

Erwin Dirscherl

Die Frage nach dem Heil für Seele und Psyche als Frage nach Gott

Vom liebenden Aushalten der Anderheit¹ und von der Fähigkeit, sich zu verlassen

♦ Vor dem Hintergrund fragmentierter Lebenswirklichkeiten plädiert der Autor, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Regensburg, dafür, theologisch den ganzen Menschen im Blick zu behalten. Wider eine missbräuchliche, den Menschen bisweilen manipulierende Verwendung des Gottesbegriffs argumentiert er mit E. Lévinas, dass die in den Mitmenschen wie in Gott eingetragene Anderheit einen Zwischen-Raum eröffne, der heilsame Haltungen gegenüber anderen ermögliche. (Redaktion)

1 Die Gefahr der Fragmentierung des Menschen: Vom Wagnis, aufs Ganze zu blicken

Bei aller Ausdifferenzierung menschlicher Wirklichkeit, bei allen Unterscheidungen, die wir im Laufe der Kulturgeschichte getroffen haben, zwischen Geist und Gefühl, Verstand und Vernunft, Leib und Seele, Seele und Psyche etc., die sogar in ein Gegeneinander hinein gesteigert werden konnten, sind wir uns heute wieder mehr bewusst, dass wir als Menschen hochkomplexe Beziehungswesen sind, in denen alles mit allem zusammenhängt. Ich bin ein Mensch – das ist keine Aussage über ein isoliertes Etwas, das in sich ruht, sondern über eine unbegreifliche Dynamik beziehungsreichen Lebens, die ich körperlich spüren kann, bevor ich darüber explizit re-

flektiere, eine Dynamik, die mir mehr zu denken aufgibt, als ich denken kann. Wir müssen es in Theologie und Kirche riskieren, über den ganzen Menschen zu sprechen, nicht nur über bestimmte Segmente. Das ist in der Tat ein Wagnis, denn wer kann sich bei dem tagtäglich weiter explodierenden Wissen noch anmaßen, über den ganzen Menschen und seine Wirklichkeit Bescheid zu wissen? Ist das nicht eine unglaubliche Hybris?

Wir leben immer schon als ganze Menschen mit all unseren Facetten. In jedem Augenblick leben wir im Präsenzraum unseres Körpers,² die Gegenwart ist unser Dauerzustand, wir leben immer im Jetzt, in jenem ortlosen Ort zwischen Vergangenheit und Zukunft, der uns mit allem, was vorher schon war und nachher noch kommen wird, verbindet. Wir müssen über al-

¹ In der Levinasforschung ist bewusst von Anderheit die Rede, um das Phänomen der Alterität besonders zu markieren.

² Vgl. Erwin Dirscherl, Wenn das Fleisch Wort wird. Der Leib als Präsenzraum Gottes und des Menschen, in: Martin Dürnberger u.a., Hg., Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (ratio fidei 60), Regensburg 2017, 269–279; ders., Unser Körper in Zeiten einer ‚Revolution der Zärtlichkeit‘, in: IkaZCom 45 (2016), 309–318.

les reden! Da geht es uns wie der Bibel, die jeweils in den Zeiten der Entstehung ihrer Schriften das Risiko gewagt hat, über alles zu sprechen: über Gott, den Menschen und die Schöpfung. Wenn ich das nicht wage, habe ich Wesentliches vergessen, denn der Mensch ist nicht zu verstehen ohne die Kontexte, in denen er lebt. Zu diesem Kontext gehört für die christliche Bibel, aber auch für die Bibel Israels und den Koran, Gott und die ganze Welt hinzu. In dem Moment wagen wir aber Unmögliches, denn wir können das Alles nicht einfach in einem Satz oder einem Buch, schon gar nicht in einem Tweet aussagen. Rahner sprach von dem Wort Gott als letztem Wort vor dem Verstummen.³ Das, was wir sagen wollen, ist wunderbar komplex, unbegreiflich und unaussprechlich. Halten wir diese Komplexität und die Unbegreiflichkeit unseres Lebens (noch) aus?

2 Soteriologie und Theozentrik: Die vorausgehende Liebe und Barmherzigkeit Gottes

In der Theologie und der Seelsorge können wir inhaltlich und methodisch, im Unterschied zur Psychologie und Psychotherapie, bei der Frage nach der Erfüllung menschlichen Lebens die Gottesfrage nicht ausschließen. Denn die Theozentrik steht für die Kirche im Zentrum. Dorothea Sattler geht zu Recht davon aus, dass Theologie um ihrer Relevanz und Identität willen zuerst Soteriologie ist.⁴ Heils- und Unheils-

erfahrungen der Menschen sind der Ort, auf den sich die Theologie als „deutende menschliche Rede“ bezieht.⁵ Und Sattler fügt hinzu, dass Soteriologie Theologie ist, Rede von Gott.⁶ Heilserfahrung und Gotteserfahrung lassen sich für die Gläubenden nicht voneinander trennen. Die Heilserfahrungen der Menschen der Bibel lassen sich nicht von ihrer Erfahrung Gottes lösen. Die atl. und ntl. Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft zeigt die Theozentrik zur Genüge. Und wenn es in der Frage nach Jesus nicht um das universale Heil der Menschen und um das von Gott geschenkte Leben in Fülle ginge, wie sollte dann die Rede von seiner Göttlichkeit plausibel gemacht werden? Auch die Christologie ist konsequent soteriologisch motiviert. Und wenn wir von einer Menschwerdung Gottes sprechen, dann ist auch die Anthropologie im Spiel. Von Gott kann dann nicht mehr gesprochen werden, ohne vom Menschen zu sprechen und umgekehrt.

Markus Weißer hat in seinem Entwurf einer trinitarischen Soteriologie gezeigt, dass die Rede vom universalen Heilswillen Gottes mit einer Offenheit und Dynamik konfrontiert, die das Verständnis der Kirche im Innersten betrifft: „Die Nachfolge Jesu im durch ihn eröffneten Horizont der Hoffnung verweist die Kirche auf die *einzig*e für sie vollziehbare Haltung: ein offener Universalismus der Liebe und Barmherzigkeit Gottes, dem sie dient. *Kirche ist daher Nachfolge Jesu als gemeinsamer Exodus in die Unverfügbarkeit Gottes und so in die institutionalisierte Relativität menschlichen*

³ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 56.

⁴ Vgl. Dorothea Sattler, Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 43–45.

⁵ Ebd., 45.

⁶ Vgl. ebd., 46.

*Wirkens angesichts seiner sich in Christus offenbarenden Gnade.*⁷

Die Relativität meint hier eine Zurückbezogenheit auf Gott, welche die Kirche zu respektieren hat, und keine Gleichgültigkeit. Sie bedeutet, dass die Kirche nicht über Gott und die universale Präsenz seines Wortes und Hl. Geistes verfügt. Dieser Ansatz schützt auch vor einer Sündenfixiertheit der Soteriologie und erinnert daran, dass die Bibel von einem guten Anfang der Welt und von der Hoffnung auf ein gutes Ende spricht, weil Gott schon vor dem sog. Sündenfall in der Nähe des Menschen ist und ihn als sein Bild geschaffen hat. Das Geschehen der Schöpfung ist schon ein Geschehen der Gnade. Der Atem Gottes, der dem Menschen eingehaucht wird, macht ihn von Anfang an zu einem inspirierten Lebewesen.⁸ Der Mensch ist *capax Dei*, fähig, Gott zu repräsentieren und wie ein König und Hirte Verantwortung für sich und für alle in der Schöpfung zu übernehmen.⁹ Diese Berufung des Menschen bleibt bestehen, auch wenn der Mensch scheitert, schuldig oder Sünder wird. Gott wird dem Menschen immer wieder vergebend nachgehen und ihn suchen, so wie es schon in der Garten-erzählung in Gen 3 zur Sprache gebracht wird. Auch Jesus wird diese ursprüngliche Berufung des Menschen in Erinnerung rufen und angesichts geschehener Sünde und Schuld als gerechter König und guter Hir-

te erneut den Zugang zu einem menschlichen Leben eröffnen. Er erneuert als verkörpertes Wort Gottes einen Bund Gottes mit seinem Volk Israel und der ganzen Welt, der schon im AT immer wieder erneuert wurde. Nur weil Bundeserneuerung als je neue barmherzige Versöhnung von Gott her geschenkt wird, kann der Mensch auch angesichts seiner Schuld und Sünde leben und das Leben in Fülle finden. „Keine menschliche Sünde, wie gravierend sie auch immer sein mag, ist stärker als diese Barmherzigkeit, ist in der Lage, sie zu begrenzen.“¹⁰

Das ist die Botschaft der gesamten Bibel! Diese Botschaft will Menschen nicht verurteilen, sondern aufrichten, sie aus der Verlorenheit ihrer Sorgen und Nöte, ihrer Verletzlichkeit und Todesbedrohtheit retten, der wir alle unterliegen, nicht nur in der heutigen fragilen Welt.¹¹ Diese Botschaft will uns die Angst vor einer offenen Zukunft nehmen und eine tatkräftige Hoffnung schenken, jenseits eines absolut sicheren Wissens, das wir nicht erreichen können, es sei denn um den Preis einer Berechenbarkeit, welche die Gnade Gottes kontrollieren will. Papst Franziskus betont daher immer wieder, dass die Kirche keine Kontroll- und Zollstation ist (*Amoris Laetitia* [AL] 310), sondern die Barmherzigkeit Gottes für alle glaubwürdig zu verkünden hat.

⁷ Markus Weißer, *Der Heilige Horizont des Herzens. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie im Anschluss an Karl Rahner* (Freiburger theologische Studien 186), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 771.

⁸ Vgl. Erwin Dirscherl, *Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006, 72–75.

⁹ Vgl. ebd., 113–117 mit Bezug auf Erich Zenger und Christoph Dohmen.

¹⁰ *Papst Franziskus, Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli*, München 2016, 73.

¹¹ „Der Weg der Kirche ist der, niemanden auf ewig zu verurteilen, die Barmherzigkeit Gottes über alle Menschen auszugießen, die sie mit ehrlichem Herzen erbitten. [...] Denn die wirkliche Liebe ist immer unverdient, bedingungslos und gegenleistungsfrei.“ So *Papst Franziskus* in AL 296.

3 Der „Psychismus der Seele“ bei E. Levinas: Vom Umgang mit dem Wort Gottes ohne Instrumentalisierung

Mir ist bei allem Positiven, was eben gesagt wurde, jedoch bewusst, wie viel Leid durch den Missbrauch des Wortes Gottes auch in der Kirche, die nicht nur heilig, sondern auch sündig ist, über die Menschen gebracht worden ist und noch immer gebracht wird. Viele Psychologen und Psychotherapeuten wissen darum und helfen Menschen, ihre Verletzungen und traumatischen Erfahrungen zu bearbeiten. Wer in diesem Berufsstand auch theologisch gut ausgebildet ist, weiß, wie in einem heilsamen oder in einem zerstörerischen Sinn von Gott die Rede sein kann. Wer das Wort Gottes missbraucht, der missbraucht den Menschen und wer die Menschen missbraucht, der missbraucht Gottes Wort. Der Missbrauch beginnt bereits in der Sprache, dort, wo ich den Anderen oder Gott im Sinne meiner Interessen instrumentalisieren und manipuliere, nicht erst wenn es zum gewalttätigen körperlichen und seelischen Missbrauch kommt. Wie sprechen und denken wir von Gott und dem Anderen? Wie werden wir beiden gerecht, ohne sie in unsere Strategien einzubauen?

Emmanuel Levinas, der für mich bei diesen Fragen von herausragender Bedeutung ist, hat in seinem Denken immer wieder von neuem versucht, den Menschen als ein Wesen zu verstehen, das zur Güte befähigt ist. Und dieser Versuch war gezeichnet vom Geschehen der Schoa, das doch auch zu der Erkenntnis führen konnte, dass der Mensch nicht des Menschen Freund, sondern des Menschen Wolf ist. Levinas schreibt: *„Gewaltsam ist jede Handlung,*

*bei der man handelt, als wäre man allein.“*¹²

Dieser an den Kategorischen Imperativ Kants erinnernde Satz zeigt, dass Levinas nach der Bedeutung eines Subjekts fragte, das nicht allein auf der Welt ist und ohne Gewalt leben kann. Nur einem solchen Subjekt ist es möglich, sozial zu existieren und dem Anderen Raum zu gewähren. Levinas spricht provokant davon, dass mein Verhältnis zum Anderen von einem Desinteresse geprägt sein kann. Dieser Begriff bedeutet bei ihm nicht, dass der Andere mir gleichgültig ist, sondern dass ich ihn nicht meinen Interessen unterwerfe. Ich kann mich dem Anderen öffnen und ihm Raum geben, ohne ihn zu verzwecken, mich ihm unmittelbar aussetzen, exponieren.

Levinas bringt den Dekalog ins Spiel: Du sollst/wirst Dir kein Bildnis machen! Das bedeutet, dass ich Gott und den anderen Menschen nicht auf das Bild zurechtstutzen darf, das ich mir von ihnen mache. Das verrät deren Würde, Einzigkeit und Geheimnishaftigkeit und beraubt sie ihrer Anderheit, ja übt Gewalt auf sie aus. Gebe ich dem anderen Menschen die Chance, das Bild, das ich von ihm habe, zu verändern? Halte ich die Anderheit aus? Nehme ich von Gott nur das an, was in mein Bild von ihm passt? Oder lasse ich mich auf ein Geschehen der Transzendenz ein, in dem der Andere und Gott mir überhaupt erst zugänglich werden, wenn ich mich mit ihnen auf den Weg durch die Zeit begeben? Verlasse ich mich auf den Anderen und auf Gott hin, von denen ich die Bedeutung meines Lebens als einzigartiges und unersetzbares Individuum empfangen? Transzendenz bedeutet für Levinas ein Geschehen zwischen uns und Gott, in das wir von Anfang an mit Leib und Seele hineingezo-

¹² Emmanuel Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1992, 15.

gen sind. Die Seele deutet Levinas als rätselhafte Beziehung des Menschen zu Gott, zum Unendlichen. Diese Beziehung geht uns als Gnade voraus, wir können sie erst im Nachhinein reflektieren und zur Sprache bringen. Es gibt eine Verspätung und Zeitverzögerung zwischen dem, was uns unmittelbar in der Gegenwart passiert und unserem Nach-Denken darüber, das die Bedeutung des zuvor Geschehenen finden will und dazu der Erinnerung bedarf. Transzendenz passiert, sie geht vorüber in der Zeit, so wie es vom Vorüberzug Gottes an Mose in Ex 33 erzählt wird: „Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten.“¹³ Diese Erkenntnis ist die Konsequenz aus dem biblischen Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe, das Juden und Christen gemeinsam ist.

Levinas spricht vom „Psychismus der Seele“, der als Phasenverschiebung in der Identität des Menschen verstanden wird, als der Andere in mir.¹⁴ Zwischen dem Ich und dem Selbst ist die Zeit ausgedehnt, in

der ich dem absolut Anderen begegne. Zeit und Anderheit geschehen in mir, in meiner Identität, die nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen ist. Das Subjekt ist nicht mit sich identisch. Die Differenz in ihm bedeutet die zeitliche Beziehung zum Anderen, die leibhaftig gelebt wird und vom Anderen und vom Unendlichen her in einer unvordenklichen Vergangenheit eröffnet wurde: Schöpfung. So kann leibhaftige Transzendenz im Sein für den Anderen geschehen, die eine Kernspaltung des Selbst bedeutet. Levinas spricht von dem Anderen in mir, denn die Beziehung zum Anderen geht mir unter die Haut und bleibt mir nicht äußerlich. Ich lasse mich auf die Nähe Gottes und des Anderen ein, wenn ich mich verlasse und meine Existenz als Exodus verstehe, als Aufbruch in eine offene Zukunft.

4 Haltung zeigen: Glaube als Stil der Gastfreundschaft bei Christoph Theobald

Christoph Theobald hat einen Entwurf vorgelegt, der Christentum primär als Stil¹⁵ versteht und nach der Haltung fragt, die mit dem Glauben verbunden ist.¹⁶ Der Glaube ist für ihn ein Begegnungs- und Beziehungsgeschehen, „in dem der Empfänger sich auf den schöpferischen Vorgang der *Formgebung* seines Glaubens selbst einlässt“¹⁷. Die Neuheit, wie Jesus die

¹³ Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (Alber-Broschur Philosophie), Freiburg i. Br.–München 1987, 235.

¹⁴ Vgl. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Alber-Reihe Philosophie), Freiburg i. Br.–München 1992, 242.

¹⁵ Vgl. Christoph Theobald, *Christentum als Lebensstil*, in: ThPQ 166 (2018), 172–186; ders., *Christentum als Stil. Thesen zum epistemologischen Hintergrund des Ansatzes*, in: ThPQ 166 (2018), 187–190. Anm. der Redaktion.

¹⁶ Vgl. ders., *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018; ders., *Le Christianisme comme style*, 2 Bde., Paris 2007.

¹⁷ Christoph Theobald, *Christentum als Stil* (s. Anm. 16), 58.

Welt bewohnt, lasse sich als ein bestimmter Typ von Begegnung beschreiben, als eine Beziehung und deren Wirkung bzw. Wirkungsgeschichte, die mit einer spezifischen Art von Gastfreundschaft verbunden sei und sich auf einer elementaren und alltäglichen Ebene abspiele.¹⁸ Die Gastfreundschaft sei ein Grundmotiv der atl. und ntl. Überlieferung, die diese Haltung schließlich als Heiligkeit deute. Dabei stehe Jesus in den Begegnungen mit den Menschen in einer Distanz zu sich selbst, die „nicht Ausdruck von List oder strategischer Klugheit (ist, E.D.), sondern Zeichen der einzigartigen Fähigkeit Jesu, sozusagen als Jünger [...] von Jedermann und in jeder Situation neu zu ‚lernen‘, wer er selbst ist und was er ‚kann‘ (vgl. z. B. Mk 1,40 f.; 5,30; 6,34; 7,29 usw., parr.). So schafft er einen Freiheitsraum und schenkt gleichzeitig denen, die ihm begegnen, allein durch seine Anwesenheit und seine Gegenwart wohlthuende Nähe.“¹⁹ Was ist das für eine Distanz Jesu zu sich selbst?

Sie ist auffindbar in jenen Szenen, in denen er von sich als jemand anderem spricht, vom Menschensohn, vom Sämann oder dem Hausvater. Die Frage nach der eigenen Identität schiebt Jesus auf „und widersetzt sich allen Versuchen, sie voreilig zu beantworten (vgl. Mk 1,40 f. usw.).“²⁰ Jesus schafft so einen Raum im eigenen Selbstbezug, in dem er sich dem Anderen bedingungslos öffnet.²¹ In diesem Lebensraum können die Menschen ihre Einzigkeit entdecken, die in der Tiefe ihrer Exis-

tenz schon verborgen da ist „und sich nun plötzlich, *in der Begegnung* mit dem Mann aus Nazareth, als ‚Glaubensakt‘ artikuliert: Sie schenken nicht nur Jesus ‚Kredit‘, sondern betrachten gleichzeitig das eigene Leben und das des anderen bei aller radikalen Offenheit als ‚kreditwürdig‘. Hat sich solches ereignet – oft dauert es nur einen kurzen Augenblick ... – dann können sie ihre eigenen Wege gehen; das Entscheidende für ihr Leben ist geschehen.“²² Der „Kredit“ meint hier die Glaubwürdigkeit, das Vertrauen, das gesetzt wird, in Jesus, in sich selbst, in den Anderen und in Gott. Diese Haltung Jesu repräsentiert die Gastfreundschaft Gottes, dessen Heiligkeit. Deren Form zeigt sich in Lernfähigkeit und Freiheit, im Loslassen von sich selbst, um für jedermann da zu sein, hier und jetzt gegenwärtig zu sein.²³

Theobald weist darauf hin, dass der Glaube in uns immer durch Andere erzeugt wird, die jedoch diesen Lebensakt nicht an unserer Stelle setzen können. Die Gastfreundschaft der Eltern und wichtiger Persönlichkeiten unseres Lebens sei nicht von Interessen und Strategien geprägt, sondern von einer Anwesenheit (*Parousia*) als Dasein für uns. Diese Anwesenheit geschieht umsonst, *gratuit*, aus Gnade.²⁴ Nur das „Umsonst“ macht den Glauben im biblischen Sinne *möglich*, nicht notwendig. Der Glaube kann nicht erzwungen oder strategisch angestrebt werden. „Denn dieser so bedrohte und zerbrechliche Akt – mitten in unserer Verwundbarkeit – ist,

¹⁸ Vgl. ebd., 58.

¹⁹ *Christoph Theobald*, Christentum als Stil (s. Anm. 16), 59.

²⁰ Ebd., 59.

²¹ Hier ergeben sich für mich spannende Berührungspunkte zwischen Ch. Theobald und E. Levinas.

²² *Christoph Theobald*, Christentum als Stil (s. Anm. 16), 59.

²³ Vgl. ebd., 60.

²⁴ Vgl. ebd., 86.

wenn er sich plötzlich zeigt, ein ‚Wunder‘, das uns, wenn unser Glaubenssinn etwas geschult ist, ‚erstaunt‘: *Glaube, wo wir ihn nicht erwarten.*²⁵

Der Glaube ist eine menschliche Haltung, die nicht nur bei Christen vorkommt. Das macht Theobald anhand der Erzählung von der blutflüssigen Frau klar, die Jesus berührt. Jesus spürt sogar in der Menschenmasse diese eine Berührung, fragt nach der Frau und am Ende sagt er ihr: „*Meine Tochter, dein Glaube hat dich gerettet. Geh in Frieden! Du sollst von deinem Leiden geheilt sein.*“²⁶ Jesus ermöglicht den Glauben der Frau, beansprucht aber nicht, dessen Ursprung zu sein. Die Diskretion Jesu, der keinen bloß stellt, gibt den Glauben des Anderen „umsonst“ aus der Hand, „gibt der Geschichte dieser Frau, ihrer Situation, ihrer Geste und ihrem Wort und in *alledem* dem *lebensgeschichtlichen* Entstehen ihres ‚Glaubens‘ seine eigentliche Bedeutung und sein Gewicht.“²⁷ In der Lebensgeschichte werden auch die Verwundbarkeit, Fragilität und Unbegreiflichkeit des Lebens erfahren, nicht nur das Glück und das Gelingen. So stellt sich uns die Frage, ob wir dem Leben in all seinen Dimensionen und auch in seiner Geheimnishaftigkeit trauen dürfen. Es kommt für Theobald zu einem „Übergang“ von einem elementaren „Lebensglauben“ zum Christusglauben: „Das Geheimnis zieht mich an, schafft in mir Vertrauen und erlaubt es mir – in meiner Verwundbarkeit – in Wahrheit

‚ich‘ zu sagen.“²⁸ Das Abenteuer des Lebens ist für alle Menschen in ihrer jeweiligen Einzigkeit gegeben. Das Leben verlangt vom Menschen, sich aus der Hand zu geben und provoziert Vertrauen/Glauben in die Verheißung des Lebens. Dieser Glaube ist auch da gegeben, wo wir ihn nicht vermuten, auch außerhalb der Kirche.²⁹ Jesus greift diesen Glauben auf und nimmt ihn ernst, der Glaube der Frau ist schon da, bevor er eingreift, er hat die Frau schon gerettet vom Moment der Berührung an, als eine Kraft vom Herrn ausging und die spürbare Geste zur Heilung wurde! Dieser Glaube an Jesus Christus und der Lebensglaube jedes Menschen, der zu einem elementaren Vertrauen fähig ist, unterscheiden sich, sie sind je anders, aber jede Werthierarchie zwischen diesen beiden Glaubensweisen wird unmöglich gemacht.³⁰

5 „Heilsame Haltungen“³¹: Das barmherzige Aushalten der Anderheit als Fähigkeit des Liebens

„Seelsorgliches Handeln möchte Heilungsprozesse ermöglichen oder unterstützen. Da erfreut es, dass Glaube und Religion seit einigen Jahren auch im psychotherapeutischen Diskurs mit Blick auf ihre heilsamen Anteile neu diskutiert und nicht mehr nur mit den sog. ekklesiogenen Neurosen oder mit ihren zwangsneurotischen Deformationen in Zusammenhang gebracht und

²⁵ Christoph Theobald, Christentum als Stil (s. Anm. 16), 86.

²⁶ Zit. nach ebd., 90 f., mit den kursiven Hervorhebungen durch ihn.

²⁷ Ebd., 92.

²⁸ Ebd., 97.

²⁹ Vgl. ebd., 106 f.

³⁰ Vgl. ebd., 106.

³¹ Ich übernehme diese Formulierung aus dem Buchtitel von Bernhard Plois / Werner Strodmeier (Hg.), Heilsame Haltungen. Beratung als angewandte theologische Anthropologie, Münster 2016.

beargwöhnt werden.“³² So formuliert es Bischof Franz-Josef Bode im Vorwort eines Buches mit dem Titel „Heilsame Haltungen“. Der Glaube an Gott kann als ein Faktor angesehen werden, der Veränderung ermöglicht und somit Heilung begünstigt. Bernhard Plois und Werner Strodmeier gehen von ihren reichen Erfahrungen in kirchlichen Beratungsstellen aus und verweisen auf theologische Entwürfe, die von

einer relationalen Identität des Menschen sprechen und die Soteriologie ins Zentrum stellen.³³ Sie wollen darauf hinweisen, dass es in kirchlichen Beratungsprozessen nicht nur darum gehen kann, aus dem Glauben abgeleitete Haltungen zu reflektieren, sondern dass auch der je eigene Glaube, das eigene Gottesbild, die eigenen Zugänge zur Sinnfrage in den Blick treten müssen, damit sich heilsame Wandlungen ergeben können.³⁴ Die Frage nach der Identität des Menschen ist eine ständige Begleiterin in der Beratung. Diese Identität ist an Beziehungen gebunden. Partnerschaft, Ehe und Familie gelten als „der herausgehobene Sehnsuchtsort für Liebe, Annahme, Vertrauen, Geborgenheit und Intimität“.³⁵ Das kann zu Überforderungen führen, vor allem, wenn der Andere dazu instrumentalisiert wird, meine Wünsche und Erwartungen zu erfüllen. Das kann nicht gut gehen, weil ich dem Anderen dann keinen Raum mehr gebe. Cornelia Koppetsch weist darauf hin, dass partnerschaftliche Liebesbeziehungen als „Kommunikationszusammenhang zweier autonomer Individuen“ verstanden werden können, die „zwecks Maximierung ihrer individuellen Gewinne in einem Austauschverhältnis miteinander stehen.“³⁶ Hier wird die Ökonomie der Marktlogik prägend und das kritisiert Koppetsch zu Recht. Denn eine Liebesbeziehung beruht ebenso wenig wie eine Gottesbeziehung auf einem „Do-ut-des-Modell“: Ich gebe, damit du gibst. Liebe bedeutet intime Vertrautheit ohne Be-

Weiterführende Literatur:

Bernhard Plois / Werner Strodmeier (Hg.), *Heilsame Haltungen. Beratung als angewandte theologische Anthropologie*, Münster 2016. Ein spannender Versuch, auf dem Stand heutiger theologischer Anthropologie, die den Menschen als Beziehungswesen versteht, konkrete Beratungsprozesse zu reflektieren.

Dorothea Sattler, *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. Ein Lehrbuch, das umfassend in die Rede von der Erlösung einführt und sich auch dem Dialog mit der Psychologie kenntnisreich und sensibel öffnet.

Erwin Dirscherl, *Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006. Der Mensch wird als Beziehungswesen vorgestellt, das nicht ohne seine konkreten Beziehungen zum Anderen und zu Gott zur Sprache gebracht werden kann.

³² Franz-Josef Bode, Vorwort, in: ebd., 9–11, hier: 10.

³³ Vgl. Bernhard Plois / Werner Strodmeier, *Heilsame Haltungen*, in: *dies.* (Hg.), *Heilsame Haltungen* (s. Anm. 31), 15–29, hier: 18 f.

³⁴ Vgl. ebd., 22.

³⁵ Jochen Sautermeister, Ehe-, Familien- und Lebensberatung als kirchliches Handlungsfeld, in: Konrad Hilpert / Bernhard Laux (Hg.), *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie* (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 267–280, hier: 270.

³⁶ Cornelia Koppetsch, *Liebe und Ökonomie*, in: ebd., 21–41, hier: 29, mit Bezug auf A. Giddens.

rechnung, sich auf den Anderen hin verlassen und sich auf ihn verlassen, ohne auf eine Belohnung zu schießen. Die Liebe ist von einer Offenheit geprägt, die in der Bindung Raum und Zukunft eröffnet. Die Liebe geschieht so zwischen uns, dass sie nicht erzwingbar und einklagbar ist. Sie wird aus Gnade geschenkt, gratuit, umsonst, ohne Hintergedanken und Strategie. Denken wir an Ch. Theobald zurück. Ohne die Liebe Anderer wären wir nicht auf der Welt. Die Liebe blickt auf den Anderen als Anderen und will ihn nicht verselbigen, d. h. mir selbst angleichen, so hat es Levinas gemeint. Die Liebe respektiert den Anderen in dem, was ihn von mir unterscheidet, und dieser Unterschied lässt sich nicht in Kategorien von besser oder schlechter, mehr oder weniger durchbuchstabieren, er lässt sich nur als Anderheit aussprechen. Denn das, was uns gemeinsam ist, ist unser Menschsein. In uns und in unserer Identität ist der Andere gegeben, dem wir begegnen in der Zeit, die wir brauchen, um wir selbst zu werden.

Identität gibt es nicht ohne dauernde Veränderung und Differenz, ohne Beziehung und einen Zwischenraum, der uns Luft zum Atmen lässt, damit wir nicht in uns ersticken. Veränderung geschieht durch den Anderen! Wir sind inspiriert vom Unendlichen selbst, der in unserer

Endlichkeit zwischen uns gegenwärtig ist und seine Spuren in unser aller Leben hinterlässt. Gott ist die geheimnisvolle Verbindung zwischen uns, der uns das Leben in Fülle schenken will und dem wir restlos vertrauen dürfen, auch wenn er für uns der Unbegreifliche bleibt. Er führt uns hinaus ins Weite! Sind wir bereit, uns ganz auf ihn zu verlassen, zu verändern, ohne auf einen Lohn zu blicken? Daran könnte die Fähigkeit hängen, uns selbst, den Anderen und Gott zu lieben.

Der Autor: Prof. Dr. E. Dirscherl, geb. 1960, Studium der Kath. Theologie und Philosophie an der Universität Bonn, Promotion Dr. theol. (1989) und Habilitation (1995) an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, 1995–2002 Lehrstuhl für Systematische Theologie: Dogmatik am Institut für Kath. Theologie der Universität Osnabrück, seit 2002 Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg. Publikationen: *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Dialog zwischen Karl Rahner und Emmanuel Levinas*, Würzburg 1996; *Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006; *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit*, Paderborn 2013.