

Jochen Schmidt

# Wahrgenommene Individualität

Eine Theologie der Lebensführung



V&R



Jochen Schmidt, Wahrgenommene Individualität

# Edition Wege zum Menschen

Herausgegeben vom Redaktionskreis der Zeitschrift  
„Wege zum Menschen“

Christiane Burbach, Wilfried Engemann,  
Jörn Halbe, Klaus Kießling, Hermann Steinkamp,  
Anne M. Steinmeier und Heribert Wahl

Band 3

Jochen Schmidt, Wahrgenommene Individualität

Jochen Schmidt

# Wahrgenommene Individualität

Eine Theologie der Lebensführung

Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung: © Fotolia

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-67017-0

ISBN 978-3-647-67017-1 (E-Book)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U. S. A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Printed in Germany.

Satz: textformart, Göttingen

Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

*Anna*



# Inhalt

9	<b>Einleitung</b>
13	<b>Kapitel 1: Christliche Religion und die Lebensführung des Individuums</b>
13	1. Unbestimmtheit, Orientierung und christliche Religion
16	2. Geschöpfliche Freiheit
21	3. Schwierige Selbstverwirklichung
29	<b>Kapitel 2: Übungen der Wahrnehmung</b>
29	1. Achtung und Nächstenliebe
31	2. Liebe und Individualität
39	3. Die Verbindlichkeit der Achtung
44	<b>Kapitel 3: Verwirkte Freiheit</b>
44	1. Sünde als unwillentliches Verfehlen des Guten
50	2. Selbsttäuschung als Zerrbild der Freiheit zur Selbstdeutung
67	3. Organische Verlogenheit und Ideologie
72	<b>Kapitel 4: Bedrückende Blicke</b>
72	1. Scham
75	2. Leiblichkeit, Verletzlichkeit und Beschämung
81	3. Das Bild, das wir abgeben
91	<b>Kapitel 5: Vergebung</b>
98	<b>Literatur</b>
113	<b>Namensregister</b>
116	<b>Sachregister</b>



## Einleitung

„Was für eine Chimäre ist der Mensch? Was für eine Novität, was für ein Monstrum, was für ein Chaos, was für ein Hort von Widersprüchen, was für ein Wunder? Richter über alle Dinge, einfältiger Erdenwurm, Hüter der Wahrheit, Kloake der Unge-  
wissheit und des Irrtums, Ruhm und Abschaum des Weltalls.“<sup>1</sup>  
In kräftigen Farben malt Blaise Pascal die Extreme menschlicher Existenz. Seine überragende theologische Leistung besteht darin, dass er seine Sicht auf die Größe und das Elend des Menschen nicht lediglich dogmatistisch behauptet, sondern durch feinsinnige Beobachtung der Menschenseele im Lichte der christlichen Tradition konkretisiert. Insofern sind seine *Pensées* – jedenfalls der Intention nach – Vorbild für das theologische Nachdenken über Herausforderungen der Lebensführung: als Versuch, im Horizont der christlichen Tradition Klarheit zu gewinnen über Dinge, die Menschen in ihrem alltäglichen personalen Leben und Erleben beschäftigen.

Personales Leben besteht nicht ausschließlich, aber wesentlich aus Prozessen der Wahrnehmung von Individualität. Auf der einen Seite nehmen Personen die Möglichkeiten wahr, die ihre eigene Individualität ihnen bietet, auf der anderen Seite leben Individuen mit anderen Individuen zusammen, die ihrerseits angemessen wahrgenommen werden wollen und sollen. Die Wahrnehmung von Individualität als Herausforderung alltäglicher Lebensführung drängt sich im Zuge von historischen Individualisierungsprozessen mehr und mehr in den Vordergrund, ohne dass im selben Maße erkennbar wäre, *wie* diese Herausforderung sinnvoll angenommen werden kann. Wie individuelle Freiheit gestaltet werden kann, kann die individualisierte Gesellschaft ihren Mitgliedern nicht sagen, nur *dass* sie dies zu tun hätten. Während

1 *Blaise Pascal*, Gedanken über die Religion und einige andere Themen, übers. v. Ulrich Kunzmann, hg. v. Jean Robert Armogathe, Stuttgart 2010, 89 (Frg. 131 [Lafuma]/434 [Brunschvicg], Übers. geändert).

der Mensch im Zuge von Individualisierungsprozessen aus traditionellen Bindungen entlassen wird, treten neue Zwänge auf.<sup>2</sup> Der Mensch ist genötigt, sich selbst als Planungsbüro für seinen eigenen Lebensweg zu verstehen, und dies wird nunmehr in derselben Weise von ihm erwartet, wie in traditionellen Gesellschaften die Erfüllung etablierter Rollen erwartet worden war.<sup>3</sup> Individualisierungsprozesse mag man denn auch wahlweise als Befreiung des Menschen zelebrieren oder als Überforderung des Menschen und als Ursache der Erosion gesellschaftlichen Zusammenhalts beklagen.<sup>4</sup> Nur rückgängig machen lassen sie sich nicht. Manche Vertreter postmodernen Denkens mögen es sich zum Ziel setzen, das Individuum zu Grabe zu tragen.<sup>5</sup> Ihre Toterklärung durch die Postmoderne hat die Idee des Individuums weitgehend unbeschadet überstanden, auch wenn das Denken der Differenz in der Tradition Friedrich Nietzsches mit Nachdruck daran erinnert, dass Individuen fragil sind, un abgeschlossen im Sinne von fortwährend im Werden begriffen und in einem radikalen Sinne angewiesen auf andere Individuen.<sup>6</sup> Individualisierung ernst zu nehmen führt nicht oder jedenfalls nicht notwendigerweise zu einer Idealisierung eines isolierten und selbstmächtigen Einzelnen, sondern lediglich zu der Einsicht, dass für das Nachdenken über Fragen der Lebensführung die Perspektive der ersten Person unhintergebar ist.

Der Theologie obliegt es zu fragen, was christliche Religion zu diesem Nachdenken des Menschen über sein Leben beitragen kann, und dieser Aufgabe sehen sich die hier vorgelegten Überlegungen verpflichtet.<sup>7</sup> Betont sei gleich zu Beginn, dass

2 Vgl. *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main <sup>5</sup>1986, 211 ff.

3 Vgl. ebd., 217; *Hans-Martin Schönherr-Mann*, Sartre. Philosophie als Lebensform, München 2005, 42.

4 Vgl. *Wilhelm Gräb*, Die religiöse Konstitution der Individualität, in: ders./Lars Charbonnier (Hgg.), Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung, Berlin 2012, 132–150.

5 Vgl. etwa *Mark C. Taylor*, Erring. A Postmodern A/Theology, Chicago 1984.

6 Vgl. *Gianni Vattimo*, Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik, übers. v. Sonja Puntcher Riekman, Wien <sup>2</sup>2005 (Edition Passagen 10).

7 Wenn im Folgenden von „Religion“ und „Theologie“ die Rede ist, dann ist in erster Linie an die christliche Religion und Theologie gedacht. Ob

diese Konzentration auf das Individuum keinem Individualismus und schon gar keinem Isolationismus das Wort reden will. Das Nachdenken des Menschen über sich selbst hat nichts mit einer Selbstbegaffung des einsamen Individuums zu tun. Reflexion, das Auf-sich-Zurückkommen im Denken, ist kein weltabgewandtes Wühlen in der Seele, sondern Selbstwahrnehmung des Menschen im Horizont stattgehabten Welterlebens. Der über sich Reflektierende, so beschrieb Heidegger es einmal, bricht sich an etwas in der Welt (*re-flectere*), von wo aus ein Licht auf den Reflektierenden zurückfällt.<sup>8</sup> Das Wechselspiel von Selbstsein und Miteinandersein, sowohl im Gelingen als auch im Misslingen von Lebensvollzügen, ist ein Leitmotiv all dessen, was im Folgenden entwickelt wird.

Als Individuum zu leben bedeutet zunächst einmal, als einzelner Mensch etwas mit dem eigenen Leben anzufangen. Anfangen-können ist die Fähigkeit des Menschen, die eigene geschöpfliche Freiheit zur selbstbestimmten Lebensführung zu ergreifen. Individuelle Lebensführung gelingt, wenn ein Mensch eine Form für sein Leben findet, die dem entspricht, woran ihm liegt, und die denjenigen Menschen entspricht, an denen ihm liegt (Kapitel 1). Das Miteinander von Menschen gelingt, wenn sie einander so anblicken, dass sie ein Gefühl dafür gewinnen, in welcher je besonderen Art und Weise der jeweils andere Mensch sich eine Gestalt für sein Leben sucht und findet (Kapitel 2). Selbstsein und Gemeinschaft gelingen, wenn Individualität – eigene und fremde – wahrgenommen wird. Neben der Möglichkeit des Gelingens steht die Möglichkeit manifesten Scheiterns von Freiheit. Denn die Bedingungen des Gelingens der Lebensführung sind in hohem Maße fragil. Freiheit kann allzu leicht in Unfreiheit umschlagen. Die christliche Rede von der Sünde verleiht dieser Erfahrung einen bestimmten Ausdruck. Erfahrungen des Misslingens individueller Lebensvollzüge sind zwar gewiss nicht einfach mit dem gleichzusetzen, was in der christlichen Tradition als Sünde gilt.

und inwieweit das Gesagte auch aus der Perspektive anderer Religionen und ihren Theologien Zustimmung finden kann, wäre im Einzelnen zu diskutieren.

8 Vgl. *Martin Heidegger*, Gesamtausgabe, Abt. II: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1975, 226.

Wohl aber weist die Struktur dessen, was in der christlichen Rede Sünde genannt wird, signifikante Ähnlichkeiten mit der Struktur von Phänomenen der Selbsttäuschung und der Scham auf: Hier wie dort geht Freiheit unwillentlich, aber doch nicht unverschuldet verloren. Der Mensch scheitert unwillentlich, aber nicht unverschuldet an seiner individuellen Freiheit, wenn er in Unaufrichtigkeit, Selbsttäuschung und Verlogenheit erstarrt. Freiheit wird von außen zerstört, wenn Menschen unter den entwertenden Blicken anderer in Scham verfallen, wenn ein Mensch einem anderen durch seinen beschämenden Blick im äußersten Fall das Recht aberkennt, je dieses Individuum zu sein. Hier wie dort stehen Menschen neben sich, leben Menschen aneinander vorbei, gegen ihren eigentlichen Willen, jedoch nicht ohne ihr Zutun. Die christliche Rede von der Sünde kann so zur Erschließung von Deformationen individueller und gemeinschaftlicher Existenz beitragen (Kapitel 3 und 4). Dabei darf jedoch nie aus den Augen verloren werden, dass die Rede von der Sünde ihren Sinn nicht in der Diskreditierung des Menschen hat, sondern im Horizont der Hoffnung auf Vergebung – der Vergebung, die einen neuen Anfang eröffnet, indem sie den Menschen, so er nicht gut dasteht, von Neuem aufrichtet (Kapitel 5). Die Freiheit des Menschen, seine Verantwortung zur Wahrnehmung der Möglichkeiten und der Wirklichkeit seiner eigenen Individualität und der seines Nächsten, das Misslingen des Selbstseins im Scheitern an der eigenen Freiheit und schließlich die Hoffnung darauf, dass Menschen von ihren existentiellen Irrtümern und Verfehlungen erlöst werden können, bilden den Takt der folgenden Miniatur einer Theologie der Lebensführung.\*

\* Christine Abel, Ann-Kathrin Armbruster, Anna Lina Becker, Jonathan Frommann, Christian Kettner, Martin Leutzsch und Rebecca Meier haben das Manuskript in verschiedenen Stadien seiner Entstehung durchgearbeitet. Ich danke allen Genannten herzlich für zahlreiche wichtige Hinweise und Anregungen. Jonathan Frommann, Christian Kettner und Jens Matthes danke ich überdies für die Anfertigung des Namens- und des Sachregisters.

# Kapitel 1: Christliche Religion und die Lebensführung des Individuums

## 1. Unbestimmtheit, Orientierung und christliche Religion

„Die moderne Idee der Freiheit“, so Peter Strasser, „besagt, dass der Mensch das Wesen ist, das kein Wesen hat.“<sup>1</sup> Strasser stellt sich hier in eine lange Tradition des Nachdenkens über den Menschen, der zufolge der Mensch wesentlich unbestimmt ist und sich durch nichts so deutlich auszeichnet wie durch die Offenheit seines Daseins in der Welt.<sup>2</sup> Wäre das In-der-Welt-Sein des Menschen nicht unbestimmt, dann gäbe es überhaupt kein Handeln, weil es keine Freiheit gäbe.<sup>3</sup> Instinktgesteuerte Lebewesen – einmal angenommen, dass es so etwas tatsächlich gibt – handeln nicht, sondern bewegen ihre Gliedmaßen genau so, wie ihre Instinkte bzw. Triebe es ihnen vorschreiben. Ein solches Lebewesen scheint der Mensch nicht zu sein. Der Mensch ist wesentlich frei und wesentlich unbestimmt, da nicht von anderwärts her festgelegt ist, wie er zu leben hat. Ob der Unterschied zwischen Tier und Mensch qualitativ oder quantitativ zu bestimmen ist, ändert daran grundsätzlich nichts. Auch wenn in klassischen Entwürfen der philosophischen Anthropologie des frühen 20. Jahrhunderts der Unterschied von Tier und Mensch überzeichnet worden sein mag, und auch wenn die Willensfreiheit des Menschen von verschiedenen Seiten hinterfragt bzw. relativiert wird, bleibt doch die Beobachtung zutreffend, dass der Mensch sich durch ein hohes Maß an Offenheit und Unbestimmtheit auszeichnet, was

1 Peter Strasser, *Über Selbstachtung*, Paderborn/München 2009, 145.

2 Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, hg. v. Manfred S. Frings, Bonn 182010.

3 Vgl. Heidrun Hesse, *Unbestimmtheit in der Orientierung zum Handeln. „Anwenden“ in Technik und Praxis*, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Orientierung. Philosophische Perspektiven*, Frankfurt am Main 2005, 155–177, 155.

für Tiere wohl zumindest nicht in gleicher Weise gilt. Im Zuge von spätmodernen Individualisierungsprozessen verschärft sich die Unbestimmtheit und damit die Orientierungsbedürftigkeit des Menschen, weil gesellschaftliche Institutionen, die in früheren Zeiten einmal Sinn garantierten, an Verbindlichkeit verlieren. Dies gilt auch für die Religion. Niklas Luhmann mag das anders sehen, wenn er schreibt: „Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinns gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmte.“<sup>4</sup> Mit einer solchen Erwartung aber wird Religion hoffnungslos überfordert. Weder ist aller Sinn bestimmt, noch gibt es etwas innerhalb der Grenzen unserer Welt, das mich annehmen ließe, *aller* Sinn sei bestimmbar. Sowohl die Religionstheorie als auch die Theologie sollten sich, wenn sie Herausforderungen alltäglicher Lebensführung in den Blick nehmen, auf solche Aussagen beschränken, die an der Wirklichkeit unserer Lebenswelt nicht zerschellen müssen. Theologie sollte im Horizont der christlichen Tradition zu einem tieferen Verstehen der Herausforderungen individueller Lebensführung beitragen – und nicht etwa die christliche Tradition als Antidot gegen die Nebenwirkungen kultureller Individualisierungsprozesse anpreisen.

Theologie und Religion garantieren keine Bestimmbarkeit allen Sinns. Die christliche Religion kennt zwar Redeweisen, die im Angesicht von überwältigenden, vormaligen Sinn in Frage stellenden Erfahrungen Sinn neu entstehen lassen und so zu neuer Orientierung verhelfen können, dies jedoch eben nicht in der Weise, dass der sich in religiöser Erfahrung einstellende Sinn dem Dasein des Menschen eine ultimative Bestimmtheit verleihen würde. Überhaupt verstellt die Rhetorik der Letztgültigkeit eher den Blick auf den inneren Sinn religiöser Praxis, als dass sie helfen würde, Religion angemessen wahrzunehmen. Die christliche Religion ist eine Art und Weise, dem Erleben von Unbestimmbarem Ausdruck zu verleihen, etwa in der Klage oder im Lob, die den Takt des Psalters bilden.<sup>5</sup> Religiöse Menschen haben eine Ah-

4 Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling, Frankfurt am Main 2002, 127.

5 Vgl. Claus Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen 1961; Walter Brueggemann, *The Psalms and the Life of Faith*, hg. v. Patrick D. Miller, Minneapolis 1995.

nung, nach welchen Worten sie greifen können, wenn sie mit Unsäglichem zu tun bekommen.<sup>6</sup> Die sich im Rückgriff auf die religiöse Tradition einstellende sprachliche Bearbeitung des Erlebens von Unbestimmbarem führt indes nicht notwendigerweise dazu, dass Unbestimmbares in einen Horizont letztgültiger Bestimmtheit gerückt würde. Vielmehr lässt sprachliche Bearbeitung einen stimmigen Ausdruck für das Erleben finden. Ein stimmiger Ausdruck ist keine letztgültige Deutung, sondern eine Sprachlösung, mit der wir einstweilen weiterleben können, mit der wir arbeiten, genauer: die Arbeit am Sinn des Erlebten fortsetzen können.

Religion verortet also nicht Unbestimmbares in einem letztgültigen Sinnhorizont, indem sie Bestimmbarkeit garantiert. Religion setzt vielmehr die sprachliche Arbeit am Sinn des Erlebten erneut in Gang, wenn die Arbeit am Sinn ins Stocken gerät, weil das, was ein Mensch erlebt, ihm die Sprache verschlägt, sei es im Leid oder im Glück. Mit unsäglichem Elend, aber auch mit unbeschreiblichem Glück können Orientierungsprobleme einhergehen. Orientierungsprobleme treten auf, wenn uns für neue Situationen die Orientierungskompetenz fehlt, etwa weil wir – im Guten oder im Schlechten – überwältigt werden von dem, was uns widerfährt. Religion ist nicht die Bereitstellung von neuer Orientierung, sondern Religion ist die Bereitstellung eines Raumes, innerhalb dessen Arbeit an der Neuorientierung angesichts des Fraglichwerdens vormaliger Orientierung geleistet werden kann. Nicht ein Sinnreservoir, sondern ein Sprachrepertoire hält die Religion vor.<sup>7</sup> Der Sinn sprachlicher Zeichen ist weder vollkommen bestimmt noch vollkommen unbestimmt. Christliche Religion hat einen bestimmten Takt, eine bestimmte Grammatik, einen bestimmten Wortschatz. Grammatik, Lexikon und Stil der Religion imprägnieren die Arbeit an der Neuorientierung in einer bestimmten Art und Weise. Der Ertrag religiös imprägnierter Arbeit an der Selbstorientierung ist jedoch grundsätzlich offen. Religion schreibt nicht vor, welchen Sinn Ereignisse haben,

6 Vgl. *Jochen Schmidt*, *Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens*, Tübingen 2011 (RPT 58), 140 ff.

7 Vgl. *Hans Joas*, *Braucht der Mensch Religion?*, in: ders., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Breisgau 2004, 12–31, 26.

nicht einmal, ob sie überhaupt einen Sinn haben. Unglück *kann* als gottgewollt, schier absurdes Glück als integriertes Moment der Geschichte eines Menschen mit Gott erscheinen. Unglück *kann* aber auch als Riss im Leben bleiben und Glück desintegriert in das Leben hineinragen wie aus einer anderen Welt. Religion schreibt nicht vor, was Erfahrungen bedeuten, sondern eröffnet einen Raum, innerhalb dessen Menschen im Zuge des Hörens auf und des Nachdenkens über die christliche Tradition an ihrer Selbstorientierung im Leben arbeiten. Glauben bedeutet, in diesem Raum zu bleiben und sich an dem ‚festzumachen‘,<sup>8</sup> was in diesem Raum erfahren wird, und an den als verbindlich erlebten Deutungen festzuhalten, die sich im Zuge religiöser Praxis einstellen.<sup>9</sup> Religiös zu sein bedeutet, in den durch die Religion eröffneten Deutungsräumen eine Bleibe zu finden. Religion eröffnet die Möglichkeit bestimmter Deutungen von Erfahrungen in der Welt, etwa die Deutung der Freiheit als geschöpfliche Gabe, die Deutung der Ambivalenzen und des Verwirktseins von Freiheit als Erfahrung mit Sünde und die Deutung der Erlösung aus fulminanten Verstrickungen als Gabe der Vergebung. Die Art von Theologie, der sich dieser Essay verpflichtet sieht, ist eine Theorie der Arbeit am Sinn von Erfahrungen, die der Mensch im Zuge seiner Lebensführung mit sich selbst und mit anderen Menschen macht, und zwar näherhin eine Arbeit am Sinn von Erfahrungen, die sich im Horizont der christlichen Tradition vollzieht und daher religiös imprägniert ist.

## 2. Geschöpfliche Freiheit

Religiöse Praxis überführt die Unbestimmtheit des Menschen nicht in einen Horizont letzter Bestimmtheit, sondern stellt die Arbeit am Sinn von Erfahrungen mit Unbestimmtem in einen re-

8 Das hebräische Verb *'aman* (glauben) bedeutet in der grammatischen Form des Hiphil „sich festmachen“.

9 Vgl. *Jochen Schmidt*, Schwacher Irrationalismus. Theologie als Wissenschaft, in: ders./Heiko Schulz (Hgg.), *Religion und Irrationalität. Historisch-Systematische Perspektiven*, Tübingen 2013 (RPT 71), 255–266, v. a. 262 ff.

ligiösen Horizont. Mit der Unbestimmtheit seines Daseins hat der Mensch so oder so zu leben. Nun hat die für das Dasein des Menschen konstitutive Unbestimmtheit eine eminent positive Rückseite. Da die Bestimmung des Menschen nicht festgelegt ist, jedenfalls nicht in dem Sinn, dass dem Menschen die Verantwortung für seine Lebensführung abgenommen wäre, ist der Mensch zur Selbstsetzung, oder vorsichtiger, zum Sich-Entwerfen bestimmt. Die Bestimmung des Menschen erscheint dann als Bestimmung zur freiheitlichen Selbstsetzung. Diese Vorstellung hat sich in verschiedenen, zunächst vor allem in christlichen Traditionen artikuliert. Origenes meint, der Mensch habe die durch seine Freiheit gemachte Natur.<sup>10</sup> Gregor von Nyssa zufolge sind wir „gewissermaßen unsere eigenen Väter, indem wir uns selbst zeugen nach unserem Willen und aus eigenem Entschluss uns bilden nach dem Bild unseres Wollens“<sup>11</sup>. Nikolaus von Cusa meint, so wie Gott allmächtiger Schöpfer sei, sei der Mensch „eingeschränkter Ursprung der Schöpfung seiner Ordnung.“<sup>12</sup> „[W]ie Gott Schöpfer der realen Seienden und der natürlichen Formen ist, so ist der Mensch Schöpfer der Verstandesseienden und der künstlichen Formen [...]“<sup>13</sup> Prominent ist die Fortführung dieser Tradition

- 10 Vgl. *Origenes*, *Commentarii in epistulam ad Romanos. Liber Septimus, Liber Octavus. Römerbriefkommentar. Siebtes und achtes Buch*, lateinisch-deutsch, übers. u. eingel. v. Theresia Heither OSB, Freiburg im Breisgau 1994 (*Fontes Christiani* 2,4), 287 ff. (*RomCom* VIII,11); dazu: *Theo Kobusch*, *Die Würde des Menschen – ein Erbe der christlichen Philosophie*, in: Rolf Gröschner/Stephan Kirste/Oliver Lembcke (Hgg.), *Des Menschen Würde. Entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, Tübingen 2008 (*Politika*), 235–250. Origenes denkt hier allerdings in erster Linie an die Freiheit zum Guten oder zum Schlechten, zur Tugend oder zur Begierde.
- 11 *Gregor von Nyssa*, *Der Aufstieg des Moses*, übers. u. eingel. v. Manfred Blum, Freiburg im Breisgau 1963 (*Sophia* 4), 52 (*Gregor von Nyssa*, *Opera*, Bd. 7/1: *Gregorii Nysseni De vita Moysis*, hg. v. Herbert Musurillo, Leiden/New York 1991, S. 34 Z. 10 ff.); dazu: *Theo Kobusch*, *Die Würde des Menschen – ein Erbe der christlichen Philosophie*, 240; zur Freiheit als Signum der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Gregor von Nyssa vgl. *Ulrich Volp*, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der alten Kirche*, Leiden/Boston 2006 (*VigChr*.S 81), 177.
- 12 *Nikolaus von Kues*, *Mutmaßungen*, lateinisch-deutsch, hg. v. Josef Koch u. Winfried Happ, Hamburg 1971, 173 (*de coniecturis* 14).
- 13 *Nikolaus von Kues*, *Über den Beryll*, lateinisch-deutsch, hg. v. Karl Borrmann, Hamburg 2002, 9 (*de beryllo* 6).

beim Renaissancephilosophen Pico della Mirandola. Die Würde des Menschen, so Pico, liegt gerade in dessen Unbestimmtheit, nämlich darin, dass der Mensch „Schöpfung eines Gebildes ohne besondere Eigenart“ ist.<sup>14</sup> „Keinen bestimmten Platz habe ich dir zugewiesen“, so lässt Pico Gott sein Geschöpf anreden, „auch keine bestimmte äußere Erscheinung und auch nicht irgendeine besondere Gabe habe ich dir verliehen, Adam, damit du den Platz, das Aussehen und alle Gaben, die du dir selber wünschst, nach deinem eigenen Willen und Entschluss erhalten und besitzen kannst. Die fest umrissene Natur der übrigen Geschöpfe entfaltet sich nur innerhalb der von mir vorgeschriebenen Gesetze. Du aber wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen Willen, den ich dir überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt, damit du wie ein Former und Bildner deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst.“<sup>15</sup> Es obliegt also in Picos Augen dem Menschen als geschöpflich-schöpferischem Ebenbild des Schöpfergottes, zu sein, was er sein will.<sup>16</sup> Diese Offenheit und Unbestimmtheit lässt eine konstruktive Unruhe in das Sein des Menschen einziehen – eine Unruhe, die Pico nun anders als etwa Augustin positiv beurteilt.<sup>17</sup> Es obliegt dem Menschen zu entdecken, welches Leben seiner eigenen Individualität entspricht, was das Menschsein für ihn bedeutet.<sup>18</sup> In diesem Sinne spricht Friedrich Nietzsche – die Tradition Picos säkularisiert fortführend – vom Menschen als dem „*noch nicht festgestellte[n] Thier*“<sup>19</sup>.

14 *Giovanni Pico della Mirandola*, *Oratio de hominis dignitate*. Rede über die Würde des Menschen, lateinisch-deutsch, hg. v. Gerd von der Gönna, Stuttgart 1997, 7: „indiscretæ opus imaginis.“

15 Ebd., 9.

16 Vgl. ebd., 12.

17 Vgl. *Ernst Cassirer*, „Über die Würde des Menschen“ von Pico della Mirandola, in: *Agora*. Eine humanistische Schriftenreihe 5 (1959), 48–61, 56.

18 Vgl. *Charles Taylor*, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main 2011, v. a. 38.

19 *Friedrich Nietzsche*, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, hg. v. Giorgio Collin u. Mazzino Montinari, München 1999, 9–243, 81 (§62); ders., *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*. *Kritische Studienausgabe*, Bd. 11, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 2011, 125

Wesentlich ungebunden ist der Mensch, und deshalb muss er sich selbst Gestalt, oder in Nietzsches Begrifflichkeit: *Stil* geben. „Eins ist Noth. – Seinem Charakter ‚Stil geben‘ – eine grosse und seltene Kunst! Sie übt Der, welcher Alles übersieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischen Plane einfügt, bis ein Jedes als Kunst und Vernunft erscheint und auch die Schwäche noch das Auge entzückt. Hier ist eine grosse Masse zweiter Natur hinzugetragen worden, dort ein Stück erster Natur abgetragen: – beidemal mit langer Uebung und täglicher Arbeit daran.“<sup>20</sup> Man achte auf den Wortlaut dieser Formulierungen. Dem eigenen Leben Stil zu geben ist kein Akt weltentrückter Spontaneität, als könnte der Mensch in das gewählte Selbst einfach hineinspringen. Selbstgestaltung ist ein mühsamer Aufstieg des Menschen zur Höhe seiner eigenen Möglichkeiten. „[W]er einst fliegen lernen will, der muss erst stehn und gehn und laufen und klettern und tanzen lernen: – man erfliegt das Fliegen nicht!“<sup>21</sup> Wie ein Bildhauer muss der Mensch sein Selbst in geduldiger Arbeit freischlagen.<sup>22</sup>

Weil der Mensch nicht von außen bestimmt ist, muss er sich selbst bestimmen und in gewisser Weise auch selbst erschaffen. Das bedeutet nicht, dass der Mensch sein Bedingtsein einfach überspringen oder in Kunst auflösen könnte,<sup>23</sup> auch wenn Nietzsche das gelegentlich suggeriert. Die schöpferische Freiheit des Menschen entfaltet sich innerhalb der Grenzen geschöpflicher Freiheit. Un-

(NF-1884,25[428]); ders., Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Kritische Studienausgabe, Bd. 12, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München <sup>2</sup>1988, 72 (NF-1885,2[13]).

- 20 *Friedrich Nietzsche*, Die Fröhliche Wissenschaft, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 3: Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1999, 343–651, 530 (Nr. 290).
- 21 *Friedrich Nietzsche*, Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe, Bd. 4, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1999, 244 (III *Vom Geist der Schwere* § 2).
- 22 Vgl. *Friedrich Nietzsche*, Nachgelassene Fragmente 1880–1882. Kritische Studienausgabe, Bd. 9, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München <sup>2</sup>1988, 361 (NF-1880,7[213]): „[...] [*U*]ns selber machen, aus allen Elementen eine Form gestalten – ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers!“
- 23 Vgl. *Wilhelm Schmid*, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt am Main 1998, 74f.

bestimmtheit nötigt zur Selbstentfaltung, aber diese Selbstentfaltung ist den Bedingungen unterworfen, unter denen ein Mensch zu leben hat. Der Mensch steht nie an einer Stunde null: Anfan- genkönnen ist zwischen Freiheit und Bedingtsein eingespannt. Der Mensch wird hineingeboren in ein Netzwerk von Beziehun- gen. Ehe der Mensch irgendetwas anfangen kann, hat sein Leben bereits angefangen; ehe er sein Leben gestalten kann, hat sein Le- ben bereits eine erste Gestalt und Prägung erhalten, die er anneh- men oder ablehnen, aber eben nicht umgehen kann. Zugleich ist der Mensch das Wesen, das einen eigenen Anfang setzen kann. Der Mensch wird zwar immer in eine Geschichte hineingeboren, die bereits für ihn begonnen hat, aber er webt eben seine eigenen Fäden in das Geflecht aus Beziehungen, in dem er aufwächst.<sup>24</sup> Wenn etwas angefangen wird, dann hat es paradoxerweise immer bereits angefangen. Im Midrasch wird erzählt, der erste Buch- stabe des hebräischen Alphabets, das *Alef*, führe eine Klage dar- über, dass die Tora nicht mit ihm, dem *Alef*, beginne, sondern mit dem zweiten Buchstaben des Alphabets, dem *Bet*: „Im An- fang (*ber'ēsīt*) schuf Gott Himmel und Erde.“ Hiergegen lässt der Midrasch das *Alef* protestieren: „Herr der Welt! Ich bin der erste Buchstabe, und du hast deine Welt nicht mit mir erschaffen!“<sup>25</sup> In diesem Kommentar zum ersten Schöpfungsbericht artikuliert sich die fundamentale Einsicht, dass wir uns *beim Beginn* nicht *am Anfang* befinden, dass wir keinen Zugriff auf einen allerersten ursprünglichen Anfang haben, weil immer schon etwas angefan- gen hat, wenn wir etwas beginnen. „Das Von-vorn-Anfangen ist unser Schicksal. Mit jeder eigenen Tat nehmen wir uns etwas her- aus, das tatsächlich schon lange angefangen hat. Für jedes Indi-

24 Vgl. *Hannah Arendt*, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2008, 226.

25 Midrasch Bereschit Rabba Par. I., Cap. I,1 (Der Midrasch Bereschit Rabba, das ist die haggadische Auslegung der Genesis. übertr. v. August Wünsche, mit einer Einleitung von F.[J.] Fürst. Noten u. Verbesserun- gen v. J. Fürst u. O. Straschun, u. Varianten v. M. Grünwald, Leipzig 1880 [Nachdr. 1993] (Bibliotheca Rabbinica 1), 5), dazu: *Jürgen Ebach*, *Die Bi- bel beginnt mit „b“*. Vielfalt ohne Beliebigkeit, in: ders., *Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik*, Neukirchen- Vluyn 1997, 85–114, v. a. 90 f.; *Günter Bader*, *Volksklage*, in: ders., *Buch- stabenpredigten*. Aus der Bonner Universitätskirche (1995–2007), Rhein- bach 2009, 34–37, 34 f.

viduum ist alles irgendwann das erste Mal: die ersten Zähne, die erste Reise, der erste Kuß. Irgendwann fängt man auch selbst zu denken an. Doch was man denkt, ist in der Regel schon milliardenfach von anderen gedacht.<sup>26</sup> Wir haben keinen Zugang zu einem reinen, ersten Anfang oder Ursprung, und doch fangen wir Dinge an. Darin, dass wir anfangen können, liegt unsere Freiheit und Verantwortung. Wenn ein Mensch zur Welt kommt, findet er sich auf der Bühne des Lebens vor, auf der ein Stück im Gang ist, das er noch nicht kennt.<sup>27</sup> Und doch: Der Mensch wehrt sich dagegen, *nur* bedingt zu sein; er geht davon aus, dass er inmitten seiner Bedingtheit etwas anfangen kann. Handeln, überhaupt das eigene Leben führen, bedeutet, sich in einem Beziehungsgeflecht bereits vorzufinden, und zugleich an dieser jeweiligen Stelle, an der man sich vorfindet, etwas Neues anzufangen und das Beziehungsgeflecht weiterzuflechten, indem man als Co-Autor der eigenen Lebensgeschichte eigene Geschichten hervorbringt.<sup>28</sup> Womit ich etwas anfangen kann und womit nicht, darüber verfüge ich nicht, denn ich kann nur sehr bedingt darüber entscheiden, was mich bewegt und berührt und was mich kalt lässt. Aber ob und wie ich etwas anfangen, was ich mit mir anfangen, das entscheide ich sehr wohl.

### 3. Schwierige Selbstverwirklichung

Nun mag diese Rede davon, dass wir etwas mit uns anfangen, recht vage und gefällig klingen. Nehmen wir uns daher einen spröden und umstrittenen Ausdruck vor, der dazu nötigt, genauer zu entfalten, was es bedeutet, etwas mit sich anzufangen. In der

26 Volker Gerhardt, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999, 13.

27 Vgl. Jerome S. Bruner, *Sinn, Kultur und Ich-Identität. Zur Kulturpsychologie des Sinns*, Heidelberg 1997, 51 f. Zur Vorgeschichte dieses Bildes in der Stoa vgl. Epiktet, *Handbüchlein der Moral. Griechisch/deutsch*, hg. v. Kurt Steinmann, Stuttgart 2001, 25 (*ench.* 17).

28 Vgl. Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, übers. v. Jean Greisch, München 1996, 198; Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main 2002, 285.

Rede von der Selbstverwirklichung artikuliert sich das Bestreben, dass ein Mensch eine stimmige Gestalt für sein Leben findet, allerdings stellt der Ausdruck Selbstverwirklichung vor erhebliche denkerische und existentielle Herausforderungen. Grundsätzlich bedeutet Selbstverwirklichung „die wesensadäquate Entfaltung oder Aktualisierung von Anlagen.“<sup>29</sup> Nun lässt sich auf verschiedene Weise von diesem Vorgang der Entfaltung oder Aktualisierung von Anlagen sprechen, und die Vorstellungen, was dem Wesen des oder eines Menschen adäquat sei, gehen weit auseinander. Gemeint sein können die Anlagen des Menschen überhaupt oder die je individuellen Anlagen je eines einzelnen Menschen; die Entfaltung dieser Anlagen kann als automatischer oder als selektiver und kreativer Prozess gedacht werden. In der Tradition Platons, Aristoteles' und Hegels wird Selbstverwirklichung universalistisch verstanden: Selbstverwirklichung meint hier die Verwirklichung der universalen Bestimmung des Menschen, die jedem Menschen in seinen Anlagen mitgegeben ist. Bei Aristoteles manifestiert sich diese Selbstverwirklichung im gelungenen Dasein (*eudaimonia*),<sup>30</sup> in dem das Vernunftvermögen und damit gleichsam die Idee des Menschen überhaupt verwirklicht wird.<sup>31</sup> Die Maßstäbe dieses Gelingens setzt das Individuum demnach nicht, es findet sie immer bereits als Mitgift vor, die es durch Einübung zu kultivieren gilt. Anders verhält es sich mit der psychologisch geprägten Tradition, etwa bei Carl Gustav Jung, Erich Fromm und Carl Rogers.<sup>32</sup> Hier meint Selbstverwirklichung, dass der Mensch sein individuelles, je einzigartiges Selbst verwirklicht. Wenn der Mensch das Wesen ist, das kein Wesen hat, dann bedeutet Selbstverwirklichung, dass der Mensch sein Wesen zugleich entdeckt

29 Gerd Gerhardt, Art. Selbstverwirklichung, in: HWP 9 (1995), 556–560, 556; vgl. Dagmar Fenner, *Das gute Leben*, Berlin/New York 2007, 91 ff.

30 Vgl. zur Übersetzung von *eudaimonia* als „gelungenem Dasein“ Anselm Winfried Müller, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1982 (Reihe Praktische Philosophie 14), 138 f.

31 Vgl. Gerd Gerhardt, *Kritik des Moralverständnisses. Entwickelt am Leitfaden einer Rekonstruktion von ‚Selbstverwirklichung‘ und ‚Vollkommenheit‘*, Bonn 1989, v. a. 110.

32 Vgl. Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, in: ders., *Gesamtausgabe*. In zwölf Bänden, Bd. 1: *Analytische Sozialpsychologie*, hg. v. Rainer Funk, Stuttgart/München 1999, 217–392, v. a. 279, 367 f., 374.

und in Freiheit bestimmt. In diesem letzteren Sinn ist der Begriff Selbstverwirklichung seit den 1970er Jahren zu einem gesellschaftspolitischen Schlagwort geworden. Jetzt sind es die individuellen Anlagen, die verwirklicht werden sollen, und nicht die jedem Menschen gleichen Anlagen. Als wesensadäquat gilt folglich dasjenige, was dem individuellen Wesen einer einzigartigen Person entspricht. Die Verwirklichung des individuellen Selbst wird angestrebt gerade im Gegenüber zu den Erwartungen, die die Gesellschaft an ihre Mitglieder richtet. Ein in dieser Weise motiviertes Streben nach Selbstverwirklichung hat dann gerade von Seiten prominenter Theologinnen und Theologen teils leidenschaftliche Kritik auf sich gezogen.<sup>33</sup> Der Ruf nach Selbstverwirklichung wird als Aufruf zur Selbstermächtigung angesehen. Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg sind gar der Auffassung, das auf die Ganzheit des eigenen Seins gerichtete Streben nach Selbstverwirklichung sei Inbegriff der Sünde, nämlich des Willens, zu sein wie Gott.<sup>34</sup> Es gelte, das Leben als Gabe zu empfangen, anstatt selbstermächtig über das eigene Leben zu verfügen.<sup>35</sup> Ideengeschichtlich gesehen mag es durchaus zutreffen, dass am Ursprung des Aufstiegs der Selbstverwirklichung zur prägenden Idee der abendländischen Kultur eine Autonomi-

33 Vgl. *Christiane Tietz*, Art. Selbstverwirklichung, in: RGG<sup>4</sup> 7 (2004), 1175–1176, 1176; *Michael Beintker*, Selbstverwirklichung in der Spannung von humanwissenschaftlicher Anthropologie und Rechtfertigungslehre, in: ders., *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*. Theologische Erkundungen, Tübingen 1998, 80–94.

34 Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, v. a. 227; *Eberhard Jüngel*, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992, 244; ders., *Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Theologische Erörterungen III, München 1990 (BEvTh 107), 194–213, 199, 212.

35 Vgl. *Reiner Preul*, „Bestimmung des Menschen“ – wie lässt sich heute darüber reden?, in: Christian Polke/Frank Martin Brunn/Alexander Dietz/Sibylle Rolf/Anja Siebert (Hgg.), *Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik*, Berlin 2011 (TBT 156), 487–508, 496 f.

sierung des Subjekts liegt.<sup>36</sup> Und Freiheit hat in der Tat, wie noch deutlicher werden wird, einen ambivalenten Charakter. Die exklusive Alternative zwischen Selbstmächtigkeit und einem Leben aus Glauben wird allerdings dem nicht gerecht, was Selbstverwirklichung bedeuten kann. Dass Selbstverwirklichung glücken darf, kann für den religiösen Menschen gerade eine Erfahrung unverfügbarer göttlicher Gnade sein. Nuancierter ist die Problemanzeige Gerhard Ebelings, in der deutlich wird, was Selbstverwirklichung zu denken aufgibt: „Was im gewöhnlichen Verständnis mit dem Schlagwort Selbstverwirklichung gemeint ist, bleibt oft hinter dem Streben nach Selbstentfaltung durch harte Bildungsarbeit weit zurück und begnügt sich mit dem Traum eines möglichst ungehemmten Sichauslebens. Aber gerade dann, wenn der Gedanke der Selbstverwirklichung streng und anspruchsvoll gefaßt wird, führt er in ein unauflösliches Dilemma. Wann hätte der Mensch je sich selbst verwirklicht? Auf der Höhe seiner Leistungsfähigkeit, auf dem Kulminationspunkt seiner beruflichen Laufbahn, auf dem Gipfel des Glücks? Es wäre eine törichte Illusion, für die Gebrechlichkeit und Flüchtigkeit solcher Lebensmomente den Begriff der Vollendung in Anspruch zu nehmen.“<sup>37</sup> Trivial ist offensichtlich die Vorstellung, Selbstverwirklichung bestünde darin, dass der Mensch sich verwirklicht, indem er seine Umweltgebundenheit und Abhängigkeit von sich weist und sich der Übernahme einer Rolle in der Gesellschaft kategorisch verweigert. Wer sich von seiner Umwelt losreißt, zerstört die Bedingungen, unter denen er sich zu verwirklichen hätte.<sup>38</sup> Wenn der Mensch etwas mit sich anfängt, dann tut er das immer unter den Bedingungen, in denen er sich vorfindet, in dem sozialen Umfeld, in dem er lebt. Eine positive Freiheit zur Selbstverwirklichung kann nicht darin bestehen, dass der Mensch die Gegebenheiten seiner Existenz überwindet, so als wären diese Gegebenheiten bloß Hindernisse, die der Entfaltung seiner selbst im

36 Vgl. *Magnus Schlette*, Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus, Frankfurt am Main 2013, 186.

37 *Gerhard Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens. Dritter Teil: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt, Tübingen <sup>3</sup>1993, 37 f.

38 Vgl. *Charles Taylor*, The Ethics of Authenticity, Cambridge, Mass. 1991, 35.

Wege stünden. Anspruchsvoll verstanden wäre der Begriff Selbstverwirklichung, wenn in ihm durchdacht würde, was genau im Menschen geschieht, wenn er sich verwirklicht, und worin ein Maßstab für das Gelingen von Selbstverwirklichung bestehen könnte. Ebeling spricht – hierin ganz ähnlich wie Nietzsche – von einer harten Bildungsarbeit. An dieser Stelle entsteht allerdings ein weiteres gravierendes Problem. Selbstverwirklichung scheint, so Gerhard Ebeling, etwas zu sein, das sich möglicherweise nicht erreichen lässt, weil Augenblicke vermeintlichen Gelingens der Selbstverwirklichung flüchtig sind, weil sich kaum sagen lässt, wann der Mensch sich denn verwirklicht habe. Also nochmals: Wie lässt sich Selbstverwirklichung denken, wenn mit dem Ausdruck mehr gemeint sein soll als lediglich ein Sich-Losreißen von der Umwelt, mehr als ein Verneinen der Gegebenheiten der Existenz? Worauf zielt diese Bildungsarbeit am Selbst, von der Nietzsche und Ebeling auf je ihre Weise sprechen?

Selbstverwirklichung ist Verwirklichung des Selbst durch das Selbst. Offensichtlich ist es jedoch nicht leicht, sich das vorzustellen. Denn das Selbst nimmt im Vorgang der Selbstverwirklichung zwei Rollen ein, die augenscheinlich miteinander kollidieren. Das Selbst ist sowohl Subjekt als auch erst noch zu verwirklichendes Objekt der Selbstverwirklichung. Selbstverwirklichung ist zum einen eine Verwirklichung, die durch das Selbst als Subjekt vollzogen wird; im Zuge der Selbstverwirklichung wird jedoch zum anderen das Selbst überhaupt erst noch verwirklicht. Selbstverwirklichung scheint demnach zirkulär zu sein. Denn einerseits muss das Selbst am Anfang des Vorgangs der Selbstverwirklichung bereits da sein, wenn es als Subjekt des Vorgangs der Selbstverwirklichung auftreten soll. Auf der anderen Seite wird das Selbst durch die Selbstverwirklichung als Produkt dieses Vorgangs überhaupt erst hervorgebracht, denn es wird ja erst verwirklicht. Wie aber kann das Selbst bereits vor der Selbstverwirklichung da sein, wenn es doch erst im Zuge seiner Selbstverwirklichung wirklich wird? Wenn das Selbst erst noch verwirklicht werden soll, dann scheint darin zumindest implizit das bereits jetzt in welcher Weise auch immer daseiende, aber seiner Verwirklichung noch harrende Selbst abgewertet zu werden. Es scheint, dass das Selbst des nach Selbstverwirklichung strebenden Menschen nur der Möglichkeit nach existiert, als ein unwirk-

**Der Autor**

Dr. Jochen Schmidt ist Universitätsprofessor auf Zeit für Systematische Theologie und Ökumene an der Universität Paderborn und Mitglied des Vorstands des dortigen Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften.

**EDITION WEGE ZUM MENSCHEN****BAND 3**

Individuelle Lebensführung gelingt, wenn ein Mensch etwas mit sich anfangen kann, wenn er eine Form für sein Leben freilegt, die dem entspricht, woran ihm liegt. Das Miteinander von Menschen gelingt, wenn sie einander so anblicken, dass sie ein Gefühl dafür gewinnen, in welcher je besonderen Art und Weise der jeweils andere Mensch sich eine Gestalt für sein Leben sucht und findet. Die Wahrnehmung der Möglichkeiten der Individualität – der eigenen und der des anderen – ist ein fundamentaler Vorgang alltäglichen Selbst- und Miteinanderseins. Jochen Schmidt betrachtet das Ge- und Misslingen der Wahrnehmung von Individualität im Lichte der christlichen Tradition. Mit seiner Theologie der Lebensführung zeigt Schmidt, dass und wie christliche Tradition beim Verstehen und Bewältigen alltäglicher Herausforderungen des Menschseins hilft.

ISBN: 978-3-525-67017-0



9 783525 670170

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)**Vandenhoeck & Ruprecht**