Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

Werner Schüßler
„Healing Power". Zum Verhältnis von Heil und Heilen im Denken Paul Tillichs

Susanne Glietsch
Vom „gedachten" zum „wesenhaften" Gott. Impulse für die Theologie der Spiritualität aus der Mystik Meister Eckharts (1260–1328)

Cornelius Keppeler
Perspektivische Personalführung auf anspruchsvollen Anwendungsfeldern. Wie die katholische Soziallehre hilft, die Herausforderungen des Führungsalltags zu bewältigen

Boris Kalbheim
Unbekannte Kirche. Erfahrung von Jugendlichen mit der Kirche

Besprechungen

Neue theologische Literatur

123. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945
Paulinus Verlag, Trier

4 2014

INHALT

AUFSÄTZE

Werner Schüßler: „Healing Power“. Zum Verhältnis
von Heil und Heilen im Denken Paul Tillichs 265

Susanne Glietsch: Vom „gedachten“ zum „wesenhaften“ Gott.
Impulse für die Theologie der Spiritualität aus der Mystik Meister Eckharts (1260–1328) ... 300

Cornelius Keppeler: Perspektivische Personalführung auf anspruchsvollen
Anwendungsfeldern. Wie die katholische Soziallehre hilft,
die Herausforderungen des Führungsalltags zu bewältigen 322

KLEINER BEITRAG

Boris Kalbheim: Unbekannte Kirche. Erfahrung von Jugendlichen mit der Kirche 342

BESPRECHUNGEN 351

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR 356

Anschriften der Mitarbeiter:
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Dr. Susanne Glietsch, Pädagogische Hochschule Ludwigsburg, Reuteallee 46, 71634 Ludwigsburg
Dr. Cornelius Keppeler, Im Birkenfeld 56, 65719 Hofheim
Dr. Boris Kalbheim, Akad. Rat, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Würzburg, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg

Schriftleitung: Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II

Redaktionsadresse: Theologische Fakultät Trier, Jutta B. Gerardy, Universitätsring 19, 54296 Trier,
Telefon (06 51) 201 35 43, tthz@uni-trier.de

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14, 54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, buchversand@paulinus-verlag.de, www.paulinus-verlag.de

Satz: Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier
Druck: Laub GmbH & Co., Elztal

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR, Einzelheft E-Book (PDF-Download) 7,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:
Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.
Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Trierer Theologische Zeitschrift 2014

PASTOR BONUS

123. Jahrgang

PAULINUS VERLAG

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

unter der Schriftleitung von
Prof. Dr. Renate Brandscheidt und Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler
im Paulinus Verlag, Trier

Druck: Druckerei Laub GmbH & Co., Elztal-Dallau

INHALT DES JAHRGANGS 2014

I. Aufsätze

BRANDSCHEIDT, Renate: Schöpfung im Bund. Die Schöpfungs- und Bundeskonzeption in der priesterlichen Urgeschichte 1-21

BRANTL, Johannes: Konsequenzen und Barmherzigkeit. Spannungspole in der Situation wiederverheirateter Geschiedener .. 187-204

DAHLKE, Benjamin: Narrative Christologie. Katholische Entwürfe der Zwischenkriegszeit 133-147

GLIETSCH, Susanne: Vom „gedachten" zum „wesenhaften" Gott. Impulse für die Theologie der Spiritualität aus der Mystik Meister Eckharts (1260-1328) 300-321

HAAG, Ernst: Das nahtlose Gewand Jesu im Licht der alttestamentlichen Tradition 22-31

HEINZ, Andreas: 50 Jahre „Sacrosanctum Concilium– Rückblick und Ausblick 222-239

HURTH, Elisabeth: Um Himmels Willen. Religion und Kitsch 47-66

KEPPELER, Cornelius: Perspektivische Personalführung auf anspruchsvollen Anwendungsfeldern. Wie die katholische Soziallehre hilft, die Herausforderungen des Führungsalltags zu bewältigen 322-341

KRÄMER, Peter: Wie unauflöslich ist die Ehe? Zur rechtlichen und pastoralen Situation der wiederverheirateten Geschiedenen in der katholischen Kirche 148-163

PASENOW, Guido: Der Trierer Generalvikar Heinrich von Meurers (1888-1953) – ein Förderer liturgiewissenschaftlicher Forschung 240-255

PULTE, Matthias: Der Amtsverzicht Papst Benedikts XVI. vom 11. Februar 2013. Erwägungen aus kirchenrechtlichem Blickwinkel .. 67-81

REISER, Marius: Das Leben Jesu als Gegenstand geistlicher Betrachtung 32-46

SCHELHAS, Johannes: Identität – aus Gottes Gegenwart gewebt 123-132

SCHNEIDER, Bernhard: Gesucht: Der katholische Mann. Die katholische Kirche in Deutschland und die Männerwelt im 19. und 20. Jahrhundert 85-109

SCHÜSSLER, Werner: „Healing Power". Zum Verhältnis von Heil und Heilen im Denken Paul Tillichs 265-299

SCHÜSSLER, Werner: Kairos. Dimensionen eines zentralen Begriffs im philosophisch-theologischen Werk Paul Tillichs 110-122

THEIS, Joachim: Jugendliche und ihre Lebenswelten. Empirische Einblicke in die Jugendforschung und ihre Folgen für den schulischen Religionsunterricht 205-221

VODERHOLZER, Bischof Rudolf: „Der Geist des Konzils." Überlegungen zur Konzilshermeneutik 169-186

II. Kleiner Beitrag

KALBHEIM, Boris: Unbekannte Kirche. Erfahrung von Jugendlichen mit der Kirche 342-350

III. Besprechungen

BRAHIER, Gabriele: Medizinische Prognosen im Horizont eigener Lebensführung (M. Overdick-Gulden, Trier) 82-84

HOLZER, Vincent: Hans Urs von Balthasar – 1905-1988 (B. Dahlke, Bad Driburg) 256-257

JASPERT, Bernd: Kirchengeschichte als Wissenschaft (B. Schneider, Trier) 260-263

KRENZ, Jochen: Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts (B. Schneider, Trier) 257-259

MARKSCHIES, Christoph: Hellenisierung des Christentums (W. Schüßler, Trier) 259-260

PECH, Justinus C. / SCHACHENMAYR Alkuin (Hg.): Zwischen Philosophie und Theologie (W. Schüßler, Trier) 167-168

RAGER, Günter / VON BRÜCK, Michael: Grundzüge einer modernen Anthropologie (W. Schüßler, Trier) 353-355

SANDER, Kai G.: Sinn und Glaube. Eine religionsphilosophische Analyse der Inversion des Denkens (H. Sturm, St. Augustin) 351-352

SPINDLER, Wolfgang: „Humanistisches Appeasement"? Hans Barions Kritik an der Staats- und Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Chr. Ohly, Trier) 164-166

WERNER SCHÜSSLER

„Healing Power“

Zum Verhältnis von Heil und Heilen im Denken Paul Tillichs*

„A religion without healing or saving power is irrelevant.“
Paul Tillich[1]

Abstract: “A religion without ‘healing power’ is irrelevant.” This sentence manages to sum up Paul Tillich’s “theology of healing” in a concise and quintessential way. Following his principle of a philosophy of life it is Tillich’s concern to fundamentally determine the relationship between health and illness as well as between salvation and healing. Despite their essential identity the different forms of healing should nevertheless not be intermingled. Especially religious healing as brought about after all by the Holy Ghost has to be separated from all kinds of magical healing. Tillich’s concept has virtually not been dealt with in research so far but as far as theology is concerned it actually constitutes modernity’s most complete contribution to the topic of “salvation and healing”.

I. Einführung

Der Deutsch-Amerikaner Paul Tillich (1886-1965) gilt neben Karl Barth als der bedeutendste evangelische Theologe des 20. Jahrhunderts und darüber hinaus als einer der originellsten und einflussreichsten Religionsphilosophen überhaupt.

---

* Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den der Vf. im Rahmen einer öffentlichen Ringvorlesung zum Thema „Hauptsache gesund?! Perspektiven auf Krankheit und Heil(ung)“ am 17.06.2014 an der Theologischen Fakultät Trier gehalten hat.

[1] MW II, 315 / GW VIII, 333. – Die Werke Paul Tillichs werden wie folgt zitiert: AA = P. TILLICH, On Art and Architecture, hg. von John u. Jane DILLENBERGER, New York 1987; EW = Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, hg. von I. HENEL u. a., bisher 18 Bde., Stuttgart, dann Berlin 1971ff.; GW = Gesammelte Werke, hg. von R. ALBRECHT, 14 Bde., Stuttgart 1959ff.; MW = Main Works / Hauptwerke, hg. von C. H. RATSCHOW, 6 Bde., Berlin 1987ff.; RR = Religiöse Reden, 3 Bde., Stuttgart 1952ff.; ST = Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955ff.; STe = Systematic Theology, 3 Vol., Chicago 1951ff. – In Bezug auf Tillichs englischsprachige Texte bringe ich in der Regel meine eigene Übersetzung, gebe aber auch die entsprechende Stelle in der deutschen Übersetzung an. Bei den oft schwierigen und komplexen Gedankengängen zum Thema kommt in den deutschen Übersetzungen der Werke Tillichs der eigentliche Sinn zuweilen nicht richtig heraus. Selbst bei denjenigen Texten, die Tillich noch selbst durchgesehen und autorisiert hat, ist der Blick in den englischen Text oft unerlässlich, ist dieser doch zuweilen klarer. Es ist auch die Frage, wie intensiv Tillich die deutschen Übersetzungen selbst durchgearbeitet und korrigiert hat. Ohne Zweifel kann so mancher offensichtliche Fehler in der Übersetzung sicherlich nicht Tillich selbst angelastet werden.

Seine Schrift „The Courage to Be“[2] von 1952 hat es auf die amerikanischen Bestsellerlisten geschafft und sein Konterfei zierte sogar die Titelseite des Time-Magazin.[3] Als Tillich im April 1933 von seiner Frankfurter Professur für Philosophie und Soziologie infolge inkriminierter Äußerungen in seiner programmatischen Schrift „Die sozialistische Entscheidung“[4] sowie wegen seines Eintretens als Dekan der Philosophischen Fakultät für die Belange jüdischer Kommilitonen suspendiert wurde und – nicht zuletzt auch auf Anraten des Kollegen und Freundes Max Horkheimers hin[5] – Ende Oktober 1933 in die USA emigriert, konnte keiner wissen, dass er hier zu „dem“ Theologen avancieren sollte.

Inzwischen ist der von ihm entwickelte Religions-, Symbol- und Korrelationsbegriff in der theologischen Diskussion nicht mehr wegzudenken.[6] Seine bekannte Definition: „Religion ist das, was uns unbedingt angeht“, auf Englisch: „Religion is ultimate concern“, ist heute in aller Munde. Und seit geraumer Zeit wird auch seine Bedeutung als Kulturtheoretiker wahrgenommen.[7] Das Zentrum seines philosophisch-theologischen Denkgebäudes bildet die von ihm schon recht früh entwickelte „Theologie der Kultur“,[8] der zufolge alles Thema der Theologie sein kann,[9] versteht er diese doch nicht als „Rede von Gott als von einem Gegenstand neben anderen“, sondern als „Rede von der Manifestation des Göttlichen in allem Seienden und durch alles Seiende hindurch“.[10] In diesem Sinne können nach Tillich u. a. auch *körperliches und seelisches Heilen*[11] Gegen-

[2] Vgl. MW V, 141-230 / GW XI, 13-139.

[3] Vol. LXXIII vom 16.03.1959.

[4] Vgl. GW II, 219-365.

[5] Vgl. GW XIII, 568; EW V, 195.

[6] Vgl. dazu W. SCHÜSSLER / E. STURM, Paul Tillich: Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007, 229-235.

[7] Vgl. dazu C. DANZ / W. SCHÜSSLER (Hg.), Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven (= Tillich Research, hg. von C. DANZ, M. DUMAS, W. SCHÜSSLER, M. A. STENGER u. E. STURM, Bd. 1), Berlin / New York 2011.

[8] Vgl. P. TILLICH, Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919), in: GW IX, 13-31.

[9] Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, „Was uns unbedingt angeht.“ Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs (= Tillich-Studien, hg. von W. SCHÜSSLER u. E. STURM, Bd. 1), Berlin [3]2009, bes. 60f.

[10] GW IX, 346. Vgl. dazu W. SCHÜSSLER / E. STURM, Paul Tillich (s. Anm. 6), 61-65.

[11] Der englische Text lautet hier: „bodily and mental healing“ (STe I, 14); im entsprechenden dt. Text heißt es: „körperliche und geistige Heilungen“ (ST I, 21). Diese Übersetzung gibt aber, einmal abgesehen vom Plural „Heilungen“ statt „Heilen“, m.E. keinen Sinn, da geistiges Heilen religiöses Heilen ist und somit schon per se Gegenstand der Theologie ist; hier geht es aber gerade um die „autonomen Formen“ des Heilens, d. h. körperliches und seelisches Heilen. Das engl. Adjektiv „mental“ deckt zwar beide Bedeutungen ab: „geistig“ sowie „psychisch“ bzw. „seelisch“, doch vom Kontext her ist hier „geistig“ auszuschließen.

stand der Theologie werden, „aber nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer autonomen Form, sondern unter dem Gesichtspunkt ihrer Fähigkeit, durch ihre autonome Form etwas von letztem und unbedingtem Gewicht zu vermitteln".[12]

Eine ausgereifte „Theologie der Heilung" hat Tillich erst Ende der 1950er / Anfang der 1960er Jahre vorgelegt. Zwar sind schon erste tastende Versuche in seiner Dresdener Dogmatik-Vorlesung von 1925-27 zu finden,[13] doch sind diese noch stark an der – wenn auch von Tillich relativierten und modifizierten – Tradition des Krankheit-Schuld-Konnexes orientiert, was schon daran deutlich wird, dass sich diese Darlegungen im schöpfungstheologisch-harmatiologischen Teil dieses Werkes finden.[14] Erst die existenzphilosophische und anthropologische Wende Tillichs in seiner Frankfurter Zeit (1929-1933) – 1927 erscheint Heideggers „Sein und Zeit", 1928 Max Schelers „Stellung des Menschen im Kosmos", 1932 Jaspers' dreibändige „Philosophie" –, wodurch das transzendentalphilosophische und sinntheoretische Paradigma der frühen Jahre zwar nicht verabschiedet, aber doch in der Hintergrund gedrängt wird, gibt ihm nun auch ein Instrumentarium an die Hand, Religion und Medizin, Heil und Heilen in neuer Weise zu bedenken und in ein sinnvolles Verhältnis zu setzen, das sowohl deren Einheit als auch deren Verschiedenheit gerecht zu werden sucht.[15]

Man könnte sich an dieser Stelle natürlich auch die Frage stellen, welche Relevanz unser Thema heute überhaupt noch hat. Ich möchte darauf mit einigen Sätzen aus einer Predigt Tillichs aus dem Jahr 1955 antworten, die den Titel trägt „Heal the Sick; Cast Out the Demons" (Heilet Kranke... Treibet Dämonen aus). Bezug nehmend auf Mt 10,6 wendet sich Tillich mit dieser Predigt an AbsolventInnen des *Union Theological Seminary* in New York, die jetzt als TheologInnen und PfarrerInnen in die Gemeinden gehen wollten; hier heißt es u. a.:

> „Ich glaube, daß von den verschiedenen Möglichkeiten, den Menschen die christliche Botschaft nahezubringen, der Weg des Heilens heute einer der wichtigsten ist. Unsere Zeit ist wieder empfänglich dafür; denn das Bewußtsein von der Macht des Übels ist jetzt stärker als es Jahrhunderte lang war. Wenn wir unser Zeitalter als Ganzes betrachten, sehen wir ein, daß Jesu seltsame Worte: ‚Die Gesunden bedürfen keines

[12] STe I, 14 / ST I, 21; vgl. GW VIII, 304.

[13] Vgl. bes. EW XIV, 205-216.

[14] Vgl. dazu ausführlich K. GRAU, „Healing Power" – Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs (= Tillich-Studien, hg. von W. SCHÜSSLER u. E. STURM, Bd. 4), Münster 1999, 23-70.

[15] Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Der Mensch und die Philosophie. Zur existenzphilosophischen und anthropologischen Wende Tillichs in seiner Frankfurter Zeit (= Frankfurter Tillich-Lecture 2014 sowie Keynote Lecture) (erscheint demnächst in den Tagungsakten zur Internationalen Konferenz „Kritische Theologie. Paul Tillich in Frankfurt [1929-1933]", die vom 25.-28.06.2014 an der Goethe-Universität Frankfurt am Main stattfand).

> Arztes, aber die Kranken', nicht nur auf einzelne, sondern auf ganze Zeiten anwendbar sind. Das Gefühl, daß unsere Zeit krank und nicht heil ist, drückt sich vielfältig aus. Und darum ist die Botschaft von der heilenden Macht [von der *healing power*], die in der Welt wirkt und im Christus verkörpert ist, wirklich eine frohe Botschaft."[16]

Im Folgenden werde ich mich ausführlich mit Tillichs ausgereifter „Theologie der Heilung" auseinandersetzen. Dabei wird es mir besonders darum gehen, deren ontologische, lebensphilosophische und philosophisch-anthropologische Implikationen deutlich zu machen, auf denen seine Verhältnisbestimmung von Gesundheit und Krankheit, Heil und Heilen aufruht. Sein Konzept des kosmischen oder universalen Heilens[17] sowie die christologische,[18] pneumatologische und eschatologische Dimension unseres Themas kann ich nur streifen, setzte doch eine eingehende Auseinandersetzung mit diesen Aspekten die Entfaltung von Tillichs gesamtem theologischen System voraus. Aber in einem ersten Schritt möchte ich noch kurz auf zwei Aspekte eingehen, die nach Tillich für das Verständnis des Menschen als einer dynamischen Einheit wegweisenden Charakter haben und wodurch gleichzeitig der Cartesianische Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* aufgebrochen und der Weg überhaupt erst frei gemacht wurde, um Religion und Gesundheit in eine fruchtbare Beziehung zu setzen: nämlich „die Entdeckung des Gestaltcharakters aller Lebensprozesse" sowie die „Wiederentdeckung des Unbewußten".[19]

---

[16] RR III, 52f. (leichte Korr. der dt. Übers. von mir!). – Der engl. Originaltext lautet: „I believe that, of all the different ways to communicate the message of the Christ to others, this way will prove to be the most adequate for the people of our time. It is something they can understand. For in every country of the world, including our own, there is an awareness of the power of evil as has not existed for centuries. If we look at our period as a whole, we realize that not only special groups fall under the judgment of Jesus' ironic words – ‚Those who are well have no need of a physician, but those who are sick.' In spite of the many who resist this insight, we know that we are sick, that we are not whole. The central message for our contemporaries, including ourselves, the message awaited by many both within and outside our congregations is the good news of the healing power that is in the world and whose expression is the Christ." (P. TILLICH, The Eternal Now, New York 1963, 60)

[17] Vgl. dazu K. GRAU, „Healing Power" (s. Anm. 14), 71-114.

[18] Vgl. dazu ebd., 115-158.

[19] P. TILLICH, Heil und Heilen (1960), in: Das kranke Herz. 12 Beiträge, München 1965, 175-181, 179.

II. Der Mensch als eine dynamische Einheit: gegen die Cartesianische Dichotomie von Körper und Geist

1. Die Entdeckung des Gestaltcharakters aller Lebensprozesse

Schon in seiner zeitdiagnostischen Schrift „Die religiöse Lage der Gegenwart" von 1926 macht Tillich auf die Bedeutung des Gestaltbegriffs für die Medizin aufmerksam. Unter der Überschrift „Das Lebendige und die Gestalt" weist er darauf hin, dass durch die Relativitätstheorie in das physikalische Bewusstsein eine Unruhe gebracht worden sei, indem diese „die innere Unendlichkeit des Seienden" aufgezeigt habe. Lebensphilosophen wie Friedrich Nietzsche, Henri Bergson oder Georg Simmel seien es schließlich gewesen, die dem Leben als ursprünglichem Phänomen gegenüber der mathematischen Abstraktion wieder sein Recht gegeben und damit auch gleichzeitig „den Blick für die Irrationalität des Seienden selbst" geschärft hätten.[20] Auf diese Weise sei selbst auf der fachwissenschaftlichen Ebene allmählich die Einsicht leitend geworden, „daß die lebendige Gestalt das erste ist und die physikalisch-chemischen Prozesse das zweite sind".[21] Dieser in der Biologie gewonnene Gestaltbegriff wirkte in ganz besonderem Maße auf die Medizin:

> „Die Betrachtung der Krankheit vom Gesamtorganismus aus, die heilende Einwirkung auf die zentralen Lebensfunktionen gewinnen an Bedeutung gegenüber der Spezialbetrachtung des einzelnen Gliedes und einzelnen Vorganges. Und das gilt nicht nur von dem Äußeren der lebendigen Gestalt, sondern auch von ihrem Inneren, dem seelischen Leben."[22]

Diese neue Sicht der Dinge kann Tillich zufolge kaum überschätzt werden, ist doch damit sowohl der Cartesianische Dualismus von *res extensa* und *res cogitans*, von Körper und Geist, überwunden als auch die Auffassung, dass sich der Körper und die Seele aus Elementen zusammensetzen. Durch seine Zusammenarbeit mit dem Pionier der Psychosomatik Kurt Goldstein[23] und seine Bekannt-

[20] GW X, 21.

[21] GW X, 22; vgl. P. TILLICH, Heil und Heilen (s. Anm. 19), 178; dazu H. JAHR, Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs, Berlin 1989.

[22] GW X, 22.

[23] Vgl. GW XII, 305-309; dazu K. BRUNS, Anthropologie zwischen Theologie und Naturwissenschaft bei Paul Tillich und Kurt Goldstein. Historische Grundlagen und systematische Perspektiven (= Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 41), Göttingen 2011, bes. 183ff.

schaft mit dem Gestaltpsychologen Adhémar Gelb[24] in seiner Frankfurter Zeit erhält dieser Aspekt bei Tillich noch einmal eine Vertiefung.[25]

2. Die Wiederentdeckung des Unbewussten

Zwanzig Jahre später, also 1946, kommt Tillich in einer breit angelegten „geschichtlichen Betrachtung", die schließlich in „theoretische Fragen" einmündet, explizit auf das Verhältnis von Religion und Gesundheit zu sprechen.[26] Dabei geht es ihm wesentlich um die Frage, ob der Mensch als „eine dynamische Einheit" zu verstehen ist oder als „etwas Statisches, aus Teilen Zusammengesetztes".[27] Den entsprechenden Abschnitt, in dem es um diese Frage geht, leitet Tillich mit dem folgenden Zitat ein:

> „Der Arzt stellt sich neben den Priester und bald gegen ihn [...]. Krankheit bedeutet jetzt nicht mehr etwas, was dem ganzen Menschen, sondern was einem seiner Organe zustößt. [...] Mehr und mehr nimmt das Laboratorium dem Arzt in der Diagnostik ab, was an seinem Berufe noch Persönlichkeitserkenntnis war [...]. [Die Klinik ist] ein überheizter Massenbetrieb [...], wo nicht ein einziger Funke innerlichen Kontakts zwischen Arzt und Patienten Zeit hat zu zünden [...]. Als fossiles, vorweltliches Wesen stirbt [...] der Hausarzt aus, dieser einzige, der noch den Menschen im Kranken kannte, [...] er, der letzte, in dem noch etwas von der alten Dualität des Priesters mit dem Heilhelfer war. [...] Er widerspricht dem Gesetz der Spezialisierung [...]. Er paßt, als zu menschlich, nicht mehr in die fortgeschrittene Mechanik der Medizin. [...] Im gleichen Grade, wie die Medizin technischer, vernunfthafter, lokalisierender wird, wehrt sich umso heftiger gegen sie der Instinkt der breiten Masse."[28]

Diese Worte, die Tillich hier zitiert, entstammen aber weder einer historischen noch einer analytischen Studie zur Zeitdiagnose, sondern Stefan Zweigs Werk „Die Heilung durch den Geist" von 1931. Diese Albert Einstein (!) gewidmete Schrift setzt sich in literarischem Gewande mit drei Exponenten auseinander, die die auf Descartes zurückgehende Dichotomie zwischen Körper und Geist aufgebrochen haben, eine Dichotomie, die seinerzeit den „Sieg des anatomischen Prinzips" bewirkt hat, indem der Bereich des Psychischen zugunsten des bloßen

---

[24] Vgl. EW V, 181f.

[25] In seiner Vorlesung über „Die Lehre vom Menschen", die Tillich im April 1935 an der Yale University in New Haven gehalten hat, stellt er sich in eine Reihe mit Jakob Johann von Uexküll, Kurt Goldstein, Adhémar Geld und Max Scheler, denen allen gemeinsam sei, die cartesianische Trennung von Körper und Geist überwunden zu haben (vgl. EW XVII, 268).

[26] P. TILLICH, The Relation of Religion and Health: Historical Considerations and Theoretical Questions, in: MW II, 209-238 / GW IX, 246-286.

[27] MW II, 231 / GW IX, 275.

[28] S. ZWEIG, Die Heilung durch den Geist. Mesmer – Mary Baker-Eddy – Freud (1931), Frankfurt / M. 1966, 10-14. Vgl. MW II, 231 / GW IX, 275.

Bewusstseins einerseits und der reinen Ausdehnung andererseits eliminiert wurde:[29] Franz Anton Mesmer, Mary Baker-Eddy und Sigmund Freud. Beruhten Mesmers Heilerfolge auf einer suggestiven Verstärkung des Gesundheitswillens, so diejenigen von Baker-Eddy, der Begründerin der „Christian Science", auf der „chloroformierenden Ekstatik der Glaubenskraft", und Freuds Heilmethode beruht bekanntlich auf dem Bewusstmachen der unbewusst lastenden Seelenkonflikte.[30] Wir werden allerdings sehen, dass es sich hierbei Tillich zufolge im strikten Sinne nicht um geistiges, sondern im Falle von Mesmer und Baker-Eddy um magisches bzw. im Falle von Freud um seelisches Heilen handelt. Das trifft auch auf den heute verwendeten Begriff der „Geistheilung" zu, wie er spätestens seit Harry Edwards Schrift „Spirit Healing"[31] von 1960 wieder en vogue ist, der verschiedene Formen wie Handauflegen, Heilenergie, Reiki und anderes mehr mit umfasst, wo es vornehmlich darum geht, die Selbstheilungskräfte zu aktivieren, und ebenso trifft dies auf den Begriff des „Spiritual Healing" zu, wie es bekanntlich im Sinne eines zusätzlichen Angebots in englischen Kliniken breite Anwendung findet.[32]

Ausgehend von der Einheit von Erlösung und Heilung im religiösen Mythos[33] – wobei schon das griechische *saos*, das lateinische *salvus* und ebenso unser Wort „heil" auf diese Einheit hinweisen, haben diese doch die Bedeutung von „ganz", „noch nicht zerrissen", „nicht zerspalten", „nicht desintegriert", also gesund[34] – geht es Tillich in diesem Beitrag von 1946 um die Unterscheidung zwischen religiösem oder geistigem, magischem oder psychischem und natürlichem oder körperlichem Heilen.[35] Während so manche religiöse Formel nach Tillich ein Beispiel für eine Vermengung dieser drei Ebenen ist,[36] geht es ihm wesentlich darum, diese Konfusionen zu entwirren.[37] Der Begriff „magisches Heilen" ist sicherlich etwas missverständlich, und trotzdem möchte ich diesen hier so stehen lassen, da beim Englischen „magic healing" zwei Aspekte mit-

[29] MW II, 232 / GW IX, 276.
[30] S. ZWEIG, Die Heilung durch den Geist (s. Anm. 28), 21.
[31] H. EDWARDS, Spirit Healing, London 1960; dt. Übers.: Geistheilung, Freiburg / Br. 1960.
[32] Vgl. http://www.sein.de/archiv/2009/februar-2009/geistheiler-im-krankenhaus.html [12.07.2014].
[33] Vgl. MW II, 210-216 / GW IX, 246-255.
[34] MW II, 211 / GW IX, 247; vgl. GW VIII, 242 u. 331.
[35] Vgl. MW II, 216-224 / GW IX, 255-266.
[36] Tillich bringt als Beispiel hierzu ein Gebet aus dem Sakramentar des Serapion (vgl. MW II, 217 / GW IX, 256).
[37] Vgl. MW II, 217f. / GW IX, 256f.

schwingen: Man kann diesen Ausdruck nämlich sowohl mit Zauber- als auch mit Wunderheilung übersetzen.

Hätte demgegenüber Descartes mit seinem Körper-Geist-Dualismus Recht behalten, so wäre streng genommen im Hinblick auf den Geist nach Tillich keine Heilung nötig, sondern nur Aufklärung, und Krankheit gäbe es nur als ein rein körperliches Phänomen.[38] Die Cartesianische Eliminierung des ganzen Zwischenbereichs des Seelischen im Sinne des Lebendigen, das mit einer Seite dem Körper, mit der anderen dem Geist zugewandt ist[39] und dessen Eigenbedeutung in der antik-mittelalterlichen Philosophie in der Regel immer gesehen wurde, brachte u. a. auch für unser Thema verhängnisvolle Konsequenzen mit sich. Denn es ist gerade diese „mittlere Sphäre", d. h. der Bereich des Seelischen, einschließlich des Unbewussten, die Tillich zufolge „das fundamentale Problem in der Beziehung von Religion und Gesundheit" darstellt,[40] kann doch „die Einheit des Menschen gegen seine Aufspaltung" nur unter ihrer Voraussetzung gerettet werden, und aus diesem Grund stellt dieser Zwischenbereich „auch die Bedingung [...] für die Einheit von Religion und Medizin" dar.[41] Hinzu kommt nach Tillich, dass der spätestens seit Ende des Ersten Weltkriegs auftretende philosophische und ebenso der künstlerische Existentialismus, besonders in der Form des Expressionismus, dem Menschen die Fragwürdigkeit seiner Existenz vor Augen geführt und damit sein Heilsein wesentlich erschüttert hat.[42]

3. *Healing by faith* versus *faith-healing*

Wenn auch nur unter Voraussetzung dieser mittleren Sphäre die dynamische Einheit des Menschen denkbar ist, so bietet diese doch auch den Anlass für eine mögliche Vermengung zwischen religiösem und magischem Heilen, die es nach Tillich zu verhindern gilt, stellt letzteres für ihn doch keine wirkliche „Glaubens-Heilung (*faith healing*)" dar, sondern es ist eher als eine „Heilung durch Suggestion" zu charakterisieren.[43] „Religion", so sagt Tillich ausdrücklich, „ist nicht Magie, und Magie ist nicht Religion. *Religion ist die Beziehung zu etwas Letztgül-*

[38] Vgl. MW II, 236 / GW IX, 283.
[39] Vgl. MW II, 237 / GW IX, 284f.
[40] MW II, 232 / GW IX, 277.
[41] MW II, 233 / GW IX, 278.
[42] Vgl. P. TILLICH, Heil und Heilen (s. Anm. 19), 179; dazu W. SCHÜSSLER, „Das Ewige im Jetzt." Zum Verhältnis von Kunst und Religion im Denken Paul Tillichs, in: C. DANZ / M. DUMAS / W. SCHÜSSLER / M. A. STENGER / E. STURM (Hg.), Love, Power, and Justice (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 9), Berlin / Boston 2014, 165-191.
[43] MW II, 218 / GW IX, 258.

tigem, *Unbedingtem*, *Transzendentem*. Die religiöse Haltung ist das Bewußtsein der *Abhängigkeit* [...], *Hingabe* [...], *Annahme* [...]. Religion betrifft den ganzen Menschen, sein Person-Zentrum, seine Moralität."[44] Damit ist eine klare Abgrenzung zur Magie gegeben, die Tillich demgegenüber als „eine spezifische Weise der Wechselbeziehung zwischen endlichen Mächten" charakterisiert.[45] Wenn auch die Unterscheidung zwischen Religion und Magie „logisch unzweideutig" ist, so bleibt nach Tillich in Bezug auf die Wirklichkeit immer eine gewisse Zweideutigkeit bestehen, die es zu überwinden gilt.[46]

Suggestion darf sicherlich auch nicht bei einer ärztlichen Behandlung unterschätzt werden,[47] aber die „healing power" des Glaubens ist für Tillich noch einmal etwas anderes, da für diese entscheidend ist, dass sie „das geistige Zentrum des Menschen" erfasst.[48] Echte religiöse Heilung geschieht nach Tillich eben gerade nicht durch Suggestion, wenn sie vielleicht auch nicht ohne jede Suggestion geschehen kann, da ständig Elemente einer Situation in das Unbewusste sinken und dort fortwirken[49]:

> „Die suggestive Macht einer katholischen Messe in einer mittelalterlichen Kathedrale oder eines Erweckungspredigers in einem Volksmissionszelt oder eines Geistlichen am Krankenbett", schreibt Tillich, „sind Realitäten, die nicht geleugnet oder durch religiösen Purismus verdrängt werden können. Doch müssen wir hier die Frage stellen, ob die Elemente, die das Unbewusste ergreifen, Träger des Unbedingten sind und ob sie von der Person als ganzer empfangen werden oder bloße Fremdkörper in ihr bleiben."[50]

Wenn also auch religiöses und magisches Heilen empirisch nur schwer zu trennen sind und die Religion – nicht nur diejenige der Volksfrömmigkeit – immer eine recht starke Tendenz hat, sich mit dem magischen Element zu verbinden,[51] so müssen diese beiden Ebenen Tillich zufolge doch theoretisch strikt unterschieden werden. So sind natürlich auch sog. Wunderheilungen im Zusammenhang mit Kanonisierungen nicht ganz unproblematisch, denn bekanntlich sind

---

[44] MW II, 221f. / GW IX, 262.
[45] MW II, 222 / GW IX, 262.
[46] Vgl. MW II, 223 / GW IX, 264.
[47] Vgl. MW II, 223 / GW IX, 265.
[48] MW II, 224 / GW IX, 265.
[49] Vgl. MW II, 224 / GW IX, 266.
[50] MW II, 224 / GW IX, 266.
[51] Tillich verweist in diesem Zusammenhang auch zu Recht auf die Gebetsproblematik (vgl. MW II, 222 / GW IX, 263f.). Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Das Gebet – zwischen Konkretheit und Unbedingtheit Gottes. Eine philosophische Annäherung, in: J. BRANTL / H.-G. GRADL / M. SCHAEIDT / W. SCHÜSSLER, Das Gebet – „die Intimität der Transzendenz", Würzburg 2014, 11-50.

Spontanremissionen bzw. -regressionen selbst im Bereich der Onkologie schon seit langem bekannt. Aber das ist noch nicht das letzte Wort in dieser Frage; ich werde darauf zurückkommen.

Um diesen Unterschied zu betonen, spricht Tillich hier von „Heilung durch Glauben (*healing by faith*)" im Gegensatz zu einer „Glaubensheilung (*faith-healing*)", wo das magische Moment im Zentrum steht.[52] Eine „Heilung durch Glauben" setzt ein Glaubensverständnis voraus, das diesen als den Zustand des Ergriffenseins durch das Unbedingte versteht – und nicht im Sinne eines Für-wahr-Haltens, einer Zustimmung oder einer Unterwerfung unter Fremd- oder Autosuggestion. Wird Glaube als Zustand des Ergriffenseins durch das Unbedingte verstanden, dann kann man nach Tillich sagen, dass Heilung im genuin religiösen Sinne durch Glauben vermittelt wird, indem dieser alle Seiten der Person in Richtung ihrer Ganzheit beeinflusst: den Körper, die Seele und den Geist. Heilung durch Suggestion mit religiösen Mitteln ist demgegenüber nach Tillich keine religiöse Heilung in diesem Sinne.[53]

In den Heilungsgeschichten des Neuen Testaments kommt nach Tillich auch genau das zum Ausdruck, geht es hier doch um die heilende Macht, die „healing power" des Neuen Seins, wie sie in Jesus dem Christus in Erscheinung getreten ist, und nicht um einen übernatürlichen Eingriff Gottes in die Naturvorgänge. In einer Predigt Tillichs mit dem Titel „On Healing" (Vom Heilen), die aus den frühen 1950er Jahren stammt und die sich auf das Wort aus Mt 10,1 bezieht: „Und er rief seine zwölf Jünger zu sich und gab ihnen Macht über die unsauberen Geister, dass sie die austrieben und heilten allerlei Seuche und allerlei Krankheit", heißt es in diesem Sinne:

> „Es gibt in den Evangelien viele Geschichten von Heilungen. Sie sind ein Stein des Anstoßes für Gelehrte, Prediger und Lehrer, die sie als Wundergeschichten der Vergangenheit betrachten anstatt als gegenwärtige Heilungsberichte. Das nämlich sind sie. Sie zeigen die menschliche Situation, die Beziehung zwischen körperlichem und seelischem Leiden, zwischen Krankheit und Schuld, zwischen dem Wunsch nach Heilung und der Furcht, geheilt zu werden. Es ist erstaunlich, wie viele unserer tiefsten modernen Erkenntnisse über die menschliche Natur in diesen Geschichten vorweggenommen sind. Sie wissen, daß Gesundwerden Ganzwerden bedeutet, daß es Wiedereinswerden mit sich selbst in den körperlichen und seelischen Funktionen bedeutet. Sie wissen, wie sehr die seelisch Kranken sich vor dem Heilungsprozess fürchten, weil er sie herausreißt aus dem zwar engen, aber doch sicheren Haus ihrer neurotischen Selbstabschließung. Sie wissen, dass der Prozess seelischen Heilens schwierig und schmerzhaft ist, von körperlichen und seelischen Krämpfen begleitet. Sie erzählen, wie Schuld und Krankheit miteinander in Beziehung stehen, wie unge-

[52] MW II, 224 / GW IX, 266.
[53] Vgl. ebd.

löste Gewissenskonflikte uns in jene Gespaltenheit von Körper und Seele treiben, die wir Krankheit nennen."[54]

In diesem Beitrag von 1946 bietet Tillich zwar noch keine ausgereifte „Theologie der Heilung", sondern er thematisiert hier nur deren notwendige Voraussetzung, die er in einer Rehabilitierung der mittleren Sphäre sieht. Wenn er dann gegen Ende des Beitrages davon spricht, dass religiöse Heilung (*spiritual healing*) die „Tiefendimension der seelischen Heilung"[55] sei, so fasst dieser Satz zwar schon seine späteren Überlegungen prägnant zusammen, es fehlt Tillich hier aber noch am philosophischen Instrumentarium, um diese Einsicht weiter zu untermauern. Dies wird ihm erst gelingen aufgrund einer Weiterentwicklung seiner philosophisch-anthropologischen und existenzontologischen Ansätze unter dem Leitbild einer Philosophie des Lebens.

III. Gesundheit und Krankheit, Heil und Heilen unter dem Leitbild einer Philosophie des Lebens[56]

In seinen einschlägigen Beiträgen zu unserem Thema, die er Ende der 1950er / Anfang der 1960er Jahre verfasst hat – zu nennen sind hier besonders seine Berliner Vorlesungen über „Die Zweideutigkeit der Lebensprozesse" (1958)[57], die Aufsätze „Dimensions, Levels, and the Unity of Life" (1959)[58], „Heil und Heilen" (1960)[59], „The Impact of Psychotherapy On Theological Thought" (1960)[60] und „The Meaning of Health" (1961)[61] sowie die entsprechenden Abschnitte im dritten Band seiner „Systematic Theology" (1963)[62] –, knüpft Tillich an seine Überlegungen von 1946 an, indem hier die „mittlere Sphäre" näherhin thematisiert wird, ist sie doch letztlich der Schlüssel für eine fruchtbare Beziehung zwischen Religion und Medizin und auch – wie sich zeigen wird – für ein tieferes Verständnis von Gesundheit und Krankheit. In diesen Schriften liegt

[54] RR II, 44.

[55] MW II, 237 / GW IX, 284. Der engl. Text lautet: „Spiritual healing is the depth-dimension of mental healing."

[56] Auf die Frage eines amerikanischen Studenten, ob er sich mehr als Philosoph oder mehr als Theologe verstehe, muss Tillich einmal geantwortet haben, dass er sich als einen „interpreter of life" verstehe. Vgl. P. JOHN, Tillich: The Words I Recorded, the Man I Knew, in: Newsletter of the North American Paul Tillich Society 29/1 (2003) 4-11, 8.

[57] Vgl. EW XVI, 335-409.

[58] Vgl. MW VI, 401-416 / GW IV, 118-129.

[59] Vgl. P. TILLICH, Heil und Heilen (s. Anm. 19).

[60] Vgl. MW II, 309-316 / GW VIII, 325-335.

[61] Vgl. MW II, 345-352 / GW IX, 287-296.

[62] Vgl. STe III, 11-117 / ST III, 21-130.

Tillichs „Theologie der Heilung" in ihrer ausgereiften Form vor, was im Folgenden auch eine systematische Entfaltung seiner Grundgedanken rechtfertigt.

1. Der ontologische Lebensbegriff

Tillich unterscheidet fünf Bedeutungen des Begriffs Leben: 1. den „polaren Lebensbegriff", der Leben als Gegensatz zum Tod begreift; 2. Leben als Artbegriff, worunter Wesen subsumiert werden, die den „Charakter des Zentriertseins in sich selbst" besitzen; 3. den „ontologischen Lebensbegriff", dem zufolge Leben – im Anschluss an Aristoteles – „die Aktualisierung des Potentiellen" bedeutet;[63] 4. den „universalen Lebensbegriff", der alle Realität zusammenfasst „als eine Gesamtheit gegenseitiger Abhängigkeiten", also der Lebensbegriff der sog. „Lebensphilosophie", wie wir ihn von Friedrich Nietzsche, Henry Bergson, Georg Simmel oder Alfred North Whitehead her kennen, wobei diesem Tillich zufolge eine besondere Bedeutung zukommt, schließt er doch alles ein: „das Anorganische, das Organische und das Geistige"; 5. den symbolischen Lebensbegriff, der deutlich wird, wenn wir den Begriff Leben auf Gott übertragen und vom „lebendigen Gott" sprechen.[64]

Entscheidend ist hier für Tillich die dritte Bestimmung, also der ontologische Lebensbegriff, macht dieser doch auch schon „die Möglichkeit des Zwiespaltes" bzw. des Konflikts deutlich, der darin besteht, dass z. B. ein bestimmter, d. h. individueller Baum nicht aktuell das wird, was er werden könnte – entsprechend seinem Charakter als Baum.[65] Dieser ontologische Lebensbegriff macht die „Zerspaltenheit des Lebens" deutlich, die im Gegensatz zwischen dem Essentiellen, in diesem Falle „der Baumheit", und dem Existierenden, diesem ganz bestimmten konkreten Baum, besteht, ein Gegensatz, der sich auf alles übertragen lässt, auch auf unser ganz persönliches Leben. Dabei ist Folgendes zu bedenken: Zum einen ist das Aktuelle immer mehr als das Potentielle, sind doch hier Seinsmöglichkeiten verwirklicht, zum anderen ist es aber auch immer weniger, ist doch das, was in der Essenz eines Dinges enthalten ist, immer nur in begrenzter, d. h. unvollkommener Weise verwirklicht.[66] Das bedeutet, dass in jedem Lebensprozess immer eine Mischung vorliegt zwischen dem, was die Wirklichkeit essentiell ist, und dem, was sie existentiell in der Entfremdung von ihrem wesenhaften Sein ist. Tillich drückt diesen Sachverhalt mit dem Begriff der „Zweideutigkeit" aus. In diesem Sinne sind „alle Lebensprozesse […] zweideutig, sie manifestieren

[63] EW XVI, 337.
[64] EW XVI, 338.
[65] EW XVI, 339.
[66] Vgl. ebd.

beides, essentielles Gut-Sein und existentielle Entfremdung".[67] Das heißt, von keinem Prozess lässt sich *unzweideutig* sagen, ob er auf der einen oder der anderen Seite liegt.[68]

2. Leben als vieldimensionale Einheit: eine *essentialistische* Betrachtungsweise

Die Auffassung des Menschen als einer „dynamischen Einheit" entwickelt Tillich in seinem Spätwerk weiter im Sinne einer „vieldimensionalen Einheit".[69] Hierbei handelt es sich um eine „essentialistische Betrachtungsweise"[70], die mit Hilfe des Begriffs der Dimension „die Verschiedenheit der Seinsbereiche in einer solchen Weise beschreibt, dass diese nicht in Konflikt miteinander geraten können".[71] Unter den Bedingungen der Existenz, die durch die Entfremdung und mithin durch die Zweideutigkeit gekennzeichnet ist, treten aber notwendig Konflikte auf.

Wenn Tillich den Menschen im Sinne einer vieldimensionalen Einheit zu begreifen sucht, dann ist damit die Ablehnung einer sog. „Schichtenontologie" verbunden, der zufolge die seelische über der körperlichen und die geistige über der seelischen Schicht angesiedelt ist, ist eine solche Sicht doch nicht zuletzt Ursache „für unzählige Verwirrungen und unnötige Probleme"[72]; ich nenne hiervon die drei wichtigsten:

1) Das Schichtenmodell suggeriert, dass Höhere per se vollkommener sei als das Niedrigere. Vollkommenheit bedeutet aber nach Tillich Verwirklichung von Potentialität, und in diesem Sinne ist der Mensch *nicht vollkommener* als das Tier, *sondern anders*, hat er doch „die Möglichkeit, eine Unvollkommenheit in sich zu verwirklichen, die viel tiefer geht als irgendeine Unvollkommenheit in der Natur", denn „er kann seinem eigenen Wesen widersprechen". Hierin drückt sich nach Tillich auch das aus, was man als Erbsünde bezeichnet hat, ein

[67] EW XVI, 355.
[68] Vgl. ebd.
[69] Hier berührt sich Tillichs Ansatz mit demjenigen von Viktor E. Frankl, der auch von Dimensionen spricht und den Menschen als eine „unitas multiplex" bezeichnet. Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, Frankfurt / M. [4]1997, 13 u. 46; dazu W. SCHÜSSLER, Was ist der Mensch? „Mensch sein" und „Mensch werden" aus philosophischer Sicht, in: R. BRANDSCHEIDT / J. BRANTL / M. OVERDICK-GULDEN / W. SCHÜSSLER, Herausforderung „Mensch". Philosophische, theologische und medizinethische Aspekte, Paderborn 2012, 11-52, bes. 29-42.
[70] STe III, 12 / ST III, 22.
[71] STe III, 15 / ST III, 25.
[72] EW XVI, 342.

schlecht gewählter Begriff; die Realität, die dahinter steht, nämlich „die universale Entfremdung des Menschen von sich", ist nach Tillich aber nicht zu leugnen.[73]

2) Aus dem Schichtenmodell folgt zwar die Unsterblichkeit der Seele, nicht aber die Auferstehung des Leibes, „was in die Richtung der Einheit des Lebens im Menschen weist und diese Einheit als unzerreißbar betrachtet, nicht nur in der zeitlichen Dimension, sondern auch in der Dimension der Ewigkeit".[74]

3) Das Schichtenmodell kann die Einwirkungen der verschiedenen Schichten aufeinander nicht anders als ein unerklärliches Einbrechen, damit aber letztlich als ein Zerbrechen deuten: „Die Seele soll die körperlichen Prozesse beeinflussen, der Körper die seelischen, die geistige Welt soll die materielle Welt beeinflussen, das Göttliche soll das Menschliche oder Kreatürliche von außen her beeinflussen".[75]

Der Begriff der „Dimension" ist natürlich auch eine Metapher, die der räumlichen Sphäre entnommen ist, aber was damit gewonnen ist, wird nach Tillich deutlich, wenn wir uns einen Körper mit seinen drei Dimensionen im Raum vorstellen, die sich in einem Punkt schneiden: Das heißt, sie haben einen Punkt der Einheit, obwohl sie nicht ineinander greifen können, denn sie liegen weder über- noch nebeneinander. In Bezug auf die Widersprüche oder Zweideutigkeiten des Lebens bedeutet das, dass diese nicht zurückgeführt werden können auf einen Gegensatz oder eine Hierarchie der Schichten,[76] wie das zum Beispiel im Platonischen Leib-Geist- oder im Cartesianischen Körper-Geist-Dualismus der Fall ist. Vielmehr sind die Konflikte nach dem Dimensionenmodell – und das ist das Entscheidende – als „Folge der Zweideutigkeit aller Lebensprozesse" und daher letztlich als „unüberwindbar" zu verstehen.[77] Mit diesem Modell ist sowohl jeder (starke) Dualismus zwischen der geistigen und der psychologischen Dimension zurückgewiesen als auch jeder Versuch, das Geistige als reines Epiphä-

[73] EW XVI, 344.
[74] EW XVI, 345.
[75] EW XVI, 346.
[76] Vgl. EW XVI, 347.
[77] STe III, 15f. / S III, 26. Vgl. auch MW VI, 405 / GW IV, 122: „Es ist nicht die Kluft zwischen dem Organischen und dem Psychologischen, der sowohl Konflikte in der organischen als auch in der psychologischen Dimension hervorruft, sondern es ist die Zweideutigkeit der Kräfte, die in jeder der beiden Dimensionen wirksam ist. Es ist nicht die Kluft zwischen dem Psychologischen und dem Geistigen, die sowohl Konflikte in der psychologischen als auch in der geistigen Dimension hervorruft, sondern es ist die Spannung der Kräfte und ihre zweideutige Mischung, die in jeder dieser Dimensionen wirksam ist."

nomen des Seelischen zu deuten, wie das bei einem psychologistischen oder auch biologistischen Monismus der Fall ist.[78]

a) Die Grund*bewegung* allen Lebens[79]

Leben, so haben wir gesehen, ist nach Tillich ontologisch als Aktualisierung potentiellen Seins zu deuten. Näherhin bedeutet dies „ein Herausgehen aus einem Handlungszentrum", wobei dieses Herausgehen so beschaffen ist, dass das Zentrum dabei nicht verlorengeht.[80] Tillich beschreibt die Grundbewegung allen Lebens in diesem Sinne wie folgt:

> „Das Leben ist ein Prozess, in dem eine doppelte Bewegung wie in allen Prozessen zu beobachten ist: die Bewegung zur Trennung von sich selbst und zum Bleiben in sich selbst. [...] D. h., das Leben in all seinen Dimensionen geht über sich hinaus, trennt

[78] Vgl. STe III, 29 / ST III, 39. – Tillich selbst knüpft hier an den „universalen Lebensbegriff" der sog. Lebensphilosophie an, demzufolge „in jedem Seienden [...] alle Dimensionen gegenwärtig" sind, wenn auch z. T. nur potentiell. Tillich drückt diesen Sachverhalt so aus: „Als Gott das Atom schuf, schuf er den Menschen; als Gott den Menschen schuf, schuf er das Atom." (EW XVI, 347; vgl. GW IV, 123; ST III, 26) In gewisser Weise vertritt Tillich hier also eine „monistische" Position, worauf er auch selbst aufmerksam macht, wobei es sich aber, wie er zu Recht betont, nicht um einen Monismus à la Ernst Haeckel handele (vgl. EW XVI, 349; vgl. MW VI, 409) – also weder um einen psychologistischen noch biologistischen Monismus, sprich: Naturalismus. Mit Günter Rager könnte man hier davon sprechen, dass Tillich zufolge eine „Evolution nur möglich ist auf Grund vorgängiger Involution" (DERS. / M. VON BRÜCK, Grundzüge einer modernen Anthropologie, hg. von T. MÜLLER u. T. M. SCHMIDT, Göttingen 2012, 100; vgl. ebd., 96f.). Wenn Tillich allerdings der Auffassung ist, dass die von ihm vertretene Form von Monismus schon bei Aristoteles zu finden sei, so steht er mit einer solchen Aristoteles-Interpretation zwar nicht alleine da, sie wird aber anderen Aussagen des Stagiriten kaum gerecht, so wenn Aristoteles vom *nous poietikos*, dem *intellectus agens*, sagt, dass dieser „durch die Tür (*thyraten*)" hereinkomme (vgl. De an. gen. II 3, 736 b 28; 6; 744 b 21f.) oder wenn er diesen – im Unterschied zu den anderen Seelenteilen – als abtrennbar, leidensunfähig, unvermischt, unsterblich und ewig bezeichnet (De anima III 5). Zudem ist das Dimensionenmodell nicht notwendig an eine solche „monistische" Deutung im Sinne Tillichs gekoppelt, denn bekanntlich vertritt ja auch Viktor E. Frankl eine „Dimensionalontologie", ohne aber damit einen schwachen Dualismus, sprich: Antagonismus preiszugeben. So spricht er zwar nicht von einem Geist-Drang-Dualismus, wie das noch Max Scheler getan hat, aber er spricht sehr wohl von einem „psychonoetischen Antagonismus" (vgl. DERS., Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten. Mit einer Einf. von G. GUTTMANN, München 1987, 62). Ich denke, dass wir hier an einem wie auch immer verstandenen schwachen Dualismus nicht ganz vorbeikommen, will man dem Menschen wirklich gerecht werden.

[79] Vgl. EW XVI, 352. In MW II, 346 / GW IX, 288 spricht Tillich diesbzgl. von der „fundamentalen Dialektik der Lebensprozesse".

[80] STe III, 32 / S III, 42.

sich von sich selbst, läuft sozusagen von sich fort und bleibt gleichzeitig bei sich selber, und das heißt das Zurückkehren zu sich selber."[81]

In Bezug auf diese Grundbewegung allen Lebens sind somit drei Elemente zu unterscheiden: 1) die Selbst-Identität[82], 2) die Selbst-Veränderung sowie 3) die Rückkehr zu sich selbst.[83] In dem Prozess, den wir Leben nennen, wird nach Tillich nur durch diese drei Elemente Potentialität zu Aktualität.[84]

Diese Bewegung können Sie auch bei sich selbst während eines Vortrages beobachten, ebenso beim Lesen dieses Beitrages.[85] So werden Sie sicherlich so manche dieser Ausführungen assimilieren, andere aber ausscheiden, weil sie vielleicht Ihre Selbst-Identität dadurch gefährdet sehen. Tillich zufolge ist alles dialektische Denken letztlich nur ein Spiegel dieser Grundbewegung allen Lebens.[86] In Ansätzen ist diese Philosophie des Lebens schon vorgeformt in seiner Frankfurter Vorlesung über Geschichtsphilosophie vom Wintersemester 1929/30.[87]

---

[81] EW XVI, 351f.

[82] Zuweilen spricht Tillich hier auch von „Selbst-Bewahrung (*self-preservation*)" (MW II, 348 / GW IX, 292).

[83] Se III, 32 / S III, 42; vgl. MW VI, 409 / GW IV, 126; MW II, 346 / GW IX, 288; EW XVI, 354f. Gegen M. NEUGEBAUER, der meint, dass das nur auf das „geistige Leben" zuträfe (DERS., Auf der Grenze. Der Lebensbegriff Paul Tillichs und die Grenze der Naturwissenschaft, in: C. DANZ / M. DUMAS / W. SCHÜSSLER / M. A. STENGER / E. STURM [Hg.], Theology and Natural Science [= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 7/2012], Berlin / New York 2012, 123-149, 142). Nach Tillich beruht die Struktur der Selbstidentität und Selbstveränderung letztlich auf der ontologischen Grundstruktur der Selbst-Welt-Korrelation (vgl. Se III, 34 / S III, 44; dazu C. ACAPOVI, „Der Mensch hat Welt." Die Selbst-Welt-Korrelation als Ausgangspunkt der Ontologie Paul Tillichs, in: Trierer Theologische Zeitschrift 120/1 [2011] 79-87).

[84] Vgl. STe III, 32 / ST III, 42.

[85] Vgl. MW II, 409 / GW IV, 126f.; EW XVI, 351.

[86] Vgl. MW II, 346 / GW IX, 288. Diese Grundbewegung allen Lebens besitzt ein großes Erklärungspotential. So kann man auch Tillichs typologische Unterscheidung zwischen dem Priester und dem Propheten als eine religionsphilosophische Anwendung dieser Grundbewegung deuten. Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, „Was uns unbedingt angeht" (s. Anm. 9), 150-152.

[87] Unter der Überschrift „Die im Begegnen erlebte ursprüngliche Spannung" heißt es hier: „Leben ist Begegnungsmöglichkeit, weil Leben Spannung über sich hinaus ist. Wird der Lebensbegriff nicht biologisch eingeengt, so ist er nichts anderes als dieses Über-sich-Hinausstoßen auf der Basis des Bei-sich-Bleibens. Darin liegt ein Widerspruch zum Identitätsdenken. Das Über-sich-Hinaussein ist vom Identitätsdenken aus ein Paradox. Aber eben dieses Paradox ist das Ursprünglichste; es ist uns unmittelbar gegeben im Spannungserlebnis. [...] Unser Lebensproceß ist uns gegeben als solch ständiges Über-uns-hinaus-Gesetzt-Sein. Dieses ist die Mächtigkeit des Lebensprocesses, die sich in der Begegnung und Selbstbegegnung darstellt." (EW XV, 10) In Tillichs „Reply to interpretation and criticism" zu dem von Charles W. KEGLEY und Robert W. BRETALL herausgegebenen Band über „The Theology of Paul Tillich" (New York 1952) heißt es u. a.: „I cannot suppress some regret that world history combined with physical limitations have prevented me from developing a ‚philosophy of

Diese Grundbewegung allen Lebens mit einer Kreisbewegung zu vergleichen, würde dem Phänomen somit nicht gerecht werden. Demgegenüber bietet sich hier das Bild einer Spirale geradezu an. Bekanntlich hat der österreichische Maler Friedensreich Hundertwasser (1928-2000) diese auch als das Hauptgleichnis für das Leben angesehen:

> „Wir gehen im Kreis, aber kommen nie wieder an den Punkt zurück, der Kreis schließt sich nicht, wir kommen nur in die Nähe des Punktes, wo wir gewesen sind. [...] Die echte und gerechte Spirale ist nicht geometrisch, sondern vegetativ, sie hat Ausbuchtungen, wird dünner und dicker und fließt um Hindernisse, die sich ihr in den Weg stellen."[88]

b) Die drei Grund*funktionen*[89] des Lebens

Diese Grund*bewegung* allen Lebens ist nach Tillich auch in den drei Grund*funktionen* des Lebens wirksam[90], nämlich erstens der Selbstintegration des Lebens

---

encounter' whose rudimentary elaboration was presented in a Frankfurt lecture course." (342) Diese Überlegungen sind dann aber – wie gesagt – in modifizierter Weise in die entsprechenden Abschnitte zu einer Philosophie des Lebens der „Systematic Theology" eingeflossen.

[88] http://www.hundertwasser.de/deutsch/werk/malerei/malerei_diespirale.php [12.7.2014]. In diesen Kontext gehört auch das bekannte und tiefe Hundertwasser-Wort: „Die gerade Linie ist gottlos." – Auch der österreichisch-amerikanische Psychiater, Psychoanalytiker und Sexualforscher Wilhelm Reich (1897-1957) hat ja bekanntlich im Zusammenhang mit seiner höchst umstrittenen Theorie zur „Orgonenergie" (= „Lebensenergie") immer wieder auf das Symbol der Spirale hingewiesen (vgl. DERS., Die Entdeckung des Orgons, 2 Bde., Köln 1969/74).

[89] In STe III, 32 spricht Tillich von den „basic functions of life". In ST III, 42 wird dies mit „Hauptfunktionen des Lebens" übersetzt. In MW VI, 409 heißt es dagegen „main life processes"; ich werde hier den Begriff „Grundfunktion" verwenden.

[90] Vgl. STe III, 34 / ST III, 42. – M. NEUGEBAUER deutet das Verhältnis der Grund*bewegung* allen Lebens zu den drei Grund*funktionen* des Lebens falsch, wenn er schreibt: „Leben [...] ist nach Tillich durch drei Elemente gekennzeichnet, die wiederum in drei *Hauptfunktionen* überführt werden." (DERS., Konzepte des Bios. Leben im Spannungsfeld von Organismus, Metaphysik, Molekularbiologie und Theologie, Göttingen 2010, 323; vgl. DERS., Auf der Grenze [s. Anm. 83], 142 Anm. 96-98). Das heißt, Neugebauer meint, dass Tillich aus den drei Elementen der Grund*bewegung* die drei Grund*funktionen* ableitet. Damit wird aber die entscheidende Pointe von Tillichs Konzeption nicht deutlich, die ja gerade darin besteht, dass die Grund*bewegung* allen Lebens *in allen drei* Grund*funktionen* wirksam ist. – Wenn K. BRUNS schreibt: „Diesen sich stetig wiederholenden Ablauf [gemeint ist hier die Grund*bewegung* des Lebens] sieht Tillich unter drei wesentlichen Prinzipien [?] des Lebens stehen [gemeint sind hier die drei Grund*funktionen* des Lebens]" (DIES., Anthropologie zwischen Theologie und Naturwissenschaft [s. Anm. 23], 234), so ist diese Formulierung mehr als missverständlich. – Die entsprechenden, äußerst knapp gehaltenen Ausführungen bei K. GRAU, „Healing Power" (s. Anm. 14), 182, sind hier nur wenig erhellend.

unter dem Prinzip der Zentriertheit, zweitens der Selbstproduktion des Lebens[91] unter dem Prinzip des Wachstums sowie drittens der Selbstmanifestation[92] des Lebens unter dem Prinzip des Heiligen, wobei diese letzte Grundfunktion des Lebens aber nur in der Dimension des Geistes sichtbar wird.[93] Mit dem Wort „Selbst" soll hier jeweils gesagt werden, „dass jeder Gedanke an ein Von-außenher-Einbrechendes im Lebensprozess als ganzes abgelehnt ist". Weiter liegt darin, dass überall da, wo Leben ist, auch Selbstheit ist.[94]

Mit Blick auf die erste Grundfunktion des Lebens, die Selbstintegration, die für das Verständnis von Gesundheit und Krankheit zentral ist, heißt das: „In der Selbstintegration wird das Zentrum der Selbst-Identität etabliert, in die Selbst-Veränderung hineingezogen und reetabliert mit den Inhalten, die durch die Selbst-Veränderung hinzugewonnen wurden."[95]

Damit verlassen wir die essentialistische Betrachtungsweise und wenden uns der existentialistischen Seite des Lebens zu, die Tillich mit dem Begriff der Zweideutigkeit zu beschreiben sucht.

3. Die Zweideutigkeiten aller Lebensprozesse: eine *existentialistische* Betrachtungsweise

Die essentielle Einheit von Selbst-Identität und Selbst-Veränderung „wird durch die existentielle Entfremdung, die das Leben in die eine oder andere Richtung treibt, ständig bedroht".[96] In Bezug auf die genannten drei Grund*funktionen* des Lebens heißt das: Selbstintegration wird ständig bedroht durch Desintegration, Selbstproduktion wird ständig bedroht durch Destruktion, Selbstmanifestation wird ständig bedroht durch Profanisierung und Dämonisierung.[97]

In Bezug auf die erste Grundfunktion des Lebens bedeutet das: „Integrierende und desintegrierende Kräfte kämpfen in jeder Situation miteinander, und

[91] In STe III, 33 spricht Tillich von „self-creation", was in ST III, 43 mit „Sich-Schaffen" übersetzt wird.

[92] In STe III, 33 spricht Tillich von „self-transcending", was in ST III, 43 mit „Selbst-Transzendierung" übersetzt wird.

[93] Vgl. EW XVI, 352; MW VI, 409. Seltsamerweise wird in GW IV, 127 der Begriff „self-manifestation" (MW VI, 409) mit „Selbst-Sublimierung" übersetzt, was das Verständnis nicht gerade fördert.

[94] EW XVI, 352; vgl. STe III, 32 / ST III, 42. Anklänge an C. G. Jung sind hier unübersehbar. Vgl. dazu K. GRAU, „Healing Power" (s. Anm. 14), 193.

[95] STe III, 32 / S III, 42.

[96] STe III, 34 / S III, 44.

[97] Vgl. EW XVI, 353; MW VI, 409 / GW IV, 127; STe III, 34 / S III, 44.

jede Situation ist ein Kompromiß zwischen diesen Kräften."[98] Mit anderen Worten: „Integrierende und desintegrierende Tendenzen sind in jedem Augenblick zweideutig gemischt."[99] Dabei kann sich Desintegration, die in dem Versagen besteht, Selbstintegration zu erreichen oder zu bewahren, in zweierlei Hinsicht ereignen: „Entweder als Unfähigkeit, eine eingeschränkte, verfestigte und unbewegliche Zentriertheit zu überwinden [...] oder als Unfähigkeit, [zu sich] zurückzukehren, weil die Mannigfaltigkeit der auseinanderstrebenden Kräfte das verhindert."[100] Im ersten Fall gibt es zwar noch ein Zentrum, aber eigentlich kann man hier nicht mehr von einer Bewegung des Lebens sprechen, da dieses nicht mehr angereichert wird durch neue Inhalte. Ein solches Leben kommt dem „Tod der völligen Selbst-Identität" nahe. Im zweiten Fall liegt zwar noch Leben vor, aber es löst sich quasi auf und wird in seiner Zentriertheit labil. Ein solches Leben steht somit in der Gefahr, sein Zentrum gänzlich zu verlieren, was dem „Tod der völligen Selbst-Veränderung" gleichkäme.[101] In jedem Lebensprozess bewegt sich die Selbstintegration notwendig zwischen diesen beiden Extremen, wobei beim Menschen die Angst vor einer Selbst-Veränderung nicht selten als Reaktion auf die Angst, sich selbst zu verlieren, verstanden werden kann.[102] Damit rührt Tillich an die tiefste ontologische Wurzel des neurotischen Charakters,[103] von dem nicht nur der Einzelne, sondern auch ganze Institutionen und sogar Gesellschaften befallen sein können – auch religiöse; ich werde darauf zurückkommen.

a) Die *Bedeutung* von Gesundheit und Krankheit

Alle Lebensprozesse stehen, wie wir gesehen haben, unter der Polarität von Selbstidentität und Selbstveränderung. Wird das Gleichgewicht gestört, indem einer der beiden Pole vorherrschend ist, entsteht in Bezug auf die erste Grundfunktion des Lebens Desintegration. „Eine solche Störung nennen wir Krankheit, und das Endergebnis ist der Tod", sagt Tillich lapidar.[104] Ist also Gesund-

[98] STe III, 36 / ST III, 47.

[99] STe III, 37 / ST III, 48. Vgl. STe III, 34 / ST III, 44: „Jeder Lebensprozeß steht in der Zweideutigkeit, in der positive und negative Elemente gemischt sind, und zwar so, dass eine eindeutige [!] Trennung des Negativen vom Positiven nicht möglich ist: das Leben ist in jedem Augenblick zweideutig."

[100] STe III, 35f. / ST III, 46.

[101] Ebd.

[102] Vgl. MW II, 346 / GW IX, 288. Nach Tillich zeigt sich die Dialektik der Lebensprozesse auch am deutlichsten in der psychischen Dimension (vgl. MW II, 349 / GW IX, 292).

[103] Vgl. MW II, 349 / GW IX, 292.

[104] STe III, 295 / ST III, 317f.; vgl. EW XVI, 358.

heit eine „gelungene" Selbstintegration, so ist Krankheit eine „misslungene" Selbstintegration,[105] wobei in gesunden Lebensprozessen die beiden Tendenzen von Selbstidentität und Selbstveränderung immer nur relativ, niemals aber völlig balanciert sind, da die Zweideutigkeit des Lebens das nicht zulässt.[106]

Tillich macht in diesem Zusammenhang auch zu Recht darauf aufmerksam, dass biologische Theorien, die den Lebensbegriff vom Modell des desintegrierten Lebens ableiten, abzulehnen sind, geht es doch hier um nichtzentrierte Prozesse, die „quantitativ-berechnenden Methoden der Analyse" unterworfen werden. Das Reiz-Reaktions-Modell hat zwar nach Tillich eine wichtige Funktion innerhalb der Wissenschaft vom Leben, es wird aber falsch, wenn es zu absoluter Gültigkeit erhoben wird. Denn Tillich zufolge ist es ganz gleich, „ob die nichtzentrierten, berechenbaren Prozesse durch Krankheit herbeigeführt werden (wobei ihre Erzeugung das Wesen der Krankheit ist) oder ob sie künstlich in einer Experimentalsituation hergestellt werden; sie stehen im Gegensatz zu den normalen Prozessen der Selbstintegration, [das heißt,] sie sind keine Modelle gesunden, sondern desintegrierten Lebens."[107] Was Tillich hier zum Reiz-Reaktions-Modell von B. F. Skinner, den er in diesem Zusammenhang aber nicht namentlich nennt,[108] sagt, gilt analog auch für die Versuche bestimmter Hirnfor-

[105] STe III, 40 / ST III, 50.

[106] Vgl. EW XVI, 360.

[107] STe III, 38 / ST III, 48. – Ähnlich formuliert Tillich es auch in seiner Vorlesung über „Die Zweideutigkeit der Lebensprozesse" vom SS 1958 an der FU Berlin: „Und hier kann ich vielleicht etwas sagen über eine Theorie, die sozusagen die Krankheit zum Modell des Lebens selbst machen will, ich meine damit die Theorie von Reiz und Reaktion, stimulus und response. Diese Theorie setzt voraus, dass bestimmte Funktionen isoliert werden von der Einheit des lebendigen Prozesses, und das kann auf zwei Weisen geschehen. Die eine Weise habe ich eben beschrieben, es ist die Krankheit, und die andere Weise kann künstlich erzeugt werden, es ist das Labor. Laboratoriumsexperimente, die die Kurven von Reiz und Antwort beweisen wollen, sind immer, wenn sie richtig durchgeführt werden, wahr. Sie sind aber richtig nur unter der Voraussetzung, dass der Gesamtprozess des Lebens angehalten ist. Das heißt, die Wahrnehmungen, die an dieser Kurve vorgenommen werden, haben eine relative Gültigkeit. Wenn sie aber als absolut gültig genommen werden, machen sie den Lebensprozess definitionsmäßig zu etwas Krankem. Und das ist eines der Phänomene, die wir jetzt oft in der Wissenschaft finden, dass bestimmte Theorien, die heute gang und gäbe sind und die zum Teil als Dogmen ausgegeben werden, durchaus richtig sind, aber sie sind richtig unter der Voraussetzung verkrüppelter Lebensprozesse. Und in dem Augenblick, wo diese Theorien sich selber einordnen würden als Elemente in etwas Umfassenderem, wären diese Probleme gelöst. Sie würden Recht haben, aber ihr Recht würde beschränkt sein durch die Spontaneität der Lebensprozesse." (EW XVI, 359f.)

[108] Tillich nennt B. F. Skinner in seinen Schriften namentlich nur in GW III, 216f.

scher wie Gerhard Roth oder Wolf Singer, im Anschluss an die sog. Libet-Versuche Freiheit als reine Illusion aufzuweisen.[109]

Was bedeutet ein solches Verständnis von Gesundheit und Krankheit beispielsweise in Bezug auf die geistige Dimension, die sich in Moralität, Kultur und Religion verwirklicht? Schauen wir uns das am Beispiel der Religion einmal näher an, deren Zweideutigkeiten nach Tillich sogar tiefer sind als diejenigen der anderen Dimensionen, was nicht zuletzt daran liegt, dass ihre Ansprüche höher sind. Das erinnert an das lateinische Axiom: *Corruptio optimi pessima* („Die Verderbtheit des Besten ist das Schlimmste.").

> „Religiöse Gesundheit", schreibt Tillich, „ist der Zustand des Ergriffenseins durch den [göttlichen] Geist, d. h. durch die göttliche Gegenwart, die es uns möglich macht, in derselben Erfahrung unsere [konkrete] Religion zu transzendieren und wieder zu ihr zurückzukehren. Ungesunde Religion ist der Zustand einer sozialen oder personalen Versklavung durch ein konkretes religiöses System, das Bigotterie, Fanatismus, übertriebene selbstzerstörerische Ekstase, Dogmatismus und Ritualismus hervorruft. Aber es ist auch nicht gesund, wenn man durch die Auflösung alles dessen die Identität eines personalen und gemeinschaftlichen religiösen Zentrums verliert."[110]

Damit wird auch schon deutlich, dass die Begriffe Gesundheit und Krankheit existentialistischer, und nicht essentialistischer Natur sind,[111] wobei aber gleich einschränkend gesagt werden muss, dass es sich hierbei im eigentlichen Sinne nicht um „Begriffe" handelt, sondern um „Bedeutungen", worauf Tillich in seinem Beitrag „The Meaning of Health" ausdrücklich hinweist, werden doch Begriffe definiert, indem man sie umgreifenderen Begriffen unterordnet, wohingegen Bedeutungen dadurch erklärt werden, dass man sie in Beziehung setzt zu anderen Bedeutungen.[112] „Von Gesundheit zu sprechen ist sinnvoll nur, wenn man sie als Gegenbegriff zu Krankheit versteht; und Krankheit bedeutet eine

---

[109] Viktor E. Frankl kann mit seiner sog. Dimensionalontologie aufzeigen, wieso die Einzelwissenschaften (wie Biologie, Psychologie oder Soziologie) hier nie in Erklärungsnot geraten, wobei damit aber auch noch nicht alles erklärt ist. Gegenüber der These „Freiheit als Illusion" kann man mit Frankl formulieren: „Unfreiheit als Fiktion." Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Unfreiheit als Fiktion. Zum Menschenbild in der Existenzanalyse Viktor E. Frankls und seiner Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion um die Hirnforschung, in: E. J. BAUER (Hg.), Freiheit in philosophischer, neurowissenschaftlicher und psychotherapeutischer Perspektive, München 2007, 89-106.

[110] MW II, 350 / GW IX, 294.

[111] Vgl. MW II, 345 / GW, IX 287.

[112] Ebd. – Bekanntlich werden Definitionen mit Hilfe des *genus proximum* (der nächsthöheren Gattung) sowie der *differentia specifica* (des artspezifischen Unterschieds) gebildet; das klassische Beispiel hierfür ist die Definition des Menschen: *homo animal rationale* / Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen.

teilweise Negation der essentiellen Natur des Menschen."[113] Das heißt, dass Krankheit letztlich immer „ein Symptom für die universale Zweideutigkeit des Lebens" ist.[114]

b) Die drei Hauptursachen für die Störung der dialektischen Lebensprozesse

Wenn man die Frage stellt, wie es möglich ist, dass die dialektischen Lebensprozesse gestört werden können bzw. wodurch ihr Fließgleichgewicht behindert werden kann, so stößt man nach Tillich letztlich auf drei Hauptursachen:[115] nämlich erstens Unfälle,[116] zweitens Intrusionen[117] sowie drittens Dysbalancen, und er erläutert dazu:

> „Die Zweideutigkeiten der Begegnung von [lebenden] Wesen machen zerstörerische Unfälle unvermeidlich, sei es in Form von körperlichen Verletzungen oder seelischen Traumata; die Zweideutigkeiten der Assimilation von Elementen aus der uns umgebenden Welt – denken Sie an Nahrung, Atmung, Kommunikation – machen das zerstörerische Eindringen von Fremdkörpern unvermeidlich, wie wir sie von körperlichen Infektionen oder auch von seelischen Einwirkungen her kennen; die Zweideutigkeiten des Wachstums, sei dies körperliches Wachstum oder die Entwicklung unserer geistigen Möglichkeiten, machen das Auftreten von Dysbalancen unvermeidlich. [...] Das Leben muss sich selbst wagen, um sich selbst zu gewinnen, aber indem es sich selbst wagt, kann es sich selbst verlieren. Ein Leben, das keine Krankheit riskiert – selbst in den höchsten Formen des Lebens des Geistes – ist ein armseliges Leben, was z. B. beim Hypochonder oder beim Konformisten deutlich wird."[118]

Um die verschiedenen Formen von Gesundheit, Krankheit und Heilung deutlich zu machen, unterscheidet Tillich in seinem Beitrag „The Meaning of Health" nicht nur zwischen der biologischen, psychologischen und geistigen Dimension, sondern er weitet diese noch aus, wenn er hier die Einteilung in sechs Dimensionen für zweckmäßig hält: nämlich in die physikalische, die che-

[113] Ebd.
[114] MW II, 346 / GW IX, 289.
[115] Vgl. MW II, 346 / GW IX, 289.
[116] Wobei der englische Begriff „accident" auch Zufall sowie Missgeschick mitumfasst. Darunter wären wohl auch Chromosomenaberationen wie z. B. die Trisomie 21 zu subsumieren.
[117] Der englische Begriff „intrusions", abgel. vom lat. „*intrusio*", meint das Eindringen von „Dingen" von außen im weitesten Sinne, wie z. B. Fremdkörper, Viren, aber auch fremde seelische Einflüsse. Wenn dieser Begriff im dt. Text mit „das Eindringen von Fremdkörpern" übersetzt wird, so bedeutet das eine Engführung.
[118] MW II, 346f. / GW IX, 289. – Die entsprechende Paraphrase von K. BRUNS, Anthropologie zwischen Theologie und Naturwissenschaft (s. Anm. 23), 238f., zu diesem Zitat ist völlig missverständlich.

mische, die biologische, die psychische, die geistige und die geschichtliche Dimension.[119]

Auf einen Aspekt muss allerdings in diesem Zusammenhang noch einmal eigens aufmerksam gemacht werden, der sich aus dem Verständnis des Menschen als einer vieldimensionalen Einheit in Bezug auf das Verständnis von Gesundheit, Krankheit und Heilen ergibt: Was sich in der einen Dimension ereignet, das hat immer auch Konsequenzen für alle anderen Dimensionen.[120]

Geben wir dazu ein Beispiel aus der untersten Dimension: „Unter der Vorherrschaft der physikalischen Dimension bedeutet Gesundheit das angemessene Funktionieren aller Einzelteile des Menschen."[121] Entstehen jetzt in diesem Bereich Krankheiten, entweder durch Unfälle, Intrusionen oder Dysbalancen, so bedeutet hier Heilung die Entfernung der kranken Teile oder ihre mechanische Ersetzung aufgrund eines operativen Eingriffs.[122] Da der Mensch aber nicht auf seine Körperlichkeit reduziert werden kann, sondern eine vieldimensionale Einheit bildet, ist mit einem operativen Eingriff immer auch notwendig eine Verminderung der Seinsmacht, der *power of being*,[123] verbunden, die im einen Fall vielleicht kaum wahrnehmbar, im anderen aber schwerwiegender Natur sein kann.[124]

Es würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen, das Verständnis von Gesundheit, Krankheit und Heilung in allen genannten sechs Dimensionen durchzubuchstabieren; Tillich gibt dazu eindringliche Beispiele.[125] Aber es sei mir an dieser Stelle doch gestattet, noch ein kurzes Augenmerk auf die letzte Dimension, nämlich die geschichtliche, zu werfen. Hier stellt sich die Frage, inwieweit personale Gesundheit in einer „ungesunden" Gesellschaft überhaupt möglich ist, steht doch die kulturelle Situation einer Gesellschaft nach Tillich unter derselben Dialektik wie der Einzelne. Besteht in der geschichtlichen Dimension das eine Extrem in der Hemmung gegenüber jedem Vorstoßen, so das andere in der Verunmöglichung, wieder zu tragenden Leitsymbolen zurückzufinden.[126] So wie also der Zwang der Tradition das Leben töten kann, auch das religiöse, so steht

[119] Vgl. MW II, 347 / GW IX, 289f.
[120] Vgl. STe III, 294 / ST III, 316; MW II, 347 / GW IX, 290.
[121] MW II, 347 / GW IX, 290.
[122] Vgl. ebd.
[123] MW II, 348 / GW IX, 291.
[124] Vgl. STe III, 297 / ST III, 318.
[125] Vgl. MW II, 347-350 / GW IX, 290-295.
[126] Vgl. MW II, 350 / GW IX, 295.

eine „traditionsfressende Zeit" wie unsere heutige in der Gefahr, zum Verlust der Identität zu führen.[127]

Tillich ist der Überzeugung, dass diese Spannung teilweise das Resultat, teilweise aber auch die Ursache des Mangels an Gesundheit in allen anderen Dimensionen darstellt. Von daher wäre es zu einfach zu meinen, dass die Schaffung einer „gesunden Gesellschaft"[128] zwangsläufig auch zur Gesundheit des Einzelnen führen würde. Eine solche Sichtweise würde nämlich Tillich zufolge erstens übersehen, dass die Zweideutigkeiten der historischen Existenz immer nur fragmentarisch überwunden werden können, und zweitens, dass fehlende personale Gesundheit in der politischen Führung „soziale Gesundheit" verunmöglicht, was am Beispiel kommunistischer Gesellschaftsformen deutlich wird.[129]

Diese Überlegungen Tillichs berühren sich z. T. auch mit denen von Viktor E. Frankl, der in diesem Zusammenhang von einer „soziogenen Neurose" spricht, die also eine ganze Gesellschaft befallen kann.[130] Das hier Angedeutete gilt analog auch für die Religion als eine gesellschaftliche Größe.

Tillichs Verständnis von Krankheit als ein dem Leben notwendig innewohnendes Wagnis, das zur Lebendigkeit allen Lebens als solches dazugehört, bedeutet das Ende jeder Stigmatisierung von Krankheit, sind doch jetzt Gesundheit und Krankheit nicht mehr als eindeutig festschreibbare Zustände zu begreifen. In diesem Sinne könnte man mit Karin Grau sogar etwas überpointiert formulieren: „Krankheit wird [...] zum Paradigma des Lebens."[131] Krankheit ontologisch als Privation, also als Mangel der Gesundheit zu deuten,[132] wie das innerhalb der Theodizee-Problematik üblich ist, verliert zwar damit nicht ihr Recht, wird der Vielschichtigkeit des Phänomens aber nur bedingt gerecht. Demgegenüber wird aber die utopische Definition der WHO, der World Health Organisa-

[127] Vgl. dazu A. GEHLEN, der zu Recht meint, dass „bei einem *per se* ‚nicht festgestellten' Wesen" wie dem Menschen Traditionen zu den „Grundbedingungen nervöser [d. h. psychohygienischer] Gesundheit" gehören (vgl. DERS., Philosophische Anthropologie und Handlungslehre (= Gesamtausgabe, Bd. IV), Frankfurt / M. 1983, 138). Das darf auf der anderen Seite natürlich nicht zur Sanktionierung sämtlicher bestehender Traditionen führen.

[128] Vgl. dazu E. FROMM, The Sane Society, New York 1955.

[129] MW II, 350 / GW IX, 294f.

[130] Vgl. V. E. FRANKL, Theorie und Therapie der Neurosen, München [7]1993, 11. Frankl bringt diese Form der „Quasi-Neurose" (138) ebenfalls mit dem Traditionsverlust in Verbindung, „der den Menschen von heute sosehr existentiell verunsichert" (11).

[131] K. GRAU, „Healing Power" (s. Anm. 14), 198.

[132] Vgl. dazu W. SCHÜSSLER / C. GÖRGEN, Gott und die Frage nach dem Bösen. Philosophische Spurensuche: Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl (= Herausforderung Theodizee: Transdisziplinäre Studien, hg. von W. SCHÜSSLER u. H.-G. JANßEN, Bd. 1), Berlin 2011, bes. 20-27.

tion, der zufolge Gesundheit „ein Zustand vollständigen körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Fehlen von Krankheit und Gebrechen" ist,[133] durch Tillichs Ausführungen ad absurdum geführt.

c) Heilen unter den Bedingungen der Existenz

Aus der vieldimensionalen Einheit des Menschen folgt nach Tillich, dass auch das Heilen einen vieldimensionalen Charakter hat, d. h. dass der Mensch in allen Dimensionen reintegriert, also geheilt werden muss, wenn er überhaupt geheilt werden soll,[134] sind doch letztlich Gesundheit und Krankheit „Zustände der ganzen Person".[135] Doch muss diese *essentialistische* Aussage unter den Bedingungen der Existenz auch gleich wieder relativiert werden, da die verschiedenen Dimensionen, die den Menschen konstituieren, in ihm nicht nur geeint sind, sondern immer auch gesondert bleiben und deswegen auch relativ unabhängig voneinander affiziert werden können und entsprechend auch darauf reagieren. Mit anderen Worten: „Zweifellos gibt es keine absolute Unabhängigkeit in der Dynamik der verschiedenen Dimensionen, aber es gibt auch keine absolute Abhängigkeit."[136] Von daher entscheidet nach Tillich letztlich das Maß, in dem Einheit bzw. Unabhängigkeit vorherrscht, über die angemessenste Art des Heilens. Das kann im einen Fall dazu führen, dass verschiedene Arten des Heilens gemeinsam Anwendung finden, während es in einem anderen vielleicht ratsam erscheinen mag, ein bestimmtes Krankheitsphänomen vielleicht überhaupt nicht in die Therapie mit einzubeziehen.[137]

d) „Ungesunde Gesundheit" versus „heilsame Krankheit"

Heilen besitzt in all seinen Formen somit immer nur fragmentarischen Charakter. „Manifestationen von Krankheit kämpfen ständig mit Manifestationen von Gesundheit, und es geschieht oft, dass Krankheit in dem einen Bereich Gesundheit in einem anderen steigert und dass Gesundheit unter der Vorherrschaft einer Dimension Krankheit in einer anderen Dimension vergrößert."[138] Nach Til-

[133] Vgl. http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf?ua=1 [12.07.2014]: „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity." Das englische Adjektiv „mental" ist aber mit „seelisch" – und nicht mit „geistig" – zu übersetzen, entgegen der üblichen deutschen Übersetzung (vgl. Verfassung der Weltgesundheitsorganisation vom 22.07.1946: http://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19460131/201405080000/0.810.1.pdf [12.07.2014]).

[134] Vgl. MW VI, 409f. / GW IV, 128.

[135] STe III, 296 / ST III, 318.

[136] Ebd.

[137] Vgl. ebd.

[138] STe III, 300 / ST III, 323.

lich kann sogar die Überbetonung der Unabhängigkeit bestimmter Formen des Heilens, die geradezu im Widerspruch steht zur gegenseitigen Durchdringung der verschiedenen Dimensionen, zu dem seltsamen Phänomen führen, das er als „unhealthy health", als ungesunde Gesundheit, bezeichnet. Diese ist somit in der Regel das Ergebnis einer erfolgreichen Heilung in nur *einer* Dimension, ohne dass dabei aber die anderen Dimensionen in den Blick genommen werden, die aber eventuell auch krank bzw. durch die nur teilweise Heilung gefährdet sein können. Tillich gibt dazu folgende Beispiele:

> „Eine erfolgreiche Operation kann ein psychologisches Trauma bewirken; erfolgreiche Medikamente können ein unruhiges Gewissen beruhigen und so eine moralische Schwäche konservieren; ein durchtrainierter, athletischer Körper kann eine neurotische Persönlichkeit beherbergen; der von einem Analytiker geheilte Patient kann aufgrund des Fehlens eines letztgültigen Sinns krank sein; das durchschnittliche Leben des Konformisten kann krank sein durch eine gehemmte Selbstveränderung; der bekehrte Christ kann unter Verdrängungen leiden, die Fanatismus hervorrufen und in gesetzeswidrigen Formen ausbrechen können; die gesunde Gesellschaft kann der Ort sein, wo der Prinzipiendruck ihrer Gesundheit psychologische und biologische Zerrissenheiten durch den Wunsch nach kreativer Verrücktheit bewirken kann."[139]

Diese Sichtweise Tillichs könnte man durch den komplementären Begriff einer „heilsamen Krankheit" ergänzen, wonach bekanntlich so manche Erkrankung eine positive Neuausrichtung der ganzen Person im Gefolge haben kann – aber nicht muss, womit es mir fernliegt, Krankheit zu instrumentalisieren.[140] Bekanntlich geht Viktor E. Frankl, der Begründer der sog. Logotherapie und Existenzanalyse, hier noch einen Schritt weiter, wenn er meint, dass der „homo patiens", der leidende Mensch, der selbst mit einem unabwendbaren Schicksal konfrontiert ist, nicht notwendig verzweifeln muss, sondern aufgrund seiner Fähigkeit zur Selbst-Distanzierung und zur Selbst-Transzendenz selbst in einer scheinbar ausweglosen Situation immer noch Sinn finden kann. Nach Frankl ist

---

[139] MW II, 351 / GW IX, 295f., vgl. MW II, 315f. / GW VIII, 334f. Vgl. dazu auch A. GIDE, Aus den Tagebüchern 1889-1939, Stuttgart 1961, 312f.: „*Ich habe unter denen, die sich einer unerschütterlichen Gesundheit erfreuen, noch keinen getroffen, der nicht nach irgendeiner Seite hin ein bißchen beschränkt gewesen wäre.*"

[140] Vgl. dazu I. D. YALOM, In die Sonne schauen. Wie man die Angst vor dem Tod überwindet, München [5]2010, 42: „Einer meiner Klienten machte die schnoddrige Bemerkung: ‚Krebs heilt Neurosen'; ein anderer sagte zu mir: ‚Wie schade, dass ich bis jetzt warten musste, bis mein Körper vom Krebs zerfressen worden ist, um leben zu lernen!'" Vgl. DERS., Liebe, Hoffnung, Psychotherapie, München [3]2004, 262-266 u. 322-328; dazu A. NOYON / T. HEIDENREICH, Existentielle Perspektiven in Psychotherapie und Beratung, Weinheim / Basel 2012, 128. – Bekanntlich ist die existentielle Psychotherapie u. a. auch von Tillich beeinflusst (siehe dazu unten Anm. 158).

er sogar zur höchsten Form der Sinnerfüllung in der Lage.[141] Das macht auch noch einmal die unauflösbare dialektische Verflochtenheit von Gesundheit und Krankheit deutlich.

4. Zum Verhältnis von Heil und Heilen

In seinem Beitrag „Heil und Heilen" schreibt Tillich:

> „Es ist nicht wegen eines zufälligen Gleichklangs der Worte, wenn wir Heil und Heilen zusammenstellen. Die Worte gehören zusammen, weil die Dinge zusammengehören, die sie bezeichnen. Das kommt deutlicher heraus in den Sprachen, die vom Lateinischen abgeleitet sind: Salvus heißt heil und salvatio das Heilsein, das der göttliche Heiler, der Heiland bringt. Das Heile ist das, was ganz ist, und nicht heil ist das, was zerbrochen ist. Wie jeder Heiler, so macht auch der göttliche Heiler, der Heiland, das Zerbrochene ganz. Darum wird der Heiland auch als Arzt bezeichnet, und Jesus sagt ausdrücklich, dass die Gesunden ihn nicht brauchen, sondern die Kranken, die, deren Ganzheit zerbrochen ist. Wie der Arzt, will er sie heil machen. Der Arzt, der menschliche Heiler, und der Heiland, der göttliche Heiler, gehören zusammen."[142]

Wie aber ist das Verhältnis dieser beiden Größen näherhin zu deuten? Und worin besteht das Proprium eines genuin religiösen Heilens – im Gegensatz zu den Angeboten beispielsweise von neupfingstlerisch-charismatischen Gruppen? Tillich gibt auf diese Fragen zuerst einmal eine „negative Antwort":

> „Die heilende Einwirkung des göttlichen Geistes ersetzt nicht die Wege des Heilens in den verschiedenen Dimensionen des Lebens, wie auch umgekehrt diese Wege des Heilens nicht die heilende Einwirkung der göttlichen Gegenwart ersetzen können."[143]

Mit dem ersten Teil dieser Antwort ist sowohl eine klare Absage erteilt an die Adresse der sog. „faith healer" als auch an das immer noch weit verbreitete Vorurteil, das Krankheit direkt zurückführen möchte auf eine bestimmte Sünde bzw. ein sündiges Leben. Tillich sagt zum letzten Aspekt lapidar: „Ein solcher Irrtum erzeugt ein verzweifeltes Gewissen bei denen, die [von Krankheit] befal-

---

[141] Vgl. V. E. FRANKL, Das Leiden am sinnlosen Leben, Freiburg / Br. [8]1997, 82; dazu W. SCHÜSSLER, Was ist der Mensch (s. Anm. 69), 32-36; C. GÖRGEN, „Pati aude – wage es, zu leiden." Eine kritische Auseinandersetzung mit Viktor E. FRANKLS „Versuch einer Pathodizee", in: W. SCHÜSSLER / M. RÖBEL (Hg), HIOB – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität (= Herausforderung Theodizee. Transdisziplinäre Studien, hg. von W. SCHÜSSLER u. H.-G. JANSSEN, Bd. 3), Berlin 2013, 235-260.

[142] P. TILLICH, Heil und Heilen (s. Anm. 19), 177.

[143] STe III, 298f. / S III, 321.

len sind und eine pharisäische Selbstgerechtigkeit bei denen, die gesund sind."[144] Dass solche Vorurteile auch heute immer noch nicht völlig überwunden sind, hat die Reaktion so mancher Vertreter der Religion auf den seinerzeitigen Ausbruch der AIDS-Epidemie gezeigt. Tillich ist sich natürlich auch bewusst, dass zwischen einem sündigen Verhalten und einem bestimmten Unfall oder einer bestimmten Krankheit nicht selten ein Kausalnexus besteht, aber selbst dann darf man Heilung nicht nur als eine Angelegenheit der Vergebung ansehen, sondern auch – oder sogar zuerst – als eine Angelegenheit medizinischer oder psychologischer Fürsorge. Dabei darf nach Tillich für die Beurteilung einer bestimmten Situation auch nicht übersehen werden, dass ein sündiger Zustand nicht immer nur als Angelegenheit eines verantwortlichen Selbst zu deuten ist, sondern hieran nicht selten auch das Schicksal im Sinne der biologischen, psychischen oder sozialen Bedingungen beteiligt ist, ein solcher Zustand somit die Zweideutigkeiten in Bezug auf alle anderen Dimensionen mit einschließt, die die Person konstituieren.[145]

Wie schon in seinem Beitrag aus dem Jahre 1946, so unterscheidet Tillich auch im Spätwerk strikt zwischen „magischem Heilen" auf der einen und „Glaubensheilung" in einem unverzerrten Sinne auf der anderen Seite, worunter die „Aufnahme des Heils im Akt des Glaubens, nämlich in der Hingabe an etwas, das uns unbedingt angeht, an das Heilige, das nicht in unseren Dienst gezwungen werden kann", zu verstehen ist.[146] Demgegenüber ist der Glaube der sog. „faith healer", wie er auch heute noch in vielen „Unabhängigen Kirchen" besonders des afrikanischen Bereichs begegnet,[147] das genaue Gegenteil hiervon, geht es doch dabei meist um „einen Akt intensivster Konzentration und Selbst-Bestimmung".[148] Auf der anderen Seite wertet Tillich den Magiebegriff aber auch auf, wenn er darunter die Einwirkung eines Wesens auf ein anderes Wesen versteht, ohne dass man sich hierbei mentaler Kommunikation oder physischer Verursachung bedient, was aber doch physische und mentale Wirkungen aufweist. Solche Formen der Beeinflussung finden zwischen Menschen immer wieder statt, bewusst oder unbewusst. Von daher kann Tillich sogar sagen, dass „magisches Heilen" eine der vielen verschiedenen Formen des Heilens ist, und aus diesem Grunde sollte es auch von der Theologie „weder unzweideutig bejaht

[144] STe III, 299 / ST III, 321.
[145] Vgl. STe III, 299 / ST III, 321f.
[146] P. TILLICH, Heil und Heilen (s. Anm. 19), 181.
[147] Vgl. C. GRUNDMANN, Art. „Heilung, Heilungen. VI. In unabhängigen jungen Kirchen", in: Lexikon für Theologie und Kirche (3. Aufl.), IV, Sp. 1361f.
[148] STe III, 297 / S III, 319.

noch unzweideutig abgelehnt werden".[149] Mit dieser teilweisen Rehabilitierung des Magiebegriffs ist gleichzeitig eine Kritik der theologischen Magiekritik verbunden.[150]

Der zweite Teil der negativen Antwort, dass nämlich die anderen Wege des Heilens nicht die heilende Einwirkung der göttlichen Gegenwart ersetzen können, stellte in Zeiten, in denen die medizinische und die priesterliche Funktion völlig getrennte Bereiche darstellten, kein ernstes Problem dar. Dieses Verhältnis änderte sich nach Tillich aber spätestens mit der Entwicklung der Psychotherapie als einer unabhängigen Methode des Heilens. Behauptet nämlich der Psychotherapeut, die Negativitäten der menschlichen existentiellen Situation – wie Angst, Schuld, Verzweiflung oder Leere – überwinden zu können, dann leugnet er nach Tillich die religiöse Erfahrung des Menschen, d. h. seine existentielle Entfremdung von sich selbst und die damit verbundene Möglichkeit einer transzendenten Wiedervereinigung mit sich selbst.[151] Nach Tillich können aber die existentiellen Strukturen des menschlichen Daseins selbst mit den vollkommensten therapeutischen Techniken nicht geheilt werden – „hier kann nur Erlösung helfen".[152]

---

[149] STe III, 297 / S III, 320.

[150] Wobei Tillich natürlich die Gefahren der Magie nicht übersieht (vgl. dazu K. GRAU, „Healing Power" [s. Anm. 14], 114). Vgl. zum Magieverständnis Tillichs ausführlich: H. STREIB, Religion and Her Older Sister. Interpretation of Magic in Tillich's Work with Respect to Recent Discourses in Psychology, in: K. GRAU / P. HAIGIS / I. NORD (Hg.), Tillich Preview, Bd. 3: Religion und Magie bei Paul Tillich, Berlin 2010, 5-24, bes. 9-23. Streib fasst zusammen („*German Abstract*"): „In der gegenwärtigen humanwissenschaftlichen Diskussion, besonders in der Religionspsychologie, ist eine zunehmende begriffliche Unschärfe zu beobachten; Bezeichnungen für den Gegenstand der wissenschaftlichen Analyse schwanken zwischen Religion und Spiritualität, marginalisieren jedoch, vergleichbar mit der Theologie, die Bezeichnung Magie. Konkrete Beispiele dafür sind die neuere Diskussion über die Evolution in der sogenannten kognitiven Psychologie, in der unter dem Begriff ‚nonphysikcal agents' / ‚supernatural agents' neuerdings vieles in einen Topf geworfen wird, was die religionstheoretische Diskussion sorgfältig zu unterscheiden gelehrt hat: Ahnen, Geister, Gott, Götter. Weitere Beispiele dafür sind die Diskussion um Religion und Gesundheit, besonders um alternative Wege der Heilung, sowie die zunehmend auch in der Psychologie um sich greifende Ersetzung von ‚Religion' durch ‚*Spiritualität*'. Beide dieser problematischen Entwicklungen haben zumindest *eine* Ursache in einem unklaren Begriff von Religion und in der Ausblendung des Magiebegriffs. Darum halte ich in diesen Bereichen ein Studium der Klassiker der Religionstheorie für besonders dringlich, aber auch für außerordentlich ertragreich. Die Analyse des Magiebegriffs im Werk Paul Tillichs könnte einen wichtigen Beitrag leisten." (Ebd., 24)

[151] Vgl. STe III, 299f. / S III, 322.

[152] GW VIII, 313.

Die positive Antwort in Bezug auf das Verhältnis von Heil und Heilen lautet darum folgendermaßen:

> „Die Wege des Heilens brauchen sich nicht gegenseitig zu behindern, wie auch die Dimensionen des Lebens sich nicht gegenseitig widersprechen. Das Korrelat der vieldimensionalen Einheit des Lebens ist die vieldimensionale Einheit des Heilens."[153]

Theologisch ist Tillich davon überzeugt, dass die Integration des personalen, d. h. geistigen Zentrums des Menschen letztlich nur möglich ist „durch die Wirkung [...] der Gegenwart des göttlichen Geistes" im menschlichen Geist.[154] Hier hat das religiöse Heilen seinen Ort. Stellt der Glaube in dieser Erfahrung die empfangende Funktion dar, so die Liebe die aktualisierende. Aus diesem Grunde kann Tillich sagen, dass „Gesundheit im tiefsten Sinne des Wortes" ein Leben „in Glaube und Liebe" ist.[155] Hieran wird deutlich, dass religiöse Fundamentalisten und Fanatiker,[156] gleichgültig welcher Couleur, letztlich eine „ungesunde" Religiosität vertreten, weil so eine wirkliche geistige Zentriertheit verhindert wird – bei den einen, indem sie Religion und moderne Wissenschaft gegeneinander ausspielen,[157] bei den anderen, indem sie Andersdenkende mit allen Mitteln bekämpfen müssen, weil diese die unterdrückten Zweifel in ihrem eigenen Innern repräsentieren.[158]

---

[153] STe III, 300 / S III, 323.

[154] STe III, 298 / S III, 321.

[155] Ebd. – Wobei hier die christologische Dimension mit ins Spiel kommt, näherhin die Teilhabe am Neuen Sein, wie es in Jesus dem Christus erschienen ist (vgl. ST II, 137). – In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage „Wer heilt die Heilenden?" Tillich gibt darauf die folgende Antwort: „In der Alten Wirklichkeit gibt es keine Antwort auf diese Frage. Jedermann und jede Einrichtung – der Heiler und der Geheilte –, alle sind krank. Nur eine Neue Wirklichkeit, die in die Alte Wirklichkeit einbricht, kann uns ganz machen, eine Wirklichkeit, die mit sich selbst versöhnt. Es ist der [...] Glaube des Christentums, dass diese Neue Wirklichkeit, die in aller Geschichte am Werk war, in Fülle und Kraft in Jesus, dem Christus, dem Heiland und Erlöser, erschienen ist." (RR II, 48 [leichte Korr. der dt. Übers. von mir!]; engl. Text: P. TILLICH, The New Being, New York 1955, 41; vgl. auch RR III, 56)

[156] Zur „Genealogie des Fanatismus" vgl. E. M. CIORAN, Lehre vom Zerfall, in: DERS., Werke, Frankfurt / M. 2008, 683-867, hier 685-688. Wenn hier auch manches überzeichnet wird, so ist diese Passage doch recht lehrreich.

[157] Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie. Paul Tillich zum Problem der sog. „Galilei-Konflikte", in: C. DANZ / M. DUMAS / M. A. STENGER / W. SCHÜSSLER / E. STURM (Hg.), Theology and Natural Science (s. Anm. 83), 45-78.

[158] Der existentialistische Psychotherapeut und Tillich-Schüler Rollo MAY beschreibt diese Form von Dogmatismus in seiner Schrift „Freiheit und Schicksal. Anatomie eines Widerspruchs" (Frankfurt / M. 1985; die engl. Originalausgabe erschien 1981 unter dem Titel „Freedom and Destiny") sehr schön: „Psychoanalytisch wird Dogmatismus als ein Symptom der Tatsache interpretiert, daß die Person in ihrem Unbewußten tatsächlich die Wahrheit

Zwar wirkt der göttliche Geist aufgrund der vieldimensionalen Einheit des Menschen immer auch auf das Psychische, Biologische und Physikalische ein, also auf alle Dimensionen, die den Menschen konstituieren.[159] Und doch können die Zweideutigkeiten in den verschiedenen Lebensprozessen vom göttlichen Geist nicht vollständig und universal überwunden werden, weil dieser den menschlichen Geist zwar ergreift, damit aber das Psychische und das Physische immer nur indirekt und in begrenzter Weise.[160] Das bedeutet, dass selbst die „healing power" des göttlichen Geistes die Fragmentarität des Heilens in all seinen Formen nicht endgültig überwinden kann. Aus diesem Grunde führt die Frage des Heilens nach Tillich letztlich über die Frage nach dem Heilen des Einzelnen hinaus zu der Frage nach einem universalen Heilen jenseits der Geschichte, das durch Begriffe wie „Reich Gottes" und „Ewiges Leben" symbolisiert ist, denn – um mit Tillich zu sprechen – „nur universales Heilen ist totales Heilen – Erlösung jenseits der Zweideutigkeiten und des Fragmentarischen".[161] Das heißt aber gleichzeitig, dass alles Heilen letztlich unter einem eschatologischen Vorbehalt steht.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf die Frage der sog. Wunderheilungen zurückkommen. Mit Hilfe von Tillichs Kategorien kann der Begriff der Wunderheilung sehr wohl rehabilitiert werden, allerdings ist damit notwendig ein modifiziertes Verständnis verbunden. In diesem Sinne kann darunter eine vom göttlichen Geist bewirkte Selbstintegration verstanden werden, die z. B. eine Spontanremission ermöglicht aufgrund der vieldimensionalen Einheit des Menschen. Die Faktizität einer solchen Wunderheilung, das muss aber ganz klar gesagt werden, kann nie positiv aufgewiesen, sondern nur deren Möglichkeit offen gelassen werden. Mit anderen Worten: Es handelt sich letztlich um eine religiöse Deutungskategorie. Im anderen Falle brächte das auch schwerwiegende Probleme mit sich, die in letzter Konsequenz auch das Selbstverständnis der

anzweifelt, für die sie sich nach außen hin stark macht." (233) Und: „Wenn wir hinter die Schutzfassade des Dogmatikers blicken, sehen wir fast stets einen zitternden Menschen, der sich selbst eingemauert hat. Ob Wissenschaftler, ob religiös – insgeheim fürchtet der Dogmatiker immer, daß seine Überzeugungen wie ein Kartenhaus zusammenfallen werden, wenn er sie nicht verfestigt. [...] Er fürchtet, daß seine Wahrheit verschwindet, wenn er sie nicht fest einzäunt. Der Dogmatiker weiß alles, hat eine Antwort auf alles, keine Frage kann ihn nachdenklich stimmen. [...] Im Extremfall wird diese Person klinisch gesehen zum Zwangsneurotiker." (235) Vgl. dazu auch den prägnanten Text des Nobelpreisträgers für Literatur E. CANETTI, Der Gottprotz, in: DERS., Der Ohrenzeuge. Fünfzig Charaktere, Frankfurt / M. [20]2007, 77f.

[159] Vgl. STe III, 294 / ST III, 316f.

[160] Vgl. STe III, 294 / ST III, 317.

[161] STe III, 300 / ST III, 323.

Theologie beträfen, führte das doch nur allzu leicht zurück zu einem Wunderverständnis, bei dem Gott angeblich die Naturgesetze suspendiert, wodurch er aber zum Lückenbüßer degradiert würde.[162]

Es muss aber noch ein weiterer Aspekt bedacht werden: Ein so verstandener Begriff von Wunderheilung darf auch nicht mehr eindimensional an die körperliche Heilung gekoppelt werden, sondern er liegt vielmehr *quer* dazu, ob körperliche bzw. seelische Heilung stattgefunden hat oder nicht. Denn letztlich geht es immer – wie beim Bittgebet auch – um die Wiedervereinigung mit Gott. Und diese kann geschehen, selbst wenn die körperliche bzw. seelische Heilung *nicht* eingetreten ist; Analoges gilt für das Verständnis der „Erhörung" beim Bittgebet.[163] Und umgekehrt muss diese Wiedervereinigung nicht stattfinden, selbst wenn die körperliche bzw. seelische Heilung eingetreten ist. Im ersteren Fall hätte aber eine geistige Integration stattgefunden, die den Menschen „heil" macht – trotz körperlicher und / oder seelischer Erkrankung, und im zweiten Fall hätte diese nicht stattgefunden.

IV. Resümee

Tillich hat mit seiner „Theologie der Heilung" ein umfassendes Konzept zum Verhältnis von Gesundheit und Krankheit sowie Heil und Heilen vorgelegt, das sich in seine umfassende „Theologie der Kultur" einfügt und unter dem Leitbild einer Philosophie des Lebens steht, das ontologische und philosophisch-anthropologische Kategorien impliziert. Von daher unterscheidet sich dieses Konzept gegenüber dem Ansatz des protestantischen Theologen Adolf Köberle[164] oder auch den Entwürfen von Bernhard Häring[165] und Eugen Biser[166] auf katholischer Seite besonders durch seine systematische Stringenz sowie seine tiefgründige philosophische Fundierung.

---

[162] Vgl. Tillichs Begriff einer sog. Escape-Theologie (GW XIII, 25); dazu W. SCHÜSSLER, „Was uns unbedingt angeht" (s. Anm. 9), 60f.

[163] Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Das Gebet (s. Anm. 51), bes. 38-40.

[164] Vgl. A. KÖBERLE, Heilung und Hilfe. Christliche Wahrheitserkenntnis in der Begegnung mit Naturwissenschaft, Medizin und Psychotherapie, Darmstadt 1968; Die Frage der Glaubensheilung in der Gegenwart, in: Reformatio 9 (1960) 203-215.

[165] Vgl. B. HÄRING, Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin, Mainz 1972; Vom Glauben, der gesund macht. Ermutigung der heilenden Berufe, Freiburg / Br. 1984; The Healing Ministry of the Church in the Coming Decades, Washington 1982; Healing and Revealing, Middlegreen 1984.

[166] Vgl. E. BISER, Das Heil als Heilung. Aspekte einer therapeutischen Theologie, in: Heilkraft des Heiligen, hg. von J. SUDBRACK u. a., Freiburg / Br. 1975, 102-139; Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension, Heidelberg 1985.

Bei aller spekulativen Kraft verliert Tillichs „Theologie der Heilung" aber nie die Praxis aus den Augen. Seine Überlegungen gipfeln in der Einsicht, dass die verschiedenen Aspekte des Heilens nicht vermengt werden dürfen. Und doch, oder gerade deswegen, ist es notwendig, dass die verschiedenen Vertreter der verschiedenen Aspekte des Heilens um die anderen Formen wissen, können doch nur so die jeweiligen Grenzen des eigenen Weges gesehen und damit unerlaubte Grenzüberschreitungen vermieden, aber ebenso die Ergänzungsbedürftigkeit des jeweiligen eigenen Ansatzes gesehen werden.[167]

Wenn es auch durchaus der Fall sein kann, dass in einer Person verschiedene Formen des Heilens vereinigt sind, so müssen doch die verschiedenen Funktionen, die ausgeübt werden, klar und deutlich unterschieden werden.[168] So sollte sich der Pfarrer oder Theologe nicht für einen kleinen Therapeuten halten, und der Psychotherapeut sollte nicht meinen, dass er in der Lage sei, den Patienten von der existentiellen Entfremdung, die sich u. a. in Schuld und Angst ausdrückt, zu erlösen.

> „Es gibt viele Fälle," schreibt Tillich ganz in diesem Sinne, „in denen der Pfarrer den, der zu ihm gekommen ist, zum Analytiker oder zum Arzt schicken muß, und er würde unverantwortlich handeln, wenn er im Namen des ‚Heils' das Heilen verhindern würde.[169] Andererseits kann der medizinische und psychologische Heiler nicht das Heil verkünden, es sei denn, er sei selbst ein Verkünder der Botschaft vom göttlichen Heilen, nämlich von dem ewigen Angenommen-Sein dessen, der unannehmbar ist, und der nun das Recht erhält, ja zu sagen zu sich selbst."[170]

Den verschiedenen Vertretern des Heilens muss bewusst sein, dass alles Heilen letztlich ein gemeinsames Ziel verfolgt, nämlich den ganzen und heilen Menschen. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn auch der Theologe, der heute von der heilenden Macht des Glaubens spricht, auf die „Zweideutigkeit des Religiösen" hinweist und die Fluchtwege aufzeigt, „die die Religion denen bieten, die der Heilung ausweichen, weil sie nicht geheilt sein wollen". „Der neurotische Rückzug von der Wirklichkeit", so warnt Tillich ausdrücklich, „kann sich nämlich als fanatische Verteidigung einer nicht völlig bejahten Haltung oder auch als

[167] Vgl. P. TILLICH, Heil und Heilen (s. Anm. 19), 180.

[168] Vgl. ebd.

[169] Ein extremes Beispiel für ein solch unverantwortliches Handeln und die Vermengung zwischen der magischen und der religiösen Ebene liegt in dem sog. Fall Klingenberg (Anneliese Michel) vor. Vgl. dazu neuerdings: P. NEY-HELLMUTH, Der Fall Anneliese Michel. Kirche, Justiz, Presse, Würzburg 2014.

[170] P. TILLICH, Heil und Heilen (s. Anm. 19), 181; vgl. GW IV, 129.

unfreies Gesetzesdenken in der Erfüllung vermeintlicher Gebote Gottes tarnen, oder gar in einer Anzahl von unangebrachten Schuldgefühlen gipfeln".[171]

Nur wenn sowohl die Unterschiede wie die gegenseitige Durchdringung der Dimensionen deutlich werden, können nach Tillich die Widersprüche zwischen Religion bzw. Theologie und Medizin, zwischen „Heilslehre" und „Heilkunde", aufgehoben werden, wird doch nur auf diese Weise eine sinnvolle Zusammenarbeit aller Heilenden möglich.[172]

Dass Tillichs „Theologie der Heilung", d. h. sein Verständnis von Gesundheit und Krankheit sowie seine Deutung des Verhältnisses von Heil und Heilen, bisher in der Fachwelt so gut wie nicht rezipiert wurde, mag erstaunen;[173] man ersieht dies nicht zuletzt daran, dass in den einschlägigen Beiträgen zum Thema in den bekannten philosophischen und theologischen Lexika auf seinen Ansatz kein Bezug genommen wird[174] – von einer einzigen Ausnahme abgesehen.[175] Aber vielleicht ist das auch einfach der Komplexität und den vielschichtigen philosophischen Voraussetzungen seines Konzepts geschuldet, das meines Erachtens von Seiten der Theologie den umfassendsten Beitrag zum Thema „Heil und Heilung" in der Moderne darstellt,[176] vergleichbar vielleicht nur mit demjenigen Viktor von Weizsäckers von Seiten der Medizin.[177]

---

[171] MW II, 314 / GW VIII, 333.

[172] MW II, 351f. / GW IX, 296.

[173] Selbst in der Sekundärliteratur zum Werk Tillichs wurde dieses Thema – von der Untersuchung von K. GRAU, „Healing Power" (s. Anm. 14), einmal abgesehen – bisher nicht weiter thematisiert.

[174] Vgl. z. B. Historisches Wörterbuch der Philosophie (= HWP): Art. „Gesund / Gesundheit" u. „Krankheit"; Lexikon für Theologie und Kirche (3. Aufl.) (= LThK³): Art. „Gesundheit, Gesundheitswesen", „Heilung, Heilungen" u. „Krankheit"; Die Religion in Geschichte und Gegenwart (4. Aufl.) (= RGG⁴): Art. „Gesundheit" u. „Krankheit und Heilung"; Theologische Realenzyklopädie: Art. „Heilung, Heilungen". – Wenn in dem Art. „Krankheit. I. Medizinisch-anthropologisch" von D. LANZERATH im LThK³ Krankheit als „Begriff einer prakt[ischen] Zuschreibung" verstanden wird, so fehlt hier jede philosophische Fundierung. – Zuweilen wird sogar betont, dass Gesundheit und Krankheit „Kernbegriffe einer jeden Anthropologie" seien (T. RÜTTEN, Art. „Krankheit und Heilung", in: RGG⁴, IV, 1728) und ihre Deutung immer ein Menschenbild voraussetze (ebd., 1729), sei dieses implizit oder explizit, sowie ein „Verständnis vom Charakter des Lebendigen" (K. E. ROTHSCHUH, Art. „Krankheit", in: HWP, IV, 1190). Tillichs „Theologie der Heilung" löst ja gerade diese Forderungen ein!

[175] Vgl. P. GERLITZ u. a., Art. „Krankheit", in: Theologische Realenzyklopädie, XIX, 675-709, 700.

[176] Adolf ALLWOHN hat mit seinem Begriff einer „heilenden Seelsorge" versucht, das Anliegen Tillichs aufzugreifen. Vgl. DERS., Evangelische Pastoralmedizin. Grundlegung der heilenden Seelsorge, Stuttgart 1970; Das heilende Wort. Zwiesprache mit dem ratsuchenden

Tillich hat uns wie kein zweiter Theologe im 20. Jahrhundert wieder daran erinnert, dass Heil und Heilen wesensmäßig zusammengehören, was nur allzu oft verdrängt wurde und immer noch gerne verdrängt wird, „obwohl die christliche Theologie" – um mit Christoffer H. Grundmann zu sprechen, „mit dem Bekenntnis zu Schöpfung, Inkarnation, Auferstehung und Gemeinschaft der Heiligen, mit den Lehrstücken vom Wort Gottes, von Rechtfertigung und Heiligung, vom Heiligen Geist, von der Kirche, den Sakramenten und der Eschatologie einen wesensmäßigen Zusammenhang zwischen Leib und Heil nicht in Abrede stellen kann"[178] – und damit auch nicht denjenigen zwischen Heil und Heilen.[179]

Menschen unserer Zeit, Göttingen 1958; dazu W. GOLLWITZER-VOLL, Christus Medicus – Heilung als Mysterium, Paderborn 2007, 177-180.

[177] Viktor von Weizsäckers Medizinalanthropologie bietet nämlich, wie Ulrike KOSTKA zu Recht betont, „eine Dialoginstanz zwischen Theologie und Medizin" (DIES., Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion [= Studien zur Moraltheologie, Bd. 12], Münster 2000, 451). Vgl. dazu neuerdings auch S. GRÄTZEL / J. E. SCHLIMME (Hg.), Klassiker der Medizinischen Anthropologie (= psycho-logik 9), Freiburg / Br. 2014.

[178] C. H. GRUNDMANN, Heilung als Thema der Theologie: www.mmh-mms.-com/downloads/grundmannheilungtheologie.pdf [12.07.2014], 26 S., hier 22.

[179] C. H. GRUNDMANN verweist in diesem Zusammenhang zu Recht darauf, dass „die leibhaft-konkrete Seite der Soteriologie, insbesondere die Inkarnation wieder neu zu bedenken [sei]", betont doch die Fleischwerdung Gottes „nicht nur die historische Dimension des Heils, sondern auch dessen materiale Seite", worauf Tertullian schon „in seinem sinnreichen Wortspiel ‚caro cardo salutis' (Das Fleisch ist die Türangel des Heils) betont hingewiesen [habe]" (ebd.). Das zitierte Wort Tertullians findet sich in: De resurrectione mortuorum VIII, in: Corpus Christianorum, Serie Latina, Bd. II, 931.

SUSANNE GLIETSCH

Vom „gedachten“ zum „wesenhaften“ Gott

Impulse für die Theologie der Spiritualität aus der Mystik Meister Eckharts (1260-1328)

Abstract: In the longing for religious experience that can be currently perceived central theological and spiritual problem contexts come into focus which have to be dealt with by the theology of spirituality. Substantial potential for facing these challenges can be found in by the tradition of mysticism, especially as practised by Meister Eckhart (1260-1328).

Das große Interesse, das die Spiritualitätsthematik wissenschaftlich wie lebensweltlich seit circa vier Jahrzehnten erfährt, kann kaum mehr als Ausdruck einer schnelllebigen Modeerscheinung gewertet werden; vielmehr artikulieren sich darin logische Konsequenz und Ergebnis religionssoziologischer Entwicklungen, die sich seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts vollziehen. Im Zuge dieser Entwicklungen – Individualisierung, Pluralisierung und Enttraditionalisierung des Religiösen – sieht sich das einzelne Subjekt heute mit einer Vielfalt an religiösen Orientierungsmöglichkeiten konfrontiert, aus denen es seinen eigenen Sinnentwurf auswählen bzw. zusammenstellen muss. *Spiritualität* als persönlicher, individueller Vollzug des Religiösen ist damit stärker als je zuvor eine bewusst entschiedene, selbstverantwortlich zu entwickelnde Dimension des Lebens, die erhöhte Ansprüche an die individuelle Orientierungsfähigkeit stellt.[1]

Dass die persönliche religiöse Erfahrung in diesem Zusammenhang enorm an Bedeutung gewonnen hat, erklärt sich aus den angedeuteten Entwicklungsprozessen,[2] denn die Relativierung von religiösen Institutionen und Traditionen lässt quasi zwangsläufig die eigene Erfahrung zur entscheidenden Vergewisserungsinstanz werden, die über Sinnhaftigkeit, Stimmigkeit oder Unangemessenheit eines spirituellen Weges oder einer spirituellen Übungsform entscheidet. Die starke Sehnsucht nach religiöser Erfahrung, die sich quer durch die verschiedensten spirituellen Suchbewegungen der Gegenwart hindurch vernehmen lässt, ist angesichts des gewandelten religiösen Feldes also verständlich.

[1] Vgl. K. BAIER, Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität, in: DERS. / J. SINKOVITS (Hg.), Spiritualität und moderne Lebenswelt, Wien / Berlin 2006, 21-45, 30f.

[2] Vgl. ebd., 31.

Was bedeutet die Erfahrungssehnsucht nun aber genauer für die christliche Theologie der Spiritualität? Vor welche Herausforderungen und Aufgaben sieht sie sich dadurch gestellt? Die folgenden Ausführungen versuchen Antworten auf diese Fragen zu formulieren.

Im Hintergrund steht dabei die Auffassung, dass sich in der Erfahrungssehnsucht brennpunktartig verschiedene Problemzusammenhänge bündeln, die auf zentrale systematisch-theologische wie spirituell-mystagogische Fragestellungen zulaufen. Diese betreffen letztlich unaufgearbeitete theologische Problemfelder des christlichen Theismus, die – knapp benannt – mit seiner Tendenz zur substanzhaften Verobjektivierung des Göttlichen und zur dualistischen Zertrennung von Gott und Welt, Gott und Mensch, Transzendenz und Immanenz zu tun haben.[3] Die angedeutete systematisch-theologische „Erblast" korrespondiert wiederum mit Problemfeldern im Bereich der Spiritualität bzw. im gelebten Gottesverhältnis, worauf etwa der fortschreitende Plausibilitätsverlust des personalen Gottesbegriffs verweist.[4] Zugleich wird aus diesem Kontext heraus die gegenwärtige Aktualität und Relevanz der *Mystik* nachvollziehbar: Fasst man als mystisches Kernmotiv die Einwohnung des Göttlichen im Menschen, so lässt sich im Anschluss daran ein Gottesverständnis entwickeln, das Gott und Mensch, Gott und Welt nicht in ein Gegensatzverhältnis setzt, sondern beide so miteinander vermittelt, dass Gottes Gegenwart im Menschen und in der Schöpfung angemessen zur Geltung gebracht werden kann.[5] Auf diesem Hintergrund kann also ein Gottesverständnis entfaltet werden, bei dem der Immanenzaspekt der göttlichen Wirklichkeit, der mit der Neuzeit weitgehend verloren ging, neben ihrem Transzendenz- und Beziehungsaspekt ausreichend berücksichtigt wird.[6] Mystik als theologische Denkform enthält also in systematisch-theo-

---

[3] Vgl. H. KESSLER, „Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen" (Hölderlin). Zur Hermeneutik trinitarischer Rede, in: J. BAUDLER / E. KUNZ (Hg.), Heute von Gott reden, Würzburg 1998, 97-124, 98f.

[4] Zum Plausibilitätsverlust der personalen Gottesvorstellung sowie zur theologischen Problematik des Personbegriffs in Bezug auf Gott vgl. R. STOLINA, Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen, in: DERS. / M. PLATTIG (Hg.), Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen. Spiritualität zu Beginn des dritten Jahrtausends, Ostfildern 2008, 10-37, 20f. u. 33.

[5] Vgl. dazu S. WENDEL, „Sei du Dein, dann werde ich dein sein." (Cusanus) Die theologische Aktualität der mystischen Lehre vom Grund der Seele, in: K. ARNTZ (Hg.), Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht, Regensburg 2007, 68-86, hier 77.

[6] Zu den drei für das christliche Gottesverständnis unverzichtbaren komplementären Grundaspekten des Göttlichen (Transzendenz-, Immanenz- und Beziehungsaspekt) vgl. H. KESSLER, Gott, der kosmische Prozeß und die Freiheit. Vorentwurf einer transzendental-

logischer Hinsicht ein entscheidendes Potential, die dualistische Schlagseite des christlichen Gottesverständnisses zu überwinden. Damit wird zugleich auch ein zentrales spirituell-mystagogisches Potential der Mystik wahrnehmbar. Denn auf dem Hintergrund ihrer theologischen Akzentsetzung kann das Wesen des spirituellen Vollzugs bzw. das Grundverständnis von Spiritualität als gelebtem Gottesverhältnis neu erschlossen werden: In der Perspektive der Mystik ist das religiöse Verhältnis eben nicht als Gegenüber-Verhältnis zu sehen, in welchem Gott und Mensch quasi als zwei gesondert zu fassende, in sich abgeschlossene Größen erst zusammengebracht werden müssen. Der spirituelle Vollzug ist vielmehr als Freilegung und bewusste Realisierung dessen zu verstehen, was der Mensch ‚im Grunde' seines Wesens ist: Offenheit für das Geschehen göttlicher Liebe und Fruchtbarkeit, das in seinem Leben zur Entfaltung kommen will. Von diesem Grundverständnis des spirituellen Vollzugs aus lässt sich dann wiederum eine Annäherung an die Frage vornehmen, was als religiöse Erfahrung bestimmt werden kann bzw. was die Eigenart der christlichen Erfahrung des Religiösen ausmacht.

Um der Bedeutung dieser Zusammenhänge und Perspektiven für die Theologie der Spiritualität auf die Spur zu kommen, sollen zunächst die mit der Erfahrungssehnsucht verbundenen Problemzusammenhänge und Herausforderungen genauer beleuchtet werden. Daran anschließend werden Impulse aus der Mystik Meister Eckharts als Perspektiven zur Bewältigung dieser Herausforderungen vorgestellt.

I. Brennpunkt Erfahrungssehnsucht: Herausforderungen für die Theologie der Spiritualität

1. Intellektualisierung christlicher Spiritualität durch Ausgrenzung der mystischen Dimension

Ein erster Problemzusammenhang, der in der Erfahrungssehnsucht zum Ausdruck kommt, lässt sich in den Wirkungen einer einseitigen Intellektualisierung christlicher Spiritualität ausmachen, wie sie sich vor allem im Zuge der Neuzeit konstituiert hat. Diese Wirkungen bestehen ganz grob gesagt in einem Glaubensbewusstsein, das Glaube – entsprechend einem instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell – vorrangig als etwas Gedachtes, Gedankliches bzw. als

dialogischen Schöpfungstheologie, in: DERS. / G. FUCHS (Hg.), Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, Würzburg 1996, 189-232, hier 201-205.

Für-wahr-Halten von Sätzen versteht, weniger als Existenzvollzug, in welchem der Gehalt des Glaubens zur inneren Wirklichkeit wird und von da aus seine Wirksamkeit entfaltet. Reduziert auf die *fides quae* und abgetrennt vom Erfahrungsgrund verkürzt sich hier Glaube jedoch auf eine „blasse, unwirkliche Ideologie, die man auch aufgeben kann, ohne dass sich dadurch im konkreten Dasein etwas ändert“[7], wie Rahner pointiert formuliert. In der Sehnsucht nach religiöser Erfahrung artikuliert sich damit das Bedürfnis nach Verinnerlichung des Glaubens, nach wirklicher, lebendiger Begegnung mit der göttlichen Wirklichkeit, nach dem Geschehen Gottes im eigenen Leben, d. h. im eigenen Inneren und in allen Lebensbezügen.

Genauer greifbar wird die Intellektualisierung christlicher Spiritualität vor allem im christlichen Gebets- und Meditationsverständnis, das im Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung zunehmend einseitig vom Wort und vom Verstand her bestimmt wurde.[8] War in der Grundform der christlichen Meditation, der *lectio divina*, über die vier Schritte der *lectio – meditatio – oratio – contemplatio* noch ein einheitlicher bzw. ganzheitlicher Vollzug gegeben, der vom Lesen des Wortes über das diskursive Nachsinnen und das affektive Gebet hin zum unmittelbaren Gewahrwerden der Gegenwart Gottes führte, so zerbricht dieser Zusammenhang im Zuge der weiteren Entwicklung.[9] Das Element der ‚meditatio‘, also das verstandesmäßige, diskursive Bedenken der Schrift, wird durch die Arbeit mit den drei Seelenkräften Verstand, Wille und Gedächtnis methodisiert, zunehmend ausdifferenziert entfaltet und mehr oder weniger aus dem Gesamtzusammenhang herausgelöst bzw. dominiert diesen zumindest so sehr, dass die anderen Vollzüge stark in den Hintergrund geraten. Spätestens seit den nachignatianischen Jahrhunderten wird die nun v.a. intellektuell und moralisch geprägte Meditation in Form der Betrachtung zur klassischen christlichen Meditationsmethode.[10] Fortan geht es in der christlichen Meditation – etwas überspitzt formuliert – vor allem um Nachdenken über etwas und um Willensbildung, weniger um die Erfahrung der Unmittelbarkeit der Gottesgegenwart. Die kontemplative bzw. mystische Dimension der Meditation, die eben auf die Unmit-

[7] K. RAHNER, Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie, in: F. X. ARNOLD (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg / Br. 1966, 269-271, hier 269f.

[8] Vgl. zur Geschichte der christlichen Meditation ausführlich K. BAIER, Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien, 2 Bde., Würzburg 2009.

[9] J. ZAPF, Art. Meditation/Kontemplation, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1991, 328-336, hier 331.

[10] Ebd.; vgl. auch J. WEISMAYER, Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität, Innsbruck 1983, 84ff.

telbarkeit der göttlichen Gegenwart zielt und die im Sinne der *lectio divinia* nichts Besonderes war, sondern natürliche Frucht des Gebetsprozesses, ging damit über weite Strecken verloren.[11]

Damit ging aber auch das Verständnis dafür verloren, was die eigentliche Zielgestalt des meditativen Vollzugs bzw. was im Grunde Zielgestalt des spirituellen Vollzugs generell ist: dass es dabei letztlich nicht um die Beschäftigung mit Repräsentationsgestalten für die göttliche Wirklichkeit geht (also um Worte, Begriffe, Bilder), sondern vielmehr um die lebendige Begegnung mit dieser Wirklichkeit (bzw. die Offenheit für den Vollzug dieser Wirklichkeit) selbst. Diese Wirklichkeit kann allerdings nicht objektiviert und nicht in der Subjekt-Objekt-Struktur unserer Erkenntnis ergriffen werden, sondern verlangt eine andere Weise des Zugangs, die mit der Überwindung dieser Subjekt-Objekt-Struktur zu tun hat. Somit intendiert der spirituelle Vollzug eigentlich und letztlich, dass Gott als Gegenstand des Glaubens – als Begriff oder Anschauungsobjekt (Repräsentationsgestalt) – überwunden wird, damit die übergegenständliche Wirklichkeit Gottes im Menschen und in seinem Leben Gestalt werden bzw. geschehen kann.[12] Genau diese Überschreitung des Begrifflichen, Diskursiven, der Repräsentation als Voraussetzung dafür, dass das unmittelbare Begegnungsgeschehen von Gott und Mensch zum Ereignis wird, kann als das angesehen werden, was mit dem Begriff der Mystik in ihrer Erfahrungsdimension gemeint ist.[13]

Die Intellektualisierung christlicher Spiritualität hat also wesentlich mit dem Verlust ihrer mystischen Dimension zu tun, und in der Erfahrungssehnsucht meldet sich berechtigterweise diese Verlustgeschichte zu Wort, deren Auswirkungen bis in die Gegenwart hineinreichen. Die seit Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts immer wieder aufkommenden Mystik- und Meditationsbewegungen sind auf diesem Hintergrund als Versuche zu verstehen, die mysti-

[11] Zum Rationalismus in der spirituellen Praxis vgl. BAIER, Meditation und Moderne, Bd. I (s. Anm. 8), 173; zu weiteren Hintergründen für die Ausgliederung der Mystik aus dem normalen Glaubensvollzug vgl. S. PENG-KELLER, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 116f.

[12] Vgl. A. SCHÖNFELD, Mystisches Glaubensbewusstsein, in: GuL 1 (2012) 1-15, 4: „Der Glaube ist kein geglaubter Gegenstand, sondern ein unverfügbares Gegenwärtigwerden Gottes im Menschen."

[13] Die Überschreitung der Repräsentation bestimmt Largier als ein wesentliches Element dessen, was Mystik bei Meister Eckhart bedeuten kann. Vgl. MEISTER ECKHART, Werke, Bd. I u. II, hg. v. N. LARGIER, Frankfurt / M. 1993, II, 894. Mir scheint diese Bestimmung jedoch über Eckhart hinaus Bedeutung zu haben für das, was die Erfahrungsdimension von Mystik betrifft.

sche Dimension der christlichen Spiritualität, die auf Realisierung der Gottunmittelbarkeit des Einzelnen zielt, wiederzugewinnen.[14]

Insofern diese Reintegrationsversuche gleichsam den Immanenzaspekt des Göttlichen auf praktischer Ebene einzuholen versuchen, forcieren sie jedoch in grundlegender Weise die Frage, wie in dieser die Repräsentation überschreitenden Perspektive das Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch theologisch konkret zu denken ist; allgemeiner ausgedrückt: was Spiritualität als gelebtes Gottesverhältnis eigentlich und wesentlich ausmacht und kennzeichnet. Vom Bereich der spirituellen Praxis her stellen sich also zentrale theologische Fragestellungen, die insbesondere den Gottesbegriff und das Verhältnis Gott-Mensch betreffen. Dass deren mangelnde Klärung negative Auswirkungen haben kann, wird im Blick auf einen weiteren Problemzusammenhang deutlich werden.

2. Funktionalisierung und Irrationalisierung von Spiritualität

Verweist die Erfahrungssehnsucht also einerseits zu Recht auf unabgegoltene Bedürfnisse, so manifestieren sich in ihr andererseits auch problematische Züge. Vielfach wird auf die Gefahr eines funktionalistischen Spiritualitätsverständnisses verwiesen, welches sich in der Tendenz zur Eventisierung von Religion sowie in der Tendenz zur Reduktion von spirituellen Praktiken auf förderliche Elemente einer Wellness-Kultur abzeichnet.[15] Ein funktionalistisches Spiritualitätsverständnis wird also dort diagnostiziert, wo der spirituelle Vollzug letztlich die Intensivierung positiver, rein immanenter Welterfahrung intendiert und diese zum Maßstab für die religiöse Erfahrung nimmt.[16] In welchen Kontexten genau sich ein solch funktionalistisches Spiritualitätsverständnis finden lässt, wird in der theologischen Spiritualitätsdiskussion nicht immer ganz deutlich. Zum einen wird es auch innerchristlich-kirchlich konstatiert, wenn etwa Veranstaltungen im Rahmen christlicher Spiritualität sich an der Logik der „Erlebnisgesellschaft" und der „Gesundheitsgesellschaft" orientieren;[17] zum anderen wird dies

[14] Vgl. PENG-KELLER, Einführung in die Theologie der Spiritualität (s. Anm. 11), 119f.

[15] P. M. ZULEHNER, Theologisch verantwortete Respiritualisierung: Zur spirituellen Erneuerung der christlichen Kirchen, in: DERS. (Hg.), Spiritualität – mehr als ein Megatrend, Ostfildern 2004, 204-227, hier 213-215.

[16] Vgl. R. ENGLERT, Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung, Stuttgart 2008, 73-76.

[17] Vgl. ZULEHNER, Theologisch verantwortete Respiritualisierung (s. Anm. 15), 214f.; DERS., Gottessehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur, Ostfildern 2008, 37.

aber auch gern vorrangig den „anderen", etwa Gruppierungen der Neuen Religiosität unterstellt.[18]

Letztlich hat die häufige Hervorhebung der Gefahr einer Funktionalisierung von Spiritualität jedoch auf einen bedeutsamen Zusammenhang aufmerksam gemacht, der das Grundverständnis von Spiritualität und religiöser Erfahrung betrifft, dass nämlich die Suche nach religiösen Erfahrungen nicht begangen werden kann, ohne genauere inhaltliche Konturierung dessen, was genau erfahren werden soll. So hängt es bspw. für den Bereich der Meditation vom gedanklichen Bezugsrahmen des meditierenden Individuums ab, was in einer Meditation erfahren werden kann und woraufhin sie letztlich zielt.[19] Der gedankliche Hintergrund von spirituellen Erfahrungswegen ist also nicht beliebig oder irrelevant, da religiöse Vollzüge und Erfahrungen immer durch kognitive Vorstellungen vor- und mitgeprägt werden. Wird die Frage nach dem Woraufhin des religiösen Strebens jedoch nicht geklärt bzw. bleibt dieses im Diffusen, besteht die Gefahr einer Irrationalisierung von Religion bzw. Spiritualität.[20]

Für die christliche Spiritualität konkretisiert heißt das, dass Gotteserfahrung bzw. religiöse Erfahrung immer als durch den Glauben vermittelte Erfahrung zu sehen ist; sie ist nicht etwa jenseits des religiösen Bezugssystems zu finden, sondern an das inhaltlich bestimmte Deutungssystem des Glaubens gebunden. Gleichwohl soll dieses Bezugssystem bzw. ‚Vermittlungssystem' Glaube zu je neuer Unmittelbarkeit führen; genau diese Spannung bzw. Polarität zwischen Vermittlung und Unmittelbarkeit macht das Wesen von Religion aus.[21] Die Tatsache, dass es in christlich-religiöser Perspektive religiöse Erfahrung nur vermittelt gibt, widerspricht also nicht der Möglichkeit der Gottunmittelbarkeit im Sinne eines direkten, unverstellten Verhältnisses zu Gott bzw. einer „Begegnung mit Gott ohne Zwischeninstanzen".[22]

In christlich-theologischer Perspektive kann also der spirituelle Vollzug nicht losgelöst von der Frage nach seinem inhaltlichen Bezugspunkt gesehen werden. Christliche Spiritualität vollzieht sich im Spannungsfeld von menschlicher Sub-

[18] Vgl. INSTITUT FÜR SPIRITUALITÄT MÜNSTER (Hg.), Grundkurs Spiritualität, Stuttgart 2000, 20; vgl. kritisch zu solchen Fremdzuschreibungen ZULEHNER, Gottessehnsucht (s. Anm. 17), 53-63.

[19] Zur Kontextualität der spirituellen Erfahrung bzw. der spirituellen Übung vgl. STOLINA, Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen (s. Anm. 4), 12-14.

[20] Vgl. ENGLERT, Religionspädagogische Grundfragen (s. Anm. 16), 78; ZULEHNER, Theologisch verantwortete Respiritualisierung (s. Anm. 15), 215.

[21] Vgl. A. ROTZETTER, Art. Umittelbarkeit, in: DERS. (Hg.), Lexikon christlicher Spiritualität, Darmstadt 2008, 615f., hier 615.

[22] Ebd.

jektivität (Erfahrung) und inhaltlich bestimmter, objektiver Bezugsgröße (Glaubensüberlieferung/Lehre). Beides zusammen genommen konstituiert erst die gelebte Spiritualität – eben als „gelebtes christliches Daseinsverständnis".[23] Auf dem Hintergrund der Funktionalisierungs- und Irrationalisierungsproblematik scheint es deshalb gegenwärtig im Bereich der Theologie der Spiritualität besonders dringlich zu sein, die inhaltliche, intellektive Dimension von Spiritualität wieder stärker zur Geltung zu bringen, d. h. Spiritualität deutlicher von ihrer theologischen Rückbindung her zu verstehen und dies auch in Aneignungs- und Vermittlungsprozessen stärker zu berücksichtigen. Mit den Worten Josef Weismayers:

> „Analog zum Anselm'schen Motto ‚fides quaerens intellectum' (der Glaube sucht Verstehen) könnte man formulieren: Spiritualitas quaerit intellectum, die Spiritualität sucht als menschlicher Vollzug ein Verstehen, eine ‚Rechtfertigung'. Und das ist das Geschäft der Theologie. Reflexion des Glaubens schließt auch Reflexion des Vollzugs des Glaubens ein."[24]

Die Erfahrungssehnsucht fordert die Theologie der Spiritualität also dazu heraus, Spiritualität stärker im Horizont der Theologie zu rekonstruieren und sich mit der Frage nach der inhaltlichen Bestimmung des „Woraufhin" religiösen Strebens zu befassen.

3. Erfahrungssehnsucht und Gottesfrage: die Erblast eines „dualistischen Deismus" (Kessler) bzw. eines „vulgären Theismus" (Rahner)

Die geforderte theologische Rückbindung von Spiritualität als Frage nach dem inhaltlich bestimmten Woraufhin des spirituellen Vollzugs dreht sich somit also im Kern um die inhaltliche Konturiertheit des Gottesbegriffs, der wiederum im Zeitalter der Inhaltskrise des christlichen Glaubens selbst vor massiven Herausforderungen steht. Wie bereits einleitend angedeutet, besteht *eine* zentrale unaufgearbeitete Problemstellung der Gottesfrage, die m. E. auch einen verborgenen Hintergrund der Erfahrungssehnsucht bildet, in der mit dem durchschnittlichen Verständnis des christlichen Theismus gegebenen Tendenz zur substanzhaften Verobjektivierung Gottes und in der damit verbundenen Tendenz zu einem dualistischen Gegenüber-Verhältnis von Gott und Welt, Gott und Mensch.

---

[23] J. WEISMAYER, Leben aus dem Geist Jesu. Grundzüge christlicher Spiritualität, Innsbruck u. a. 2007, 20.

[24] Ebd., 28.

Karl Rahner sowie in jüngerer Zeit Hans Kessler weisen beide auf die Dominanz und Nachwirkung dieser Denkform eines „dualistischen Deismus" (Kessler) bzw. eines „vulgären Theismus" (Rahner) im Glaubensbewusstsein vieler Menschen hin, auch wenn sie theologisch längst überwunden zu sein scheint.[25] Andererseits ist diese unbewusste Dominanz doch nicht so verwunderlich, wenn man die sich hier stellenden Grundprobleme der Gottesfrage in der letztlich seit dem 18. Jahrhundert bestehenden – mit Pantheismus- und Atheismusstreit aufkommenden – Plausibilitätskrise des christlichen Theismus verortet.[26] Von dieser Perspektive aus bekundet etwa Klaus Müller seine Zweifel an der wirklichen Bearbeitung der seither gegebenen Problemstellungen bezüglich der Gottesfrage; vielmehr, so Müller, haben sich die meisten Theologien bis heute um die Aufarbeitung dieser Herausforderungen „gedrückt". [27] Und so haben auch nach Kessler Kirche und Theologie an der Abwesenheit Gottes im Bewusstsein und Alltagsleben vieler Menschen zumindest mitgewirkt durch die deistisch-dualistische Perspektive, die auch in das Verständnis der Schrift und in die Lektüre der großen theologischen Tradition hineinwirkte und ebenso problematische Vorstellungen vom Personsein Gottes mit befördert hat. [28]

Wenn man also von der Annahme ausgeht, dass das Erbe dieses „vulgären Theismus" noch unbewusst und unaufgeklärt fortwirkt, dann ist zum einen verständlich, dass sich im Zeitalter eines rigiden Naturalismus und eines neuen Atheismus viele Menschen von einer solchen Gottesvorstellung distanzieren. Nachvollziehbar wird dann zum anderen auch, dass sich manche Zeitgenossen mit ihrem religiösen bzw. spirituellen Interesse lieber östlichen Meditationspraktiken zuwenden, deren gedanklicher Hintergrund für sie mit modernem Denken – zumindest auf den ersten Blick – leichter kompatibel erscheint. Wie untrennbar die Inhaltskrise des christlichen Glaubens und die Krise der christlichen Spiritualität zusammenhängen, wird dadurch ersichtlich.

In diesem Sinne hebt auch Rahner in seiner Auseinandersetzung mit der Problematik des Dualismus hervor, wie bedeutsam die Entfaltung eines angemessenen Gottesverständnisses nicht allein für die Art und Weise ist, wie wir

[25] Vgl. KESSLER, „Schweigen müssen wir oft…" (s. Anm. 3), 98f.; K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, Freiburg / Br. u. a. 1976, 71f.

[26] Vgl. K. MÜLLER, Allmacht Gottes – Freiheit des Menschen. Der monotheistische Gottesgedanke im Kreuzfeuer kritischer Vernunft, in: A. FRANZ / C. MAASS (Hg.), Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen, Freiburg / Br. 2011, 139-158, 151.

[27] Ebd. Eine Erscheinungsweise dieser unaufgearbeiteten problematischen Tendenz des Theismus, einer radikalen Gott-Welt-Differenz, sieht Müller z. B. in der heute gängigen Rede von Gott als dem „ganz Anderen" (ebd., 150).

[28] Vgl. KESSLER, „Schweigen müssen wir oft…" (s. Anm. 3), 98f.

Gott denken, sondern vor allem auch für den religiösen Vollzug, für das gelebte Gottesverhältnis. So bemerkt Rahner im Anschluss an seine transzendentaltheologisch fundierte (komplizierte) Darlegung des dualistischen Missverständnisses:

> „Diese abstrakt klingenden Dinge sind heute *für ein religiös vollziehbares Gottesverhältnis* fundamental. Denn *den* Gott gibt es wirklich nicht, der als ein einzelnes Seiendes neben anderem Seienden sich auswirkt und waltet und so gewissermaßen selber noch einmal in dem größeren Haus der Gesamtwirklichkeit anwesend wäre. Suchte man einen solchen Gott, dann hätte man einen falschen Gott gesucht. Der Atheismus und ein vulgärer Theismus leiden an derselben falschen Gottesvorstellung; nur lehnt der eine diese ab, während der andere meint, sie dennoch denken zu können."[29]

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Die gegenwärtige Sehnsucht nach Erfahrbarkeit des Religiösen ist auf dem Hintergrund dieser theologischen Problemstellungen auch als Ausdruck der Inadäquatheit überkommener theologischer Denkformen zu verstehen, die letztlich die Frage nach der Gegenwart Gottes in der Welt und im menschlichen Leben nicht befriedigend zu klären vermögen. Für die Theologie der Spiritualität bedeutet das in der Konsequenz, dass sie sich der Auseinandersetzung mit diesen Problemüberhängen der Gottesfrage zuwenden muss. Denn nur auf dem Hintergrund der Entfaltung eines angemessenen Gottesverständnisses kann die Vollzugslogik des gelebten Gottesverhältnisses (Spiritualität) plausibilisiert werden.

Damit sind nun zentrale Herausforderungen für die Theologie der Spiritualität bestimmt, die im Rückblick auf die Erfahrungssehnsucht und auf die sich in ihr artikulierenden Problemzusammenhänge nochmals gebündelt benannt werden sollen: Die Erfahrungssehnsucht zeigt an, dass die Intellektualisierung christlicher Spiritualität immer noch nicht breitenwirksam behoben ist, sondern bis in die Gegenwart hinein wirkt. Ihre Aufarbeitung stellt also weiterhin eine bedeutsame Aufgabe dar. Allerdings geht es dabei nicht allein um die Entwicklung von zeitgemäßen Übungswegen und -formen zur Verinnerlichung des Glaubens. Insofern sie den verloren gegangenen mystischen bzw. Immanenzaspekt Gottes im Bereich der spirituellen Praxis einklagt, fordert sie die Theologie der Spiritualität dazu heraus, in grundlegender Weise das Wesen von Spiritualität bzw. des spirituellen Vollzugs unter Einbezug dieses Aspekts zu bestimmen. Dafür bedarf es wiederum der Auseinandersetzung mit dem Gottesverständnis und daraus resultierend dem Verhältnis Gott-Welt-Mensch; denn erst auf diesem Hintergrund können Fragen nach dem konkreten Wie der gelebten Gottesbeziehung zufriedenstellend geklärt werden.

---

[29] RAHNER, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 25), 72. (Erste Herv. von mir!)

Dass die Auseinandersetzung mit der Gottesfrage für die Spiritualität besonders dringlich ist, zeigen darüber hinaus die problematischen Folgen der Erfahrungssehnsucht, die in der Tendenz zur Funktionalisierung und Irrationalisierung von Spiritualität bestehen. Zum anderen zeigt sich diese Notwendigkeit im Blick auf nach wie vor virulente Problemüberhänge des christlichen Theismus, die sich aufgrund der Erfahrungssehnsucht gegenwärtig verstärkt melden, insbesondere die deistisch-dualistische Erblast. Im Rückblick auf den ersten und den dritten Problemzusammenhang geht es bei der Auseinandersetzung mit der Gottesfrage also theologisch wie spirituell-mystagogisch zentral um die Überwindung der Tendenz zur Verobjektivierung des Göttlichen.

Die Tradition der *Mystik* – als Form christlich-theologischen Denkens und als Lebenslehre – hält meines Erachtens ein wesentliches Potential zur Bewältigung dieser Herausforderungen bereit. In Bezug auf die geforderte systematisch-theologische Auseinandersetzung mit der Gottesfrage verspricht insbesondere die Orientierung am bedeutendsten Mystiker des Abendlandes, am Theologen und Prediger *Meister Eckhart* (1260-1328), besonders ertragreich zu sein. Denn Eckhart gelingt es durch das seinerzeit entwickelte neuartige Gottesverständnis, verdinglichende Tendenzen im Gottesbegriff sowie einen Dualismus von Gott und Welt zu überwinden und auf diesem Hintergrund das Wesen des spirituellen Vollzugs bzw. des christlichen Existenzvollzugs neu zu erschließen.

Im Folgenden möchte ich Grundzüge des Eckhartschen Denkens entfalten, um so einige Aspekte seines theologischen Potentials herauszustellen und daraus resultierende Konsequenzen für das Grundverständnis des spirituellen Vollzugs aufzuzeigen.

II. Perspektiven: Das Potential der Mystik als Theologie und Lebenslehre – Impulse aus der Mystik Meister Eckharts

1. Grundzüge der Eckhartschen Theologie

a) Einheit von Gott – Welt – Mensch: Unterschiedenheit und Ungetrenntheit

Was Eckharts philosophisch-theologisches Denksystem kennzeichnet, ist ein großes und tiefes Vertrauen in das unüberbietbare Nahesein Gottes beim Geschaffenen; darin gründet letztlich der optimistische Grundton seines Werkes. Für diese innige Nähe und Gegenwart Gottes bei seinen Geschöpfen verwendet Eckhart den Begriff der Einheit; seine Theologie ist von der Gewissheit durchdrungen, „dass der Mensch und darüber hinaus die gesamte Schöpfung im

Grunde mit Gott eins ist“[30]. Wie die neuere theologische Eckhart-Forschung betont, ist Einheit jedoch nicht mit Identität zu verwechseln. Einheit meint vielmehr eine besondere Weise der Relation: eine Form der innigsten Bezogenheit, eine Nähe ohne Fremdheit, ein wechselseitiges Füreinander-offen-Sein der geschöpflichen und der göttlichen Wirklichkeit, das mit Verschiedenheit und dialogischer Beziehung durchaus vermittelbar ist.[31] Das Gegenteil von Einheit ist deshalb nicht Differenz, sondern Getrenntsein, Fernsein, Angst und Ungeborgenheit.[32] Die Besonderheit der Eckhartschen Theologie besteht also gerade darin, dass er eine Denkform entwickelt, in welcher diese Art der Relation – Einheit – als Unmittelbarkeitsverhältnis zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Mensch gedacht werden kann, ohne jedoch die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpflichem aufzuheben und in ein pantheistisches Denken abzugleiten. Gott und Welt, Gott und Mensch sind deshalb bei Eckhart nicht identisch, aber auch nicht dualistisch getrennt, sondern unterschieden und ungetrennt – also „eins“.[33]

Konstitutiver Hintergrund dieser Konzeption ist Eckharts Umarbeitung eines substanzontologischen Denkens zu einer geistphilosophischen Metaphysik, in welcher Gott als reiner, entdinglichter und absolut autonom schaffender Intellekt alle Wirklichkeit umgreift, die er aus sich hervorbringt und als Anderes seiner selbst wieder auf sich rückbezieht.[34] Gott gibt es damit nicht ohne Schöpfung, und Schöpfung gibt es immer nur *in* Gott, sozusagen als integrales Element des göttlichen Selbstbezugsverhältnisses.[35]

Was nun für den ersten Moment nach Pantheismus klingt, hebt sich durch zweierlei Aspekte deutlich davon ab: zum einen dadurch, dass Eckhart gerade die schärfste Unterscheidung zwischen Gott und Welt zur tragenden Säule seines Gedankengebäudes macht; zum anderen durch die Art und Weise, wie Eckhart diesen Bezug des göttlichen Seins zur entäußerten Schöpfung inhaltlich durch den Bezug zur Offenbarung – genauer: zum trinitarischen Geschehen – ausgestaltet.

---

[30] C. BÜCHNER, Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts, Innsbruck / Wien 2005, 18.

[31] Vgl. ebd., 23.

[32] Vgl. ebd., 24.

[33] Zum Verständnis von Einheit bei Eckhart vgl. C. BÜCHNER, Gottes Kreatur (s. Anm. 30), sowie B. WELTE, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg/Br. 1979.

[34] Vgl. MEISTER ECKHART, Lateinische Werke (im Folgenden LW) V (Q 1), 40; LW III (In Ioh.), 55f.

[35] Vgl. N. WINKLER, Meister Eckhart zur Einführung, Hamburg 1997, 50.

Der erste Aspekt erhellt sich am Zentrum des Eckhartschen Gottesbegriffs, an der Bestimmung Gottes als Eines, das sich durch Ununterschiedenheit vom Geschaffenen unterscheidet.[36] Damit ist zum einen gesagt, dass kein Unterschied so groß ist wie der zwischen Gott und Geschöpf, weil Gott sich vom geschöpflichen Unterschiedenen mehr unterscheidet, als diese voneinander, denn diese kommen ja noch darin überein, Unterschiedene zu sein: „die eine verneint, die andere zu sein".[37] Gott aber ist die Verneinung der Verneinung, d. h. Negation des Unterscheidens und des Ausschlusses, damit integrative Offenheit, die nichts verdrängen muss und allem, was ist, Dasein gewähren kann.[38] So ergibt sich, dass die Art des Unterschieds, des qualitativen Andersseins Gottes, zugleich die größte Ununterschiedenheit vom Geschaffenen, d. h. die Möglichkeit eines unüberbietbaren Naheseins, eines Naheseins ohne jegliche Fremdheit und Abgrenzung konstituiert.[39] Gott ist somit absolut immanent in und absolut transzendent zur Welt, was allerdings nicht als statisches Ineinander von Transzendenz und Immanenz zu denken ist, so als hätte der Mensch und die kreatürliche Welt im innersten Kern einen Teil Gottes zu eigen; die Gegenwart Gottes beim Geschaffenen ist vielmehr als dynamischer Bezug zu denken, der durch die permanente göttliche Seinsverleihung gegeben ist.

Damit ist der zweite Aspekt angesprochen, mit dem sich Eckharts Konzeption vom Pantheismus abgrenzt: die inhaltliche Form, mit der Eckhart dieses Bezugsverhältnis ausgestaltet. Eckhart gibt diesem Verhältnis das Strukturmuster des trinitarischen Geschehens, welches er vor allem in seiner Dynamik liest: als Prozess, in welchem Gott-Vater das Andere seiner selbst, den Sohn, durch Selbstmitteilung hervorbringt bzw. gebiert.[40] Dieser Hervorgang (die Logosgeburt) gibt nun für Eckhart zugleich das Strukturmuster für das Hervorgehen der Schöpfung und der menschlichen Seele aus Gott vor, da in Gott alle Heilszuwendungen (Schöpfung, Logosgeburt, Inkarnation) eins sind.

---

[36] „Man muss [...] wissen, dass ‚eines' dasselbe besagt wie ununterschieden. [...] Ferner gehört die Ununterschiedenheit zum Wesen Gottes; denn erstens ist er unendlich und zweitens unterliegt er nicht den Schranken und Grenzen einer Gattung oder eines Seienden. Zum Wesen des Geschaffenen gehört aber, eben weil es geschaffen ist, Eingeschränkt- und Begrenztsein." (MEISTER ECKHART, LW II [In Sap.], 482)

[37] MEISTER ECKHART, Werke (s. Anm. 13), I 249.

[38] Vgl. ebd.

[39] Vgl. C. BÜCHNER, Was heißt *lûter niht*? Meister Eckharts Schöpfungsverständnis im Rahmen seines Denkens der Einheit Gottes, in: V. LEPPIN / H.-J. SCHIEWER (Hg.), Meister Eckhart in theologischer Sicht, Stuttgart 2007, 111-124, 113.

[40] Vgl. MEISTER ECKHART, LW III (In Ioh.), 5f. u. 154.

Geht also die Welt geistig in Gott ‚auf die Weise der Geburt' hervor, so prägt dieses Strukturgeschehen zugleich das tiefste Wesen der Schöpfung in ihrer zeitlichen Entfaltung. Denn auch wenn das Geschaffene in der Zeit seinem Wesen nach durch Materialität, individuelle Bestimmtheit und Begrenztheit von Gott unterschieden ist, so ist doch Gottes schöpferisches Wirken als kontinuierliches Seingeben in allem Geschaffenen wirkend präsent und dessen innerste Wirklichkeit.

b) Gottesgeburt im Menschen: ‚Kommunion' und ‚Kommunikation'

Der Mensch nimmt bei Eckhart nun eine Sonderstellung innerhalb der geschöpflichen Welt ein. Sie besteht darin, dass er für das transzendentale Strukturgeschehen der permanenten Gottesgeburt transparent werden, es erkennen und in seinem Leben aktiv zur Entfaltung bringen kann.[41] Er kann seine reine Empfänglichkeit für Gott im Seelengrund freilegen und sich durchlässig machen für das göttliche Wirken in ihm, so dass er selbst zum (Wirk-)Raum Gottes, zum Raum göttlicher Liebe, Güte und Weisheit, zum Sprechen Gottes wird. „Gott gebiert seinen Sohn in die Seele und darin die Seele als sein Bild. Die Seele ihrerseits gebiert Gott aus sich heraus, spricht Gott aus, offenbart Gott."[42] Der Mensch kann also die Gabe der göttlichen Selbstmitteilung beantworten und in ein dialogisches Beziehungsgeschehen eintreten, in welchem er – in der Terminologie der Gottesgeburtslehre – sozusagen zurückgebiert, was er empfängt bzw. den gebiert, von dem er geboren ist.[43]

Das innerste Wesen des Menschen – der Seelengrund – ist somit unmittelbare Gegenwart Gottes, die allerdings nicht substanziell gedacht werden darf. Ebenso wie Gott ist der Seelengrund kein substanzhaftes „Etwas", etwa eine organische Vermittlungsinstanz im Menschen; vielmehr ist er als dynamischer, gnadenhaft verliehener Bezug, als dynamische Relation zu denken, in welcher Gott und Seele letztlich nicht eine Beziehung *haben*, sondern diese Beziehung

[41] Vgl. bspw. MEISTER ECKHART, Werke (s. Anm. 13), II 32.

[42] I. KAMPMANN, Ihr sollt der Sohn selber sein. Eine fundamentaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts, Frankfurt/M. 1996, 173.

[43] Vgl. MEISTER ECKHART, Werke (s. Anm. 13), I 26f.: „Dass der Mensch Gott in sich empfängt, das ist gut, und in dieser Empfänglichkeit ist er Jungfrau. Dass aber Gott fruchtbar in ihm werde, das ist besser; denn Fruchtbarwerden der Gabe ist allein Dankbarkeit für die Gabe, und da ist der Geist Weib in der wiedergebärenden Dankbarkeit, wo er Jesum wiedergebiert in Gottes väterliches Herz." Ebd., 259: „Aus dieser Lauterkeit hat er mich ewiglich geboren als seinen eingeborenen Sohn in das Ebenbild seiner ewigen Vaterschaft, auf dass ich Vater sei und den gebäre, von dem ich geboren bin."

sind.[44] Die *Gottesgeburt im Menschen* ist damit als dynamisches Geschehen von Empfangen und Wieder- bzw. Zurückgebären zu verstehen, in welchem sich das personale Verhältnis zwischen Gott und Seele vollzieht. Aus diesem geht sozusagen als Frucht ein Drittes hervor: Gemeinschaft („Kommunion") und Austausch („Kommunikation")[45], also ein Zugleich von Einheit (Ungetrenntheit, innige Bezogenheit) *und* personaler Eigenständigkeit, von Füreinander-durchlässig-Sein *und* Selbst-Sein, von Einheit *und* Dialog. Was damit aus dem Unmittelbarkeitsverhältnis zwischen Gott und Seele hervorgeht, ist das je einmalige Beziehungsgeschehen und die daraus entstehende einzigartige Beziehungsgeschichte eines jeden Menschen mit Gott.[46]

Das so konzipierte Zueinander von Gott und Mensch lässt sich für Eckhart sprachlich und denkerisch nun nicht durch ein äußerliches Zusammensetzen von zwei gesonderten, in sich abgeschlossenen Größen beschreiben, sondern am ehesten als lebendige Beziehungs- und Wirkeinheit oder als unaufhörliches Geschehen, welches Gott und Mensch gleichermaßen umgreift. Es ist ein Geschehen, welches Verschiedenheit und Einheit von zweien umfasst (wie Vater und Sohn), deren Differenz dabei nicht ausgelöscht wird, sie jedoch in die „Identität des Geschehens"[47] (das Geschehen der Geburt bzw. der Erzeugung) versammelt; beide an diesem Geschehen Beteiligte sind also nur durch dieses Geschehen, was sie jeweils sind. Eckhart hebt die Eigenart dieses Geschehens sowohl von einer dualistischen Getrenntheit wie von einer undifferenzierten Alleinheit ab:

> „Manche einfältige Leute wähnen, sie sollten Gott so sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich, wir sind *eins*. [...] Das Wirken und das Werden aber ist eins. Wenn der Zimmermann nicht wirkt, wird auch das Haus nicht. Wo die Axt ruht, ruht auch das Werden. Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken; er wirkt, und ich werde."[48]

Mit seinem philosophisch-theologischen Entwurf ist es Eckhart also gelungen, die denkbar engste Vermittlung von Gott und Mensch zu entwerfen, ohne deren Unterschiedenheit aufzuheben; gleichzeitig ist bei ihm die Problematik der Verobjektivierung Gottes sowie des Dualismus Gott-Mensch überwunden, da es Gott und Mensch nur als die lebendige Beziehungs- und Wirkeinheit gibt, so dass eines nicht ohne anderes sein kann.

Wie setzen sich nun das solchermaßen umrissene Gottesverständnis und das daraus resultierende Verhältnis von Gott und Mensch in gelebte Spiritualität

---

[44] Vgl. BÜCHNER, Gottes Kreatur (s. Anm. 30), 445.
[45] KAMPMANN, Ihr sollt der Sohn selber sein (s. Anm. 42), 88.
[46] Ebd., 88-90.
[47] B. WELTE, Meister Eckhart (s. Anm. 33), 116.
[48] MEISTER ECKHART, Werke (s. Anm. 13), I 87.

um? Was folgt daraus für den religiösen Vollzug? Wie ist Spiritualität auf diesem Hintergrund zu verstehen?

2. Grundzüge der Eckhartschen Spiritualität

a) Der Mensch auf dem Weg zu Gott – Entdeckung und Verwirklichung der Grundstruktur der eigenen Identität

Eckharts Spiritualität bzw. Lebenslehre ist „umgewandte Seinslehre“[49]. Da sich bei Eckhart Theologie und Spiritualität bzw. Gottesgedanke und Weglehre in ihrer Logik strukturell entsprechen, bedeutet Spiritualität zu leben bei ihm letztlich „einfach“ Nachvollzug des ontologisch Vorgegebenen, d. h. „dem Sein entsprechend zu sein“[50].

Auf dem Hintergrund der Eckhartschen Theologie lässt sich damit als erstes für das gelebte Gottesverhältnis festhalten: Will der Mensch Gott in seinem Leben Raum geben und bewusst aus der Gottesbeziehung leben, so genügt es nicht, dass er sich Gott als eine Art höheres Objekt vorstellt, dem er sich quasi als Diener oder Knecht unterwirft; denn dann würde er Gott zu einem Gegenstand und zu etwas Fremdem machen, mit dem er innerlich eigentlich gar nichts zu tun hat.[51] Eckhart betont ja gerade vielmehr die Dimension des wesentlichen Inneseins Gottes im Menschen: „Was oben war, das wurde innen“[52] – so eine seiner pointierten Formulierungen, mit welcher er die gewohnten Verhältnisse von oben-unten in ein neues Verständnis überführt und zugleich die Ziel- und Bewegungsrichtung für den mystagogischen Bildungsweg vorgibt: Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes ist nicht zu finden, indem wir uns nach etwas „über uns“ ausstrecken, so Eckhart in derselben Predigt, sondern auf dem Weg der Verinnerlichung, d. h. in der Entdeckung, Annahme und Verwirklichung der (Grund-)Struktur der eigenen Identität: im Innersten Beziehung und Ereignis göttlicher Gegenwart zu sein.

Das erlösende Angebot der Gegenwart Gottes ist also als Grundstruktur der gesamten geschöpflichen Wirklichkeit immer schon da und lebt damit auch immer schon verborgen im Menschen; es wird für diesen aber erst dann zum erfahrbaren und in seinen Lebensbezügen wirksamen Ereignis, wenn er sich der göttlichen Präsenz in seiner Seele so öffnet, dass ihre Aktivität unmittelbar aus

[49] D. MIETH, Meister Eckhart. Einheit mit Gott, Düsseldorf 2002, 48.
[50] Ebd., 45.
[51] Vgl. WINKLER, Meister Eckhart (s. Anm. 35), 103.
[52] MEISTER ECKHART, Werke (s. Anm. 13), I 169.

dieser Wirklichkeit hervorgeht.[53] Der Mensch, der sein Leben immer wieder aus dieser Geöffnetheit für die göttliche Gegenwart schöpft und daraus vollzieht, ist damit nicht allein Empfänger göttlicher Gnadenzuwendung, sondern zugleich unverzichtbar Mitwirkender am ‚Geschehen Gottes'.[54]

b) Abgeschiedenheit: Tor zur Spiritualität der Unmittelbarkeit

Zur Verwirklichung seines wahren Wesens gelangt der Mensch auf dem Weg der „Loslösung" (Abgeschiedenheit)[55] von selbstbezogenen Intentionen und Vorstellungen, so dass er eine veränderte innere Haltung gewinnt. In dieser Haltung der „freien Bereitschaft für Gott"[56] lebt der Mensch als offenes Sein radikal von einem Anderen her, für dessen Wirken er in sich Raum schafft. Das Grundwort der Eckhartschen Lebenslehre – Abgeschiedenheit – bezeichnet damit ein Tor zu einer veränderten Weise des Daseins.[57] Abgeschiedenheit meint weder Weltflucht noch besondere asketische Praktiken, noch die partikulare Erfahrung *von etwas*; sie ist vielmehr als Praxis zur „Transformation von Erfahrung"[58] zu verstehen. Sie ermöglicht eine „neue *Weise* des Erkennens und Handelns"[59], so dass letztlich alles Sein und Tun immer mehr vom Gottesbezug durchdrungen wird. Abgeschiedenheit ist demnach auch kein einmal erworbener Besitz, sondern eine Haltung, die durch fortwährende Übung auf einem lebenslangen Verwandlungsweg wächst. Was das für die konkrete spirituelle Übungspraxis bedeuten kann, formuliert die Eckhart-Forscherin Irmgard Kampmann folgendermaßen:

> „Jeden Tag kann ich üben, die einzelnen Dinge und Situationen in Zusammenhang mit dem Ganzen zu sehen. Gott ist von dem, was ist, was mir heute begegnet, nicht zu trennen. Wer Gott für mich ist, erwächst daraus, wie ich die Dinge meines Lebens

[53] Vgl. ebd., II 349 u. 795.

[54] Vgl. dazu A. M. HAAS, in: DERS. / T. BINOTTO, Meister Eckhart – der Gottsucher. Aus der Ewigkeit ins Jetzt, Freiburg / Br. 2013, 120f.: „Eckhart propagiert ein Menschenbild, das so offen ist, dass es fähig wird, alles aufzunehmen. Ich schaffe Freiraum für den Gestaltungswillen Gottes und dieser Freiraum wird in der Einheit mit Gott zu meinem eigenen Freiraum. Damit gewinnt der Mensch auch eine ganz neue Qualität von Autonomie. Ich werde nicht von anderen gestaltet, sondern von Gott selbst. Und weil ich in der Einheit mit Gott stehe, werde ich selbst ebenfalls zum Gestalter."

[55] B. MCGINN übersetzt Abgeschiedenheit mit Loslösung. Vgl. DERS., Die Mystik im Abendland, Bd. IV, Freiburg / Br. u. a. 2008, 290.

[56] MIETH, Meister Eckhart (s. Anm. 49), 42.

[57] Vgl. WELTE, Meister Eckhart (s. Anm. 33), 14.

[58] MCGINN, Die Mystik im Abendland (s. Anm. 55), IV 298. McGinn zitiert und übersetzt hier D. TURNER, The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism, Cambridge 1995, 179.

[59] MCGINN, Die Mystik im Abendland (s. Anm. 55), 324.

auf Gott beziehe. Auf diese Weise ‚bilde ich Gott in mich hinein', ein schöpferisches geistiges Tun, eine Kunst."[60]

Eckharts „Spiritualität der Unmittelbarkeit"[61] zielt deshalb nicht auf einzelne, herausgehobene spirituelle Akte, sondern darauf, das existentielle Auf-Gott-bezogen-Sein in jedem Moment wahrzunehmen und zu realisieren. Es geht bei Eckhart also durchaus um „Vollzug und Erfahrung"[62], allerdings um eine von selbstbezogenen Motiven gereinigte Form der religiösen Erfahrung, die davon absieht, sich der Gottesnähe durch selbstgewählte Handlungs- und Zielvorstellungen zu vergewissern. Die Eckhartsche Spiritualität intendiert permanent, aus der Relation zum Ursprung zu leben, offen zu sein für den Vollzug der Gegenwart Gottes, so dass jede Tätigkeit und alle Lebensbezüge auf Gott hin transparent werden können – so wie es uns die „Leere-Gestalt"[63] Christi (Phil 2) in ihrer Selbstentäußerung vorgelebt hat.

c) Vom gedachten zum wesenhaften Gott, von der Repräsentation zum Vollzug – inkarnatorische Spiritualität

Die bewusste Verwirklichung der Empfänglichkeit für Gott erfordert also vom Menschen den Eintritt in ein radikales Verwandlungsgeschehen, in welchem er seine vermeintliche Abgeschlossenheit und Eigenständigkeit und sein Für-sich-Sein aufsprengen und sich innerlich auf die Bezogenheit zu seinem Ursprung hin umstrukturieren muss, damit dieser in ihm wirken kann. Eckhart beschreibt diesen Weg als Hinwendung zum „wesenhaften Gott", in welcher die Beziehung zum „gedachten Gott", den der Mensch in Form des Gottesgedankens vor sich hinstellt, überwunden wird.[64] Erst wenn der Mensch die Distanz zu Gott als Gegenstand des Glaubens (als Repräsentation) aufgibt und durch innere Öffnung in das Geschehen eintritt, in welchem er seine Ungetrenntheit von Gott als wahre Identität realisiert, wird für ihn der existentielle Gehalt des Begriffs ‚Gott' wirklich und zugänglich. Die Differenz zwischen gedachtem und wesenhaftem Gott im spirituellen Vollzug lässt sich wie folgt verdeutlichen:

---

[60] I. KAMPMANN, Meister Eckhart Brevier. Worte für jeden Tag, München 2010, 22.

[61] A. SCHÖNFELD, Meister Eckhart – geistliche Übungen. Meditationspraxis nach den ‚Reden der Unterweisung', Mainz 2002, 212.

[62] WELTE, Meister Eckhart (s. Anm. 33), 14.

[63] H. WALDENFELS, An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West, München 1988, 147.

[64] Vgl. MEISTER ECKHART, Werke (s. Anm. 13), II 349: „Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhabener ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur. Wer Gott so, im Sein, hat, der nimmt Gott göttlich, […] und in ihm glänzt Gott allezeit."

> „Wenn ich ‚Gott' denke, über ‚Gott' spreche, wird Gott zu einer festen Gestalt, die, um zu sein, an meine Vorstellung gebunden ist. Die göttliche Liebe aber ist reiner Vollzug. Sie will im Sein gefunden werden, das heißt in allem, was mir begegnet. In jedem Wesen, jedem Ding schaut sie mich an, wenn ich es mit Liebe anschaue. Aus allem, was mir begegnet und was ich so anschaue, bildet sich für mich das Angesicht der göttlichen Liebe."[65]

In der Perspektive der Eckhartschen Lebenslehre ist der spirituelle Vollzug deshalb letztlich radikal als inkarnatorisches Geschehen zu verstehen; Gott erschließt sich dem Menschen existentiell nur dann, wenn er ‚Sohn' wird und sich der Anwesenheit der Liebe in seinem Leben öffnet, wie Eckhart sagt: „Fürwahr, sollen wir den Vater erkennen, so müssen wir Sohn sein. […] Der Mensch aber ist wahrhaft Sohn, der da alle seine Werke aus Liebe wirkt."[66] Kampmann kommentiert diesen Satz folgendermaßen:

> „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht einem Denken, das ein Etwas erkennen will. Da Gott reiner Vollzug erkennender Liebe ist, kann ich ‚ihn' auch nur in der Praxis eigenen liebenden Erkennens erkennen. Erst wenn ich mich selbst ganz von der Liebe her verstehe, erschließt sich mir, was mit dem Wort ‚Gott' gemeint sein kann."[67]

d) Einheit mit Gott – Ontologisierung der religiösen Erfahrung und Demokratisierung der Mystik

Eckharts Mystik befasst sich also theologisch wie mystagogisch nicht mit isolierten seelischen Ereignissen oder spektakulären, außergewöhnlichen Erfahrungen; sie umkreist vielmehr die *ontologische* Grunddimension eines *jeden* Menschen: seine Einheit mit Gott, die zugleich seine tiefste Identität ausmacht. Einheit ist damit nicht etwas, das allererst hergestellt werden muss, sondern etwas, das ontologisch vorgegeben ist und aktiv freigelegt bzw. im Leben aktiv eingeholt und verwirklicht werden muss.[68] Damit kann man bei Eckhart von einer „Ontologisierung der religiösen Erfahrung"[69] bzw. einer Demokratisierung der Mystik[70] sprechen. Eckhart geht von der „Gottfähigkeit" eines jeden Menschen allein

---

[65] KAMPMANN, Meister Eckhart Brevier (s. Anm. 60), 21.

[66] MEISTER ECKHART, Werke (s. Anm. 13), I 301.

[67] KAMPMANN, Meister Eckhart Brevier (s. Anm. 60), 96. Die Fortsetzung von Kampmanns Kommentar verdeutlicht weitere Konsequenzen dieser Lebenshaltung: „Dieser Über-ein-Stimmung mit Gott entspricht es, wenn ich dem zustimme, was jetzt von mir gelebt werden muss, sei es Krankheit oder Gesundheit."

[68] S. WENDEL, Gott in mir, außer mir, über mir. Zum Verständnis christlicher Mystik, in: GuL 1 (2011) 15-27, 24.

[69] D. MIETH, Art. Deutsche Mystik, in: LThK^3, Bd. 3, 123-126, 126.

[70] Vgl. WENDEL, Gott in mir (s. Anm. 68), 24.

aufgrund seines Menschseins aus.[71] Jeder Mensch in seiner lebensweltlichen Konkretheit und Einmaligkeit hat die Möglichkeit, die in ihm grundgelegte Präsenz Gottes in sich herauszubilden und Gott in der Welt zu verleiblichen. Die Verwirklichung der Einheit mit Gott ist damit nicht etwa ein Weg für eine kleine, religiöse Elite, sondern etwas, das für jeden Menschen möglich ist – ja etwas, zu dem jeder Mensch berufen ist: nämlich der- oder diejenige zu werden, die er oder sie ‚im Grunde' immer schon ist: *Bild Gottes*, d. h. Empfänglichkeit für die Selbstmitteilung Gottes im Seelengrund, die im konkret gelebten Leben, in allen sozialen Bezügen, zur Entfaltung kommen will.

III. Rückblick und Ausblick

Was trägt Eckharts Theologie und Lebenslehre im Blick auf die mit der Erfahrungssehnsucht gegebenen Herausforderungen für die Theologie der Spiritualität aus? Im Rückblick auf die entfalteten Grundakzente der Eckhartschen Mystik lässt sich sagen, dass mit Eckharts Denken ein Gottesverständnis gefördert werden kann, das es ermöglicht, die unaufgeklärt wirksamen deistisch-dualistischen Erblasten aufzuarbeiten und die Verobjektivierungstendenz im Gott-Denken und im gelebten Gottesverhältnis (Spiritualität) zu überwinden. Spiritualität kann auf dem Hintergrund der Eckhartschen Mystik als Öffnung für ein Geschehen konzipiert werden, das sich in jedem Menschen immer schon vollzieht und zu dessen aktiver Entfaltung in allen seinen Lebensbezügen der Mensch gerufen ist. Eckharts demokratisierende Mystik kann deshalb meines Erachtens dem berechtigten Bedürfnis nach religiöser Erfahrung – im Sinne der Realisierung der Gottunmittelbarkeit, verstanden als direktes, unverstelltes Verhältnis zu Gott bzw. als „Begegnung mit Gott ohne Zwischeninstanzen"[72] – eine angemessene theologische wie mystagogische Basis geben.

Diese Reflexionsbasis kann damit zugleich auch Fundament für eine stärkere Verbindung der systematisch-theologischen Grundlagenforschung im Bereich der Spiritualität mit der praktischen Spiritualitätsforschung sein. Sie könnte so beispielsweise zur theologischen Fundierung bzw. christlich-theologischen Profilierung der eigenen kontemplativen Tradition beitragen. Auf diesem Hintergrund könnten zeitgemäße theologisch fundierte Meditationstheorien und Anleitungen für die Praxis entwickelt werden, womit zugleich der Gefahr einer

[71] D. MIETH, Leidenschaft des Denkens, Spiritualität und Lebenskunst. Mit Überlegungen zur heutigen Rezeption, in: V. LEPPIN / H.-J. SCHIEWER (Hg.), Meister Eckhart in theologischer Sicht, Stuttgart 2007, 71-96, hier 83.

[72] ROTZETTER, Art. Unmittelbarkeit (s. Anm. 21), 615.

Irrationalisierung und Funktionalisierung von Spiritualität entgegengewirkt werden könnte.[73] Die Entsprechung von Glaubenslogik und spirituellem Vollzug wäre so stärker ersichtlich und deutlicher vermittelbar. Und so würde auch der interreligiöse Dialog mit der östlichen Spiritualität, insbesondere mit dem Zen-Buddhismus, eine vertiefte Basis erhalten. Damit sind nur einige wenige Perspektiven angedeutet, in denen das gleichermaßen praktisch-spirituelle wie theologische Potential der Mystik Meister Eckharts zur Geltung gebracht werden könnte.

Abschließend sollen noch einige Gedanken zum *aktuellen Stellenwert der Mystik* Raum finden. Welche Bedeutung kommt der Orientierung an der Mystik gegenwärtig zu? Es scheint, so dürfte im Verlauf der Darstellung deutlich geworden sein, dass Mystik momentan nicht irgendein attraktives Themenfeld neben vielen anderen ist, das auf lediglich sekundäre Bedürfnisse antwortet. Denn ebenso wie die Problemzusammenhänge, die sich in der Erfahrungssehnsucht artikulieren, nicht auf marginale, sondern auf zentrale theologische Fragestellungen verweisen, in denen es um die Fundamente und Möglichkeiten des Gott-Denkens und des gelebten Gottesverhältnisses geht, so ist die Relevanz der Mystik als systematisch-theologische Denkform in dieser Dimension des Grundsätzlichen und Grundlegenden zu sehen. Insbesondere der stark philosophisch-theologisch fundierten Mystik Meister Eckharts kommt in diesem Sinne fundamentale Bedeutung zu, denn mit ihrer veränderten metaphysischen Grundlegung stellt sie letztlich die Basis für eine Neukonzeption christlichen Denkens und Lebens bereit.[74] Mit Welte kann das Potential der Eckhartschen Mystik darin gesehen werden, dass sie eine Denkform entwickelte, die auf die Aufhebung der Metaphysik als „systematisierte Form des sondernden Etwas-Denkens“[75] zielt – und zwar durch eine andere Form der Metaphysik, die mittels des Gedankens der Einheit und mit den Bildern von der „Identität des Geschehens“ das unterscheidende Denken bis zu einer äußersten Grenze vorantreibt, ja letztlich darüber hinaus weist.[76] Eckharts Mystik hat also grundlegende Relevanz im

[73] Einen wichtigen Entwurf in dieser Richtung hat A. SCHÖNFELD vorgelegt. Vgl. DERS., Meister Eckhart – geistliche Übungen (s. Anm. 61).

[74] Vgl. K. H. WITTE, Eckhart lesen und mit ihm leben, in: R. D. SCHIEWER (Hg.), Meister Eckhart im Original, Stuttgart 2014, 195-235, 200; vgl. DERS., Meister Eckhart: Leben aus dem Grund des Lebens. Eine Einführung, München 2013.

[75] WELTE, Meister Eckhart (s. Anm. 47), 79.

[76] Vgl. dazu ausführlich ebd., 72-144. Nach Welte besteht die Besonderheit des Eckhartschen Denkens darin, dass er eine „Aufhebung der Metaphysik vom Boden der Metaphysik“ (ebd., 79) aus betreibt. „Noch etwas denkend und also etwas vorstellend, wird etwas gedacht, was auf dem Weg ist, das Etwas-Denken und Etwas-Vorstellen ganz verschwinden zu lassen.“

Rahmen dessen, was man als Bemühungen um eine neue Metaphysik bezeichnen kann. Deshalb kommt ihr auch im Bereich der Spiritualität grundlegende Bedeutung zu, weil es auch hier um ihren Beitrag zur Etablierung eines veränderten Glaubensbewusstseins geht, eines veränderten Grundverständnisses von Spiritualität, das dem veränderten Gott-Denken entspricht.[77] Eckharts Geschehensontologie hält demnach noch viele Impulse bereit für die Entwicklung von sprachlichen Bildern und Ausdrucksformen für das gelebte Gottesverhältnis, die versuchen, das „sondernde Etwas-Denken" zu überwinden.[78] Es bleibt zu hoffen, dass die Mystik Meister Eckharts in dieser grundlegenden Dimension ihre inspirierende Wirkung noch weiter entfaltet.

(Ebd.) Eckharts Denken gelangt an die Grenze der Grundspannung metaphysischen Sprechens, nämlich kategoriale Aussagesätze und damit die Subjekt-Objekt-Struktur unseres unterscheidenden Denkens für eine Wirklichkeit (Gott) zu bemühen, die über das Kategoriale hinausweist. Sein Gedanke der „Identität des Geschehens" ist für Welte „die prägnanteste gedankliche Fassung für das Phänomen der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Differenz." (Ebd., 120) Auch diesen Gedanken kann man nach Welte als metaphysischen Gedanken bezeichnen. „Wenn man diesen Gedanken der Identität des Geschehens einen metaphysischen Gedanken nennen will, dann haben wir hier das faszinierende Phänomen vor uns, daß sich die Metaphysik als Gedankensystem von Unterscheidungen mit Hilfe eines selbst metaphysischen Gedankens aufhebt und diese Aufhebung sich noch einmal in diesem metaphysischen Gedanken spiegelt." (Ebd.)

[77] Vgl. ebd., 11-20.

[78] Es bedarf großer sprachlicher Kunst, die Aufschmelzung des unterscheidenden Denkens in unser heutiges Verständnis zu übersetzen und den Ereignis- und Geschehenscharakter Gottes sprachlich einzufangen – und es ist zugleich dringend nötig. Kampmanns Eckhart-Brevier ist m. E. ein hervorragendes Beispiel für diese Sprachkunst.

CORNELIUS KEPPELER

Perspektivische Personalführung auf anspruchsvollen Anwendungsfeldern

Wie die katholische Soziallehre hilft, die Herausforderungen des Führungsalltags zu bewältigen

Abstract: Modern anticipatory leadership positions itself along the lines of Catholic Social Teaching by focussing on aspects like personality, solidarity, subsidiarity and sustainability. Practising this kind of human resource management proves to be a promising and appropriate leadership approach as is illustrated by the example of the specific situation a Catholic priest finds himself in and by the frame conditions that would exist following the implementation of an unconditional basic income.

Der Personalführung kommt aktuell eine immer größere Bedeutung zu. Dies liegt neben der veränderten Arbeitsmarktsituation – als Stichworte seien der demographische Wandel und der ‚war of talents' genannt – primär an dem veränderten Selbstverständnis der Mitarbeiter. Aufgrund ihrer fundierten Ausbildungen, die nicht nur fachliche Inhalte, sondern auch Methodenkompetenz vermitteln und auf persönliche und soziale Entwicklung Wert legen, verfügen die heutigen Arbeitnehmer über ein Selbstbewusstsein, mit dem sie eine Arbeitsstelle beanspruchen, auf der sie sich selbst verwirklichen können und wo sie ihre Arbeit als sinnvoll erleben. Diese Veränderung hat für die Unternehmen grundlegende Auswirkungen, wenn sie für neue Mitarbeiter attraktiv sein möchten oder sie ihre Beschäftigten an sich binden wollen. Dabei sind Vergütungssystematik, Karriereaussichten oder Arbeitsplatzgestaltung sicher von großer Bedeutung, den entscheidenden Faktor hierfür stellt jedoch die Beziehung zum direkten Vorgesetzten dar.[1] Dieses Verhältnis beginnt nicht erst mit dem ersten Arbeitstag, sondern bereits mit dem Recruiting, welches man als ‚Ouvertüre' des Führungsprozesses bezeichnen kann. Denn in den Bewerbergesprächen präsentiert sich das Unternehmen und wirbt mit der Möglichkeit der Umsetzung von Ideen, mit der persönlichen wie fachlichen Weiterentwicklung oder mit Raum für Selbstverwirklichung. Darüber hinaus wird über den genauen Zuschnitt des Aufgabengebietes und den Umfang des Verantwortungsbereiches gesprochen.

[1] „Wenn Mitarbeiter kündigen, dann kündigen sie nicht ihrem Unternehmen, sondern ihrem unmittelbaren Vorgesetzten." Ferdinand ROHRHIRSCH, Zur Bedeutung von Wert und Würde in der Selbst- und Mitarbeiterführung, auf: www.stmgp.bayern.de/pflege/fachtage/doc/ftfl-rohrhirsch.pdf, 1-11, hier 1 [17.04.2014].

Alle diese Rahmenbedingungen haben den Charakter von Versprechungen, die der direkte Vorgesetzte dann aus Sicht des neuen Mitarbeiters im Alltag einlösen soll. Gelingt ihm das nicht oder nur unvollständig, führt dies zu Frustration, Vertrauensverlust sowie Reduktion der Bindung und Loyalität. Durch das gestiegene Ausbildungsniveau der Belegschaft und das damit verbundene ausdifferenzierte Kompetenzprofil jedes Einzelnen kann es sich ein Unternehmen nicht nur in Führungspositionen, sondern im allgemeinen Umgang mit den Beschäftigten nicht leisten, Mitarbeiter in ihrer Potenzial- und Leistungsentfaltung zu bremsen. Für die Gestaltung einer Personalführung, die sowohl diesen Rahmenbedingungen wie auch dem modernen Mitarbeitertypus entspricht, bietet die katholische Soziallehre[2] mit ihren vier Prinzipien – Personalität, Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit – ein stabiles Fundament.

1. Die vier Prinzipien der katholischen Soziallehre als Grundlage für eine „Perspektivische Personalführung"

Die Personalität[3] ist das Kardinalprinzip der katholischen Soziallehre, auf das sich die drei anderen Prinzipien beziehen. Darin drückt sich zum einen aus, dass – wie die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert – die menschliche Person „Wurzelgrund […], Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und [sein] muß"[4], zum anderen, dass die weiteren Prinzipien erst mit ihrem Bezug auf das Personalitätsprinzip ihre ethische Dignität erreichen.[5] Während die katholische Soziallehre grundsätzlich ihre Aussagen philosophisch begründet, um mit ihr ‚alle Menschen guten Willens' ansprechen zu können,[6] gehört zur christlichen Anthropologie die zentrale schöpfungstheologische Aussage, dass der Mensch Ebenbild Gottes ist (vgl. Gen 1,26-28). Hieraus leiten sich die den Menschen kennzeichnenden Charakteristika Wahrheitsfähigkeit, Transzendentalität, Freiheit und Gewissen ab. Der Personenbegriff ist jedoch nicht einseitig individualistisch geprägt, sondern erscheint ausbalanciert, da er stets die Dimension der *socialitas* mit umfasst.[7] Daher gehört zur Personalität im Verständnis der katholischen Soziallehre auch die Leiblichkeit und daraus

[2] Vgl. Oswald von NELL-BREUNING, Katholische Soziallehre, in: GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), Staatslexikon, Bd. 3, Freiburg [7]1987, 349-363.

[3] Ausführlicher: Cornelius KEPPELER, Perspektivische Personalführung. Die katholische Soziallehre als Grundlage für eine zeitgemäße Führungskultur, Marburg 2014, 63-97.

[4] *Gaudium et spes*, Nr. 25.

[5] Vgl. NELL-BREUNING, Katholische Soziallehre (s. Anm. 2), 355.

[6] Seit *Pacem in terris* gehören sie zum Adressatenkreis jeder Sozialenzyklika.

[7] Vgl. NELL-BREUNING, Katholische Soziallehre (s. Anm. 2), 354.

resultierend das Mitsein und die Sprache. Wie realistisch das der Soziallehre zugrundeliegende Menschenbild ist, zeigt sich daran, dass die Grenzen der Leiblichkeit wie Alter, Krankheit und Tod oder die Schuld (als sich verfehlende Freiheit) nicht ausgeblendet werden.

Nach dem Menschenbild der katholischen Soziallehre gehört zum Personsein wesenhaft das Miteinander mit anderen Personen. Während beim Personalitätsprinzip das Individuum im Fokus steht, legt das Solidaritätsprinzip[8] den Schwerpunkt auf die zwischenmenschlichen Strukturen und die daraus resultierende Verantwortung. Der Begriff der Solidarität, wie er sich in der Folge der Französischen Revolution herausgebildet hat und in der katholischen Soziallehre jenen des Solidarismus verdrängte, mag schillern, als Seinsprinzip prägt er jedoch eine spezifische Bedeutungsgestalt aus.

Solidarität ist nur zwischen Personen möglich. Die Solidarität ist wesenhaft an das Personsein gebunden und Ausdruck der „wechselseitige[n] Bezogenheit der Personen untereinander und auf die gesamte Gesellschaft, woraus sich dann zugleich die gegenseitige Verpflichtung zum Mit-sein, zur wechselseitigen Achtung der Menschenwürde ergibt".[9]

Solidarität ist universell zu begreifen. Aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist ihm eine Würde eigen, die eine grundsätzliche Verweigerung von Solidarität ausschließt. Die faktische Ungleichheit der Menschen ist demnach Anlass und Grundlage, um Solidarität zu üben.

Solidarität setzt eine konkrete Gemeinsamkeit voraus. Während das personale Gegenüber die Voraussetzung für Solidarität ist, so braucht es zudem eine konkrete Situation, in der sich solidarisches Handeln aufdrängt. Solidarität kann daher verstanden werden als „das Sich-Zusammen-Tun im Hinblick auf ein gemeinsames Interesse [...], sei es ein Nutzen oder eine Not, sei es eine gemeinsame Aufgabe oder Freude".[10]

Solidarität ist auf Gemeinwohl hin orientiert. Die Perspektive wahrer Solidarität ist das Gemeinwohl, welches „nicht die Summe *aller* Werte beinhaltet, sondern nur jener Werte, die Voraussetzung dafür sind, dass alle *ihre* Werte verwirklichen können".[11] Solidarisches Handeln darf also nicht mit Gruppenegois-

[8] Ausführlicher: KEPPELER, Perspektivische Personalführung (s. Anm. 3), 105-112.

[9] Ursula NOTHELLE-WILDFEUER / Arnd KÜPPERS, Solidarität, in: Petra KOLMER / Armin G. WILDFEUER (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, Freiburg 2011, 2027-2041, hier 2033.

[10] Ebd., 2034.

[11] Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre, in: Anton RAUSCHER (Hg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre. Im Auftrag der Görres-

mus verwechselt werden, in dem sich Menschen mit gleicher Interessenlage im Konflikt gegen andere ‚solidarisieren', um sich Vorteile zu verschaffen. Solidarität ist Ausdruck einer personalen Verpflichtung innerhalb einer Gemeinschaft und niemals Methode zur Stärkung der eigenen Gruppe nach außen.

Solidarität versteht Hilfe als Hilfe zur Selbsthilfe. Das Solidaritätsprinzip verpflichtet nicht nur den Stärkeren, den Schwächeren zu unterstützen, sondern fordert vom Schwächeren Aktivität, seine prekäre Situation zu überwinden.[12] Solidarische Hilfe kann daher nur subsidiär – also als Hilfe zur Selbsthilfe – verstanden werden, die die Eigenverantwortung wach hält und stärkt.

Solidarität steht im Spannungsfeld von Freiwilligkeit und institutionalisierter Forderung. Der Charakter interpersonaler Beziehungen hat massive Auswirkungen auf das Verständnis von Solidarität. Denn ist die Beziehung durch Liebe (emotional) geprägt, so ist die Solidarität eine freie und selbstverständliche Reaktion. Ist dagegen die Beziehung gesellschaftlich (rational) begründet, steht solidarisches Handeln unter der Maßgabe der Gerechtigkeit und ist einforderbar. Dass dabei eine freiwillig geübte Solidarität, die sich auf eine konkrete Person bezieht, eine ganz andere Qualität aufweist als eine über Institutionen anonym verwaltete Solidarität (z. B. Leistungen des Sozialstaates), versteht sich von selbst.

Das Subsidiaritätsprinzip,[13] das sich in seiner klassischen Formulierung in der Enzyklika *Quadragesimo anno* findet,[14] spielt für die katholische Soziallehre eine besondere Rolle, weil es in der Außenwahrnehmung als ihr spezifisches Erkennungsmerkmal gilt. Interessant dabei ist die Tatsache, dass es „expressis verbis als sozialphilosophischer Grundsatz eingeführt [wird]".[15] Diesem Prinzip kommt demnach in allen gesellschaftlichen Gebilden Gültigkeit zu, ohne dass es hierzu einer gesonderten theologischen Begründung bedarf. Es fungiert als eine „Kompetenzbegrenzungsregel"[16] für intermediäre Gruppen und den Staat, nach der grundsätzlich der Einzelperson die Entscheidungskompetenz in ihren Angele-

---

Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Berlin 2008, 143-163, 145.

[12] Vgl. NOTHELLE-WILDFEUER / KÜPPERS, Solidarität (s. Anm. 9), 2032.

[13] Ausführlicher: KEPPELER, Perspektivische Personalführung (s. Anm. 3), 121-146.

[14] Vgl. *Quadragesimo anno*, Nr. 79.

[15] Anton BAUMGARTNER, „Jede Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen nach subsidiär". Zur anthropologischen und theologischen Begründung der Subsidiarität, in: Knut Wolfgang NÖRR / Thomas OPPERMANN (Hg.), Subsidiarität: Idee und Wirklichkeit. Zur Reichweite eines Prinzips in Deutschland und Europa, Tübingen 1997, 11-22, hier 19.

[16] Otfried HÖFFE, Subsidiarität als Staatsprinzip, in: DERS. (Hg.), Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt 1996, 220-239, hier 225.

genheiten zukommt und die übergeordneten Ebenen nur Aufgaben übernehmen dürfen, wenn die Einzelperson nicht in der Lage ist, diese selber zu erledigen. Auf der anderen Seite sieht der Subsidiaritätsgedanke vor, dass „die umfassenden Gemeinschaften [...] sich in den Dienst der je kleineren Sozietäten zu stellen und Rahmenbedingungen zu schaffen [haben], die deren Funktionsfähigkeit fördern".[17] Bei auftretenden Kompetenzkonflikten bildet der individuelle Mensch den entscheidenden Maßstab, so dass „keine zwangsläufige Priorität der kleineren gegenüber den größeren sozialen Einheiten [besteht]".[18]

Lothar Schneider[19] unterscheidet drei Perspektiven der Subsidiarität, die alle drei ihre eigene Bedeutung haben. Mit ‚subsidiärer Kompetenz' ist gemeint, dass die Einzelperson prinzipiell selbst in der Lage ist, die notwendigen Entscheidungen zu treffen. ‚Subsidiäre Assistenz' ist erst dann durch eine intermediäre Gruppe oder den Staat zu leisten, wenn Unterstützung erforderlich ist – in Form einer Hilfe zur Selbsthilfe. Ziel dieser Hilfe muss die ‚subsidiäre Reduktion' sein. Darunter versteht Schneider, dass sich das übergeordnete Gemeinwesen nach erfolgreicher Hilfe und Wiederherstellung der Selbstständigkeit des Hilfsbedürftigen wieder zurückziehen muss. „Denn: Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach bloß *subsidiär* und damit, *nach* Verwirklichung des jeweiligen Zieles der Selbsthilfe, schlicht *überflüssig*."[20]

Das Nachhaltigkeitsprinzip[21] ist erst in den letzten Jahren in den Kanon der Prinzipien der katholischen Soziallehre aufgenommen worden. Mit ihm gelingt es, das „Verständnis von Gerechtigkeit auf eine weltweite und generationenübergreifende Dimension [zu erweitern]"[22] und die „Themen ‚Umwelt' und ‚Entwicklung'"[23] konsequent zu verknüpfen. Zwar liegt der Ursprung des Nachhaltigkeitsbegriffs in der Forstwirtschaft, da sie jedoch ein Naturnutzungskonzept darstellt, ist bereits in diesem Kontext ein Bezug auf die menschliche Person

[17] BAUMGARTNER, „Jede Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen nach subsidiär" (s. Anm. 15), 15.

[18] Ursula NOTHELLE-WILDFEUER / Arnd KÜPPERS, Subsidiarität (s. Anm. 9), 2135-2145, hier 2137.

[19] Vgl. Lothar SCHNEIDER, Subsidiäre Gesellschaft – erfolgreiche Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips, Paderborn [3]1990.

[20] Ebd., 35.

[21] Ausführlicher: KEPPELER, Perspektivische Personalführung (s. Anm. 3), 146-164.

[22] Markus VOGT, Das Konzept der Nachhaltigkeit, in: Anton RAUSCHER (Hg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre (s. Anm. 11), 411-419, hier 413.

[23] Markus VOGT, Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit" als Antwort auf die ökologische Herausforderung, in: Wilhelm KORFF u. a. (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 1999, 237-257, hier 238.

gegeben.[24] Vertieft wird diese personale Verwurzelung der Nachhaltigkeit mittels einer Ergänzung durch das Retinitätsprinzip,[25] weil es die wesenhafte Vernetzung der menschlichen Person mit der Natur wie auch zum Mitmenschen begrifflich zum Ausdruck bringt, so dass das Nachhaltigkeitsprinzip auch hinreichend begründet als ‚Sozialprinzip' bezeichnet werden kann.[26] „Dabei werden die Prinzipien der Personalität, Solidarität und Subsidiarität sowohl aufgegriffen und in eigener Weise aktualisiert als auch um einen prinzipiell neuen Problemhorizont erweitert."[27]

Die Perspektivische Führung[28] orientiert sich an den vier Prinzipien der katholischen Soziallehre und kann damit eine zeitgemäße Führungskultur begründen. Denn auf das Thema ‚Personalführung' angewendet lassen sich für eine ethische und erfolgversprechende Personalführung die folgenden Grundsätze formulieren: Wahrnehmung des Mitarbeiters als Angelpunkt des Wirtschaftens (Personalitätsprinzip), Förderung der Gruppenidentifikation unter den Mitarbeitern (Solidaritätsprinzip), Stärkung des einzelnen Mitarbeiters und Unterstützung seiner Eigenverantwortung (Subsidiaritätsprinzip) und Investition in den Mitarbeiter im Spannungsfeld zwischen betriebswirtschaftlicher Perspektive und dem Ziel ‚Menschwerdung' aus theologisch-ethischer Sicht (Nachhaltigkeitsprinzip). So wie in der katholischen Soziallehre dem Personalitätsprinzip eine zentrale Bedeutung zukommt und alle weiteren Prinzipien auf es bezogen sind, ist auch die ‚Bewertung' des Mitarbeiters als personaler Mensch der Angelpunkt der Perspektivischen Führung. Demzufolge spielt auch die Beziehung zwischen Führungsperson und Mitarbeiter eine wichtige Rolle, zumal das Verhältnis zwischen Personen grundsätzlich unter dem Anspruch einer Subjekt-Subjekt-Beziehung steht und seine Vollform in der Liebe findet.

Während Benedikt XVI. die Liebe als Kategorie in die Soziallehre eingeführt hat (vgl. *Caritas in veritate*), sie aber mit *caritas* übersetzt, geht Augustinus, der für die Theologie des Papstes ein wichtiger Impulsgeber ist, sogar einen Schritt weiter, wenn er das geistige Leben des Menschen neben *memoria* und *intellectus* durch *amor* ausgezeichnet sieht.[29] Mir scheint mit *caritas*, welche eher den Aspekt der Nächstenliebe ausdrückt, ein distanzierterer, rationalerer Charakter

[24] Vgl. ebd., 243.

[25] Vgl. Wilhelm KORFF, Leitideen verantworteter Technik, in: Stimmen der Zeit 207 (1989) 253-266, hier 258.

[26] Vgl. VOGT, Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit" (s. Anm. 22), 251.

[27] Ebd., 248.

[28] Vgl. KEPPELER, Perspektivische Personalführung (s. Anm. 3), 303.

[29] Vgl. AUGUSTINUS, De trinitate, XIV. Den Hinweis darauf verdanke ich: Klaus HEMMERLE, Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung, Freiburg 1995, 21-23.

verbunden zu sein. *Amor* dagegen bezeichnet einen affektiveren, emotionaleren und sinnlicheren Zugang zum Liebesbegriff, ohne dessen vernünftige Anteile auszuklammern. Damit ist er als ganzheitlicherer Begriff der passendere, wenn es um eine Führung geht, in der der Mensch als Ganzes wahrgenommen werden soll. Denn Führung basiert dann nicht nur auf einer personalen Beziehung, sondern ist in ihrer Sinnspitze als Liebesbeziehung zu denken.

Diese Perspektive wird in vielen Ohren als Zumutung, Überforderung oder gar als realitätsfremd empfunden werden. Allerdings stellt es keine christliche Utopie dar. Vielmehr ist es lediglich die konsequente Ausbuchstabierung einer Anthropologie, die den Menschen nicht rein innerweltlich ‚definiert', sondern als für die Transzendenz offen erkennt – oder in philosophisch-theologischer Terminologie Karl Rahners: „Die ursprüngliche Verwiesenheit des Menschen auf das absolute Geheimnis [ist …] ein dauerndes Existential des Menschen als eines geistigen Subjektes"[30]. Dadurch kann sich der Mensch nicht mit Endlichem zufrieden geben, sondern greift stets zum Unendlichen aus. Der personale Mensch möchte sich entfalten können, will in seiner Freiheit anerkannt und als Mensch unbedingt angenommen werden. Daraus lässt sich ableiten: Eine Führungsperson kann man nicht dazu zwingen, ihre Mitarbeiter zu lieben – dies widerspräche schon allein dem Charakter der Liebe! –, aber wenn sie mit ihrem Führungsverhalten diesem Ideal nahekommt, findet der Mitarbeiter Bedingungen vor, in denen er eine optimale Leistung erbringen kann.

2. Anwendung auf die Rahmenbedingungen von Personalführung in der katholischen Kirche

Wenn im Folgenden Personalführung im Kontext der katholischen Kirche betrachtet werden soll, ist zunächst die Kirche als solche in den Blick zu nehmen. Dabei stellt man fest, dass sich die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) einer Reformulierung ihres Selbstverständnisses unterzogen hat, die erhebliche Veränderungen in ihrem gesellschaftlichen Auftreten wie auch in ihrem innerkirchlichen Gefüge zeitigte. War vormals eine Abgrenzung der Kirche gegenüber der ‚feindlichen' Welt vorherrschend, was sich in der Formulierung von antimodernistischen Verurteilungen oder institutionellen Frontstellungen ausdrückte – die Kirche stelle ebenso wie der Staat eine *societas perfecta* dar –, so begreift sich die Kirche nun als „eine einzige komplexe Wirk-

[30] Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, Freiburg 1999, 3-442, hier 55.

lichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“[31]. Dies hat weitreichende Konsequenzen. Da die Kirche göttlichen Ursprungs ist, hat prinzipiell „Ekklesiologie [...] von ihrem Wesen her mit Liturgie zu tun“.[32] Man wird es als Zeichen deuten können, dass die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium* das erste verabschiedete Konzilsdokument gewesen ist. Da sich die Kirche jedoch zugleich als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“[33] versteht, darf sie sich nicht mit sich selbst begnügen, sondern erkennt sich in die Welt gesandt, in der sie als *Communio* Zeugnis zu geben hat.[34] Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* – sie ist vom Konzil als letztes Dokument verabschiedet worden – trägt diesem Auftrag sowohl inhaltlich wie auch sprachlich Rechnung, was die positiven Reaktionen einer breiten Öffentlichkeit belegen. Das konziliare Ringen um ein passendes Kirchenbild (Volk Gottes, Leib Christi, Heilssakrament etc.) zeigt jedoch, dass sich ihr streng hierarchisches Gefüge lockert. Anzeichen hierfür sind die Aufwertung des Bischofskollegiums gegenüber dem Papstamt, das gleichwohl entsprechend den Beschlüssen des Ersten Vatikanischen Konzils seine Funktion behält, und die Betonung des gemeinsamen Priestertums der Getauften und der damit verbundenen Sendung und Verantwortung, was jedoch die Stellung der geweihten Amtsträger nicht in Frage stellt.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass in der Kirche die Führungsfunktionen zunächst ausschließlich durch geweihte Amtsträger besetzt sind. Neben der kirchlichen Hierarchie im engeren Sinn, die primär im pastoralen Umfeld angesiedelt ist, gibt es jedoch auch für Laien – also Personen, die

---

[31] *Lumen gentium*, Nr. 8.

[32] Joseph RATZINGER, Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*, in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 8: Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene, Teilbd. 1, Freiburg 2010, 573-596, hier 575. Aufgrund der essentiellen Bedeutung der Liturgie für die kirchliche Identität warnt RATZINGER mit Recht: „Inzwischen ist manchen Liturgie-Experten in den sich überstürzenden Erwägungen, wie man Liturgie attraktiver, kommunikativer gestalten, immer mehr Leute darin aktiv einbeziehen könne, anscheinend fast ganz aus dem Sinn gekommen, dass die Liturgie eigentlich für Gott ‚gemacht‘ wird und nicht für uns selber. Je mehr wir sie aber für uns selber machen, desto weniger attraktiv ist sie, weil alle deutlich spüren, dass das Wesentliche mehr und mehr abhanden kommt“ (ebd., 575f.).

[33] *Lumen gentium*, Nr. 1.

[34] „Kirche ist nicht für sich selber da, sondern sollte das Instrument Gottes sein, um die Menschen auf ihn hin zu versammeln, um den Augenblick vorzubereiten, in dem ‚Gott alles in allem‘ sein wird (1 Kor 15,28). Genau den Gottesbegriff hatte man bei dem ‚Feuerwerk‘ um dieses Wort weggelassen und es damit gänzlich seines Sinnes beraubt. Denn eine Kirche, die nur für sich selber da ist, ist überflüssig“ (Ratzinger, Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium* [s. Anm. 32], 577).

nicht geweiht sind – Möglichkeiten, Führungsverantwortung zu übernehmen. Dies kann im diakonalen Bereich, wie dem Caritasverband, oder in anderen kirchlichen Einrichtungen, wie Kindergärten, Schulen oder Krankenhäusern, sein. Mittlerweile ist es sogar durchaus nicht ungewöhnlich, dass aufgrund des Priestermangels auch höhere Positionen in der kirchlichen Verwaltung, wie in Ordinariaten oder Generalvikariaten, mit ‚Nichtgeistlichen' besetzt werden.

In der Aufzählung der Charismen nennt Paulus im 12. Kapitel seines ersten Korintherbriefs das Charisma der Leitung zwar nicht (vgl. 1 Kor 12,4-10), später im Vers 28 taucht die Gabe zu leiten jedoch ebenso auf wie im Römerbrief 12,8 und im Epheserbrief 4,11. Grundsätzlich geht die katholische Kirche allerdings davon aus, dass mit der Weihe auch das Charisma der Leitung verbunden ist. Diese Gnadengabe besteht darin, die verschiedenen Charismen zu erkennen und innerhalb der Gemeinde in ein konstruktives Miteinander zu bringen. Das Charisma der Leitung erscheint demnach als ‚Meta-Charisma', das die Gabe der Unterscheidung der Geister erfordert.

Im Folgenden wird insbesondere die Rolle des Pfarrers in den Blick genommen. Denn in dieser Funktion werden besonders die Heterogenität der Zielgruppen seiner Führung und die daraus resultierenden Herausforderungen für sein Führungsverhalten deutlich, zumal sich die einzelne ihm begegnende Person durchaus auch mehreren Zielgruppen zuordnen lässt. Dabei sind grundsätzlich drei verschiedene Typen von durch den Pfarrer zu führenden Menschen zu unterscheiden: das Kirchenmitglied, der sich ehrenamtlich Engagierende und der per Arbeitsvertrag Beschäftigte.[35] Dass sich dabei Rollenkonflikte ergeben können, ist evident.[36]

a) Führung von Kirchenmitgliedern – in der Spannung von gemeinsamem Priestertum und Weiheamt

Die erste und auch umfangreichste Gruppe von Personen, die ein Pfarrer als für das kirchliche Leben in einem bestimmten Territorium Verantwortlicher zu leiten hat, besteht aus Kirchenmitgliedern, die aufgrund ihrer Taufe zur christli-

[35] Vgl. Severin LEDERHILGER, Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt. Kirchenrechtlich-dogmatische Probleme, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 142 (1994) 123-136, hier 131.

[36] Exemplarisch sei dies nur durch einige Fragen angedeutet: Kann man von einem abhängig beschäftigten Pastoralreferenten erwarten, dass er sich über seine arbeitsvertragliche Arbeitszeit hinaus ehrenamtlich in der Gemeinde engagiert? Widerspricht es den Loyalitätspflichten eines kirchlichen Mitarbeiters, wenn er als gefirmtes Gemeindemitglied eine andere theologische Position vertritt als sein geweihter Vorgesetzter?

chen Glaubensgemeinschaft, zum Leib Christi gehören. Kirchenrechtlich werden diese Personen – unabhängig davon, ob sie ein Leben lang Laie bleiben oder ob sie in den Klerikerstand aufgenommen worden sind – als Christgläubige bezeichnet.[37] Aus der Taufe „folgt die Teilhabe aller Gläubigen am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi und an der Sendung, die der Kirche in der Welt anvertraut ist".[38] Einem anderen Kanon des Kirchenrechts zufolge besteht daher unter allen Gläubigen „eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken".[39] Diesem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen steht das Priestertum der ordinierten Amtsträger[40] – *Lumen gentium* spricht vom „*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*" (Nr. 10) – gegenüber, das sich nicht aus dem gemeinsamen Priestertum ergibt.[41] Das Verhältnis zwischen beiden hat anspruchsvollen Charakter, weil die Gläubigen das Gegenüber des Amtspriestertums benötigen, um sich als Kirche zu konstituieren,[42] zugleich ist das ordinierte Amt bleibend auf die Gläubigen bezogen – zum einen, indem es dem Volk Gottes zu dienen hat,[43] zum anderen dadurch, dass sein Glaubenssinn (*sensus fidelium*) als Kriterium der Rechtgläubigkeit der kirchlichen Lehre zu berücksichtigen ist.[44] Gotthard Fuchs formuliert diese Konstella-

[37] Vgl. can. 204 §1 CIC.

[38] Peter KRÄMER, Gleich oder ungleich – die Glieder der Kirche in Abgrenzung und Bezug, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" 23 (1993) 284-288, hier 284.

[39] Can. 208 CIC. Durch Taufe und Firmung kommt allen Glaubenden „eine besondere ‚auctoritas' zu, eine Authentizität mit Ausstrahlungs- und Überzeugungskraft aufgrund des gelebten Lebens und Glaubens. Die damit prinzipiell grundgelegte Leitungskompetenz meint also immer ein kommunikatives Geschehen, ein Mit-Leiten im Sinne der Sammlung und Sendung der Kirche zum Heil aller Menschen" (Gotthard FUCHS, Erlöster Leiten. Spiritualität im und für den kirchlichen Dienst heute, in: Herder Korrespondenz Spezial, Arbeiten in der Kirche. Ämter und Dienste in der Diskussion, Freiburg 2009, 6-10, hier 8).

[40] Zur Problematik des Amtsbegriffs vgl. z. B. Eva-Maria FABER, Ambivalente Konstellationen aushalten. Dogmatische Amtstheologie in geschichtlichem Kontext, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 39), 2-5.

[41] Vgl. KRÄMER, Gleich oder ungleich (s. Anm. 38), 287.

[42] „Es [sc. das Dienstamt] ist dazu da, um die Kirche permanent, verbindlich und letzt-(nicht allein-)verantwortlich daran zu erinnern, daß all ihr heilsbedeutsames Tun nicht aus ihr selbst, nicht aus eigenem nicht so starken ‚consensus fidelium' oder aus unserer Kraft stammt, Menschen von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen, sie zur Einheit im Glaubens zu versammeln und sie zum Heil zu führen, sondern allein von Christus, der im Hl. Geist unter uns gegenwärtig bleibt" (Medard KEHL, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 113).

[43] Vgl. LEDERHILGER, Kooperative Seelsorge (s. Anm. 35), 126.

[44] „Auch die notwendige, sich in aktiver Auseinandersetzung (und nicht in passivem Gehorsam) vollziehende Rezeption seiner Lehrverkündigung durch die Kirche und ihre Inter-

tion ansprechend prägnant und rückt sie in das Zentrum eines kirchlichen Führungsverständnisses:

> „Dieses sensible Zusammenspiel zwischen Glaubenssinn des Gottesvolkes und Dienstamt der Leitenden und Oberen im gemeinsamen Hören auf Schrift und Tradition ist grundlegend für jeden Blick auf spezifische Spiritualitäten etwa bei Priestern und Laien bei amtlichen Führungskräften in der Kirche, in Gemeinschaften und Gemeinden."[45]

Bereits hier wird deutlich, dass das einzelne Kirchenmitglied von dem Pfarrer nicht als bloßes Objekt der Seelsorge betrachtet und behandelt werden darf.

b) Führung von ehrenamtlich Tätigen – in der Spannung von Dankbarkeit für Engagement und Sorge um das kirchliche Zeugnis

Eine andere Gruppe von Personen, die ein Pfarrer zu führen hat, bilden jene Kirchenmitglieder, die sich als Ehrenamtliche in der Kirche engagieren. Sie stellen das Rückgrat kirchlicher Aktivität dar[46] und gewinnen in Zeiten des schwindenden Nachwuchses an Priestern und pastoralen Mitarbeitern immer mehr an Bedeutung.[47] Daher warnt der Religionssoziologe Michael N. Ebertz mit Recht davor, die Ehrenamtlichen zu überfordern und wirbt stattdessen darum, „ihnen, ihren Charismen entsprechend, Entfaltungsraum und Qualifizierungschancen zu eröffnen".[48] Dies hat Auswirkungen auf das Selbstverständnis der kirchlichen Führungspersonen[49] wie auch auf den innerkirchlichen Umgang miteinander. Ebertz diagnostiziert:

---

pretation soll dadurch keineswegs ausgeschlossen werden. [...] Dies kann aber nur dann glaubwürdig geschehen, wenn das Amt selbst vor aller Lehrverkündigung auf den ‚sensus fidelium' hört und ihn maßgeblich miteinbezieht; sonst wird umgekehrt seine Verkündigung vom Volk Gottes nicht wirklich gehört und rezipiert, sondern bleibt bei einer rein formalen Gültigkeit stehen, die jeder heilenden und befreienden Wirkung entbehrt" (KEHL, Die Kirche [s. Anm. 42], 364).

[45] FUCHS, Erlöster Leiten (s. Anm. 39), 8.

[46] „Zum kirchlichen Dienst gehören auch solche Gläubige, die auf Dauer oder auf Zeit ehrenamtlich ohne Entgelt besondere Aufgaben in der Kirche erfüllen, um durch dieses Apostolat mitzuhelfen, daß die Kirche ihre Aufgaben erfüllen kann" (SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst, Heft 51, Bonn [11]2008, 7-14, hier 14).

[47] Dass es bereits unglaublich schwierig ist, Gemeindemitglieder als Ehrenamtliche zu gewinnen, sei nur am Rande angemerkt.

[48] Michael N. EBERTZ, Gleichberechtigte Partner? Entlohnte und nichtentlohnte Dienste und Ämter, in: Herder Korrespondenz Spezial (s. Anm. 39), 14-18, hier 18.

[49] „Hauptamtliche haben zu lernen, neben ihren Spezialaufgaben als Animateure, als Aktivierungshelferinnen und Aktivierungshelfer der ehrenamtlich Engagierten tätig zu sein, nicht als deren Vorgesetzte" (ebd.).

„Was die kirchlichen Organisationen mehr denn je brauchen, ist eine Kultur des guten Aufhörens, eine Kultur der Anerkennung und eine Kultur des guten Anfangens. Dies erfordert ein massives Engagement auch durch das hauptamtliche Personal. Es hat finanzielle und personelle Ressourcen in das ehrenamtliche Engagement (beispielsweise Begleitung, Erweiterung der Qualitätsstandards, Fortbildung, Auslagenersatz, Versicherung usw.) zu investieren und mitzuhelfen, das Anforderungsprofil für das ehrenamtliche Potenzial zu klären – fachlich, sozial wie geistlich."[50]

Als gefirmte Gläubige treten die Ehrenamtlichen selbstbewusst auf und setzen sich durchaus auch kritisch mit lehramtlichen Positionen auseinander. Die alltägliche Führungsleistung eines Pfarrers besteht daher darin, einerseits das ehrenamtliche Engagement zu fördern[51] und den Aktiven dafür Wertschätzung entgegenzubringen, andererseits jedoch auch Verantwortung für die kirchliche Außenwirkung zu tragen und gegebenenfalls korrigierend einzugreifen. Dieser Spagat ist in der pastoralen Praxis mitunter schwierig, will ein Pfarrer mit einer strikten Auslegung der kirchlichen Lehre die aktiven Gemeindemitglieder nicht vor den Kopf stoßen und damit womöglich ihre Bereitschaft zum Engagement zum Erliegen zu bringen.

c) Führung von Mitarbeitern mit Dienstvertrag – in der Spannung von Arbeitsrecht und Nächstenliebe

Der dritten Personengruppe – bestehend aus Beschäftigten, die arbeitsvertraglich an die Kirche gebunden sind – tritt der Pfarrer als Dienstvorgesetzter gegenüber. Diese Gruppe ist sehr heterogen. Denn sie umfasst neben den hauptamtlichen pastoralen Mitarbeitern auch Büro- und Verwaltungsangestellte, Mitarbeiter in der Hauswirtschaft sowie pädagogische Mitarbeiter – beispielsweise im Kindergarten. Zudem kann im Gegensatz zu den beiden anderen Gruppen nicht davon ausgegangen werden, dass alle ihr zugehörigen Personen katholischen Bekenntnisses sind. Diesem Faktum trägt die ‚Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse' der Deutschen Bischofskonferenz Rechnung, wenn sie drei Mitarbeitergruppen unterscheidet: katholische Beschäftigte, nicht katholische christliche Beschäftigte und nicht christliche Beschäftigte.[52] Der Anspruch, den die Kirche an ihre Mitarbeiter stellt, ist demzufolge ein gestufter. Während von allen Mitarbeitern „fachliche Tüchtigkeit, gewissenhafte Erfüllung der übertragenen Aufgaben und eine Zu-

[50] Ebd.

[51] Vgl. can. 275 §2 CIC.

[52] Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse, Heft 51, Bonn [11]2008, 15-21, hier 18.

stimmung zu den Zielen der Einrichtung“[53] gefordert werden, haben die Katholiken „die Grundsätze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre an[zu]erkennen und [zu] beachten“.[54] Dies wird in besonderer Weise von jenen erwartet, die „im pastoralen, katechetischen und erzieherischen Dienst“[55] tätig sind. Vor dem Hintergrund der spezifischen Loyalitätsverpflichtung bietet das kirchliche Dienstrecht, welches neben dem Beamtenrecht und Tarifrecht auch als ‚dritter Weg‘ bezeichnet wird, unter anderem die Möglichkeit, in begründeten Fällen eine Kündigung auszusprechen, wenn ein Mitarbeiter seinen Lebenswandel nicht entsprechend der katholischen Sittenlehre gestaltet.

Während das Anforderungsprofil der Kirche an ihre Mitarbeiter im Vergleich zu ‚normalen‘ Unternehmen anspruchsvoller ist, anerkennt die kirchliche ‚Grundordnung‘ den Anspruch der kirchlichen Mitarbeiter auf Fort- und Weiterbildung. Dabei sollen die Personalentwicklungsmaßnahmen „die fachlichen Erfordernisse, aber genauso die ethischen und religiösen Aspekte des Dienstes [umfassen]. Hierbei müssen auch Fragen des Glaubens und der Wertorientierung sowie die Bewältigung der spezifischen Belastungen der einzelnen Dienste angemessen berücksichtigt werden.“[56]

Der Einfluss des Pfarrers auf die kirchlichen Mitarbeiter ist gegenüber den beiden anderen Personengruppen von eigener Qualität, weil er aufgrund des Vertragsverhältnisses die (geschuldete) Leistung einfordern kann und ihm verschiedene arbeitsrechtliche Sanktionsmöglichkeiten zur Verfügung stehen, wenn diese Leistung nicht erbracht wird. Dies gilt jedoch nur grundsätzlich. Denn in der Praxis steht der Pfarrer unter dem moralischen Anspruch, christlich respektive barmherzig mit den Mitarbeitern umzugehen. Der jeweilige Beschäftigte ist eben für den Pfarrer nicht nur Arbeitnehmer, sondern auch Mitchrist und Nächster, in dem ihm Christus begegnet.

d) Anforderungsprofil der Kirche an eine Führungsperson

Im Wettbewerb um Personal lässt sich nicht nur in Bezug auf Führungsfunktionen, sondern in ähnlicher Weise für eine Mitarbeit in der Kirche im Allgemeinen die Frage stellen: Was bietet die Kirche? Nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche ist diese Frage jedoch falsch gestellt, weil sich der kirchliche Dienst aus dem kirchlichen Sendungsauftrag ergibt und sich dadurch von ande-

[53] DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Erklärung zum kirchlichen Dienst (s. Anm. 46), 9.
[54] DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Grundordnung des kirchlichen Dienstes (s. Anm. 52), 18.
[55] Ebd.
[56] Ebd., 20.

ren Unternehmen ideell unterscheidet. Demzufolge sollte eine Tätigkeit in der Kirche einer Berufung folgen, sie sollte Ausdruck kirchlicher Identität und Glaubenserfahrung sein. Welche Vergütung, welche Entwicklungsmöglichkeiten oder welche Aufstiegschancen der Arbeitgeber Kirche bietet, ist vor diesem Hintergrund zweitrangig. Entsprechend unterscheiden sich die Anforderungen an eine Führungsperson in erheblicher Weise von anderen Unternehmen. Neben der Verantwortung für den Erfolg[57] der Einrichtung und ihre kirchliche Identität[58] wird von einer Führungsperson eine moralische Integrität erwartet, die sich nicht auf das berufliche Tätigkeitsfeld beschränkt.[59] So ist beispielsweise für den kirchlichen Dienst im engeren Sinn – also der Seelsorge –, dadurch dass nur geweihte Amtsträger in ihm Führungsfunktionen übernehmen können, ein zölibatärer Lebensstil obligatorisch. Aufgrund dieser Ansprüche ist es leicht nachzuvollziehen, wie groß die Schwierigkeiten der Kirche sind, geeignete Personen für vakante Stellen in allen ihren Tätigkeitsbereichen zu finden. Dabei heißt ‚geeignet': kirchlich gebunden, fachlich qualifiziert und bereit, in einer kirchlichen Institutionen zu arbeiten. Unter den sich verschärfenden Wettbewerbsbedingungen um Fach- und Führungskräfte wird es für kirchliche Einrichtungen immer noch schwieriger werden, geeignete Mitarbeiter zu finden. Sollen diese Einrichtungen nicht nur äußerlich durch die Qualifizierung ‚kirchlich' etikettiert sein, sondern wirklich Orte sein, an denen von der Frohbotschaft Jesu Christi Zeugnis gegeben wird, wird sich immer drängender die Frage stellen, inwieweit sie in der momentanen Vielzahl weiterbetrieben werden können und in welcher Form sie ihre kirchliche Identität bewahren sollen. Vor diesem Hintergrund spricht vieles für eine Reduktion des breiten gesellschaftlichen Engagements der Kirche und eine Fokussierung auf einzelne Kernfelder kirchlicher Aktivität.

e) Konsequenzen für Personalführung im kirchlichen Kontext

Die Perspektivische Personalführung mit der Personalität als konzeptionellem Angelpunkt stellt innerhalb des kirchlichen Kontextes einen hilfreichen Ansatz dar, weil die Person die Schnittmenge der referierten unterschiedlichen Perspektiven von Führung ist. Aus dem Führungsobjekt wird mit der Rückbesinnung

[57] Wie der Begriff „Erfolg" in Bezug auf kirchliches Tätigsein gefüllt werden muss, ist an anderer Stelle zu klären, da der hierzu notwendige Raum in diesem Rahmen nicht gegeben ist.

[58] Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Erklärung zum kirchlichen Dienst (s. Anm. 46), 9 und 15.

[59] Vgl. Theodor HERR, Arbeitgeber Kirche. Dienst in der Kirche. Biblische und theologische Grundlagen, Paderborn 1985, 82.

auf die dahinter stehende Person stets wieder ein Subjekt, mit dem auf Augenhöhe umzugehen ist. Insbesondere diese Vielfalt öffnet das Tor für ein Führungsverständnis, das nicht durch eine hierarchische Über- und Unterordnung geprägt ist, sondern die Grundlage für ein Miteinander legt, in dem jeder gemäß seinen Charismen Verantwortung zu tragen hat (vgl. Mt 25,14-30). Da sich aus der Unterschiedlichkeit der Charismen keine Wertigkeit ableiten lässt, bekommt das Weiheamt tatsächlich den Charakter eines Dienstamtes und hat so das Selbstbewusstsein anderer Charismen und Ämter im Sinne der Subsidiarität zu fördern.[60] Der Begriff des Dienens, der im kirchlichen Kontext geläufig ist, wenngleich er auch eher mit dem Volk und entgegen der Weisung Jesu (vgl. Mk 9,35) weniger mit den Hirten in Verbindung gebracht wird, ist für ein kirchliches Führungsverständnis im Sinne einer ‚servant leadership'[61] noch nicht ausreichend erschlossen, bietet aber genügend Impulskraft, den Auftritt kirchlicher Würdenträger glaubwürdiger zu machen.

3. Anwendung nach Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens

Das bedingungslose Grundeinkommen hat in den letzten Jahren zunehmend als Thema in die Öffentlichkeit gefunden. Die Idee als solche beschreibt bereits Thomas Morus in seinem Roman ‚Utopia'. Eine breite gesellschaftliche und politische Auseinandersetzung hat das bedingungslose Grundeinkommen jedoch erst Ende des letzten Jahrhunderts erfahren. In der Diskussion sind unterschiedliche Konzepte und Ansätze, die zwar alle die Zahlung einer monatlichen finanziellen Zuwendung für jeden Bürger vorsehen,[62] sich aber in Bezug auf die Rahmenbedingungen, die Höhe des Betrages und die Zielsetzung unterscheiden. Aufgrund des begrenzten Umfangs dieses Artikels muss auf die Berücksichtigung dieser Heterogenität verzichtet werden, so dass im Folgenden der Ansatz von Götz W. Werner als exemplarisches Modell eines bedingungslosen Grundeinkommens verstanden und behandelt wird.[63]

---

[60] Vgl. KEPPELER, Perspektivische Personalführung (s. Anm. 3), 141-144.

[61] Vgl. Hans H. HINTERHUBER u. a. (Hg.), Servant Leadership. Prinzipien dienender Unternehmensführung, Berlin 2007.

[62] Weitere Charakteristika eines Grundeinkommens sind: bedingungslos, unbürokratisch und repressionsfrei, garantiert und existenzsichernd. Vgl. Heike HELLMEISTER u. a., Bedingungsfreies Grundeinkommen. Ideen – Konzepte – Streitpunkte, Belm-Vehrte 2007, 6.

[63] Vgl. Götz W. WERNER, Einkommen für alle. Der dm-Chef über die Machbarkeit des bedingungslosen Grundeinkommens, Köln 2007.

a) Vorstellung des bedingungslosen Grundeinkommens nach Götz W. Werner

Götz W. Werner entwickelt seinen Ansatz eines Grundeinkommens nicht isoliert, sondern verbindet ihn mit einem Kulturwandel, in dessen Zentrum eine Anthropologie steht, die das Wesen des Menschen grundsätzlich positiv und eigeninitiativ beschreibt: „Ich bin davon überzeugt, dass jeder Mensch aus sich etwas machen kann, wenn man ihm nur die Möglichkeit dazu gibt."[64] Diese Voraussetzung wäre mit einem bedingungslosen Grundeinkommen nach Werner gegeben, so dass er auf dieser Basis fordern kann: „Du bekommst ein Grundeinkommen und hast damit die Möglichkeit, ja die Bringschuld, deine Talente in der Gesellschaft wirksam werden zu lassen. Zeig, was du kannst!"[65] Werner weiß, dass nicht jeder diesem Menschenbild entspricht. Aber diese Ausnahmen, die sich auch durch Druck oder Anreize nicht motivieren lassen,[66] bestätigen lediglich die von ihm angenommene Regel. Er macht aber auch deutlich, dass diese Personen am meisten sich selbst schaden, weil sie sich „an der Entfaltung ihrer Persönlichkeit durch produktive Tätigkeit [hindern]. Wer seine eigene Leistungsfähigkeit verkümmern lässt, minimiert sich selbst und lässt Chancen der Ich-Entwicklung aus."[67] Das Gegenbild hierzu ist der Unternehmer, den Werner als „Realträumer"[68] beschreibt, dessen Charakter dadurch gekennzeichnet ist, dass er, „gerade weil er sich nicht >von außen< zur Arbeit verpflichtet fühlt, [...] initiativ werden [kann]".[69] Dadurch, dass sich das zugrunde liegende Menschenbild nicht auf einen anreizgesteuerten *homo oeconomicus* reduziert, sondern ganzheitlich ausgeprägt ist, kann sich Werner bei der Gestaltung eines bedingungslosen Grundeinkommens nicht mit der Abdeckung eines Existenzminimums zufrieden geben,[70] sondern zielt ein Kulturminimum an.[71] Damit trägt er

[64] Ebd., 9.
[65] Ebd., 12.
[66] „Durch keine Macht der Welt machen wir aus einem arbeitsunwilligen, von innerer Lähmung befallenen Menschen einen motivierten Menschen. Das heißt, diese Menschen sind und bleiben unwillig, sich sozial zu bewegen. Sie werden es immer vorziehen, ohne Job zu leben, und wenn man sie in ein Beschäftigungsverhältnis zwingt, dann werden sie ihre Tätigkeit eher sabotieren als ausfüllen" (ebd., 109).
[67] Ebd., 111.
[68] Ebd., 13.
[69] Ebd.
[70] Im Vergleich zu anderen Modellen fällt das Grundeinkommen von Werner mit 1.500 € recht hoch aus. Vgl. HELLMEISTER, Bedingungsfreies Grundeinkommen (s. Anm. 62), 10-27.
[71] „Dieses Kulturminimum beinhaltet einen Sockelbetrag, der Bewegungsfreiheit erlaubt und, wenn auch im bescheidenen Umfang, Entwicklungsmöglichkeiten absichert. Das Kul-

der Einsicht Rechnung, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt (vgl. Mt 4,4) oder anders ausgedrückt: er seine Persönlichkeit nicht nur mit Hilfe der Erwerbsarbeit entfaltet. Hieran wird deutlich, wie sich mit Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens der Arbeitsbegriff verändert. Zum einen stellt Werner verschiedene Vorwürfe gegen das Grundeinkommen replizierend klar:

> „Das bedingungslose Grundeinkommen will die Arbeit keineswegs abschaffen, geschweige denn gut bezahlte Arbeit ersetzen. Das Grundeinkommen will vielmehr den Zwang, einer schlecht bezahlten und zudem unbefriedigenden Arbeit nachzugehen, beseitigen und damit den Menschen die Möglichkeit einräumen, bei Sicherung ihrer existenziellen Grundbedürfnisse sinnvolle Arbeit zu leisten."[72]

Von ‚sinnvoller Arbeit' kann Werner zufolge nur dann gesprochen werden, wenn der Mitarbeiter seine Tätigkeit als Ausdruck seiner Intentionen und Fähigkeiten erfährt sowie mit ihr einen gesellschaftlichen Nutzen verbindet.[73] Zum anderen differenziert der Gründer der dm-Drogeriemarkt-Kette ‚alte Arbeit' und ‚neue Arbeit'.[74] Er stellt einen grundsätzlichen Unterschied zwischen diesen beiden Formen der Arbeit fest, der zu einer Unvergleichlichkeit führt. Denn die ‚neue Arbeit' „nutzt ja im Wesentlichen keine Maschinen, und ihre Prozesse sind prinzipiell nicht standardisierbar, können also auch nicht auf pure Effizienz hin ausgerichtet werden. Wo aber Arbeit – im Sinne von Automatisierung und Prozessoptimierung – gar nicht produktiver werden kann, da können auch keine Kostenvorteile entstehen".[75]

b) Rahmenbedingungen und Auswirkungen

Die Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens verbindet Götz W. Werner mit einer Umstellung der Steuergesetzgebung und der Sozialleistungen. Arbeitslosengeld, Kindergeld oder sonstige Unterstützungszahlungen des Staates fallen zugunsten des Grundeinkommens weg. Das Steuerrecht wird strikt vereinfacht, indem sämtliche Steuern zugunsten einer 50%igen Konsumsteuer abgeschafft werden. Dadurch können die Finanzverwaltungen radikal verkleinert werden und Unternehmen ihre Steuerabteilungen schließen.

Wenn die Bürger wählen können, ob sie einer Erwerbsarbeit nachgehen möchten oder ob sie sich mit dem Grundeinkommen bescheiden und sich un-

---

turminimum ermöglicht jedem die Teilhabe am öffentlichen und kulturellen Leben, denn der Mensch ist ein Kulturwesen" (WERNER, Einkommen für alle [s. Anm. 63], 96).

[72] Ebd., 101.

[73] Vgl. ebd., 65.

[74] „Arbeit an der Natur und Arbeit am Menschen, stoffliche Arbeit und ideelle Arbeit, Produktionsarbeit und Kulturarbeit im weiteren Sinne" (ebd., 81).

[75] Ebd., 89.

entgeltlich beschäftigen, wird dies einen Mentalitätswandel zur Folge haben, dem sich auch die Unternehmen nicht entziehen können. Denn entfällt die Notwendigkeit, den Lebensunterhalt zu verdienen, erhöht sich der Druck auf die Arbeitgeber, solche Rahmenbedingungen für Arbeitnehmer zu schaffen, innerhalb derer sie tätig werden wollen und sie für sich Perspektiven erkennen. In ganz neuer Form werden Personen als Mitarbeiter geworben und gebunden werden müssen. Dies hat Auswirkungen auf die Bezahlung, auf die Unternehmenskulturen und auf die Führungsstile.

Eine Gesellschaft, die sich für die Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens entscheidet, vollzieht einen Paradigmenwechsel, weil nicht mehr die Arbeit im Vordergrund steht, sondern die Person, die die Arbeit verrichtet.[76] Der Mensch wird zum Subjekt der Arbeit und ist nicht mehr auf seine Arbeitskraft reduziert Objekt der Wirtschaft. Konsequenz daraus ist zudem, dass nun der Arbeitsmarkt ein „Markt im eigentlichen, unverfälschten Sinne“[77] geworden ist. Denn nun kann von einem tatsächlichen Gleichgewicht zwischen Angebot und Nachfrage gesprochen werden, weil ein Arbeitsuchender grundsätzlich auch darauf verzichten könnte, einen angebotenen Arbeitsplatz anzunehmen, wenn er nicht seinen Vorstellungen entspricht.

c) Besonderheiten der Rolle von Personalführung im Kontext eines bedingungslosen Grundeinkommens

Götz W. Werner unterscheidet ‚Einkommensplatz‘ und ‚Arbeitsplatz‘. Dabei charakterisiert er einen Arbeitsplatz als einen Ort der Sinnerfahrung. Sinn kann aber nur ein Mensch erfahren, der aus seiner konkreten Welt hinaustranszendieren kann, der das ihm Begegnende durchschauen kann, der also symbolfähig ist.[78] ‚Arbeit‘ im eigentlichen Sinn ist demnach eine Aktion, an der die ganze Person beteiligt ist. Dort, wo ein Mitarbeiter lediglich eine vorgegebene Art der Leistung zu erbringen hat, wird er reduziert wahrgenommen – so die Perspektive des Unternehmens – und wird er sich auch reduziert engagieren – so die Perspektive des Mitarbeiters.[79] Ein reiner Einkommensplatz wird nie zu einer Entfaltung von

[76] „Wer [...] Einkommen als etwas betrachtet, das *künftige* Leistung erst *ermöglicht*, der hat nicht so sehr die Arbeit, sondern mehr den Arbeiter im Blick – nämlich seine Bedürfnisse, aber eben auch seine Fähigkeiten und sein *Potenzial*“ (ebd., 69).

[77] Ebd., 73.

[78] Vgl. Karl RAHNER, Zur Theologie des Symbols, in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. 18: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre, Freiburg 2003, 423-457.

[79] Zur begrenzten Wirksamkeit von Anreizsystemen vgl. KEPPELER, Perspektivische Personalführung (s. Anm. 3), 216f.

Potenzialen führen, weil der Mensch nicht als Person beteiligt ist, sondern auf seine Arbeitskraft entpersonalisiert als Objekt der Wertschöpfung gebraucht wird.

Nach Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens liegt das eigentliche Ziel von Personalführung primär in der Schaffung von Rahmenbedingungen, die den Mitarbeitern jene Entfaltungsmöglichkeiten bieten, in denen sie ihre Potenziale entdecken und entwickeln können. Da mit einem Grundeinkommen die Notwendigkeit bzw. der Druck wegfällt, arbeiten zu müssen, um das Überleben zu sichern, kann sich der Mensch leisten, jene Arbeit auszuwählen, die ihm Freude bereitet, bei der er Sinn erfährt, oder eine Arbeit, worauf er Lust hat. Der Anreiz der monetären Vergütung wird dabei nicht obsolet werden, aber seinen Charakter verändern. Die Höhe der Bezahlung ist nicht mehr zentrales Kriterium für Erfolg und gesellschaftliche Anerkennung, sondern wird zunehmend als Ausgleichswährung für Tätigkeiten mit reduzierter Sinnerfahrung, schlechten Arbeitsbedingungen oder Belastungen aufgrund schlechter Führungsleistung gebraucht werden. Mit dem Wegfall des Zwangs zu Erwerbsarbeit gewinnen dagegen Faktoren, wie Arbeitsatmosphäre, persönlicher Umgang, Flexibilität von Arbeitszeiten und -orten, eine größere Bedeutung. Kurz gesagt: mit der Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens entstände nicht nur ein Arbeits-‚markt' im eigentlichen Sinn, sondern er bekäme den Charakter eines Käufermarktes. Entsprechend erfolgsrelevant für Unternehmen würde eine Führungskultur sein, die sich am Mitarbeiter und seiner gelingenden Entwicklung orientiert.

d) Erfolgversprechendes Anforderungsprofil an eine Führungsperson

Da mit der Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens ein Kulturwandel verbunden ist, muss sich auch die Führungskultur verändern, will sie innerhalb der veränderten Rahmenbedingungen erfolgreich sein. Dieser Paradigmenwechsel drückt sich darin aus, dass Personalführung nicht mehr bedeutet, „*Menschen* zu führen – sondern *Bewusstsein* zu wecken".[80] Führung verändert damit seinen Charakter fundamental. Sie wird „mittelbar, indirekt und sozusagen über die Bande gespielt".[81] Gute Führung ergibt sich dann nicht mehr durch eine möglichst subtile Kontrolle und konsequente Ergebnissicherung, sondern setzt „auf die intelligente, selbstgewollte Mitwirkung jedes Einzelnen"[82]. Füh-

[80] WERNER, Einkommen für alle (s. Anm. 63), 140.
[81] Ebd.
[82] Ebd., 15.

rungskompetenzen gewinnen dann an Bedeutung, die zuvor eher im Hintergrund standen. Beispielsweise seien genannt: das Sich-in-den-anderen-versetzenkönnen[83], das Verständnis dafür, „wie Menschen selbst initiativ werden können“[84], oder die Fähigkeit, „die eigenständige und eigenverantwortliche Initiativkraft in den Menschen wachzurufen“.[85] So kann Werner ganz allgemein formulieren: „Führung hat deshalb die Aufgabe, dem einzelnen Mitarbeiter – gleich in welcher Funktion – ein Handeln aus Einsicht zu ermöglichen.“[86]

4. Fazit

Die Anwendung der Perspektivischen Personalführung auf anspruchsvollen und sehr unterschiedlichen Feldern der Führung hat gezeigt, dass die vier Prinzipien der katholischen Soziallehre einen Führungsstil begründen können, der den Anforderungen einer modernen Arbeitskultur entspricht. Dies liegt primär daran, dass auf den vorgestellten Anwendungsfeldern dem Menschen als Person eine zentrale Rolle zugewiesen werden muss, will man dem eigenen ursprünglichen Auftrag gerecht werden (wie im Fall der Kirche) oder ist man gezwungen, einen Sog zu entwickeln, durch den die Mitarbeiter Sinn in ihrer Tätigkeit erfahren und sich über die Identifikation mit ihr binden lassen (wie im Fall eines bedingungslosen Grundeinkommens). Wenn nun aber in solchen ungewöhnlichen Rahmenbedingungen von Führung das entscheidende Kriterium für erfolgreiche Personalführung die Wahrnehmung der einzelnen Person ist, warum dann nicht schon im ‚normalen‘ Führungsalltag – hier und jetzt – dieser Einsicht folgen?

[83] Vgl. ebd.
[84] Ebd., 23.
[85] Ebd.
[86] Ebd., 28f.

KLEINER BEITRAG

BORIS KALBHEIM

Unbekannte Kirche

Erfahrung von Jugendlichen mit der Kirche

Abstract: Despite its socially exposed position the Church has difficulties in making an impact on society. Empirical studies show that although unchurched adolescents do have an idea of what church is they don't understand the concept of congregation. This illustrates that there is an experience of distance between the Church and the people. The article discusses the challenges this implies for work at school and with congregations.

1. Einleitung

Ob Deutschland ein „christliches" Land ist oder nicht – die katholischen/protestantischen Kirchen bestimmen in der Gesellschaft mit. Im sozialen Sektor, im Städtebau oder in den Medien, in vielen Bereichen der Gesellschaft spielt die Kirche eine Rolle, manchmal still und effizient, manchmal prachtvoll, provozierend oder auch unverständlich. Diese Präsenz hat ein doppeltes Gesicht: Einerseits hat jeder eine Vorstellung von der Kirche, ein Bild, was „Kirche" denn ist und sein sollte. Andererseits hat gerade die katholische Kirche in der Öffentlichkeit ein negatives Image:[1] Missbrauchsskandal, Bauskandal oder das Unverständnis gegenüber kirchlichen Lehren – immer wieder finden sich Gründe, die katholische Kirche abzulehnen.

Einfache Erklärungen könnten auf eine schlechte Presse für die Kirche verweisen, und zwar im doppelten Sinn: Es gibt durchaus kirchenfeindlich eingestellte Medien, etwa der humanistische Pressedienst. Ebenso führen kirchliche Skandale, Verfehlungen von Amtsträgern oder Misswirtschaft zu Unverständnis oder Empörung in der Gesellschaft – eine selbstgemachte schlechte Presse. Doch es wäre zu kurz gedacht, wenn die negative Außenwirkung nur zu einer Medienschelte führen würde. Schließlich gibt es eine lebendige Kirche in den Dörfern und Städten, es gibt Orte, an denen die Kirche allen gesellschaftlichen Gruppen ein Dach gibt, die Caritas setzt sich für Menschen aller Religionen ein.

Der Einsatz der Amtsträger ist groß, wie auch der Einsatz von Musikern, Messnern oder Ministranten. Es schmerzt jeden, der seine Gemeinde liebt, wenn er sich für tatsächliche, halbwahre oder aufgeblähte Skandale in der Kirche rechtfertigen muss. Doch abgesehen von einer schlechten Presse, fragwürdiger Öffentlichkeitsarbeit und einer Geschichte, die auch eine Last ist – was hält die Menschen von der Kirche ab, wenn sie

[1] Zum geringen Vertrauen in die Kirche vgl. Michael LAHRMANN, Kirche ist Caritas. Notizen zu einem innerkirchlichen Spannungsfeld, in: Caritas in NRW 3 (2006) 6.

nicht zum Kern einer Gemeinde gehören? Ist es eine allgemeine Ablehnung von Religion, die die katholische Kirche ebenso trifft wie andere Konfessionen oder auch Religionen? Ist es eine übermächtige, negative Grundhaltung gegenüber der katholischen Kirche in der deutschen Gesellschaft? Ist mit der Wiedervereinigung Deutschland atheistischer und damit auch antikatholischer geworden?

Im Rahmen empirischer Untersuchungen der Universität Würzburg wurden Jugendliche zu ihrem Verhältnis gegenüber Kirche, Religion und Gemeinde befragt. Die Ergebnisse werfen ein bezeichnendes Licht auf das Verständnis von „Kirche" und bieten damit eine Möglichkeit, die Schwierigkeiten besser zu verstehen, die katholische Gemeinden in der Öffentlichkeit haben. Die hier genannten Ergebnisse stammen vor allem aus der Untersuchung „Youth in Europe"[2] sowie aus der Untersuchung „Religion and Life Perspectives"[3]. Beide Untersuchungen wurden international durchgeführt, hier werden die Ergebnisse aus Deutschland betrachtet. Um die empirischen Ergebnisse besser zu verstehen, soll kurz reflektiert werden, wie das Wort „Kirche" verstanden werden kann. Vor diesem Hintergrund kann gezeigt werden, wie die unterschiedlichen Dimensionen für Jugendliche von Bedeutung sind.

2. „Kirche" – ein mehrdeutiges Wort

Im Credo bekennt der Christ: „Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche." Doch was meint „Kirche"? „Kirche", das ist Glaubensgut, Gesellschaft, Gottesdienst oder auch Gebäude.

In Deutschland ist die Kirche ganz real präsent durch die Gebäude. Keine Stadt, kein Dorf ohne Kirche, und gewöhnlich bestimmt die Kirche das Ortszentrum. In vielen Städten ist die Hauptkirche auch Touristenmagnet und Imageträger für diese Stadt, so der Kölner Dom, der Würzburger Dom oder das Freiburger Münster. Die Bedeutung des Wortes „Kirche" als „Gebäude" ist die bekannteste Bedeutung des Wortes, alle christlichen Konfessionen benutzen das Wort „Kirche" in diesem Sinne. Der Kirchenraum bietet den Gläubigen einen Ort, den sie für ihr Handeln brauchen, für Predigt, Taufe und Eucharistie; sie bietet der Gemeinde darüber hinaus einen Platz in der Öffentlichkeit. Durch das Gebäude findet der Gläubige eine Heimat, er ist durch das Gebäude ganz sinnlich mit der Gemeinde in der Vergangenheit verbunden.

Die zweite wichtige Bedeutung von „Kirche" ist die Kirche als Institution. Die Institution verbindet den einzelnen Gläubigen über das Hier und Jetzt hinaus mit anderen Gläubigen, mit vergangenen und zukünftigen Generationen. Als Institution bestimmt sie die Glaubenstradierung und zwar über die direkte Glaubensverkündigung (etwa zwischen Eltern und Kindern) hinaus. Diese Aufgabe der Glaubenstradierung ist ein zentraler Bestandteil des theologischen Kirchenverständnisses; hier unterscheiden sich

[2] Hans-Georg ZIEBERTZ / William KAY (Hg.), Youth in Europe. An International Empirical Study about Religiosity, 3 Bde., Berlin 2005-2009.

[3] Hans-Georg ZIEBERTZ u. a., Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung (= RPG 3), Freiburg i. Br. u. a. 2003.

die katholische und die protestantische Theologie.[4] Während für den katholischen Glauben die Institution Kirche als Garant des wahren Glaubens gilt, ist im evangelischen Verständnis die konkrete Gemeinde die tragende Ebene für den Gottesdienst und die Glaubensstärkung des Einzelnen.

In einer dritten Bedeutung wird die Kirche mit ihren Amtsträgern identifiziert. Jede Institution hat Funktionsträger mit Leitungs- oder Dienstaufgaben. Diese Funktionsträger handeln im Namen der Institution Kirche, sie repräsentieren die Kirche in der Öffentlichkeit. Für Mitarbeiter in kirchlichen Einrichtungen sind diese Amtsträger die konkreten Arbeitgeber, in Vermögensfragen sind diese Amtsträger die Unterhändler der Kirche. Ihr Handeln reicht über den Nahbereich der einzelnen Gemeinde oder des einzelnen Bistums hinaus. In der Gesellschaft wird „die Kirche" immer wieder mit dieser Gruppe der Amtsträger identifiziert: Wenn sich die Bischöfe in Fulda treffen oder ein Bischof ein Haus baut, dann nennt die Öffentlichkeit dies oft verkürzt ‚Die Kirche baut… / Die Kirche will…'

Schließlich bezeichnet die Kirche die Gemeinde. Nach der Bibel ist diese Bezeichnung die älteste Bedeutung von „Kirche" (vgl. 1 Kor 1,2). In der Gemeinde begegnen die Gläubigen einander, beten und feiern miteinander, bezeugen und versichern sich gegenseitig des Glaubens. In der Gemeinde kann sich jeder für einen Mitmenschen einsetzen, hier können Jugendgruppen, Kindergottesdienste oder Altennachmittage den Glauben lebendig werden lassen.

Für den katholischen Glauben besteht immer eine Spannung zwischen der Kirche als Braut Christi und der Kirche als gesellschaftliche Organisation. Die Organisation Kirche ist eine Gruppe von Menschen, darum macht sie menschliche Fehler. Sie hat sich – wie Papst Johannes Paul II im Jahr 2000 bekannt hat[5] – versündigt und die Strahlkraft der frohen Botschaft verdunkelt. Die Kirche, an die der Katholik glaubt, ist die Braut bzw. der Leib Christi (1 Kor 12,12f.), der Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 3,16) und das Volk Gottes (vgl. 1 Petr 2,9). So konstitutiv dieser Glaube für die katholische Kirche ist, so geheimnisvoll ist er auch. Die Gesellschaft, die Öffentlichkeit erkennt die Außenseite der Kirche, nicht ihren inneren Zusammenhang mit Gott. Insofern ist verständlich, dass sich Kritik an der Kirche vor allem am Verhalten der Amtsträger entzündet. Sie stehen für die Kirche – mit ihren Stärken, aber auch ihren Schwächen. Doch gleichzeitig kann jeder Einzelne der Kirche jederzeit begegnen: In der Nachbarschaft steht eine Kirche, in der Schule findet er Gläubige, ein Anschlagbrett informiert über kirchliche Aktivitäten. Auch in den neuen Medien ist die Kirche präsent, und schließlich wird jeder Deutsche über Funk und Fernsehen mit kirchlichen Nachrichten versorgt.

Angesichts dieser unterschiedlichen Bedeutungen von Kirche wird die Frage noch dringlicher. Überspitzt könnte man fragen: Welche „Kirche" wird in der Öffentlichkeit

---

[4] Vgl. z. B. Karl-Heinz MENKE, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012, 34-73.

[5] Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte am 12.03.2000, siehe z. B. DBK Pressedienst, Pressemitteilung vom 12.03.2000, in: http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=111&cHash=89bbfef4d9bd97f43ef0ad69d177c652 [01.10.2014].

abgelehnt? Ob die kirchlichen Gebäude im gängigen Sinne „schön" sind oder nicht, das wird mit ziemlicher Sicherheit keine Auswirkungen auf das Image der Kirche haben, auch wenn in einigen Bistümern öffentlich über die künstlerische Ausstattung mancher Kirche diskutiert wird. Als Institution steht die Kirche wie jede andere auch unter einem Vorbehalt: In der Gegenwart werden Institutionen ausschließlich daran gemessen, welche Funktion sie für den Einzelnen haben. Daher sinkt die Zahl der Mitglieder in allen Institutionen, wie Parteien, Gewerkschaften oder dem Roten Kreuz. Wie ist es, so muss man fragen, um die Außenwirkung der Gemeinden bestellt, wie wirken die Amtsträger als öffentliche Vertreter der Kirche? Diese Fragen werden an Hand der Haltungen Jugendlicher näher erläutert.

3. Was Jugendliche von der Kirche denken und wissen

Um Kenntnisse und Erfahrungen von Jugendlichen mit Religion und Kirche zu bestimmen, wurden mehrere Erhebungen durchgeführt. Zunächst wird bestimmt, wie Jugendliche selbst zum Thema Religion stehen, danach fragen wir nach dem Zusammenhang von Religion und Kirche sowie nach der Bewertung der Kirche in der Moderne. Schließlich fragen wir nach den Meinungen der Jugendlichen zur konkreten Gemeinde.

Die einfachste Möglichkeit, die persönliche Religiosität zu erheben, ist die Frage: Bezeichnen Sie sich als religiös? Darauf haben rund 22 % der befragten Jugendlichen mit „Ja" geantwortet, ca. 36 % mit „nein", ungefähr 42 % sind sich unsicher.[6] Dieses Ergebnis zeigt sich auch in anderen Untersuchungen[7]; ein großer Teil der Jugendlichen kann als „suchend" bezeichnet werden, sie sind religiös nicht gefestigt, aber auch nicht areligiös. Sie haben sich nicht einfach von der Religion abgewandt, fühlen sich aber auch nicht in einer Religion zu Hause.

Um näher hinzuschauen, kann man die Frage nach der eigenen Religion mit einer anderen Frage verbinden, z. B. mit der Frage: „Ist deine Mutter eine religiöse Person?"

Werden beide Fragen mit „Ja" beantwortet, kann man feststellen, dass der Glaube über die Generationen weitergetragen worden ist. Ebenso kann man feststellen, dass Areligiosität in den Generationen weitergegeben worden ist, wenn beide Fragen mit „Nein" beantwortet werden. Ist die Mutter religiös, der Jugendliche aber nicht, dann liegt ein Traditionsabbruch vor. Ist die Mutter nicht religiös, aber der Jugendliche, dann kann man den Jugendlichen als „neureligiös" bezeichnen. In Deutschland finden sich nur wenige neureligiöse Jugendliche. Die größte Gruppe bezeichnet sich als nicht religiös oder suchend, während die Mutter als religiös erlebt wird. In Ostdeutschland gibt es besonders viele Jugendliche, die in zweiter Generation nicht religiös sind.

---

[6] Siehe ZIEBERTZ u. a., Signaturen (s. Anm. 3), 130.

[7] So ZIEBERTZ / Youth KAY (s. Anm. 2) oder Hans-Georg ZIEBERTZ / Ulrich RIEGEL, Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher, Freiburg u. a. 2008.

Diese eigene Bezeichnung von „religiös" sagt noch nicht viel darüber aus, was die Jugendlichen unter „Religion" tatsächlich verstehen – und damit auch noch nichts darüber, was die Kirche für sie bedeutet. Um das Verhältnis von Religion und Kirche zu beschreiben, kann man sich zu Nutze machen, dass Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft zumindest theoretisch unterschieden werden können. So sprechen manche Theoretiker[8] von einem religiösen Feld, das nicht nur von den Kirchen, sondern auch von anderen Religionen besetzt wird. Für die Frage, wie die Kirche von Jugendlichen erfahren wird, soll in einem weiteren Schritt untersucht werden, wie das Verhältnis von Kirche und Religion in der Moderne bewertet wird. Nach den theoretischen Annahmen müssten sich vier Haltungen unterscheiden lassen: Einerseits eine Unterscheidung zwischen Religion und Kirche, andererseits eine Unterscheidung zwischen einem positiven und einem negativen Verhältnis zur Moderne:

Religion und Moderne stehen in einem positiven Verhältnis zueinander.	Religion und Moderne stehen in einem negativen Verhältnis zueinander.
Kirche und Moderne stehen in einem positiven Verhältnis zueinander.	Kirche und Moderne stehen in einem negativen Verhältnis zueinander.

Inhaltlich könnte man annehmen, dass vielleicht die Kirche, nicht aber die Religion negativ betrachtet wird: Die Kirchenkritik richtet sich explizit gegen die Kirche als Institution, weniger gegen die Religion jedes einzelnen Menschen. Die Analyse der Antworten hat jedoch etwas anderes ergeben: Die Jugendlichen unterscheiden nicht zwischen Religion und Kirche.[9] Anstatt vier Möglichkeiten konnten empirisch nur zwei Möglichkeiten gefunden werden, nämlich die Unterscheidung zwischen den beiden Auffassungen:

Religion/Kirche und Moderne stehen in einem positiven Verhältnis zueinander.	Religion/Kirche und Moderne stehen in einem negativen Verhältnis zueinander.

Die Unterscheidung ‚positiv' gegenüber ‚negativ' ist bedeutsamer als die Unterscheidung von Religion und Kirche. Nach diesem empirischen Ergebnis scheint es in Deutschland keine ‚unkirchliche Religion' zu geben, wenigstens nicht in gesellschaftlich relevantem Maß: Unter Religion verstehen die Jugendlichen das, was die Kirchen tun.

In der Analyse der Bewertung dieser Haltung zu Kirche/Religion und Gesellschaft lässt sich feststellen, dass die Jugendlichen dem Verhältnis von Religion/Kirche und Moderne eher kritisch gegenüberstehen:[10] Es stimmen mehr Jugendliche der Idee zu, dass Kirche/Religion nicht zur Moderne passt, als der positiven Idee. Doch diese kriti-

[8] So zum Beispiel Karl GABRIEL, Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne, in: Werner TZSCHEETZSCH / Hans-Georg ZIEBERTZ, Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt (= Studien zur Jugendpastoral 2), München 1996, 47-63, hier 51.

[9] ZIEBERTZ u. a., Signaturen (s. Anm. 3), 72.

[10] Ebd., 76.

sche Einstellung ist nicht vollkommen ablehnend, die meisten Jugendlichen nehmen in der positiven und der negativen Vorstellung die Haltung ‚teils/teils' ein. Positives an der Religion in der modernen Welt finden natürlich vor allem diejenigen Jugendlichen, die ihren Glauben mit der Familie leben. Aber auch nichtreligiöse Jugendliche haben eine Meinung zur Bedeutung von Kirche in der modernen Gesellschaft, sie halten Kirche für etwas angestaubt, für nicht besonders relevant innerhalb der Gesellschaft.

Fragt man jedoch nach der Haltung von Jugendlichen zur Kirchengemeinde, dann ergibt sich ein anderes Bild. Um zu erkennen, wie Jugendliche über die Kirchengemeinde in der Nachbarschaft denken, wurden ihnen eine Reihe von positiven und negativen Eigenschaften über die Gemeinde vorgelegt: zu Erlebnissen im Gottesdienst, zum typischen Kirchgänger, zur Gestaltung des Gemeindelebens und zur Ausstattung der Kirche.

Man könnte hier eine gewisse Reserve oder Ablehnung bei den Jugendlichen erwarten: Wenn sie der Meinung sind, dass Religion nichts in der Moderne ist, dann müssten doch Kirchgänger eher unmodern sein, vielleicht auch kleingeistig. Doch das Ergebnis ist anders:[11] Für religiöse Jugendliche sind Kirchgänger nicht unmodern, der Gottesdienst nicht langweilig, das Gemeindeleben wird zwar kritisch betrachtet, aber die Ausstattung der Kirche findet durchaus Zustimmung.

Nichtreligiöse Jugendliche dagegen äußern zu all diesen Vorgaben jedoch vor allem mit ‚Keine Meinung'.[12] Die säkularen Jugendlichen beziehen zum großen Teil keine Stellung zur Gemeinde; weder eine positive noch eine negative. Dies ist ein wichtiges Ergebnis für das Verständnis von „Kirche" durch die Jugendlichen: Während die Kirche als Institution tatsächlich sozial präsent ist, hat die Gemeinde keine Außenwirkung. Gottesdienste, Gemeindefeste, vielleicht auch besondere Aktionen: Sie entfalten kaum Strahlkraft über den Kreis derjenigen hinaus, die schon kirchlich gebunden sind.

Nach diesen empirischen Ergebnissen kann man eine Gemengelage von Haltungen gegenüber der „Kirche" erkennen, die mit den unterschiedlichen Dimensionen des Begriffs „Kirche" zu tun haben: Individuell zeigt sich bei der Mehrheit der Jugendlichen eine Unsicherheit in Bezug auf Religion; auch getaufte Jugendliche sind sich ihrer Religion nicht sicher. Diese Unsicherheit kann man positiv als eine Suche nach der Wahrheit interpretieren, eine Wahrheit, die der Einzelne für sich persönlich annehmen kann. Dieser Wahrheitssuche steht im Bereich der Religion eine Kirche gegenüber, die vor allem über ihre institutionelle Dimension in der Gesellschaft präsent ist, und diese ‚Institution Kirche' löst bei Jugendlichen vor allem kritische bis negative Bewertungen aus. Die Jugendlichen erleben vor allem eine Distanz zwischen sich und der Kirche, zwischen ihrer religiösen Suche und der sozialen Präsenz der Kirche. Diese Distanz kann man metaphorisch durchaus als „kalt" bezeichnen, man könnte es aber auch mit einem Bild umschreiben: Der suchende Jugendliche trifft in der Kirche eine unpersönliche Institution, nicht Menschen, die ihn annehmen. Diese persönliche Dimension in der Begegnung mit der Kirche kann die Kirche auf institutioneller Ebene gar nicht leisten, dafür

[11] ZIEBERTZ / RIEGEL, Sicherheiten (s. Anm. 7), 279f.

[12] Siehe die Darstellung in Boris KALBHEIM / Hans-Georg ZIEBERTZ, Terra incognita – Reflexionen über Jugendliche, die der Kirche fernbleiben, in: RpB 68 (2012) 74.

braucht es eine Ebene der persönlichen Ansprache oder „Einladung“[13]. Doch diejenige Dimension der Kirche, die diese persönliche Ansprache realisieren kann, ist für die Suchenden nicht erkennbar.[14]

4. Außenwirkung der Kirche?

Die Außenwirkung der Kirche wird in vielen Kreisen diskutiert, innerhalb und außerhalb der Kirche. Gegenwärtig kann man vor allem zwei Strategien ausmachen, wie die Kirche auf ihr – negatives – Image reagieren kann: Eine Möglichkeit der Reaktion ist der Versuch, die Kirche „zeitgemäß“ zu gestalten. Handeln, Ästhetik und Moral werden dabei auf ihre Akzeptanz durch die gegenwärtige Gesellschaft geprüft; sperrige, unmoderne Elemente sollen modernisiert werden, was nicht „zeitgemäß“ ist, das soll angepasst werden. In der protestantischen Kirche ist mit diesem Argument einer „zeitgemäßen Kirche“ etwa die religionsverbindende Ehe von Pfarrern erlaubt worden. Die Grenzen dieser Strategie sind zum einen die Grenzen des christlichen Glaubens, zum anderen die Grenzen der sozialen Erkennbarkeit der Kirche. Erkennbarkeit und Anpassung, Glaubenstreue und Glaubensentwicklung müssen stets neu austariert werden, doch dafür ist das Argument, etwas sei ‚unzeitgemäß‘, kaum stichhaltig.

Eine andere Möglichkeit ist der Rückzug der Kirche aus der Moderne; in diesem Fall wird die Kirche gerne mit dem Bild der „kleinen Herde“ (vgl. Lk 12,32) beschrieben. Eine solche „kleine Herde“ kann sich des Heils gewiss sein, diese Heilsgewissheit stärkt den Zusammenhalt und fördert das persönliche „Heimatgefühl“ in der Gemeinde. Doch eine solche „kleine Herde“ wird kaum positive Außenwirkung erzielen, denn sie betont die Grenze zwischen Kirche und Welt. Daher muss die Frage gestellt werden, ob eine solche „kleine Herde“ den theologischen Auftrag der Kirche erfüllen kann.

Beide Strategien leiden darunter, dass sie die differenzierte Außenwahrnehmung der Kirche nicht ins Kalkül ziehen. So kann die Kirche zwar versuchen, sich der Zeit anzupassen, die Wirkung einer solchen Kursänderung verpufft jedoch, wenn sie nicht dazu führt, dass der suchende Mensch andere Menschen findet. Die Akzeptanz religionsverbindener Ehen protestantischer Pfarrer mag für die einzelnen Pfarrer von großer Bedeutung sein, das Image der Kirche wird diese Erlaubnis nicht ändern. Auch der Rückzug auf die „kleine Herde“ führt nicht dazu, dass Außenstehende in der Kirche Menschen finden, die einladend auftreten: Eine solche kleine Herde neigt dazu, sich von äußeren Einflüssen abzuschotten und wirkt eher aus- als einladend.

Die hier vorgestellte Diagnose bezieht sich auf Jugendliche, doch kann man diese Ergebnisse nicht einfach ignorieren – es ist im Sinne von Papst Franziskus, dass die Kirche nicht um sich selbst kreisen soll. Die Außenwirkung, der Einfluss der Kirche in der Ge-

[13] So Joachim WANKE, Brief über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland, in: SEKRETARIAT DER DBK, Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000, 35-42.

[14] Dies gilt nicht nur für die katholische Kirche, sondern auch für die evangelische Kirche, da in den empirischen Untersuchungen keine konfessionellen Unterschiede gemacht worden sind.

sellschaft, ist eine essentielle Dimension kirchlichen Handelns. Vielleicht besteht der sinnvollere Umgang mit dem negativen Image der Kirche nicht in einer allgemeinen Veränderung kirchlicher Strukturen, sondern in einer Stärkung der Gemeinden als Ansprechpartner für jede Person. Dies ist eine eminente Herausforderung. Gerade in Bezug auf Jugendliche sollen zwei Herausforderungen durch die hier vorgelegten empirischen Ergebnisse reflektiert werden: der konfessionelle Religionsunterricht und die Jugendarbeit der Gemeinden.

4.1. Der Religionsunterricht

Der konfessionelle Religionsunterricht ist bis heute ein wichtiges Element für die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft: Gerade in Westdeutschland ist der Religionsunterricht ein so selbstverständliches Schulfach, dass die Möglichkeit der Abmeldung kaum genutzt wird.[15] Der Religionsunterricht schafft kirchliche Präsenz in der Schule, und das heißt nicht nur in Bezug auf die Schüler, sondern auch in Bezug auf die Kollegien und die Elternschaft. Doch der Religionsunterricht ist in den weiterführenden Schulen konzeptuell und personell von den Gemeinden getrennt, er kann nicht als Begegnungsort mit Gemeinde genutzt werden. Nur in der Grundschule besteht eine enge Beziehung von Schulsprengel und Kirchengemeinde. Diese Nähe wird gewöhnlich dazu genutzt, dass kirchliche Mitarbeiter den Religionsunterricht übernehmen. Trotz aller organisatorischen Schwierigkeiten ist dies eine sinnvolle Möglichkeit, nicht nur die Kirche als Institution, sondern auch die Kirche als Gemeinde im Kontext der Schule präsent zu halten. Der Abbruch dieser Präsenz mit dem Wechsel auf die weiterführenden Schulen ist für die Schüler durchaus eine Distanzierung von der Gemeinde: Der Religionslehrer ist nicht unbedingt der Ansprechpartner während der Firmung, umgekehrt ist die Firmung nicht unbedingt ein schulisch relevantes Ereignis. Gleichzeitig bietet sich im Rahmen des Schullebens die Möglichkeit, auch in weiterführenden Schulen eine Gemeinde zu etablieren, die personale Begegnung mit gläubigen Christen (und deren Fragen) ermöglicht. Das Verhältnis von Schule und Gemeinde ist in sich differenziert, daher sind keine allgemeingültigen Rezepte möglich. Zentral für eine gelungene Präsenz der Kirche in der Schule ist jedoch die Erkennbarkeit von glaubenden Personen im Rahmen der Institutionen.

4.2. Jugendarbeit

Die Jugendarbeit in den Gemeinden richtet sich oft an Kinder bis zum Firmalter. Nur wenige Gemeinden entwickeln eine Kirche für junge Erwachsene. In vielen Fällen wird diese Arbeit mit jungen Erwachsenen von Verbänden durchgeführt, die Strukturen neben den Gemeinden entwickelt haben; gerade in den großen Städten besteht die Mög-

[15] So für NRW: Franz-Heinrich BEYER, Religion unterrichten in NRW, in: Theo-Web 5/2 (2000) 179-187.

lichkeit, dass Gemeindearbeit und Verbandsarbeit getrennte Wege gehen. Doch durch diese Unterscheidung sowie durch die Unterbrechung der Jugendarbeit mit der Firmung entsteht ein Raum, in dem sich eine weiterführende Jugendarbeit etablieren sollte. Eine solche Jugendarbeit muss in Ausprägung, Form und Inhalt an der Suche von Jugendlichen in Bezug auf die Fundamente des Lebens orientiert sein. Gleichzeitig muss sie die Spannung zwischen weltlichen Interessen und Glaubensverkündigung aushalten; vor allem aber muss sie von den Teilnehmern getragen und nicht von der Kirche als „Angebot" beworben werden – denn ein solches Angebot wäre nur eines unter vielen und nicht als Möglichkeit erkennbar, den eigenen Glauben zu entwickeln und zu leben. Insbesondere sind die kirchlichen Einladungen daran zu prüfen, ob sie Glauben und Kirchennähe voraussetzen oder ob sie Fragen, Zweifel und Suche ermöglichen.

Eine Kirche, die Menschen einlädt, ist vor allem eine Kirche der Menschen, d. h. des persönlichen Gegenübers. Ein solches Gegenüber kann am besten in der Gemeinde gefunden werden, denn dort sind Personen in ihrer vollen Menschlichkeit tätig. Diese Ebene begegnet den suchenden Jugendlichen ebenso in ihrer vollen Menschlichkeit. Daher müssen in den Bistümern, Kirchenkreisen und Pfarreien diejenigen Fragen und Antworten entwickelt werden, mit denen diese Ebene auch nach außen – in die Gesellschaft oder die ‚Welt' – als Kirche zu erkennen, zu finden oder auch abzulehnen ist.

SANDER Kai G.: Sinn und Glaube. Eine religionsphilosophische Analyse der Inversion des Denkens (= Forum Religionsphilosophie, Bd. 25). Berlin: LIT-Verlag 2012, 219 S., brosch., 24,90 €, ISBN 978-3-643-11567-6.

Die Frage nach der Möglichkeit einer philosophischen Fundierung des religiösen Glaubens im Kontext der heutigen, als postmodern gekennzeichneten Zeit bildet den Impetus zu der religionsphilosophischen Analyse „Sinn und Glaube" von K. G. Sander, die in der „Inversion des Denkens" ihren Schlüssel erkennt, die „Gegenstände" des Reflektierens – nicht nur durch den denkerischen Überstieg über die Person hinaus, sondern gerade durch die ergänzende Einholung ins Innere des Denkens selbst – in ihrer Eigentlichkeit zu erschließen und ihre Bedeutsamkeit für die Existenz des Menschen (neu) zu bestimmen.

Durch die Inversion des Denkens, welche als eine vertiefende Steigerung durch eine (Rück-)Wendung ins Innere des Denkens zu interpretieren ist, bildet das „sich selbst denkende Denken" nicht nur einen analytischen Rückbezug auf sich selbst, sondern berührt damit zugleich auch das denkende Subjekt: In existentiell-intensivierter Weise eröffnen sich ihm Fragen nach Sein und Sinn und verweisen es auf die Möglichkeit einer (letzt)begründeten und (person)begründenden Transzendenz.

Sander konzipiert seine Forschungsstudie in vier Kapiteln: Ansetzend bei der Charakterisierung der Religionsphilosophie wird weiterführend die Frage nach den Konturen, Prämissen und Grenzen der Erkenntnis(fähigkeit) des Menschen gestellt. Die Phänomenologie wird als Methode einer zeit- und sachgemäßen Auseinandersetzung bestimmt und im Kontext ihrer geschichtlichen Entwicklung sowie antizipatorisch im Hinblick auf die sich anschließenden Einzelanalysen skizziert. Nach der exemplarischen Benennung divergierender begründungstheoretischer Herausforderungen, die sich als Anfragen aus dem neuzeitlichen Denken an die Phänomenologie ergeben, werden diese zu einer expliziten Thematisierung des Subjekts in seiner konkreten Existenz übergeleitet und zudem eine erste Bestimmung des Sinnbegiffs formuliert: Als dem rationalen Erkennen inhärent stellt sich die sinnperspektivische Frage nach dem Woher und Wozu in unauftrennbarer Relation zu den primären erkenntnisleitenden Aspekten des Was und Wie. Charakteristisch für diese Sinnbezogenheit ist dabei die Einsicht, dass der Sinn dem Erkennenden nicht aus sich, sondern nur von einem anderen Ursprung her zugesprochen werden kann. Aus der Annahme dieses „Verdanktseins" erwächst der Impuls zur Frage nach dem Sinn von Sein und eröffnet damit die Möglichkeit einer Hinwendung zu einer personalen Transzendenz sowie zur existentiellen Rückfrage nach dem „Sinn von Sinn" (31).

Das Denken bildet das Sujet der Analyse im zweiten Kapitel: Nachdem der Idealismus mit seinen Denkpositionen als Herausforderung benannt und ihm die Phänomenologie als Ansatz einer Lösung entgegnet wird, werden ausgewählte Konzeptionen z. B. von Husserl, Heidegger und Scheler in ihren Grundstrukturen dargestellt, ihre weiterführenden Entwicklungen kritisch aufgewiesen und bleibende Aufgaben für eine Ausge-

staltung des phänomenologischen Ansatzes herausgestellt. Das Ringen um einen subjekttranszendierenden Bezugspunkt wird formuliert, der das Erkennen aus der intrasubjektiven Bestimmtheit herauslöst und in die Spannung zwischen Ich und Welt stellt.

Als diesen Bezugspunkt radikal im Du des Anderen verortend schließt sich der Aufweis des Ansatzes von E. Lévinas an. Seine am interpersonalen Geschehen orientierten Ausführungen erweisen sich als konstitutive Neubestimmungen des Menschen und seiner Begegnung mit der „Welt": Das Du wird zum Schlüssel für das Ich und damit zum öffnenden Überstieg des eigenen Denkens dem Ich gegenüberstellt. Die Entfaltung des Denkens wird anhand des „sich selbst denkenden Denkens", das sich als eine „Inversion der Erkenntnis" charakterisiert, weitergeführt und durch Überlegungen von K. Hemmerle illustriert.

Das dritte Kapitel stellt das Sein in den Fokus und konturiert Aspekte der ontologischen Verfasstheit der Person. Dabei wird die bisher eher inhärente Frage nach dem Gottesbezug in der Konzeption E. Steins explizit als beständig sinngebende Reflexionsgröße in der Bestimmung des Seins hervorgehoben. Auch die Fortführung der Seins-Analyse geschieht – mit Heideggers Fundamentalontologie und Schelers Gegenüberstellung von Geist und Leben – in Konnotation mit dem Sinn. Die „Inversion des Seins" wird anhand H. Rombachs dynamischer Strukturontologie entfaltet und mit K. Hemmerles „trinitarischer Ontologie" weiterführend unter dem Begriff des „Spiels" zusammengefasst.

Das vierte Kapitel kulminiert – nach kritischer Thematisierung der Chancen und Grenzen der Phänomenologie im Hinblick auf die Gottesfrage sowie der Bestimmung des Zueinanders von „philosophischer Theologie" (191) und christlich-theologischer Gottesverkündigung – in der Analyse des Sinns und der Möglichkeitsbedingungen einer Glaubensgrundlegung im Horizont der Sinnfrage.

Der Autor legt überzeugend dar, wie und dass die Person durch ihr Denken und die Fähigkeit, dieses Denken selbst noch einmal „invertierend" zum Gegenstand ihrer Reflexion zu machen, als folgerichtige Ableitung sich die Verbindung zur Frage nach ihrem Sein und dem das Sein tragenden Sinn selbst erschließen kann. Im Verlauf der stimmigen Gesamtanalyse wird im Kontext der vielfältigen Denkkonzepte angeführter Autoren der christliche Glaube als begründete Möglichkeit einer existentiellen Sinngabe aufgewiesen, jedoch nie als zwingende Notwendigkeit konstatiert. In dieser die Studie umfassend kennzeichnenden einladenden Denkoffenheit kann es gelingen, das „Bemühen um eine zeitgemäße und nachvollziehbare philosophische Grundlegung des religiösen Glaubens", welches zu Beginn als Desiderat formuliert wird, zu fundieren und entsprechend der Verfasstheit des heutigen Menschen orientierend in den Diskurs gegenwärtiger postmoderner Lebenswirklichkeit einzubringen.

Heike Sturm, Sankt Augustin

RAGER, Günter / VON BRÜCK, Michael: Grundzüge einer modernen Anthropologie, hg. von Tobias Müller u. Thomas M. Schmidt (= Religion, Theologie und Naturwissenschaft / Religion, Theology, and Natural Science, Bd. 27). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 352 S., geb., 39,99 €, ISBN 978-3-525-57024-1.

Dieser Band, von zwei renommierten Wissenschaftlern verfasst – der eine war Direktor des Instituts für Anatomie an der Universität Fribourg/Schweiz und hat sich immer wieder mit Fragen der Philosophischen Anthropologie beschäftigt, der andere ist Professor für Religionswissenschaft an der LMU München und ein ausgewiesener Hinduismus-Kenner –, geht auf die sog. „Templeton Research Lectures" zurück, die im WS 2009/10 am Institut für Religionsphilosophische Forschung der Goethe-Universität Frankfurt gehalten wurden. „Ziel dieser Vorlesungsreihe und dem dazugehörigen Forschungsprogramm ist", wie die Herausgeber Müller und Schmidt in ihrem Vorwort schreiben, „die Intensivierung des interdisziplinären Dialogs zwischen Natur- und Geisteswissenschaften." (5) Rager geht es dabei im ersten Teil um eine „naturwissenschaftliche und philosophische Perspektive" (13-154), von Brück im zweiten um eine „interkulturelle Perspektive" (155-320). Ein Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister (322-352) beschließen den Band.

In sechs Kapiteln behandelt Rager folgende Themen: „Bewusstsein, Ich und Person" (22-54), „Wissen und Wahrheit" (55-77), „Evolution. Die Stellung des Menschen in der Natur" (78-101), „Die Freiheit der Person" (102-123), „Verantwortung und Liebe" (124-136) sowie „Sterben und Tod" (137-154). Dabei geht es ihm vornehmlich darum, „den aktuellen Stand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu den ausgewählten Themen vorzulegen" (19). Der rote Faden liegt in der Auseinandersetzung mit dem Reduktionismus, besonders demjenigen prominenter Vertreter der Hirnforschung, wie Gerhard Roth und Wolf Singer. Rager sagt lapidar dazu: „Unter der Hand entschwindet damit aber das Eigentliche des Menschen. Die so erhoffte Erklärung wird zum Konstrukt." (18) Indem er auf die methodischen Differenzen von Glaube, Philosophie und Einzelwissenschaften achtet, sucht Rager zu zeigen, dass sich naturwissenschaftliche Aussagen auf der einen und philosophische sowie religiöse auf der anderen Seite nicht widersprechen müssen.

Gegenüber der pseudophilosophischen Behauptung von Roth & Co., dass unsere Freiheit nur eine Illusion sei, eine Behauptung, die aber diesen Vertretern zufolge wissenschaftlich belegt ist, macht Rager deutlich, auf welch wackeligen Füßen eine solche These steht. Unsere Freiheit ist natürlich keine absolute, sondern immer nur eine endliche, d. h. sie steht unter Bedingungen, seien diese biologischer, psychologischer oder soziologischer Natur. Und doch sind wir innerhalb dieser Bedingungen immer auch frei, weil wir uns zu uns selbst verhalten können – Freiheit ist also wesentlich ein Distanzphänomen! Im anderen Falle wären Begriffe wie Verantwortung und Liebe auch ohne jegliche Bedeutung. Dass Rager hier auch die Liebe thematisiert, die spätestens seit Descartes philosophisch kaum noch Relevanz hatte – erst die Lebensphilosophie (Simmel, Scheler) sowie die Existenzphilosophie (Jaspers, Tillich) hat diesen Begriff auch philosophisch

wieder salonfähig gemacht –, ist besonders hervorzuheben; der Mensch ist eben nicht nur durch Vernunft/Verstand ausgezeichnet, sondern wesentlich auch durch die Liebe.

Der These, unsere Freiheit sei eine Illusion, begegnet Rager mit der Gegenfrage: „Wer urteilt darüber, ob es sich um eine Illusion handelt? Die Instanz, welche das Selbst als Illusion identifiziert, kann nicht selbst Illusion sein." (50) Mit dem sog. Libet-Experiment, auf das man sich immer wieder bezieht, wenn es um die Leugnung der menschlichen Freiheit geht, setzt sich Rager dezidiert auseinander (103-108), und er macht im Anschluss daran auf die inneren Widersprüche einer solchen Theorie aufmerksam (108-114). Der naturwissenschaftlich nicht so Bewanderte kann aus diesen Darlegungen sehr viel lernen.

Kritisch ist allerdings anzumerken, dass Rager mit keinem Wort auf die klassischen Vertreter der modernen Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen) zu sprechen kommt. Auch erscheinen mir die Ausführungen zum philosophischen Wahrheitsbegriff doch sehr allgemein gehalten zu sein (56-66). Wenn Rager hier historisch nur bis Kant vordringt und dann auch noch meint, dass „die Philosophie heute nicht mehr hinter Kant zurück" könne (66), dann muss man hier hinter ein großes Fragezeichen setzen. So haben beispielsweise Vertreter der Existenzphilosophie wie Karl Jaspers, der ja auch von Hause aus Mediziner war – auch er wird nicht genannt! –, das Defizit sowohl der klassischen Seins- als auch der modernen Transzendentalphilosophie aufgewiesen.

Trotz dieser kritischen Einwände ist dieser erste Teil von Rager jedem zu empfehlen, der sich kritisch mit modernen Formen des anthropologischen Reduktionismus beschäftigen möchte, äußert sich doch hier nicht ein Philosoph, der auch naturwissenschaftliche Kenntnisse vorzuweisen hat, sondern ein Naturwissenschaftler, der auch ein promovierter Philosoph ist.

In seinem Vorwort zum zweiten Teil schreibt von Brück: „Im Horizont der heutigen Welterfahrung des Menschen, die interkulturell ist, können die kulturellen Muster der Anthropologie nur interkulturell erörtert werden, so dass wechselwirkende Brechungsmuster von Fakten entstehen, deren Interpretation und sprachliche Modellbildungen unser Fragen nach dem, was bzw. wer wir sind, vorantreiben." (157) Auch für von Brück sind „Ausgangspunkt [...] die jüngsten Debatten um Erkenntnisse aus den Neurowissenschaften" (159). Und sein Leitthema ist die Frage, „wie auf der Basis physikalisch beschreibbarer Strukturen (neuronale Netzwerke) Gedanken, subjektive Empfindungen und Erfahrungen entstehen, also das, was ‚Bewusstsein' genannt wird" (162).

In sechs Kapiteln behandelt von Brück die Themen „Bewusstsein, Ich und Selbst" (165-209), „Wissen und Wahrheit in asiatischen und europäischen Traditionen" (210-237), „Schöpfungsmythen und Evolutionstheorien in der indischen Religionsgeschichte" (238-268), „Die Freiheit der Person im Hinduismus und Buddhismus" (269-280), „Liebe und Verantwortung im Buddhismus, Hinduismus und in interkultureller Perspektive" (281-300) sowie „Sterben und Tod (*ars moriendi*) im europäischen Christentum und in Hinduismus und Buddhismus" (301-320). An diesem Aufbau wird deutlich, dass die beiden Teile *formal* gut aufeinander abgestimmt sind.

Inhaltlich divergieren beide Teile aber nicht unwesentlich. So scheint von Brück die Begriffe Korrelat und Emergenz anders zu deuten als Rager (168 im Vgl. mit 46 u. 50; 170 im Vgl. mit 86f.), und besonders letzteren Begriff scheint er doch recht positiv zu interpretieren, wohingegen Rager diesen eher abzulehnen scheint. Weiter scheint von Brück auch die angeblichen Ergebnisse der Neurowissenschaft mit Blick auf das Freiheitsverständnis in seinem Sinne zu begrüßen, indem diese – ähnlich manchen Strömungen asiatischen Denkens – das Ich als Illusion bzw. als „kulturell abhängiges biografisches Konstrukt" deuten (189). Wenn von Brück in diesem Zusammenhang auf den chinesischen buddhistischen Meister Fatsang aus dem 7./8. Jh. zu sprechen kommt, der das Wesen des Buddhismus mit Hilfe von Spiegeln zu erklären suchte, wonach alle Erscheinungen „als Spiegelungen von Spiegelungen in Spiegelungen" erscheinen, „ohne dass ein Anfang, ein Zentrum oder ein Ende auszumachen wäre" (192), so könnte der große deutsche Philosoph und letzte Polyhistor G. W. Leibniz dem sogar etwas abgewinnen, aber ohne die Substantialität des Ich aufzugeben! Bekanntlich muss man den Substanzbegriff nicht mit Aristoteles im Sinne eines „Wirklichkeitsklötzchens" deuten, sondern man kann diesen auch mit Leibniz im Sinne eines seelischen oder geistigen Prinzips oder diesem Analoges verstehen; dessen Monadenlehre wird in der heutigen Diskussion viel zu wenig beachtet.

Auch bei von Brück wird der „philosophische Wahrheitsbegriff in der europäischen Tradition" (215-218) viel zu verkürzt erörtert, als dass hieraus entscheidende Konsequenzen zu ziehen wären. Insgesamt wird im weiteren Verlauf der Darlegungen der Zusammenhang zum Hauptthema immer weniger deutlich. Spätestens ab dem vierten Kapitel hat der Leser den Eindruck, dass ihn von Brück über Grundlagen der indischen, sprich: hinduistischen und buddhistischen Religionsgeschichte informieren möchte. Zudem verliert der Autor sich zuweilen in den Details. Alles in allem löst dieser zweite Teil, im Gegensatz zum ersten, das in der Einleitung Angekündigte nur bedingt ein.

Werner Schüßler, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

Heft 4/2014

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ANSORGE Dirk (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 70). Münster: Aschendorff Verlag 2014, VIII u. 473 S., geb., € 29,00, ISBN 978-3-402-16057-2.

DEEG Alexander / GARHAMMER Erich / KRANEMANN Benedikt / MEYER-BLANCK Michael (Hg.): Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt, Bd. 1). Würzburg: Echter Verlag 2014, 141 S., kart., € 24,99, ISBN 978-3-429-03720-8.

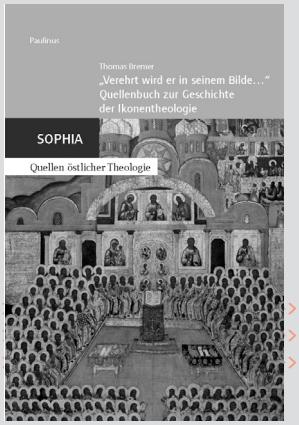
DIERKS Nicolas: Was tue ich hier eigentlich? Philosophisch denken lernen und nebenbei das Leben verstehen. Reinbek: Rowohlt Verlag 2014, 249 S., brosch., € 14,99, ISBN 978-3-499-62861-0.

HOLT Jim: Gibt es alles oder nichts? Eine philosophische Detektivgeschichte. Reinbek: Rowohlt Verlag 2014, 400 S., geb., € 24,95, ISBN 978-3-49802813-8.

KEPPELER Cornelius / PECH Justinus C. (Hg.): Zeitgenössische Kirchenverständnisse. Acht ekklesiologische Porträts (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz, Bd. 4). Heiligenkreuz im Wienerwald: Be&Be Verlag 2014, 267 S., geb., € 19,50, ISBN 978-3-902694-64-5.

METROPOLIT SERAFIM VON DEUTSCHLAND, ZENTRAL- UND NORDEUROPA / SCHOENAUER Hermann / HENKEL Jürgen (Hg.): „Was ist der Mensch?" Theologische Anthropologie – ein lutherisch-orthodoxer Dialog. Hermannstadt/Bonn: Schiller Verlag 2013, 203 S., geb., € 15,00, ISBN 978-3-944-529233.

MEYER Blanck (Hg.): Erik Peterson und die Universität Bonn (Studien des Bonner Zentrums Religion und Gesellschaft, Bd. 11). Würzburg: Ergon Verlag 2014, 345 S., geb., € 42,00, ISBN 978-3-95650044-2.



Theologische Grundlagen der Kultbilder des östlichen Christentums

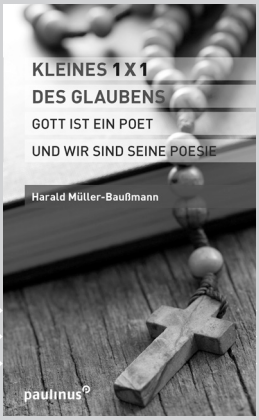
Thomas Bremer

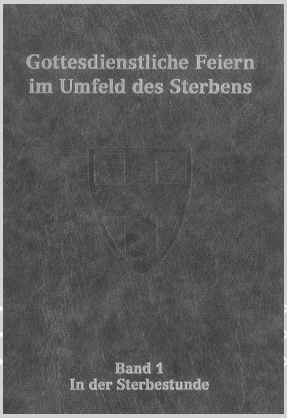
»Verehrt wird Er in seinem Bilde« Quellenbuch zur Geschichte der Ikonentheologie, Band 37

Ikonen, die Kultbilder der Ostkirche, erfreuen sich seit langem auch bei uns großer Beliebtheit. Sie werden von Gläubigen verehrt und von Liebhabern gesammelt; vielfach werden Ikonenmalkurse angeboten, und in zahlreichen katholischen und auch evangelischen Kirchen finden sich Ikonen. Wenig ist jedoch bekannt über die theologischen Hintergründe der Ikonenverehrung.
In diesem Band werden erstmals wichtige Texte in deutscher Übersetzung publiziert, die das Ikonen-verständnis der östlichen Kirche erhellen. Sie zeigen, dass Ikonen nicht nur einfach Bilder sind, sondern dass die Bilderverehrung für östliche Christen eng mit dem Glauben an die Erlösung in Jesus Christus zusammenhängt.

aus der Reihe: Quellen östlicher Theologie, Bd. 37
324 Seiten, 12,5 x 19,5 cm, Festeinband mit Fadenheftung, 29,90 Euro, ISBN 978-3-7902-1461-1

paulinus VERLAG GMBH
Max-Planck-Str. 14 >>> 54296 Trier
Telefon (0651) 46 08-121 >>> Telefax (0651) 46 08-220
buchversand@paulinus-verlag.de
www.paulinus-verlag.de





Harald Müller-Baußmann

Kleines 1x1 des Glaubens

Gott ist ein Poet und wir sind seine Poesie

Glauben hat man nicht so einfach wie einen Fernseher oder einen Kühlschrank. Um den Glauben muss immer wieder neu gerungen werden. Aber wie geht das? Das Buch „1 x 1 des Glaubens" spricht von den Grundelementen eines gläubigen Lebens und den einzelnen Mosaiksteinen, die zusammengesetzt, ein modernes Glaubensbild darstellen können.

244 Seiten, 11,5 x 19 cm
Taschenbuch, 9,90 Euro
ISBN 978-3-87760-1855-8

Bistum Trier (Hrsg.)

Gottesdienstliche Feiern im Umfeld des Sterbens

Band 1: In der Sterbestunde

Aufgrund der immer seltener zu gewährleistenden Anwesenheit eines Priesters in der Sterbestunde stellt das vorliegende Rituale gottesdienstliche Feiern zur Verfügung, die von Laien geleitet werden können.
Sterben ist für Betroffene und Nahestehende eine noch radikalere Krise als jede Krankheit. In dieser Situation darf eine Erfahrung der Heilszusage Gottes in Wort und Zeichen – wenn sie gewünscht wird – nicht ausfallen.

164 Seiten, 14,5 x 23 cm,Festeinband mit Fadenheftung, 3 Lesebändchen, Subskriptionspreis bis 31.12.14: 14,90 Euro; danach 19,90 Euro, ISBN 978-3-7902-0350-9

Thomas Mertz

Martin von Tours

begegnen

Sankt Martin kennt wirklich jedes Kind: den römischen Ritter, der seinen Mantel mit dem Bettler teilte und ihn von Christus zurückerhielt. Unzähliges Brauchtum ist mit seinem Namen verbunden. Weniger bekannt ist Martin als Bischof von Tours und Missionar, der das Mönchtum im entstehenden Frankenreich einführte und die Benediktsregel maßgeblich beeinflusste. Thomas Mertz schildert im Detail das bewegte Leben des Martin von Tours.

152 Seiten, 11 x 19,5 cm
Taschenbuch, 12,90 Euro
ISBN 978-3-87760-1854-1

paulinus VERLAG GMBH
Max-Planck-Str. 14 >>> 54296 Trier
Telefon (0651) 46 08-121 >>> Telefax (0651) 46 08-220
buchversand@paulinus-verlag.de
www.paulinus-verlag.de