

B

Dietmar Mieth Meister Eckhart

München: C.H. Beck 2014. 298 S. ISBN 978-3-406-65986-7, brosch., € 16,95.

Eckhart von Hochheim (ca. 1260-1328), zweimalig Pariser Dozent (Magister, daher Meister Eckhart), bewegte sich schon zu Lebzeiten inmitten von Kontroversen: Wie war umzugehen mit einem neuen, auch religiösen Selbstbewusstsein? Wie mit der Suche nach intensiveren Formen spirituellen Lebens, bes. in Gemeinschaften wie den Beginen? War das Verlangen nach Einheit mit Gott ein Thema, das sich der rationalen Vermittlung entzog? Oder waren die Grundlagen solcher mystischen Theologie gerade denkerisch zu klären? Konnte man also myst. und akad. Theologie zusammenführen? Und wie war überhaupt Schritt zu halten mit neuen Wissenschafts-Standards, etwa aristotelischer Quellen, aber auch arab. und jüd. Vermittlungsversuche?

In dieser Gemengelage erarbeitete E. eine eigenwillige Synthese. Sie, ihre Verlebendigung u. ungewöhnliche sprachliche Zuspitzungen begründeten seinen zentralen Rang in der Rezeptionsgeschichte myst. Theologie. Sie provozierten aber auch schon zu Lebzeiten Widerstände u. strittige Bewertungen. Ähnliches gilt nach wie vor: Ist E. primär als „Philosoph des Christentums“ (K. Flasch) zu lesen? Verkennt, wer ihn „Mystiker“ nennt, nicht die Radikalität seines denkerischen Anspruchs? Auch, wo solche Zuspitzungen als einseitig wahrgenommen wurden, waren sie hilfreich u. zwangen Interpret(inn)en zu stärkerer Präzision. Dazu bedarf es nicht nur spezialisierter Einzelstudien, sondern auch Zusammenführungen zu einem stimmigen Gesamtbild. Ein solches gibt nun D. Mieth, Tübinger Emeritus für Theo-

logische Ethik, Fellow am Erfurter Max-Weber-Kolleg u. seit mehr als vier Jahrzehnten mit E. befasst. M. verortet Eckhart in den Kontexten u. Konstellationen seiner Zeit. Er sieht in ihm einen „philosophisch explikatorischen Theologen“ (27): E. ist ein Denker, der „auch heute noch eine Herausforderung dar(stellt), sich ohne Opfergaben im Denken auf den Glauben einzulassen und umgekehrt dem Glauben nicht das offene Denken zu ersparen“ (11f.). Anstatt ihn schlicht „Mystiker“ zu nennen, empfiehlt M. präziser etwa, „die Besonderheit spiritueller Predigt-Kommunikation“ (11, vgl. 218ff.) u. den Zusammenhang von Spekulation u. „Lebensführung“ (12, vgl. 23f. u.ö.) mitzusehen. Angelpunkt dieser Lesart ist E.s Sprechen u. Denken nicht in Kategorien von Dinglichkeit, sondern von Bewegung u. Prozess: Man darf zuerst Gott nicht „gegenständlich neben die Welt setzen“ (29). Ineins damit sind auch die Wirklichkeit im Ganzen u. der Verstehensvollzug vom Substantiell-Dinglichen abzusetzen. Auch die „Vollendung des Menschen im Göttlichen“ (16) kann dann keine „Verschmelzung verschiedener Dinge“ bedeuten, sondern nur eine „prozessuale Einheit“ (18). M. versteht diese für E. zentrale Prozessualität vor dem Hintergrund von Strukturdenken (u.a. H. Rombachs) u. Prozessphilosophie. Beweglich u. dialektisch erscheint dann auch das Verhältnis von Gnade u. Natur (vgl. 29ff., 73ff. u.ö.), von „Offenbarkeit der Schrift“ u. wiss.-phil. Mitteln der Erklärung, von Glaube u. Denken: Die „Glaubensgeheimnisse“ sollen „das philosophische Denken nicht kontrollieren, sondern in Gang“ halten (27). M. versteht dies im Sinne des us-amerikanischen Pragmatismus (C.S. Peirce, theologisch adaptiert von H. Deuser): E. greift gleichsam („abduktiv“) zurück auf eine „Ursprungsintuition“, die sich in „Verstehensregeln“ (32) abbildet. Diese methodischen Anleihen werfen neues Licht auf Kernprobleme der Eckhart-Interpretation. E.s Umgang mit der Hl. Schrift (31ff., 89ff., 109ff. u.ö.), sein spekulatives Verständnis der göttlichen Drei-Einheit (56ff. u.ö.) u. Christologie (153ff. u.ö.), seine Anthropologie (85ff. u.ö.), seine „Lebenslehre“ (127ff., 170ff., 192ff.

u.ö.), Grundlinien seiner Sprachtheorie (98ff. u.ö.) u. sein eigentümliches Verständnis von Gnade, Freiheit (73ff.) u. Denken (80ff. u.ö.) werden systematisch integriert u. aufeinander bezogen. Ebenso diskutiert M. die Frage von E.s Rechtgläubigkeit (235ff.) u. „interreligiöse Akzente“ (233ff.).

Die Absicht, E.s „Profil als Denker, als Prediger und als Lebenslehrer darzustellen“ (Klappentext), löst das Buch ein. Es bietet eine konzise Gesamtsicht u. Lösungsvorschläge für viele Interpretationsprobleme, die i.E. ausführlichere Diskussionen verlangen u. Rezeption erfahren sollten. Wer mit diesem Buch einen Einstieg in Eckhart sucht, dürfte eine fordernde Lektüre erwarten; bisweilen begegnen Zusammenhänge, die erst später ausführlicher behandelt werden oder Themen werden wiederholt aufgegriffen. Wer sich davon nicht abschrecken lässt, findet eine anspruchsvolle u. theolog. engagierte Einführung in ein Denken, das „ungewöhnlich“ ist „in der heutigen Zeit“, da es „vernünftige Glaubensauslegung als Explikation der Herkunft allen Denkens“ verfolgt, anstatt „philosophisches Fragen (...) vorher“ abzubremsen (28).

Christian Ströbele

Daniel Gerte

Authentische Spiritualität in den Gefängnisbriefen Dietrich Bonhoeffers
Kriterien für Geistliche Begleitung heute

(Pastoralpsychologie und Spiritualität; 19). Frankfurt/M., New York u.a.: Peter Lang 2014. 247 S., ISBN 978-3-631-64659-5, geb., € 49,95.

Mit seiner Dissertation möchte G. die Gefängnisbriefe Bonhoeffers als Zeugnisse authentischer Spiritualität für eine Kriteriologie der Geistlichen Begleitung (GB) fruchtbar machen. Im I. Teil beschreibt er Spiritualität als „Gott-Mensch-Verhältnis (...) im Geist“ (84) u. Ausdruck einer „Ich-Du-Beziehung“ (85). Er wählt einen mystagogischen, weltbezogenen Ansatz mit Bezug auf K. Rahner, P. Zulehner u. K. Schaupp und charakterisiert GB als *mäeutisch, empathisch-mystagogisch u. solidarisch*. Das ist ansprechend, hat aber eine schmale u.

wenig zielorientierte Literaturbasis. Wer sich so zentral auf Rahner'sche Kategorien stützt, sollte passgenauere Literatur finden als bloß den *Grundkurs des Glaubens* u. *Eintübung priesterlicher Existenz*; zur Weltfrömmigkeit, zur Exerzitienspiritualität u. zur Unterscheidung der Geister hat Rahner mehr u. Konkreteres gesagt. So erwartet man vom II. Teil eine tiefergehende Auseinandersetzung. G. möchte bei B. ja inhaltliche Kriterien zur Unterscheidung der Geister auffinden. In dessen Gefängnisbriefen rekonstruiert G. die spirituellen Grundlinien *Mündigkeit der Welt u. Diesseitigkeit, Religionskritik u. nicht-religiöse Interpretation, Kreuzestheologie u. Diakonie* (151-172). Doch die Interpretation bleibt flach: „Das Programm Jesu, welches (...) in der Liebe unter den Menschen und in der Liebe zwischen Mensch und Gott seinen Zenit erreicht, ist das Angebot Gottes, mit ihm das Leben gelingen zu lassen.“ (168) Platter ist B. m.W. noch nicht dargestellt worden. G. hat leider nicht mehr anzubieten, wie auch die Reduktion der „tiefen Diesseitigkeit“ auf „intensives Leben“ zeigt (vgl. 159). So kann ich G.s Arbeit nur als grandios missglückt bezeichnen. Schon die Annahme, dass sich das, worum es B. „letztlich geht“, maßgeblich darin fände, was er „zuletzt sagt“ (144 f.), wird G. zum Fallstrick. Die knappen Skizzen, die die Gefängnisbriefe darstellen, sind nur vor dem Hintergrund des theolog. Gesamtwerks zu verstehen – eine Mühe, der sich G. nicht unterzogen hat. Zu behaupten, B. hätte keine Auskunft darüber gegeben, „wie er die konkrete Umsetzung sieht“ (173), ist ignorant. So widmet sich B. bereits in seiner *Ethik* ausführlich der Frage der konkreten Entscheidung im „Zwielicht“ der Wirklichkeit; die Spannung zw. Gnade u. Gebot durchziehen das gesamte Buch *Nachfolge*; Kriterien für ein geistliches Leben entfaltet er in *Gemeinsames Leben*. G. hätte nur nachlesen müssen. Aber nicht einmal *Widerstand und Ergebung* hat G. genau gelesen: Der Satz, Christus „verlangt nicht die Nachahmung im Leiden, schon gar nicht dem Tod“ (181) ist richtig nur in dem Sinn, das B. den Begriff der Nachahmung ablehnt. Aber die *Nachfolge* geht klar über Leid u. Tod, wie u.a. im

Lektüre

Gedicht *Stationen auf dem Wege zur Freiheit* (WE 570-572) deutlich wird. B. spricht nicht nur von der „tiefen Diesseitigkeit“, sondern auch davon, dass Gott „mittlen im Leben jenseitig“ ist – das bedeutet nicht bloß „entzogen“, wie G. meint, sondern setzt ein kritisches Weltverhältnis voraus. So spiegelt die Kriteriologie, die G. entwickelt, in keiner Weise die Provokation wider, die B.s Denken darstellt.

G. wäre gut beraten gewesen, nicht nur 13 Titel an Bonhoeffer-Sekundärliteratur (die nahezu 6000 T. umfasst!) heranzuziehen. Da fällt es kaum mehr ins Gewicht, dass er die Ausgabe der Gefängnisbriefe von 1951 heranzieht. Die soviel umfangreichere u. korrigierte kritische Gesamtausgabe von 1998 hätte ihn mit ihren Querverweisen u. Anmerkungen entscheidend weiterführen können. So verwundert es nicht, dass die system. Auswertung (III. Teil) kurz u. unaufregend ausfällt; sie wird weder B. gerecht noch der Tradition der Exerzitien u. der GB. Wie für den Bonhoeffer-Teil, gilt für die Arbeit insgesamt: Sie bleibt oberflächlich, beschränkt sich oft auf einführende Literatur u. geht in ihren Schlussfolgerungen kaum darüber hinaus. Wie es hätte gehen können, hat C. Kohli-Reichenbach 2010 in ihrer Dissertation gezeigt (*Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs*, Berlin 2011). Hätte G. diese Arbeit zur Kenntnis genommen, hätte sich die seine wohl erübrig. Dass G.s Buch, das weder methodisch noch inhaltlich wiss. Ansprüchen gerecht wird, als Dissertation angenommen wurde, kann nur erstaunen.

Gunter Prüller-Jagenteufel

Reinhard Deichgräber
Nicht umsonst gelebt
Eine Stimme für die Gescheiterten

(Geistlich leben, Bd. 34). Gießen: Brunnen-Verlag 2014. 57 S., ISBN 978-3-7655-5464-3, € 4,95.

In Zeiten der Selbstoptimierung, in denen Trainings u. Coachings zum guten u. erfolgreichen Leben verhelfen sollen, ist selbst das Scheitern als Chance für einen Neubeginn Teil

von Beratungsstrategien geworden, wie auch Glaube u. Spiritualität immer häufiger als Lebenshilfe verstanden u. gewürdigt werden. R. Deichgräber erhebt nun „eine Stimme für die Gescheiterten“, bei denen alle Therapien u. Optimierungsversuche nicht gefruchtet haben. D. verweist darauf, dass die „Zahl derer, die (...) aufatmen können, weil ihr Kampf gegen die Sucht zu einem definitiven Erfolg geführt hat, (...) erschütternd klein (ist)“ (S. 18). Ange-sichts dessen fragt er „Was sagen wir solchen Menschen? Und (...) was habe sie uns (...) zu sagen?“ (S. 8). In zwölf Kap. bedenkt D. seine seelsorgliche Begleitung eines Mannes, der als ernsthafter Christ von seiner Esssucht nicht frei kommt u. trotz medizinischer, therapeutischer und eigener Bemühungen mit 48 Jahren an den Folgen seiner Sucht stirbt. Nicht nur das Schicksal dieses Mannes, sondern auch die Selbsterkenntnis des erfolg- u. hilflosen Seelsorgers werden hier anschaulich: „Das eigentliche, das letzte Ziel aller unserer Bemühungen ist nicht die perfekte Heilung, (...) sondern der nie endende Prozess der Reifung zur Menschlichkeit. Menschen, die keines Arztes bedürfen (...) werden bewundert (...). Aber sie sind oft unangenehme Zeitgenossen. Sie haben die Lektion der Barmherzigkeit noch nicht gelernt“ (S. 41). Mit einer solchen schließt D. durch ein fiktives Gespräch mit dem Verstorbenen, dessen Geschichte er zu Ende erzählt. Dazu dient ihm der Satz „Der Mensch sieht, was vor Augen ist, aber Gott sieht das Herz an!“ (1 Sam 16,7) Dieses Aber, das auf die je andere Perspektive des göttlichen Blickes verweist, wird zur Perspektive dessen, der glaubend spricht: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir!“ (Gal 2,20) Der bittende, hoffende Christus in mir ermöglicht die Perspektive auf den sich hingebenden Christus in das Leben der Gescheiterten. Diese kleine Schrift ragt heraus aus vielen „praktischen“ Seelsorgeanleitungen, die es nicht sein will, u. doch manchen Rat parat hält; v.a. aber macht sie aufmerksam auf die „Nutzlosigkeit des Glaubens“, die seinen wahren Trost enthüllt: Gottes Selbsthingabe in das Leben der Gescheiterten.
Klaus Schulz