Demut“, „freudiger Liebe“ und „Heiligkeit ihrer gottgefälligen Armut“.

Die Bedeutung der Dominikaner der ersten Stunde für die Kirche bestünde weiter in deren „heiligem Vorbild“ und in deren apostolischer Arbeit in den Bereichen der Predigt, Liturgie „mit lebenswertem Gesang“, der Sakramentspendung „mit liebevollem Trost“ und der Caritas „mit freundlicher Hilfe“ und „ihren Almosen, die sie Armen geben aus Liebe zu mir“. Gerade die Predigt bezieht sich im historischen Kontext der ersten Brüder auf – nach der Sicht der Autorin – fehlgeleitete Christen (Katharer/Albigenser) und hat damit Teil an der umfassenden Sendung der Kirche: Sie „sind ein heilsames Band für den heiligen christlichen Glauben“. Die Verehrung dieser vorbildlichen geistlichen Gemeinschaft zeigt sich auch in einer weiteren Himmelsvision. Darin werden „Gottes Prediger“ in eine Gruppe mit „heiligen Märtyrern und [...] geistlich Liebenden“ (VP III/I, 153; dort auch die folg. Zit.) eingereiht. Sie brächten Gott die Entbehrungen des Predigerlebens dar: strenger Gehorsam, bereitwillige Armut und ihre Predigten für die Katharer als verlorene Schafe.

Kritik und Impuls

Aus dieser Perspektive wird die Weiterentwicklung der Dominikaner kritisiert: „O weh, wie viel von dem verloren ging, was sie getreulich vollbrachten. Je mehr davon verloren geht, desto schwächer wird der Orden“ (VP V/XXIV, 381). Als Gegenbild entwirft sie in einer Vision ein Porträt eines Endzeitordens, die „Vorbildlichkeit des Predigerordens noch überbietend“⁸. Dessen „Nähe zu Mechthilds geistlichem Vorbild, dem Orden des heiligen Domi-

nikus, kommt in der Beschreibung der Lebensweise und Auftreten der Brüder [des Endzeitordens, N. Sch.] zum Ausdruck: Die Aussagen zur Besitzlosigkeit, zu den Fastenregeln und zum Verhalten der Brüder unterwegs scheinen sich deutlich am Modell des Predigerordens zu orientieren [...] Ausdrücklich wird der Endzeitorden als ein Orden von theologisch gebildeten Priestern beschrieben⁹. Zudem entspricht der Wunsch für den Endzeitorden, keiner bischöflichen Autorität untergeordnet zu sein, den Interessen der dominikanischen Zeitgenossen. Denn diese standen unter dem Druck von Teilen des Weltklerus, wie die Anwürfe Wilhelms von St. Armour

(1200/10-1272) und Bischof Brunos von Olmütz (1205-1281) dokumentieren¹⁰.

Zusammenfassend scheint „die Gestalt des heiligen Dominikus und sein Orden [...] eine wichtige Rolle für Mechthilds Spiritualität und Lehre zu spielen“¹¹, die als dominikanisch inspirierte Begine eine Vorläuferin der dominikanischen Laien ist.

Norbert Schmeiser, M.A. [Schulmanagement] (norbertschmeiser@gmx.net), geb. 1965 in Münster, Gymnasiallehrer. Anschrift: Untere Flüh 4, D-79713 Bad Säckingen. Veröffentlichung u. a.: Bedeutung von Franz von Sales für das Geistliche Leben des Paul vom Kreuz, in: Jahrbuch für Salesianische Studien 41 (2017), im Druck.

01 G. Vollmann-Profe, Mechthild von Magdeburg. Das Fließende Licht der Gottheit, Frankfurt/M. 2003, Buch II, Kapitel XXIV, 123. [Im Folgenden zit. im laufenden Text mit der Sigle „VP“ mit Angabe des Buches/des Kapitels (= römische Nummerierung) und der Seitenzahl (= arabische Nummerierung); Anm. d. Schriftleitung.] Gedankt sei K.-B. Springer für seine Hinweise.

02 Zum Verfasser des Fließendes Lichtes vgl. B. J. Nemes, Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg, Tübingen u. a. 2010; zur Überlieferungsgeschichte vgl. ders., Mechthild im mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und seiner lateinischen Übersetzung, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 142 (2013), 162–189.

03 Zur Frage ihres Aufenthaltes in Magdeburg, der Eignung des Fließenden Lichtes zur Rekonstruktion ihrer Biografie sowie ihrem

Beginen-Status vgl. ders., „sanctamulier nomine Mechthildis“. Mechthild von Magdeburg und ihre Wahrnehmung als Religiöse im Laufe der Jahrhunderte, in: J. Voigt u. a. (Hrsg.), Das Beginenwesen im Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Stuttgart u. a. 2015, 331–351, 337–342, 346, 350; B. McGinn, Die Mystik im Abendland, Bd. 3, Freiburg/Br. 1999, 395–430, hier 395.

04 Vgl. B. McGinn, Die Mystik im Abendland, Bd. 3, a. a. O., 397; K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993, 245–295, 248–251; M. Heimbach, „Der ungelehrte Mund“ als Autorität, Stuttgart u. a. 1989, 133; zur Problematisierung der Identifikation dieser Personen vgl. B. J. Nemes, Mechthild, a. a. O., 165. Nähe zu Dominikanern bezeugen auch Gebete für verstorbene Brüder und Aussagen über deren jenseitiges Leben; vgl. M. Heimbach, „Der ungelehrte Mund“, a. a. O., 133, 143–144; V. Leppin, Begine und Beichtvater. Zu den Dominikanerpartien im „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg, in: E. Bünz (Hrsg.), Religiöse Bewe-

gungen im Mittelalter (FS M. Werner), Köln u. a. 2007, 543–554, 543; die Auswahl der folgenden Zitate ist vor allem Heimbach und Leppin entlehnt.

05 Vgl. M. Heimbach, „Der ungelehrte Mund“ als Autorität, a. a. O., 133f.

06 Ebd., 134.

07 VP IV/XX, 287; die Ordensregel verpflichtet nicht unter Sünde.

08 M. Heimbach, „Der ungelehrte Mund“ als Autorität, a. a. O., 149; vgl. V. Leppin, Begine und Beichtvater, a. a. O., 55–56; VP IV/XXVII.

09 M. Heimbach, „Der ungelehrte Mund“ als Autorität, a. a. O., 149.

10 Zu den Vorwürfen Wilhelms von St. Armour vgl. H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 1961, 156, 324–325, 333.

11 M. Heimbach, „Der ungelehrte Mund“ als Autorität, a. a. O., 107; vgl. ebd., 134; Leppin relativiert die Rolle des Dominikus und der Dominikaner im Fließenden Licht im Vergleich zu anderen Heiligen wie vor allem Elisabeth von Thüringen: V. Leppin, Begine und Beichtvater, a. a. O., 552–554.

Hans-Georg Gadamer

Freundschaft und Selbsterkenntnis (1985)

„So setzte ich die Darlegung von 1928 notwendig in der Richtung fort, daß ich der Struktur der Selbstbezüglichkeit nachging, die nicht auf die Struktur der Subjektivität eingeschränkt werden darf, sondern jenseits ihrer zu spielen vermag. Vollends die Lehre von der Freundschaft kann das lehren. Da ist es insbesondere die Rolle, die Selbstliebe und Selbstgenügsamkeit in ihr spielen. Das hatte ich schon 1928 erkannt, aber dieser Teil meiner damaligen Vorlesung schien mir jetzt nicht mehr zu genügen, und so suche ich ihn zu ersetzen. Es handelt sich um drei Fragen:

1. Was bedeuten die Arten der Freundschaft für das Wesen der Freundschaft?
2. In welchem Sinne kann die φιλαυτία, die Selbstliebe, Grundlage der Freundschaft heißen?
3. Warum muß zu Gunsten der Freundschaft über die Autarkie, die Selbstgenügsamkeit hinausgegangen werden?“¹

In den mittleren 1980er Jahren hatte ich die einzigartige Gelegenheit, Hans-Georg Gadamer (1900–2002), den Altmeister der hermeneutischen Sprachphilosophie, persönlich kennen zu lernen. Als junger Theologie- und Philosophiestudent nahm ich an einer der jährlich stattfindenden Tagungen der „Philosophischen Arbeitsgemeinschaft Walberberg“ teil, die jahrzehntelang von Paulus Engelhardt OP im Kloster dortselbst ausgerichtet

wurden und vom Geist der philosophischen Debatte geprägt war. Von der Bedeutsamkeit dieses Treffens zeugten Koryphäen wie Karl Otto Apel oder Karl Albert, die ich dort antraf. Gadamer selbst hat seine Besuche in Walberberg² offensichtlich in guter Erinnerung behalten und verwies in der Festschrift für Paulus Engelhardt ausdrücklich auf sie im Untertitel seines Beitrags: „Geschichtlichkeit und Wahrheit. Zur versäumten Fortsetzung von Gesprächen in Walberberg“³, versehen mit einer Fußnote, die explizit auf diese Begegnungen verweist.⁴

Beeindruckend war für mich, wie der bereits greise Philosoph vorne auf dem Podium saß, auf seinen Stock gestützt und eine gute Stunde frei und ohne jegliches schriftliches Konzept vor sich, einen Vortrag zum Thema „Freundschaft bei Aristoteles“ hielt – keineswegs anekdotenhaft erzählt, sondern ein Fachvortrag, von dem ich damals als Student möglicherweise weniger verstanden habe als ich erhoffte. Die Tagungsbeiträge selbst wurden nie publiziert⁵, aber ich bin mir ziemlich sicher, dass sich der Vortrag inhaltlich auf den oben zitierten Text bezog, möglicherweise Gadamer die Gelegenheit der Publikation nutzte, ihn der Philosophischen Arbeitsgemeinschaft als solchen vorzustellen ...

Freundschaft und Selbsterkenntnis

Gadamer führt seinen Aufsatz mit dem Hinweis ein, dass er sich mit diesem Thema der Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik bereits in seiner Marburger Antrittsvorlesung (1928) beschäftigt habe, zum einen, um sich der griechischen Tradition zu besinnen, zum anderen, um die Kritik am transzendentalen Idealismus neukantischer Prägung nach dem Ende des I. Weltkriegs produktiv aufzugreifen. Dabei rekurriert Gadamer auf diverse aristotelische Abhandlungen zum Thema

Freundschaft. Im Gegensatz zu den Vermutungen der philosophischen Selbstbewusstseins-Strömungen seiner Zeit sieht Gadamer vielmehr: „Die Herausforderung der Struktur der Freundschaft, die ihrem Wesen nach nicht Sache des einen oder anderen sein kann, macht die Selbstverständlichkeit bewußt, mit der bei Aristoteles die Ethik mit der Politik zusammen die praktische Philosophie ausmacht.“ (26f.) Auf dieser Grundlage stellt er die drei eingangs zitierten Fragen und arbeitet sie ab. Selbstbezüglichkeit deckt sich nicht mit der Struktur der Subjektivität, sondern sie steht außerhalb dieser. Aristoteles denkt praktische Philosophie nicht von Metaphysik oder Theologie aus, sondern auf der konkreten Basis der sittlich-politischen Erfahrung und ihres Ausdrucks in den herrschenden Ideen. Gadamer greift die drei aristotelischen Arten der Freundschaft auf, die bezogen sind auf Nützlichkeit, Annehmlichkeit und Bestheit. Jede der drei ermöglicht eine bestimmte Art der Freundschaft. Absoluten Vorrang vor den beiden anderen hat aber die Freundschaft, die auf die Bestheit (ἀρετή) bezogen ist, Aristoteles nennt sie „vollkommen“ (Nikomachische Ethik). „Die vollkommene Freundschaft ist also nicht Gattung. Die anderen Formen von Freundschaft hängen wie Modifikationen von dem vollen Sinn von Freundschaft ab.“ (28) Freundschaft beruht vor allem auf Gegenseitigkeit, aber sie findet auch in der Liebes- oder Geschäftsbeziehung. Die gemeinsame Bedingung aller Freundschaft ist also echte Verbundenheit, die – in unterschiedlichen Graden – ein Zusammenleben bedeutet. Deshalb sind gute Gesinnung bzw. Sympathie allein, oder das Wohlwollen dem Anderen gegenüber noch keine Freundschaft.

Freundschaft und Selbstliebe

Gadamer geht in seiner Untersuchung noch weiter. Denn Aristoteles betont – in Anlehnung an seinen Lehrer Platon –, dass die volle Freundschaft erst möglich wird durch die Selbstliebe (φιλαυτία). Das heißt, „daß einer mit sich selbst Freund sein muß, wenn er der Freund von anderen soll sein können.“ (29) Das ist eine eigentümliche Deutung und Gadamer bemerkt zu Recht: „Es scheint mir evident, daß die Freundschaft mit sich selbst ein künstlicher Begriff von sokratisch-platonischer Herkunft ist.“ (30).

Nichtsdestotrotz besteht Aristoteles auf diesen Konnex, und das – wie sich zeigt – nicht ohne Grund. Denn an der wahren Vollendung fehlt etwas Wesentliches, wenn einer sich ganz und gar selbst genug ist, nämlich: der Zuegwin, den Freundschaft bedeutet. Damit setzt Aristoteles die Selbstliebe von der Autarkie ab, denn die Selbstliebe kann nicht so autark sein, dass man meint, gar keine Freunde mehr brauchen zu müssen. Im Gegenteil! Das Wesentliche des Freundes besteht darin, dass man den Nächsten leichter erkennen kann als sich selbst. Selbsterkenntnis ist eine schwere Aufgabe und der Mensch tadelt an einem anderen Menschen das, was auf ihn selbst erst recht zutrifft. Gadamer verweist auf die biblische Schriftstelle: Wir sehen den Splitter in den Augen des anderen, aber nicht den Balken im eigenen Auge. (Gadamer vermutet die Stelle in seinem Text allerdings im Alten Testament, obgleich sie neutestamentlich ist.⁶) Nach Aristoteles fordern die Weisen Selbsterkenntnis – beispielsweise, um zu erkennen, dass man nicht Gott ist. Nach Gadamer ist das ein wesentlicher Aspekt und er sieht im aristotelischen Ansatz den zentralen Punkt der Freundschaft durch den Vergleich mit dem Göttlichen. Denn der Blick auf Gott hat zwei Seiten. Zum ersten sieht man in ihm die vollendete Existenz (und damit erkennt man seine

eigene menschliche Beschränktheit), und zum zweiten bedeutet der Freund einen Zuwachs an Sein, an Selbstgefühl und Lebensreichtum. Deshalb, so Aristoteles, hat der in sich vollendete Gott keine Freunde. Beim Menschen hingegen ist der Freund ein Spiegel der Selbsterkenntnis, sei es im Sinne der Gegenseitigkeit, sei es im Sinne des Vorbilds. In jedem Fall versteht man sich mit dem Freund auf das Gemeinsame hin und gelangt zur gegenseitigen Mitwahrnehmung.

Die Begegnung im Spiegel

Bereits Platon nutzte das Gleichnis des Spiegels. Selbsterkenntnis meint nicht einfach Interesse an sich selbst, sondern bezieht sich auf das Gemeinsame zwischen dem einen und dem anderen. Gadamer weist darauf hin, dass diese Begegnung im Spiegel nicht als Forderung, sondern als Erfüllung erfahren wird. „Wenn dieses andere, dieses Gegenüber, nun nicht das eigene Spiegelbild ist, sondern der *Freund*, dann spielen alle Kräfte steigender Vertrautheit und der Hingabe an das ‚bessere Selbst‘ hinein, das der andere für einen ist, und das ist mehr als die Innerlichkeit guter Vorsätze oder gewissenhafter Regungen – sie wachsen zum vollen Strom sich bildender Gemeinsamkeiten heran, in denen man sich selber zu fühlen und zu erkennen beginnt. Was sich so mitteilt, ist nicht nur Empfindung oder Gesinnung, sondern bedeutet eine reale Einbettung in das Gefüge der miteinander lebenden Menschen.“ (32)

Aristoteles erkennt in allem menschlichen Erkennen ein Element des „Mit“ – Mitwahrneh-

men, Miterkenntnis, Mitdenken, Mitleben und Mitbewusstsein. Durch den Austausch mit Freunden, die die Ansichten und Absichten teilen, berichtigen oder verstärken, nähert man sich dem Göttlichen, dem Ideal der Existenz. Hier denkt Aristoteles – so Gadamer – ähnlich wie Euripides: „Denn Freunde erkennen – auch das ist Gott.“ (33, unter Berufung auf dessen Helena, v. 560).

Folgen für das Christentum

Am Ende seines luziden Aufsatzes betont Hans-Georg Gadamer, dass sich die christliche Theologie an der aristotelischen Metaphysik orientierte, da Platon nicht zu einer philosophischen Theologie kam, die das Göttliche als den einen und obersten Gott denkt. Die Freundschaftslehre der Griechen hat schlussendlich die Wendung in die christliche Liebeslehre genommen, die bis heute präsent ist. Und Gadamer schließt – etwas unvermittelt, aber konsequent – den Bogen: „Es sind die Lebensformen von Ehe und Familie, von Solidarität unter Freunden aller Grade und Lagen, aller Nähen und Fernen, die unter diesem Anruf stehen.“ (33)

Dr. theol. Thomas Eggenesperger OP, M. A. (eggenesperger@institut-chenu.info), geb. 1963 in Wien, Prof. für Sozialethik an der PTH Münster, Geschäftsführender Direktor des Institut M.-Dominique Chenu Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Spiritualität in der theologischen Sozialethik. Eine (un)gewöhnliche Beziehung, in: Th. Möllenbeck/L. Schulte (Hrsg.), Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie, Münster 2017, 178–186.

01 H.-G. Gadamer, Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik, in: Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft

Neue Folge (Beiheft 1), Würzburg 1985, 25–33, hier 27. Gleichlautend abgedruckt: ders., Gesammelte Werke, Bd. 7, Tübingen 1991, 396–406. Erstfassung als Antrittsvor-

sung Gadamers an der Universität Marburg 1928.

02 So nahm er an der 7. Philosophischen Arbeitsgemeinschaft (1961) teil: H.-G. Gadamer, Über die Mög-

lichkeit einer philosophischen Ethik, in: P. Engelhardt (Hrsg.), *Sein und Ethos* (Walberberger Studien, Phil. Reihe Bd. 1), Mainz 1963, 11–24. Gleichlautend abgedruckt: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Tübingen 1987, 175–188.

03 H.-C. Gadamer, *Geschichtlichkeit und Wahrheit*. Zur versäumten Fortsetzung von Gesprächen in Walberberg, in: Th. Eggenesperger/

U. Engel/O. H. Pesch (Hrsg.), *Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft* (FS Paulus Engelhardt OP) (Walberberger Studien, Phil. Reihe Bd. 8), Mainz 1991, 17–28.

04 „Ein solcher Festschriftbeitrag hat seine eigenen Gesetze, und so ist er wie eine Fortsetzung eines Gesprächs, das ich in früheren Jahren öfters bei den philosophischen

Arbeitsgemeinschaften in Walberberg mit Pater Paulus und seinen Freunden geführt habe.“, ebd., 17.

05 Trotz intensiven Nachforschens im Archiv der Dominikanerprovinz Teutonia ist es bis dato nicht gelungen, genauere Informationen über die Tagung und die Thematik herauszufinden.

06 Vgl. Mt 7, 3–5 oder Lk 6, 41–43.

Bücher

Konrad J. Kuhn/Katrin Sontag/Walter Leimgruber (Hrsg.), **Lebenskunst**. Erkundungen zu Biographie, Lebenswelt und Erinnerung (FS Jacques Picard), Böhlau Verlag Köln u. a. 2017, 604 S., € 50,00.

Die Festschrift für Jacques Picard möchte ein „Lesebuch“ (10) sein, welches verschiedene Ausdrucksformen – seien es wissenschaftliche Beiträge, nachdenkliche Essays, engagierte Reflexionen, literarische Kurztexte, Gedichte und Bilder – zusammenführt, um dem breiten Spektrum der Interessen des Geehrten gerecht zu werden. Die Interessen des in Basel lehrenden Kulturwissenschaftlers und Professors für Allgemeine und Jüdische Geschichte werden in der ihm zugeeigneten Festschrift mittels dreier thematischer Abschnitte konzeptionell herausgehoben. Im ersten Abschnitt („Wissen und Atmosphären“) gehen gut ein Dutzend Autor*innen auf das Thema der Wissenschaftlichkeit ein und beleuchten sie in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung. So thematisieren einige Beiträge das Wechselverhältnis von Journalismus, Populärwissenschaft und akademischer Wissenschaftlichkeit. Der zweite Abschnitt („Passagen und Transformationen“) setzt am Phänomen des Reisens und der Migration an, wobei letztere keineswegs immer ein freiwilliger Akt war und ist. So finden sich Aufsätze zu sehr unterschiedlichen Persönlichkeiten (z. B. Theodor Herzl und Nikolaus v. Flüe) und Orten (z. B. Indien, Ukrainer in Dänemark, Vilnius und Tel Aviv), die mit den im Abschnitt bezeichneten Passagen und/oder Transformationen zu tun haben. Im dritten und letzten Abschnitt („Brüche und Störungen“) wird zum einen das Scheitern zum Thema, zum anderen Sequenzen aus der jüdischen Geschichte. Überschriften werden die drei Abschnitte – wie der Gesamttitel des Buches auch – mit dem Begriff der „Lebenskunst“, seitens der Verantwortlichen verstanden als „jenes gemeinsame feine Gewebe, jenes humanistische Ideal, das sich in den

sehr unterschiedlichen Erzählungen und Zugängen finden lässt und dabei als ein Modus der Alltagsbewältigung auftritt, der vom privaten Leben bis zu gesellschaftlichen Aushandlungen reicht.“ (12)

Die Konzeption des Sammelbands bringt notwendigerweise eine hohe Disparatheit inhaltlicher und struktureller Natur mit sich, aber dafür findet sich in der großen Menge der unterschiedlich ausgerichteten Texte für jede*n etwas. Dies ist sicherlich im Sinne Jacques Picards!

Thomas Eggenesperger OP, Berlin – Münster

Cornelius Borck/Christoph Rehmann-Sutter/Birgit Stammberger (Hrsg.), **Islam in europäischer Kultur**, Zu Klampen Verlag Springe 2017, 112 S., € 14,80.

Der Titel, so die Herausgeber, sei „mit Bedacht gesetzt“ (7), um den Islam nicht nur mit europäischer Kultur in Verbindung zu setzen, sondern auch Kultur dynamisch und plural zu denken, und dies hinsichtlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Texte sind das Ergebnis einer Vortragsreihe an der Universität Lübeck und entstammen der Feder zweier muslimischer Intellektueller sowie zweier europäischer Islamforscher. Der Beitrag von *Rifa'at Lenzin* – „Wie öffentlich darf Religion sein?“ (15–34) – ist eine zeitbezogene Alltagsbeobachtung zur Ausgrenzung islamischer Kultur, *Richard Nennstiel OP* beschreibt die Verflochtenheit von Islamfeindlichkeit einerseits und europäischer Kolonialgeschichte andererseits („Christlich-islamischer Dialog im Wandel von Geschichte und Politik“, 35–54). Die Überlieferungspfade antiken Wissens werden von *Ulrich Rebstock* in seinem Beitrag „Zahlenwanderungen – und wie die Christen arabisch zählen lernten“ (55–88) skizziert. *Ahmad Milad Karimi* zeigt die existenzielle Dimension religiösen Denkens in der Gegenwart auf („Islamisches Denken in der Gegenwart“, 89–109.) Ein lesenswertes Büchlein, das einen knappen, aber konzisen Einblick gibt in die Kulturgeschichte von Christentum und Islam, die bis in die Debatten der Gegenwart eine wichtige Rolle spielt.

Thomas Eggenesperger OP, Berlin – Münster

Christine Büchner/Gerrit Spallek (Hrsg.), **Auf den Punkt gebracht**. Grundbegriffe der Theologie, Matthias Grünewald Verlag Ostfildern 2017, 286 S., € 20,-.

Mehr denn je sind Theolog/-innen gefordert, sich in interdisziplinären Kontexten zu bewegen und zu verständigen. Dabei werden sie nicht selten mit dem Umstand konfrontiert, dass traditionelle theologische Begrifflichkeiten für viele Gesprächspartner erläuterungsbedürftig geworden sind. Zwar gibt es im gegenwärtigen Sprachgebrauch eine Menge Begriffe wie etwa Person, Opfer, Sinn, deren Geschichte tief in die Theologie hineinreicht. Mittlerweile haben viele dieser Begriffe jedoch in der kulturellen Öffentlichkeit „ein Eigenleben entwickelt“ (9). Dass dadurch mutmaßlich eine Bedeutungsebene verloren gegangen ist, lässt es sinnvoll, wenn nicht gar notwendig erscheinen, diese Begriffe vor dem Hintergrund der Zeichen der Zeit erneut theologisch zu verorten, zu klären und so ihren „Bedeutungsüberschuss“ (9) zu wahren.

In diesem Sinne will der von *Ch. Büchner* und *G. Spallek* (Universität Hamburg, Institut für Kath. Theologie) herausgegebene Sammelband theologische Grundbegriffe „auf den Punkt“ bringen. Perspektivisch und konkret, kurz und klar werden 20 Begriffe ins Gespräch gebracht und so für den interdisziplinären Dialog aufbereitet. Der Sammelband vermag damit gleich in zwei Richtungen das Verständnis zu schärfen: Einerseits erweist er der Theologie in didaktischer Hinsicht einen Dienst, andererseits eröffnet er auch fachfremden Leser/-innen einen Zugang zur theologischen Prägung geläufig gewordener Begriffe.

Das Gespräch stellt für die 23 Autor/-innen der Beiträge, die an verschiedenen Stellen ihrer wissenschaftlichen Laufbahn stehen und dadurch in dem Band selbst einen generationenübergreifenden Dialog anstimmen, den Ort dar, an dem theologische Begriffe ihre Bedeutung gewinnen und konkret werden; an der Lebenswirklichkeit heutiger Menschen sind die Grenzen und Möglichkeiten der Übersetzung theologischer Grundbegriffe in die Sprache der Gegenwart zu eruieren. So überzeugen die verschiede-

nen Beiträge besonders, insofern sie in gegenwärtige gesellschaftliche Diskurse hineinbuchstabiert werden und sich an konkreten Erfahrungen und Beispielen entlang bewegen. Im Bewusstsein ist dabei die Schwierigkeit, dass Theologie, die Rede von Gott, das Leben und die Erfahrung der Menschen zum Thema hat, ohne dass der einzelne Theologe oder die einzelne Theologin jede Erfahrung, über die gesprochen werden soll, für sich persönlich voraussetzen kann. Auf den Punkt gebracht werden von den Autor/-innen Begriffe, die sich entweder in den theologischen Disziplinen bereits etabliert haben oder aber dabei sind, sich zu etablieren. Zur ersten Kategorie zählen etwa Schöpfung, Gnade, Sünde, Glaube oder Mission; die zweite Kategorie umfasst Begriffe wie zum Beispiel Macht, Geschlecht, Welt oder Dialog. Die Herausgeber betonen, dass sie mit ihrem Sammelband „keinen Wert auf summarische Vollständigkeit gelegt“ (10) haben; die Liste der Grundbegriffe wäre weiter fortzuführen – und müsste unter sich wandelnden gesellschaftlichen und kulturellen Umständen auch stets weiterentwickelt werden. Das Kriterium für die Auswahl der thematisierten Begriffe ist ihr aktueller Gebrauch sowohl innerhalb als auch außerhalb kirchlicher und theologischer Diskurse. Dass der Grundbegriff der Theologie schlechthin, Gott, fehlt, hat programmatischen Charakter: Gott lässt sich eben nicht auf den Punkt bringen. Sämtliche dargestellten Begriffe kreisen indes um diese „Leerstelle“ (10) und leisten so einen wichtigen Beitrag zum spannenden und spannungsreichen Geschäft der Theologie, nämlich Gott *als* dem „Geheimnis unseres Lebens“ (10) reflexiv auf der Spur zu bleiben. Es ist diesem Sammelband zu wünschen, dass er seinem Anspruch gerecht wird, „eine ‚Theologie im Gespräch‘ zu entwickeln und zu erproben“ (7), so dass das interdisziplinäre Gespräch durch ihn nicht nur angeregt wird, sondern über ihn hinaus auch weitergeht.

Isabelle Senn, Luzern

Uwe Kolbe, **Psalmen**, S. Fischer Verlag Frankfurt/M.
2017, 76 S., € 16,-.

Der in Dresden lebende, vielfach ausgezeichnete Lyriker U. Kolbe hat sich mit seinem schmalen und – das sei vorweg schon gesagt – lesenswerten Büchlein in eine große Tradition eingeschrieben. Der biblische Psalter, eine Sammlung von 150 Liedern, Gebeten und Gedichten ganz unterschiedlicher Herkunft und Zeit, ist das Dokument einer langen Geschichte von Glauben, Zweifeln und Beten. Der Münsteraner Exeget Erich Zenger (1939-2010) hat die ersttestamentliche Textzusammenstellung als ein „Gebets-, Lese- und Lebensbuch Israels und der Kirche“ charakterisiert, das in der „Vielgestaltigkeit der sprachlichen Bilder und Formen [...] Spiegel der Vielschichtigkeit der Lebenssituationen“ sei (E. Zenger, Das Buch der Psalmen. Eine Einführung, in: U. Fischer u. a. [Hrsg.], Mit der Bibel durch das Jahr 2005. Ökumenische Bibelauslegungen, Stuttgart 2005). Genau diesen Zusammenhang zwischen Gebet und Leben aktualisiert Kolbe für heute, wenn er seine Psalmen in ein Spannungsfeld zwischen Profanem und Erhabenen, zwischen Verzweiflung und Hoffnung einschreibt. Zwei Beispiele: „KEINE // Sie tragen keine Namen, sind Gesandte nicht. / Sie kommen her, und sie verweigern sich. / Es steht die Freiheit ihnen im Gesicht. / Ihr namenloses Schweigen foltert mich.“ (58) – „AN DICH // Du hast mich gemacht, du kannst mich zerstören. / Du hast mich aufgemacht, du kannst mich wieder schließen. / Es gibt nichts zu murren, nicht, dass du das meinst. / Lass nur den Weg mich, der noch bleibt, an deiner Hand zu Ende gehen.“ (72) In all seinen Texten ist es Kolbe um das Leben im Hier und Jetzt und in seiner ganzen Fülle zu tun: um Liebe und die Schönheit der Natur, um die Kunst, aber auch um Leere, Einsamkeit und Tod. Kein Vers ist hier von der sicheren Seite gesprochen. Das unterscheidet Kolbes Gedichte vom Gottvertrauen, das – bei allem Gottvermissen – die Verfasser der ersttestamentlichen Theopoetik letztlich dauerhaft und zuverlässig trug. Vor diesem Hintergrund ist Kolbe ein radikal moderner Psalmist.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Richard Glöckner, **Meister Eckhart – Philosoph und Mystiker des Christentums**. Aus den deutschsprachigen Predigten und Traktaten. Texte und Interpretationen, Lit Verlag Berlin 2018, 179 S., € 29,90.

Der Neutestamentler R. Glöckner OP (Leipzig) legt mit diesem Buch eine Studie zu den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts vor. Hermeneutisch orientiert er sich u. a. am Ansatz von Kurt Flasch, der von einem Philosophen Eckhart ausgeht, der sich auf theologischer Ebene von dogmatisch-lehramtlich geprägten Traditionen distanzierte und bei Eckhart eine „neue Konzeption des Christentums“ sieht. Glöckner nimmt das auf und meint: „[...] man kann auch sagen: es ging und geht um eine andere, neue Kultur des Christentums“ (20). Die artikuliert sich für ihn bei Eckhart in einer anderen Gedanken- und Sprachwelt. „Sie repräsentiert ein Gottesbild, in dem die traditionell vorherrschenden Gottesattribute wie Herrschaft und Allmacht nicht hervortreten und bestimmend sind. Insgesamt fehlt bei Eckhart durchgehend das auf Gottes Autorität und Dominanz bezogene christliche Vokabular.“ (100) Teil I ist überschrieben mit „Das Heil des Menschen – nicht gebunden an eine bestimmte Geschichte“ (23–34). Hier vertieft Glöckner seinen Ansatz: Selbst wenn Eckhart seine Predigten in der Regel von einem Schriftwort ausgehen lässt, geht es im weiteren Verlauf der Exhortation um Darlegungen der Begegnung des Menschen mit Gott in einem umfassend geistig-religiösen Raum, jenseits historischer Einbindungen und Einschränkungen. Auch wenn Eckhart gerne von der Geburt des Gottessohns durch den Vater in der Seele des Menschen spricht, vermeidet er die dogmatische Erhöhung Jesu zum metaphysischen Gottessohn und alleinigen Heilsvermittler. Die Person Jesu erscheint als Richtmaß des Glaubens, „als Ziel, dem wir nachfolgen sollen und unser Maß, unter dem wir bleiben und mit dem wir vereinigt werden sollen.“ (120) Eckhart bezeichnet ihn als „Boten von Gott, der uns unsere Seligkeit zugetragen hat“ (132). Er ist die Verkörperung der Liebe Gottes zu allen Menschen. Teil II (35-171) geht ein auf „Themen der Verkündigung Eckharts“. In 13 Kapiteln zeigt der Autor an-

hand zentraler Begriffe oder Motive in den Predigten und Traktaten Eckharts, wie der mittelalterliche Denker mit wichtigen Themen wie Gottesgeburt, Erstsache, Seele, Schöpfung und menschliches Leben umgeht. Dabei wird in der Interpretation einiger Predigten (z. B. der Predigten 2, 68, 82) besonders deutlich, dass Eckharts Gottesbild nicht nur von philosophisch-gedankliche Offenheit und Weite geprägt ist, sondern auch in einer ergreifend eindrucksvoll angedeuteten religiös-mystischen Tiefe verwurzelt ist. Vor diesem Hintergrund macht Glöckner deutlich, dass Eckhart letztlich in allen seinen Predigten von einer Wahrheit spricht, die unmittelbar aus dem Herzen Gottes stammt und die nur mit dem Herzen aufgenommen und verstanden werden kann. Eckharts Faszination liegt darin, dass er als Philosoph und Mystiker wahrgenommen wird. Nicht zufällig weitet sich hier der Blick auch immer wieder auf die Spiritualität östlicher Traditionen, wie den Buddhismus und seine Lehre vom Nirvana. Am Ende fasst der Autor zusammen: „Eckharts Darlegungen und Visionen blieben und bleiben nach außen hin eine Utopie. Aber sie vermitteln immer wieder neu Impulse zu persönlicher geistiger Besinnung und religiöser Orientierung.“ (171) Glöckners Buch ist tatsächlich eine interessante Relecture der deutschsprachigen Predigten und Traktate Meister Eckharts, die zum einen das Utopische und zum anderen das Originelle am Ansatz des dominikanischen Gelehrten skizziert.

Thomas Eggenberger OP, Berlin – Münster

Friederike Rass / Anita Sophia Horn / Michael U. Braunschweig (Hrsg.), **Entzug des Göttlichen**. Interdisziplinäre Beiträge zu Jean-Luc Nancys Projekt einer „Deonstruktion des Christentums“. Verlag Karl Alber Freiburg/Br. – München 2017, 175 S., € 24,99.

Zu allererst sind der Alber Verlag und sein Leiter *Lukas Traber* zu loben, ist es doch nicht selbstverständlich, dass ein renommiertes Unternehmen die Beiträge einer Tagung junger Wissenschaftler/-innen in sein Programm aufnimmt. Insofern die wissenschaftli-

che Nachwuchsförderung angesichts befristeter Stellen und finanzieller Engpässe speziell im Bereich der Geisteswissenschaften heute dringlicher denn je ist, gilt es das hier anzuzeigende Buch in besonderer Weise zu würdigen.

Die im Hintergrund des von *M. Braunschweig* (Institut für Sozialethik, Universität Zürich), *A.S. Horn* (Ethik-Zentrum, Universität Zürich/Law School, Universität St. Gallen) und *F. Rass* (Theologische Fakultät, Universität Zürich/Collegium Helveticum, Zürich) verantworteten Buchs stehende Nachwuchstagung am Zürcher Collegium Helveticum setzte sich in interdisziplinärer Weise mit Jean-Luc Nancys Werk „Die Deonstruktion des Christentums“ (2005; dt. 2008) auseinander. Angestoßen durch Nancys Frage nach dem geistesgeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Stellenwert des Christentums in postchristlichen Kontexten widmen sich die Beiträge der allgemeinen Verortung des Phänomens der Religion in pluralistischen Gemeinschaften. Die Autor/-innen untersuchen Nancys Entwurf in formallogischer Hinsicht (*Stefan Berg*, Zürich), mit theologischem Interesse (*Johanna Breidenbach*, Zürich), in ekklesiologischer Perspektive (*Patrick Ebert*, Heidelberg), aus der Sicht der praktischen Vernunft (*Jonas Erulo*, Münster), unter ethischen Vorzeichen (*Stephan Jütte*, Zürich), unter dogmatischen Aspekten (*Fana Schiefen*, Münster), mit dialogischer Intention (*Luca Viglialoro*, Ravenna), aus negativ-theologischer Richtung (*F. Rass*) und auch mit dem Gefühl eines „ambivalenten Unbehagens“ (88) (*Hartmut von Sass*, Zürich). Der Band schließt mit einem Beitrag des in Strasbourg lehrenden Philosophen *Jean-Luc Nancy* selbst; in diesem stellt er sich den ihm schriftlich zugestellten, teils kritischen Anfragen der Teilnehmenden der Tagung. Hier werden Nancys Intentionen noch einmal auf den Punkt gebracht, wenn er etwa auf die von *Luca Viglialoro* vorgebrachte Frage nach den Status des Körpers und seiner Praktiken im Verhältnis zum verklärten Leib letzteren „das Gegenstück zur Inkarnation“ (163) identifiziert, welches seinen Ort allerdings nicht in einem ‚Jenseits‘ außerhalb der Materialität des Körpers hat, „sondern in Leben und Tod dieses einzelnen Körpers“ (164).

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTFLEITUNG:

Christoph T. Brandt,

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Bernhard Kohl,

Gregor Naumann, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Kessler Druck + Medien GmbH & Co. KG,

Bobingen

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 32,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-

bescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-

lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-

exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung

Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald

Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Körper und Seele: Aggression und Spiritualität



Pierre Stutz

Lass dich nicht im Stich

Die spirituelle Botschaft von Ärger, Zorn und Wut

208 Seiten

Hardcover mit Schutzumschlag, 13 x 21,5 cm

€ 20,- [D] / € 20,60 [A]

ISBN 978-3-8436-0950-0

Pierre Stutz führt vor Augen, dass Ärger, Zorn und Wut zum Menschsein gehören, und entschlüsselt, welche spirituelle Botschaft sie bereithalten. In sieben Schritten nimmt der Autor den Leser, die Leserin mit auf eine Entdeckungsreise mit dem Ziel, die Kraft der Aggression positiv freizusetzen für einen alltäglichen Friedensweg. Die authentische Lebenserfahrung von Pierre Stutz fließt dabei ebenso ein wie große Stimmen der Mystik und Einsichten der Psychologie.



www.patmos.de