

Hans Martin Dober

Die Kunst, mit Endlichkeit zu leben

Erwägungen aus seelsorgerlicher Perspektive

Wie ist es möglich, sich um die eigene Seele sowie um die des anderen zu sorgen? Und was ist unter der Seele des Menschen zu verstehen? Die Antworten auf diese Fragen verstehen sich keineswegs von selbst. Mit Platon kann man zwar die Philosophie als eine frühe Gestalt der Seelsorge verstehen, hatte er doch Sokrates die Mitbürger von Athen auffordern lassen, sich nicht nur um Reichtum und Ehre, sondern auch „um ihre Seelen [zu] sorgen“.¹ Diese Sorge wird aber mit der Unsterblichkeit der Seele begründet, die am Ende, im Sterben, aus ihrer Gefangenschaft im Leib wie ein Vogel in die Freiheit ihrer eigentlichen geistigen Existenz aufsteigt.² Getragen ist die Seelsorge platonischer Prägung von einer Metaphysik der wahren Welt, die allerdings in der Perspektive ihres schärfsten Kritikers Nietzsche zur Fabel geworden ist.³

Auch nach dessen Umkehrung des Platonismus hat die Philosophie noch eine seelsorgerliche Funktion. Zwar hatte Nietzsche der Abwertung des Leiblichen zugunsten einer Aufwertung des Geistigen die ‚Treue zur Erde‘ entgegengesetzt, und auf die Transzendenz, die sich bei Platon in einem ‚Jenseits des Seins‘ andeutet⁴, hatte er mit der Behauptung einer strikten Immanenz des Weltzusammenhangs geantwortet. In dieser Immanenz vollzieht sich ihm zufolge das Leben, und auf dessen steten Wechsel von Werden und Vergehen antwortet Nietzsche mit dem *amor fati*: Er selbst ist als ein Philosophierender zum Schicksal geworden.⁵ So hat auch diese Verwindungsgestalt im Rahmen eines tragischen Humanismus noch eine seelsorgerliche Bedeutung, die ihre Orientierung im neuen Evangelium des ‚Zarathustra‘ findet. Für den Philosophen jedenfalls vollzieht sich die Sorge um die eigene Seele in einem lebenslangen Prozess der Reflexion und des

¹ Platon, Apologie 29, e2.

² Platon, Phaidros, 250c; Phaidon 80d–81a.

³ Vgl. Nietzsches Aphorismus „Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde“ (*Ders.*, Götzendämmerung, 74f.).

⁴ Platon, Politeia, 509b. Vgl. Dober, H. M., Schleiermacher und Lévinas, 342.

⁵ Nietzsche, F., Ecce homo: Warum ich ein Schicksal bin, 363ff.

Nachdenkens. Und sofern die in diesem Prozess des Lebens erworbene Weisheit in klaren und distinkten Gedanken mitgeteilt werden kann, vermag der Philosoph auch einen Beitrag zur Sorge um die Seele der anderen zu leisten. Diesem Zweck dient auch die breite Wiederentdeckung der antiken Tradition der Lebenskunst, auf die hier nicht näher eingegangen wird.

Doch was ist unter der Seele zu verstehen? Nach Nietzsche und Freud ist die lang währende Selbstverständlichkeit verloren gegangen, welcher Inhalt diesem Begriff zukommt. Nicht mehr kann sie fraglos als ein „Ort der Ideen“⁶ gelten, die in eine Sphäre *zwischen* menschlichen und weltlichen Dingen verweist, so dass man von einer ‚Weltseele‘ hat sprechen können. Nicht mehr gilt sie derart dem Kosmos verwandt, wie der Mythos vom Götterzug es dargestellt hatte.⁷ Doch auch wenn man die Seele mit Nietzsche unter dem Aspekt einer Verinnerlichung versteht, in welchem „alle Instinkte [...] sich nach innen“ wenden, „welche sich nicht mehr nach außen entladen“⁸, bleibt freilich der konstitutive Bezug des Seelenlebens zur Außenwelt bestehen.

Schleiermacher zufolge ist die Seele das in Rezeptivität und Spontaneität lebendige, auf die Außenwelt bezogene und in Bildungsprozessen zu sich selbst kommende individuelle Prinzip der Einheit menschlichen Selbstverhältnisses, sofern es im Gefühl als einem unmittelbaren Selbstbewusstsein gründet. Zwar haben Nietzsche und Freud den in Schleiermachers Psychologie noch orientierenden Rahmen einer identitätsphilosophischen Geistmetaphysik zerschlagen, aber auch bei Freud wird das Ich als ein fragiles, zuweilen schwaches, aber unverzichtbares Zentrum des Seelenlebens gefasst: Es soll ‚Herr in seinem eigenen Hause‘ werden und bleiben. Dem Gefühl als unmittelbarem Selbstbewusstsein wird von Freud als ‚ozeanischem‘, bezogen auf die Offenheit und Weite des Meeres oder des Universums, allerdings keine Ursprünglichkeit zugestanden – es gilt ihm als ein aus Triebchicksalen abgeleitetes. Auch als Gefühl ‚schlechthinniger Abhängigkeit‘ würde Freud es nur gelten lassen, wenn es auf die Ananke, den Eros und Thanatos als die ‚letzten Gedanken‘ der Psychoanalyse zurückführte.⁹ Dieser Bindung des menschlichen Seelenlebens an die Mächte des Schicksals widersteht aber die schöpfungstheologische Bedeutung, die der Terminus Schleiermachers trägt: der Grund des ganzen, ungeteilten menschlichen Daseins hat vom Menschen nicht selbst hervorgebracht werden können; der Mensch verdankt sich diesem Grund.

Der schon von Platon in Anspruch genommene konstitutive Bezug des Seelenlebens zur Außenwelt bleibt auch in den einschlägigen modernen

⁶ Vgl. *Rotenstreich, N.*, Wege zur Erkennbarkeit der Welt, 19.

⁷ Vgl. *Platon*, Phaidros, 246a–249d.

⁸ *Nietzsche, F.*, Zur Genealogie der Moral, 338.

⁹ *Dober, H. M.*, Seelsorge, 113–178, 244–247.

Theorien bestehen, fraglich geworden ist allerdings, wie das *Streben der Seele*, in dem ihr Wesen ursprünglich besteht (darin stimmen auch noch Nietzsche und Freud mit Platon überein), sich im Laufe eines Individuationsprozesses entwickelt, und vor allem: wie das Streben der Seele in den Gestalten des Triebes, des Wunsches, des Willens und der Intentionalität sich noch auf die *Idee des Guten* beziehen lässt. Freud interessierte sich vor allem für die innerpsychischen Prozesse der *Idealisierung*, die mit den Ambivalenzkonflikten der kindlichen Seele (vor allem im Zuge des Ödipuskomplexes) einhergehen (und mit den Prozessen der Identifizierung verschwistert sind). Ihrer Funktion für das Werden der Kultur auf dem Wege der Sublimierung galt seine Aufmerksamkeit. Er bezog aber nicht mehr die *Ideale*, an die die Selbstliebe narzisstisch sich bindet, auf die Idee des Guten. Die anti-metaphysische Anlage seines Denkens scheint ihm den Blick in die Dimension der Idee des Guten als des „noch über den Seinsbestand an Würde und Kraft Hinausragenden“¹⁰ verwehrt und verstellt zu haben.¹¹ In diese Dimension reicht aber eine theologisch begründete Seelsorge in kirchlichem Auftrag.

I. Seelsorge in kirchlichem Auftrag

Deren spezifische Bedingungen werden in den folgenden Erwägungen vorausgesetzt. Als Dienst an den Mitgliedern der Kirche gilt die Seelsorge Carl Immanuel Nitzsch zufolge, der die neuzeitlich-protestantische Grundlegung der Seelsorge Schleiermachers weiter ausgearbeitet hat, dem an Krankheit leidenden und sterbenden, dem irrenden, zweifelnden und nach dem Sinn seines Lebens suchenden, sowie dem schuldig gewordenen Menschen.¹² Kirchliche Seelsorge ist aber auch auf theologische Reflexion verwiesen, d. h. die letzten Gedanken dieser Seelsorge werden sich von denen der Philosophie – bei aller Vergleichbarkeit – ebenso unterscheiden wie von der Psychoanalyse. Theologisch ist die Idee des Guten nicht nur durch das Streben der Seele zu erlangen, wenngleich die Frömmigkeit dieses Streben durchaus

¹⁰ Platon, *Politeia*, 509b.

¹¹ Auch mit Blick auf die Seelsorge seines langjährigen Freundes O. Pfister vermag Freud nur die *Funktionen* wahrzunehmen (und zu würdigen), die dessen Arbeit erkennen lasse; die geistige bzw. geistliche Dimension, in der dieser Pfarrer seine Arbeit getan hat, vermochte er aber nicht nachzuvollziehen (vgl. *Dober, H. M., Seelsorge*, 179–187. 241 Anm. 167). In der theologischen Auseinandersetzung um die Psychoanalyse in den 70er Jahren lagen denn auch die analytische Konzeption und die kirchliche in einem Widerstreit, hatte doch Freud selbst den Anspruch vertreten: „Was wir so treiben, ist Seelsorge im besten Sinne“ (*Freud, S., Die Frage der Laienanalyse*, Nachwort, 347).

¹² Vgl. *Dober, H. M., Seelsorge*, 109–112.

kennt¹³, sondern die Idee des Guten ist hier so gefasst, dass sie von ‚jenseits des Seins‘ als Güte und Barmherzigkeit Gottes offenbar geworden ist. So ist ein Ja zum Menschen und zur Welt gesagt, das durch alle Negativität hindurch, auch durch die der Endlichkeit, Bestand zu haben verspricht (vgl. 2Kor 1,19f.).¹⁴ Im Glauben an dieses Ja ist die Seelsorge in kirchlichem Auftrag begründet. In ihrer Perspektive bildet dieser Glaube den Grund aller Kunst, mit Endlichkeit zu leben, als deren Voraussetzung und Ermöglichung. Dass diese Kunst zugleich zu einem solchen Glauben *führen* kann, die Begründungsstruktur einer Seelsorge in kirchlichem Auftrag also zirkulär ist, hat eine Entsprechung im Phänomen des Gebets.¹⁵ In jedem Fall aber reicht die kirchlich spezifizierte Seelsorge in die Dimension des *Heils* im Unterschied von der *Heilung* hinein. Unter diese Voraussetzung gehört zu den hier leitenden letzten Gedanken wesentlich die Einsicht, dass es wahre Versöhnung in der Tat nur bei Gott gibt; weder ästhetisch ist das Dasein einzig zu rechtfertigen, wie es in Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ heißt, noch ethisch durch die Leistung eines Lebens, sondern die Rechtfertigung einer Lebensgeschichte ist nur als ein Geschehen anzunehmen, das sich dem freien Handeln Gottes verdankt.

Insofern ist der Begriff einer Seelsorge in kirchlichem Auftrag spezifischer als ihr philosophisches oder psychoanalytisches Verständnis. Weil sie aber – auch und gerade als kirchliche – auf die ganze menschliche Erfahrung bezogen ist, die innerpsychisch ihren Niederschlag, zuweilen auch ihr Trauma gefunden hat, ist ihr Begriff auch wieder an die Grundbestimmungen der Philosophie und die Einsichten der Psychoanalyse zurück zu binden; er ist weiter, als das eine dogmatische Bestimmung nahelegen mag. Kirchliche Seelsorge wird aber von einer externen Perspektive zu begreifen sein, die nicht in weltlichen Kontexten allein ihren Grund findet. Vielmehr ist sie in einer dreidimensional zu begreifenden Erfahrung begründet, als deren drittes Element neben dem Ich und der Welt eben Gott vorausgesetzt ist, den ein Mensch bitten und dem er danken kann. Gerade in dieser Spezifizierung kommt das kirchliche Verständnis von Seelsorge aber nicht umhin, für die Fülle der Erfahrung Platz zu schaffen, die in philosophischer und psychoanalytischer Begrifflichkeit verarbeitet ist.

Die Praxis der Seelsorge (und sie ist in diesen Erwägungen stets vorausgesetzt) ist an eine bestimmte Situation und an den anderen Menschen gebunden, der in ihr begegnet. Die Kunst, mit Endlichkeit zu leben, ist ihr Gegenstand und ihre Aufgabe, wenngleich nicht alle seelsorgerlichen Her-

¹³ Vgl. etwa Psalm 42,2; 63,2; 130,1.

¹⁴ Nietzsche hat danach gesucht, Ja zum eigenen Schicksal zu sagen, die christliche Antwort in ihrer paulinischen Gestalt aber nicht mehr hören wollen. Zu sehr schien sie ihm durch einen metaphysisch begründeten Moralismus verstellt zu sein. Vgl. *Dober, H. M., Die Moderne wahrnehmen*, 235–253.

¹⁵ Siehe unter Abschnitt VI.

ausforderungen geradewegs auf die mit (schlechter) Endlichkeit konnotierte Möglichkeit der Krankheit oder des Sterbenmüssens bezogen sind, sondern auch auf die Suche nach Sinn und die Orientierung in einem Leben, in dem nicht immer alles rund läuft, und in dem es die Erfahrung der Schuld gibt. Die Sterblichkeit wäre aber als schlechte Endlichkeit zu verstehen, wenn der Tod zu früh käme, ohne dass ein individuelles Leben in der Fülle der Jahre hätte zur Entfaltung kommen können. Objektive Einschätzungen werden sich an der Normalität der Erfahrung einer Zeit orientieren, dass jedem Leben statistisch eine gewisse Spanne Zeit zur Verfügung steht. Subjektiv ist die Endlichkeit in jedem Falle schlecht, wenn die Zeit eines Menschen nicht ausgereicht hat, um diesem als *seinem* Leben zustimmen zu können¹⁶, oder wenn ein Leben als verfehlt erscheinen mag, zumal wenn derjenige, der diese Anklage führt, sie gegen sich selbst meint führen zu müssen.

In einem grundsätzlichen Sinn, der die menschliche Existenz betrifft, lässt sich freilich die Seelsorge überhaupt auf Endlichkeit beziehen und unter dem Gesichtspunkt fassen, dass eine Kunst, mit ihr zu leben, zu ihrem wesentlichen Kern gehört. Doch die Seelsorge ist ihrerseits eine endliche Kunst (wie auch ihre Konzeptionen einem historischen Wandel unterworfen waren¹⁷): Sie findet ihre Grenze an der Freiheit und Selbstbestimmung dessen, der Seelsorge begehrt. Ein Blick in die Geschichte der christlichen Seelsorge lehrt, dass auch hier ein Paternalismus mit der Achtung vor der Selbstbestimmung des anderen in Konflikt geraten konnte.¹⁸ Begrenzt ist die Seelsorge aber auch darin, dass sie einen Anfang und ein Ende haben muss, sei es in Gestalt eines in Lebens- und Glaubensfragen beratenden oder auf einen Kasus (der Taufe, der kirchlichen Hochzeit, der Bestattung) vorbereitenden Gespräches, sei es in einem brieflichem Austausch, sei es in der Predigt. Die Voraussetzung dieser Kunst ist allerdings, die eigene Endlichkeit realisiert zu haben. Dieses ist keine Selbstverständlichkeit, keine Banalität. Denn kaum etwas wird so gern verdrängt wie die eigene Endlichkeit.

II. Eine kurze Betrachtung des 90. Psalms

„Von meinem Tod weiß ich nichts“, heißt es in Ingmar Bergmanns ‚Das siebte Siegel‘, einer filmischen Studie zum Thema, treffend. Normal ist also das Nichtwissenwollen bzw. das Nichtwissenkönnen.¹⁹ Um die eigene End-

¹⁶ Vgl. *Tugendhat, E.*, Anthropologie statt Metaphysik, 159–175.

¹⁷ Vgl. *Dober, H. M.*, Seelsorge.

¹⁸ *Dober, H. M.*, Seelsorge., 38ff., 109–112.

¹⁹ Vgl. *Blumenberg, H.*, Lebenszeit und Weltzeit, 90. Auch Adorno hatte schon die „Schwäche des menschlichen Bewusstseins“ konstatiert, „der Erfahrung des Todes standzuhalten“ (zit. n. *Luther, H.*, Tod und Praxis, 409).

lichkeit überhaupt erst einmal wahrzunehmen, bedarf es der unterbrechenden Ereignisse. Die können je mich selbst betreffen, wie es Robert Gernhardt in seinem Gedicht ‚Enttarnt‘ beschreibt: „Durch einen Fehler im Weltenplan / lockerte sich mein Schneidezahn. / Da schoss es mir eiskalt durch den Sinn: / Wie, wenn ich nicht unsterblich bin? / Da schien mir urplötzlich sonnenklar, / dass ich ein endliches Wesen war.“²⁰ Unterbrechend kann aber auch die von Blumenberg (im Anschluss an Husserl) so genannte ‚Fremderfahrung‘ sein. Am Sterben und am Tod des anderen erst kann einem Menschen klar werden, dass auch er einmal sterben muss.

Der 90. Psalm nun spricht Grundwahrheiten aus, auf die jede Reflexion der Zeitlichkeit, und d. h. der Endlichkeit menschlicher Existenz kommen muss: *Erstens* ist Zeit Frist, jedenfalls in der Perspektive des Bewusstseins auf die je eigene Lebenszeit. Jedem Menschen steht eine gewisse Spanne Zeit zur Verfügung. Nüchtern konstatiert der Psalm: ‚Das Leben des Menschen währet siebzig Jahre, und wenn’s hoch kommt, so sind’s achtzig Jahre.‘ Dass man diese Spanne mit medizinischen Mitteln verlängern kann, ist dem Psalmisten noch ebenso unvorstellbar wie der Anspruch entlegen, ein möglichst gesundes Leben zu führen, um diese Zahl an Jahren überhaupt zu erreichen. *Zweitens* ist es nicht selbstverständlich, den Fristcharakter menschlichen Lebens einzusehen. Wäre es anders, müsste man nicht darüber ‚belehrt‘ werden, müsste man es dem einzelnen nicht ‚schonend‘ beibringen, „dass er sterben wird, denn er kann sich ein Aufhören seines Bewusstseins nicht denken.“²¹ *Drittens* ist die jedem einleuchtende Form des Widerstands gegen die Herrschaft der Zeit, die in ihrem Vergehen besteht, in einer menschlichen Gestaltungsaufgabe zu suchen – und zu finden. Es kommt nicht nur darauf an, in den Tag hineinzuleben, sondern die Möglichkeiten des je eigenen Daseins zu entwerfen und zu ergreifen. Wünsche und Träume, Antizipationen, Bitten und Gebete gehören hierher – sie sind ein Bestandteil der Kunst, mit Endlichkeit zu leben. Doch es kommt auch auf die Realisierung der in den Blick genommenen Möglichkeiten an. Die Bitte ‚das Werk unserer Hände wollest du fördern‘ geht über die subjektive Seite des Schaffens hinaus, indem sie die objektiven Bedingungen des Gelingens in den Blick nimmt, die Entsprechung zwischen subjektivem Vermögen und der Reife auf der Seite der Objektivität aber Gott anvertraut.

Die Kunst, mit Endlichkeit zu leben, ist in diesem Psalm in wesentlichen Grundlinien vorgezeichnet. Der Begriff der Endlichkeit verweist auf die Zeit, die vergeht. Die vergehende Zeit wird aber als eine Herrschaft erfahren: Kronos frisst seine Kinder. Unter dieser Herrschaft ist nur im Widerstand zu leben. Von den drei Formen dieses Widerstands, die Michael Theunissen

²⁰ Gernhardt, R., Gedichte, 613.

²¹ Blumenberg, H., Lebenszeit und Weltzeit, 91.

unterschieden hat²², steht in diesem Psalm die *erste* im Vordergrund: ein aktives Leben, das der Maxime ‚carpe diem‘ folgt. Auch die *zweite* wird angesprochen: Sie besteht in einem Innehalten, das zu einer Unterbrechung des Kontinuums der Zeiterfahrung führt; ohne eine Stillstellung der Zeit würden wir gar nicht über unsere Endlichkeit belehrt werden können. Die *dritte* Form einer Freiheit von der Herrschaft der Zeit, die über den Widerstand noch hinausführt, ist im Psalm durch die Bitte an Gott angedeutet, aber nicht näher ausgeführt. Sie impliziert die Annahme einer anderen Zeit, die als Zeit eines anderen erfahren werden kann, wofür die Tradition das Wort ‚Ewigkeit‘ kennt. Diese Annahme ist voraussetzungsvoll und lässt sich nicht ohne weiteres humanwissenschaftlich rekonstruieren.²³

III. Konturen einer Lebenskunst im Bewusstsein der eigenen Endlichkeit

Von der eigenen Endlichkeit betroffen zu sein heißt auch, in den Handlungsoptionen beschränkt zu sein. Das Maximum an Möglichkeit am Anfang, sein Leben zu gestalten und etwas aus sich zu machen, schrumpft an seinem natürlichen Ende auf ein Minimum zusammen. So stellt sich die Situation dar, wenn das Humanum des Menschen in einem Über-sich-Hinauswachsen erblickt wird: „L’homme passe *infiniment* l’homme“ (Pascal²⁴), in einem ekstatischen Sein. Die existentialontologische Signatur ist an einen natürlichen (und durch gesellschaftliche Entwicklungen beeinflussten) Vorgang gebunden. Ihn anzuerkennen ist eine seelsorgerliche Aufgabe, ein Integral kirchlicher Bildungsbemühungen von der Schule bis zur Darstellung des Christentums im sonntäglichen Gottesdienst. Die Kunst, mit Endlichkeit zu leben, wäre also (nach ihrer Anerkennung als eines existentiellen Faktums) vor allem die Kunst, älter zu werden.²⁵ Man kann damit heroisch umgehen und sagen, das sei keine Sache für schwache Naturen oder Nerven, oder stoisch und alles hinnehmen, wie es kommt, oder man kann versuchen *forever young* zu bleiben. Dann müsste man allerdings das je eigene Alter ignorieren, und mit ihm die Endlichkeit leugnen, so lange ‚es geht‘. Man kann aber auch einstimmen in die Zeile des 71. Psalms: „Verwirf mich nicht in meinem Alter, verlass mich nicht, wenn ich schwach werde.“

Was aber soll man tun, wenn ‚es‘ nicht mehr geht? Wenn der Gelenkknorpel verbraucht ist und die Adern verkalkt sind, der Rücken krumm und

²² Theunissen, M., Negative Theologie der Zeit, 56.

²³ Vgl. Dober, H. M., Die Zeit ins Gebet nehmen, 32–79.

²⁴ Zit. nach Waldenfels, B., Aporien des Unendlichen, 7.

²⁵ Vgl. Hertzsch, K.-P., Chancen des Alters. Sieben Thesen.

das Herz erschläfft ist, ist es dann Zeit für Ergebung nach dem Widerstand? Angesichts solcher Phänomene, die als reflexives Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit erfahren werden, stellt sich meist nicht zuerst die Frage nach dem *Heil*, sondern die nach der *Heilung*, wenn denn die ärztliche Kunst etwas gegen die spürbaren Folgen der Alterungsprozesse des eigenen Körpers vermag. Doch wie ist damit umzugehen, dass die ärztliche Kunst hier an eine Grenze stößt? Die Aufgabe der Seelsorge besteht in dieser Hinsicht darin, auf die im Alter erleb- und erfahrbare Abnahme der Lebenskraft so einzugehen, dass die so erfahrene Endlichkeit anerkannt werden kann. Dazu gehört ein Ausmitteln zwischen dem, was (noch) geht und dem, was nicht (mehr) geht, zwischen einem Maximum und einem Minimum also. Es kommt darauf an, auch mit einem enger gewordenen Radius zu leben und aus den begrenzten Möglichkeiten etwas zu machen.

Exemplarisch lässt sich diese Kunst an Peter Nolls ‚Diktaten über Sterben und Tod‘ studieren. Von einer unheilbaren Krankheit befallen ist die Situation dieses Züricher Professors für Strafrecht extrem, der Radius der Möglichkeiten ist eng (die Lebenserwartung beträgt nicht viel mehr als ein halbes Jahr), die Zeit läuft ab. Extrem ist auch Nolls Entscheidung, auf die üblichen Therapieoptionen im Fall seiner spezifischen Krebserkrankung zu verzichten: Autonomie aus Freiheit im vollen Bewusstsein der eigenen Endlichkeit. Die Kunst dieses Lebens im Angesicht des Todes besteht vor allem in der Konzentration auf das für den Betroffenen Wesentliche. Denn es gilt, was Gernhardt, ein anderer dem Tod Geweihter, der seine Erfahrung literarisch verarbeitet hat, in dem Gedicht ‚Kopf hoch‘ schrieb: „Was soll deine Sorge, / du müsstest zu früh gehen / und könntest das Ende / des Films verpassen? / Du bist doch der Star! / Mit deinem Abtritt / endet in jedem Fall *dein* Film.“²⁶

Für Noll wird eine Intensivierung des Erlebens möglich, jedenfalls für kurze Zeit. Er sucht körperliche Bewegung in frischer Luft und freier Natur beim Skifahren. Er liest und schreibt zur Klärung der eigenen Gedanken, so lange die Kraft dazu reicht. Er lässt sich auf Gespräche und Begegnungen mit Menschen ein, die ihm wichtig geworden sind. Die Lebenskunst im Angesicht des Todes bestünde somit in der verschärften Forderung, auf eine dem eigenen Lebensentwurf und der eigenen Erfahrung angemessene Weise Ja und Nein zu sagen. Auf diese Forderung antworten ähnlich auch Morgan Freeman und Jack Nicholson mit einer Liste der Ziele, die sie in dem Film ‚Das Beste kommt zum Schluss‘ (2007) abarbeiten. Doch dieser Film wirft auch die Frage auf: Besteht ein erfülltes Leben denn zuerst und zumeist darin, Ziele zu erreichen, Aufgaben zu meistern und sich Wünsche zu erfüllen? Zwar kommt es darauf an, das Gewohnte, den alltäglichen Trott auch

²⁶ Gernhardt, R., Gedichte, 628.

einmal verlassen und die Unterbrechung, das Andere, etwas Neues zugelassen zu haben. Aber im Sprung von Erlebnis zu Erlebnis, in der stets neu erwachenden Suche nach Selbstverwirklichung, ja in der Diskontinuität der Lebensverhältnisse und der zwischenmenschlichen Beziehungen kann man sich auch verlieren. Selbstgewinn bedarf des Ausgangs von sich, um im Durchgang durch anderes dann auf sich zurückzukommen. Um *sich* zu gewinnen, braucht es aber auch ein Moment der Kontinuität, das durch die Treue zu sich selbst gestiftet werden kann. In solcher Kontinuität erwächst Erfahrung, die die Einheit einer Lebensgeschichte zu orientieren vermag. Der Film spielt auf seine Weise im Spannungsfeld von Erfahrung und Erlebnis, in dem Benjamin seine Theorie der Modernität entfaltet hat.²⁷ Die Kunst, mit Endlichkeit zu leben, bestünde in diesem Spannungsfeld darin, Erfahrung auf Erlebnisse zu beziehen, und umgekehrt.

IV. Wie kann die Seelsorge zur Erkenntnis je eigener Endlichkeit helfen?

Der zitierte Psalm hat die Erkenntnis und Anerkennung des Sterbenmüssens zum Gegenstand. Es handelt sich hierbei um einen heiklen, gefährdeten Vorgang, der der Bitte um Beistand bedarf. Denn es ist keineswegs selbstverständlich, dass, wer seine Endlichkeit erkannt hat, auch klug geworden ist. Welche Hilfen lassen sich zum Gelingen dieses Prozesses geben? Im Umgang mit (ausgewählten) symbolischen Formen der Kultur, die Deutung, Interpretation und die Anstrengung des Verstehens erfordern, mit Texten, Bildern, musikalischen Werken, auch Filmen, und d. h. auf dem Wege der auf Medien bezogenen Bildung, ist Hilfe zu erwarten, um die je eigene Endlichkeit anzuerkennen. Die Seelsorge geht hier im Prinzip nicht anders vor als andere Akteure der allgemeinen Kultur: Sie wird im Medium der Sprache und im Gebrauch der Bilder an der Grenze zwischen Sagbarem und Unsagbarem, Sichtbarem und Unsichtbarem vollzogen. Was aber ist die spezifische Differenz, durch die sie als kirchliche Seelsorge erkennbar bleiben kann, seit die Themen der christlichen Religion, ja der Religion überhaupt hinsichtlich ihres Ausdrucks und ihrer Darstellung, zuweilen auch hinsichtlich ihrer Deutung, in die allgemeine Kultur ausgewandert sind? Diesem zu Suchenden soll sich hier so angenähert werden, dass auf zwei spezifische Formen des mit W. Benjamin so genannten ‚Gedichteten‘²⁸ als symbolischen Formen sprachlicher Reflexivität eingegangen wird. Das ‚Gedichtete‘ ist aber eine mit der Erfahrung zusammengewachsene Sprachform, Sprache

²⁷ Vgl. Dober, H. M., Die Moderne wahrnehmen, 65ff., 366ff.

²⁸ Benjamin, W., Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin, 105–126.

und Erfahrung in einem unauflösbaren Wechselspiel. In ihm vollzieht sich auch die Seelsorge, und indem sie des ‚Gedichteten‘ (wie etwa des 90. Psalms) bedarf, vollzieht sie sich in den Grenzen der Sprache, sei es, dass eine Predigt über einen biblischen Text gehalten wird, sei es, dass ein bestimmter Kasus eine entsprechende Ansprache erfordert, sei es, dass Gebete und Segensworte am Kranken- und Sterbebett gesprochen werden. Endlich bleibt auch das seelsorgerliche Sprechen in jedem Fall, zumal es im Angesicht des anderen vollzogen wird, in dem der Seelsorger nur sich selbst und dem andern verantwortlich auf die Situation einzugehen sucht.²⁹ Bei allem Bemühen um Empathie und Verständnis, wie bei aller Bereitschaft, sich die Stichworte vom andern geben zu lassen³⁰, werden „Wunden der sprachlichen Endlichkeit“³¹ bleiben. Auch mit ihnen zu leben, erfordert eine Kunst. Man hat sie noch nicht erlernt, wenn man sich auf die Sprache der Tradition zurückzieht oder wenn man der Gefahr des Geschwätzes erliegt. Wie der Fuß auf einem schmalen Grat seinen Tritt finden muss, so ist auch das seelsorgerlich ansprechende Wort zwischen Tradition und Situation als ein individuelles auszumitteln und dann selbst zu verantworten mit dem Risiko, zu scheitern, und d. h. in diesem Fall: denjenigen bzw. diejenige nicht zu erreichen, die bzw. der Seelsorge in kirchlichem Auftrag begehrt. In dieser Schwebelage zwischen Rezeptivität und Spontaneität, in der sich der Seelsorger halten muss, kann es allerdings auch zu einem Einverständnis zwischen den Gesprächspartnern kommen. Es wäre als Verhältnis der gegenseitigen Anerkennung derer zu fassen, die um eine Kunst, mit Endlichkeit zu leben, bemüht sind: sowohl auf Seiten der Seelsorgerin als auch auf Seiten des Seelsorge-Suchenden.

Die Wege zu solcher Anerkennung führen aber durch die Gattungen der Kunst, mit Endlichkeit zu leben. Von ihnen werden zwei kurz betrachtet. Wenn man davon ausgeht, dass das Denken allein zu dieser Kunst nicht ausreicht, sondern dass es eines Sprechens bedarf, auf das das Denken stets bezogen werden muss, so scheinen dies zwei Hauptgattungen zu sein. In Witz und Humor auf der einen, sowie in Gebet und Meditation auf der anderen Seite kann das Spezifikum einer Seelsorge in kirchlichem Auftrag prägnant präzisiert werden. Die erste Gattung erlaubt es, das Streben der Seele auch in ihrem Scheitern zu verwinden; der Bezug zur Idee des Guten bleibt hier eingeklammert, wirkt sich aber implizit aus. Die zweite Gattung erlaubt es, das Streben der Seele auf die Idee des Guten hin zu orientieren und von ihr aus in der Sprache des Glaubens zu regulieren.

²⁹ Vgl. Dober, H. M., Die Begegnung im Angesicht des andern.

³⁰ Rosenzweigs Begriff des neuen „Sprachdenkens“ ist geeignet, auf die seelsorgerliche Situation Anwendung zu finden (vgl. ders., Das neue Denken, 151f.).

³¹ Waldenfels, B., Aporien des Unendlichen, 16.

V. Witz und Humor

In vier Hinsichten kann das Wesen des witzigen Humors näher charakterisiert werden. *Erstens* lehrt der Witz, „die miserable Wirklichkeit zu durchschauen und sie dennoch mit guter Haltung zu ertragen“³². Nicht jede Erfahrung von Endlichkeit ist miserabel, doch angesichts von Antinomien und Aporien des Daseins trauert der Witz so, dass er sie heiter hinnimmt.³³ Wie das Lächerliche lebt er „von dem, dem es sich entgegensetzt“³⁴, einer Wirklichkeit, die sperrig ist und bleibt, sich den Idealen nicht fügt und der Kraft des Wünschens ihren Widerstand leistet. Mit Joachim Ritter gehe ich davon aus, dass der Humor den ‚verborgenen Sinn‘ zu enthüllen vermag, „der dem Lachen überhaupt innewohnt“.³⁵ Der zum Lachen bringende Humor kann der Realität widerstehen. In diesem Sinne berichtet die Kreativitätspsychologin Erika Landau, dass ihr Mann eines Montagmorgens wegen Infarktverdacht mit dem Notarztwagen ins Krankenhaus hat gefahren werden müssen. Da habe er sich an einen Witz erinnert, den Freud in seiner bekannten Schrift zum Thema zitiert hatte: „Der Delinquent, der am Montagmorgen zum Galgen geführt wird, tut den Ausspruch: ‚Na, die Woche fängt ja gut an!‘“ Da habe er lachen müssen, und dieser Widerstand des Lachens habe ihm gut getan.³⁶

Nun ist das Lachen aber ein ambivalentes Phänomen. Auf die Lächerlichkeit der Welt bezogen ist es ‚welthaft‘.³⁷ Es kann sich auch im Auslachen oder im gegen andere gerichteten Spott manifestieren. Oder der Widerstand gegen die Härte der Realität kann den Ton der Bitterkeit annehmen. Demgegenüber erwächst die Heiterkeit, die sich vielleicht nur in einem in sich versunkenen Lächeln äußert, aus den Quellen der Innerlichkeit. Insofern nun das Streben der Seele auch noch angesichts seines Scheiterns an der Härte der realen Außenwelt im witzigen Humor verwunden werden kann, lässt er sich *zweitens* als eine Ausdrucksform der Klugheit verstehen, die dem 90. Psalm zufolge im Bewusstsein der eigenen Endlichkeit zu gewinnen ist. Denn der witzige Humor ist keineswegs ohne Vernunft. Sie hört allerdings auf, „göttlich zu sein, und wird zur menschlichen Vernunft, die da, wo sie sich für das Ganze nimmt, anmaßend und blind zugleich gegenüber dem Reichtum des Seins wird.“³⁸ Das ‚humoristische Lachen‘ „tanzt [Jean Paul zufolge] auf dem Kopfe der Vernunft.“³⁹

³² Landmann, S., Jüdische Witze, 73.

³³ Vgl. Schmid, C., Geleitwort, 13.

³⁴ Ritter, J., Über das Lachen, 85.

³⁵ Ritter, J., Über das Lachen, 91.

³⁶ Zit. nach: Bukowski, P., Humor in der Seelsorge, 15.

³⁷ Ritter, J., Über das Lachen, 65.

³⁸ Ritter, J., Über das Lachen, 90.

³⁹ Ritter, J., Über das Lachen, 87.

Die Vernunft des humorvollen Witzes zeigt sich *drittens* aber gebunden an die Situation, in der er erfunden worden ist. Auch die gedichteten Formen des Witzes, zu denen die humorvollen Gedichte (etwa Gernhardts) gerechnet werden können, erschließen sich der Rezeption erst, wenn man sich auf den Kontext besinnt. Denn „die Lebenswelt ist der unsichtbare Partner, auf den bezogen zu sein dem stofflichen Gehalt den Glanz des Komischen und Lächerlichen verleiht.“ Nie erhält der Witz „unmittelbar und ausschließlich durch den Stoff, das bloße Begebnis und Vorkommnis [...] seine komische Kraft“, sondern durch die „Anspielung“ auf die jeweilige „Lebensordnung“, in der der Witz erzählt worden ist. Am Witz ist auf hervorragende Weise die Einsicht der ästhetischen Rezeptionstheorie zu verifizieren, dass erst der Rezipient, der Hörer dieses „offene Kunstwerk“ zu dem macht, was es ist. Zwar muss auf der Seite der Produktion ein „Prozess entwickelt“ werden, der zwischen den anspielenden Vorstellungen und dem Stoff geführt wird, um am Ende „in der Pointe“ verdichtet zu werden. Aber „das Lächerliche der Dinge wird [erst] sichtbar“, wenn das Lachen „als Signal“ aufsteigt.⁴⁰ Entsprechendes geschieht, wenn der Partner im seelsorgerlichen Gespräch aus den Worten der Seelsorgerin erkennt: *de te fabula narratur*.

Viertens zeigt sich die Klugheit des witzigen Humors aber darin, dass in ihm die schwierige Anerkennung der Endlichkeit zum Ausdruck kommt. Dies geschieht hier aber nur durch das Gegenteil hindurch. Das Widerständige, auf das der Humor bezogen ist, ist „nie das Geordnet-Vollendete oder das für das Dasein je Maß gebende Schöne und Gute, sondern immer von der Art dessen [...], was herausfällt, [...] was aus der Reihe tanzt“.⁴¹ Gerade so hält der Humor aber den Blick auf einen offenen Horizont frei, in dem auch das Ungeordnete, das Fragmentarische eines Lebens Versöhnung erfahren kann. Das schöne, gebildete Leben, das „recht eigentlich ein Kunstwerk“ sei⁴², gibt es nur im Fragment. Dies einem vom Ganzheitspostulat und dem Wunsch nach Harmonie bestimmten Bewusstsein einzuschreiben, wäre eine weitere Funktion des das Leben als Fragment ehrenden Witzes. Auch im Witz kann eine Lebenskunst sichtbar werden, die allerdings eine Bildung im Verwinden des Widerständigen voraussetzt – eine Bildung des Herzens ebenso wie des Verstandes. So kann einen Augenblick lang das Krumme gerade erscheinen, und das Fragmentarische im Licht der Erlösung daliegen.

Darauf baut jedenfalls auch die Praxis, die dem Clown seit Mitte der 90er Jahre „zunehmend Eingang in die sterile Atmosphäre der Krankenhäuser“ verschaffte.⁴³ Im Clown als der ‚herausgetretenen und ausgefallenen Kreatur schlechthin‘ tritt die eigene Situation wie in einem Spiegel vor Augen.

⁴⁰ Ritter, J., Über das Lachen, 77.

⁴¹ Ritter, J., Über das Lachen, 63.

⁴² Schleiermacher, F., Die Weihnachtsfeier, 30.

⁴³ Titze, M., Die heilende Kraft des Lachens, 300.

Doch es ist kein abbildender, sondern ein verfremdender Spiegel, insofern er eine Transformation zur Darstellung bringt. Durch „die aufs höchste gesteigerte Verkehrung des Sinnes“, sei es „als Verkehrung und Verzerrung der gewöhnlichen Kleidung“, sei es durch den unsinnigen Gebrauch „sinnvoller Geräte“, reizt der Clown zum Lachen, „das befreiend die Schranken des Ernstes und Maßes durchbricht“.⁴⁴ Wie Charlie Chaplin ist er ein Lebenskünstler, der um sein Überleben kämpft, indem er das reale Leben auf die Bühne bringt. Doch gerade dadurch, dass die Rollen von Kunst und Leben vertauscht werden, vermag er zum Anwalt eines anderen Lebens zu werden. So tut sich ein offener Horizont auf. Und das macht die witzig verfremdende Kunst vergleichbar mit der befreienden Botschaft, die der Apostel Paulus in die damalige Welt trug, und sich dabei vorkam wie ein Narr (2Kor 12,11). Das Lachen kann in actu die Befreiung zum Ausdruck bringen, von der das Evangelium handelt. So löst sich der Bann, der zuweilen über den Verhältnissen liegt. Ein neuer Anfang wird möglich.

Der Seelsorger wird durchaus humorvoll sein dürfen. Dies ist nicht nur eine praktische Empfehlung, wie man es auch – und vielleicht besser – machen könnte, sondern theologisch gut begründet.⁴⁵ Im als Fähigkeit zur Selbstdistanz begriffenen Humor erfährt das eigene *image* und die gegen andere zu verteidigende Ehre eine Relativierung, die sich allerdings nicht durch ihr Gegenteil, die Verachtung oder den Hass seiner selbst begründet, sondern durch die spezifisch theologische Perspektive auf den Menschen als Geschöpf und gerechtfertigten Sünder. Somit wird auch klarer, inwiefern die Heiterkeit des Humors mit der Frömmigkeit verschwistert sein kann, mit einer Frömmigkeit *incognito* vielleicht, die sich nicht nur in den Sprachformen der kirchlichen oder positiv religiösen Traditionen ausspricht, sondern auch im Gedicht, im Roman, im Film. Auf diese unterschiedlichen Formen und Medien – jedenfalls auch – eingehen zu können, wird von der Seelsorgerin und vom Seelsorger in der heutigen Medienkultur zu fordern sein. Es gehört zur seelsorgerlichen Kunst, die wie der Witz ganz auf die Situation zu beziehen ist, in welcher ein Handlungserfordernis entsteht (und sei es, auf weitere Handlungen zu verzichten), manche Fragen (auch spezifisch theologische) einklammern zu können. Wie in der phänomenologischen *ἐποχή* heißt das nicht, einer Irrelevanz dessen, was auf sich beruhen kann, das Wort zu reden – für die Regulation ihres Sprech-Handelns bleiben die grundlegenden Einsichten der Seelsorgerin unverzichtbar. Aber in der seelsorgerlichen Begegnung tritt die an die Situation gebundene Frage ganz in den Vordergrund, was dem Gegenüber *jetzt* Rat, Trost und Hilfe sein kann. Es kommt darauf an, auf eine der Clownerie verwandten Art Wege zu Verfremdungen der harten Realität und zur Selbstdistanz weisen.

⁴⁴ Ritter, J., Über das Lachen, 82.

⁴⁵ Vgl. Barth, K., Offene Briefe 1945–1968, 554.

Das kann auch durch die Meditation solcher Texte geschehen, die eine Sprache leihen, wenn die Situation sprachlos macht – wie etwa die des 90., des 23. oder des 73. Psalms. Und das kann durch das Gebet als einer Sprachschule des Glaubens geschehen, als dessen vollendete Form das Vaterunser wird gelten können.⁴⁶

Die Handlungsoptionen im seelsorgerlichen Gespräch sind vielfältig und reichen von der mitdenkenden Rezeptivität des Seelsorgers, dem Zuhören, bis zur humorvollen Reaktion und Interaktion, zum Zitat eines Psalms oder einer Gesangbuchstrophe, bis hin zum Gebet oder zu einer Segenshandlung. Leitend ist hier ein Einfühlungsvermögen ins Individuelle. Denn die Seelsorge sieht sich im Angesicht von Menschen, die ihr individuelles Gesetz gelebt haben und leben: Allgemeine Gesetze der Lebensführung werden sich aber nur um den Preis der Abschattung individueller Lebensentscheidungen in Freiheit durchsetzen lassen. Angesichts dieser Gefahr kommt es in der seelsorgerlichen Praxis auch auf das – durch Übung auszubildende – Talent an, das rechte Wort und die angemessene Form, bzw. die angemessene Geste zur rechten Zeit zu finden. Den Kairos nicht zu verpassen, ist aber ein Hauptanliegen des Gebets.⁴⁷

VI. Gebet und Meditation

Prinzipiell geht es in der kirchlichen Seelsorge darum, der Anerkennung der eigenen Endlichkeit den Weg zu bereiten. Dies geschieht aber durch die Erfahrung des ganzen, ungeteilten Daseins, und d. h. auch durch die Negativität hindurch. Ihr vermag die an die Situation gebundene Seelsorge manchmal nur in den impliziten Gestalten des Humors zu entsprechen, wie denn auch die Theologie unter den volkkirchlichen Bedingungen der Gegenwart zuweilen eine inverse Gestalt annehmen muss, die Benjamin mit einem (für ein Kind) zum Handschuh gewordenen Strumpf im Kleiderschrank verglichen hat.⁴⁸ In welcher Gestalt auch immer sie sich aussprechen mag, bleibt das Ziel der kirchlichen Seelsorge doch dasselbe, ein Ja zum eigenen Leben zu finden aufgrund eines göttlichen Ja, das schon gesprochen ist, und durch die Anfechtung hindurch angenommen sein will.

Die Annahme dieses Ja ist die Grundlage allen Betenkönnens, doch zugleich ist der Vollzug des Betens auch der Weg, auf dem diese Anerkenn-

⁴⁶ Vgl. *Lohmeyer, E.*, Das Vaterunser.

⁴⁷ Das hat *F. Rosenzweig* in seinem einleitenden Text zum dritten Teil des „Sterns der Erlösung“ unter dem Titel „Von der Möglichkeit, das Reich zu erbeten“, dargetan (vgl. *ders.*, GS II, 321).

⁴⁸ Vgl. *Dober, H. M.*, Die Moderne wahrnehmen, 200–210 mit Bezug auf *Benjamin, W.*, Denkbild „Schränke“, 283–287.

nis immer wieder neu möglich wird. Die Struktur ist zirkulär. Das Vertrauen muss vorausgesetzt werden, um beten zu können, doch im Vollzug des Betens wird das Vertrauen auch gefestigt und bestärkt.⁴⁹ So erweist sich die Kunst, mit Endlichkeit zu leben, am Ende als ein angemessener Gebrauch der Sprache unter der Bedingung einer dreidimensional verstandenen Erfahrung. Denn das Gebet setzt eben dies voraus und bestätigt es, dass Gott, Welt und Mensch die vorauszusetzenden Elemente der Erfahrung sind. Indem es einstimmt in die geprägten Worte der Tradition „Herr, lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden“, begründet es auch andere Weisen der Kunst, mit Endlichkeit zu leben, als das Gebet selbst: die selbstreflexive Einsicht in den Lauf der Dinge etwa, die zur Einwilligung führt.⁵⁰

Die zirkuläre Struktur des Gebetes ist aber auch der situativen Verfremdung in Witz und Humor verwandt. Hier kann sich ein verstellter Horizont öffnen, wie es durch einen gelungenen Witz und ein befreiendes Lachen geschieht. „Im humorvollen Aufscheinen des Komischen [...] lässt sich] ein Zeichen, ein Signal, ja ein Angeld wahrer Erlösung erkennen.“⁵¹ So erweisen sich Witz und Humor als fragmentarische Annäherungen an das Ja, das das Gebet begründet.

Klammert man seine theologische Begründung ein, so zeigt sich im Gebet vor allem aber die ganz einfache und elementare Sprache der Seele, die sich in Bitte und Dank ausspricht. Für eine Seelsorge in kirchlichem Auftrag ist das Gebet die Grundlage, auf die auch noch Witz und Humor bezogen werden müssen, um ihre seelsorgerliche Funktion ausüben zu können. Denn das Gebet, angefochten wie es ist aufgrund seiner bunt schillernden Erscheinung, ist *erstens* mehr als eine Form des Ausdrucks – der Wünsche etwa, die in die sprachliche Form der Bitte gegossen worden sind. Es geht um mehr als „haargebete hautgebete / gebete mit haut und haar / und ungewaschenen fingern / unverblümte gebete / voll gier voll geld voll dummheit.“⁵² Das Gebet ist *zweitens* mehr als eine Form der Darstellung – der menschlichen Situation etwa, oder der theologischen Sicht auf die Welt und den Menschen, die am Ende Gott die Ehre gibt. Das Gebet ist *drittens* mehr als eine Form der Reflexion – eben der menschlichen Situation *vor Gott*. All dies ist das Gebet auch, und man wird den Kritikern dieser (Meditations-)form, mit Endlichkeit zu leben, von Kant bis Freud entgegenhalten dürfen, dass jedenfalls das Vaterunser als eine Reflexionsform des bloßen Wünschens

⁴⁹ Vgl. Ricœur, P., Gott nennen, 46.

⁵⁰ „Die Endlichkeit liegt im Leben selber, im begrenzenden Glück, im begrenzenden Gelingen, in der begrenzten Ausgefülltheit“ (Steffensky, F., Mut zur Endlichkeit, 21). Schon dies – in der Nähe des von Nietzsche intendierten *amor fati* – einzusehen und anzuerkennen kann zu einer Quelle des Mutes werden. Das Gebet geht aber darüber noch hinaus.

⁵¹ Bukowski, P., Humor, 34 mit Bezug auf P. L. Berger.

⁵² Marti, K., geduld und revolte, 18.

ebenso wie der menschlichen Bedürftigkeit verstanden werden kann. Mehr als Ausdrucks-, Darstellungs- und Reflexionsform ist das Gebet aber dadurch, dass die Härte der Realität und das bloße Wünschen, die Hybris und die Resignation, das Leiden an der eigenen Endlichkeit und an der anderer in ihm *verwunden* werden können.⁵³ Möglich ist diese Erfahrung dadurch, dass der Beter einstimmt in das göttliche Ja zum Menschen durch manches erfahrene Nein hindurch. Das glaubende Vertrauen in dieses Ja begründet so auch noch die Reflexion des eigenen im göttlichen Willen durch Einwilligung in diesen. Der Weg zu solcher Erfahrung führt aber durch das Erlebnis der – je aktuellen, und d. h. die je eigene Lebenssituation einbeziehenden – Meditation der Sprachformen der Frömmigkeit, die man mit einem alten Wort ‚Andacht‘ nennt.

Literaturhinweise

- Barth, K.*: Offene Briefe 1945–1968, hg. von D. Koch [GA V: Briefe], Zürich 1984.
- Benjamin, W.*: Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin, in: Gesammelte Schriften [= GS], Bd. II/1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhauser, Frankfurt a. M. 1991, 105–126.
- Ders.*: Denkbild „Schränke“, in: GS IV/1, 283–287.
- Berger, P. L.*: Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung, Berlin/New York 1998.
- Blumenberg, H.*: Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a. M. 2001.
- Bukowski, P.*: Humor in der Seelsorge. Eine Animation, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Dober, H. M.*: Die Moderne wahrnehmen. Über Religion im Werk Walter Benjamins [Praktische Theologie und Kultur, Bd. 8], Gütersloh 2002.
- Ders.*: Schleiermacher und Lévinas. Zum Verhältnis von Kulturphilosophie, Religion und Ethik, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 44 (2002), 330–352.
- Ders.*: Die Begegnung im Angesicht des anderen. Ein phänomenologischer Zugang zum seelsorgerlichen Gespräch im Anschluss an Emmanuel Lévinas, in: Evangelische Theologie 63 (2003), 182–200.
- Ders.*: Seelsorge bei Luther, Schleiermacher und nach Freud, Leipzig 2008.
- Ders.*: Die Zeit ins Gebet nehmen. Medien und Symbole im Gottesdienst als Ritual [Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Bd. 55], Göttingen 2009.
- Freud, S.*: Die Frage der Laienanalyse, Nachwort in: Studienausgabe, Ergänzungsband, hg. von A. Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M. 1982 [= StA].
- Gernhardt, R.*: Gedichte 1954–1997, Zürich 1999.

⁵³ Vgl. *Dober, H. M.*, Die Zeit ins Gebet nehmen, 258–289, bes. 284–287.

- Hertzsch, K.-P.*: Chancen des Alters. Sieben Thesen, Stuttgart 2008.
- Landmann, S.*: Jüdische Witze, München 1963 [Neuausgabe 2007].
- Lohmeyer, E.*: Das Vaterunser, Göttingen 1946.
- Luther, H.*: Tod und Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 88 (1991), 407–426.
- Marti, K.*: geduld und revolte. gedichte am rand, Stuttgart 1984.
- Nietzsche, F.*: Götzendämmerung, in: VI,3,Sämtliche Werke [= KGA], Bd. VI/3, hg. von G. Colli u. M. Montinari, Berlin/New York 1980.
- Ders.*: Ecce homo: Warum ich ein Schicksal bin, in: KGA VI/3, 363ff.
- Ders.*: Zur Genealogie der Moral, in: KGA VI/2.
- Noll, P.*: Diktate über Sterben und Tod mit Totenrede von Max Frisch, Zürich 1984.
- Platon*: Platonis Opera, hg. von Ioannes Burnet, Oxford 1953.
- Ricœur, P.*: Gott nennen, in: Casper, B. (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/München 1981, 45–79.
- Ritter, J.*: Über das Lachen [1940], in: ders., Subjektivität, Frankfurt a. M. 71989, 62–92.
- Rosenzweig, F.*: Das neue Denken, in: ders., Gesammelte Schriften [=GS], Bd. III, Haag 1984.
- Rotenstreich, N.*: Wege zur Erkennbarkeit der Welt, Freiburg/München 1983.
- Schmid, C.*: Geleitwort, in: Landmann, S., Jüdische Witze, 7–11.
- Schleiermacher, F.*: Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch, Zürich 1989.
- Steffensky, F.*: Mut zur Endlichkeit. Sterben in einer Gesellschaft der Sieger, Stuttgart 2007.
- Theunissen, M.*: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a. M. 1991.
- Titze, M.*: Die heilende Kraft des Lachens. Mit therapeutischem Humor frühe Beschämungen heilen, München 1995.
- Tugendhat, E.*: Anthropologie statt Metaphysik, München 2007.
- Waldenfels, B.*: Aporien des Unendlichen, in: Brachtendorf, J./ Möllenbeck, T./ Nickel, G./Schaede, S. (Hg.), Unendlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, Tübingen 2008, 3–22.