

Schöpfungslehre und Anthropologie: Leib, Seele, Geist – Sex und Gender

Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten (Lk 9,24; vgl. 17,33; Mt 10,39; 16,25; Joh 12,25). Hier und an vielen anderen Stellen des Alten und Neuen Testaments ist das Wort *psyche* mit „Leben“ übersetzt, während wir auch sagen könnten: *Wer seine Seele retten will, wird sie verlieren ...* Dieses biblische Wort hat auch in der philosophischen und theologischen Suche nach der Seele seine Gültigkeit gezeigt: Wer die Seele um ihrer selbst willen sucht, sie verstehen und definieren will, der wird sie verfehlen und verlieren, wer aber zuerst das Reich Christi und seine Gerechtigkeit sucht (Mt 6,33), dem wird auch die Seele hinzugegeben werden.

1. Die christliche Entdeckung der Seele

a. Im Zeichen der Abgrenzung: Die Seele ist sterblich

Der Begriff der Seele wird von den (frühen) Christen keineswegs in das Zentrum ihres Bekenntnisses gestellt. Das erste, was die Glaubenden gegenüber den antiken Philosophen betonen, ist nicht etwa die Unsterblichkeit, sondern die Sterblichkeit der Seele: Denn die Seele ist in der Sicht des Glaubens *nicht* das Lebensprinzip im wahren und vollen Sinne.¹ Justin kritisiert den platonischen Begriff der Seele mit Hilfe platonischer Voraussetzungen: Die Seele sei nicht, wie Platon behaupte, mit Gott „verwandt“ (συγγενής).² Denn nur Gott ist „ungeworden“ und „unvergänglich“; wäre die Seele unsterblich, dann wäre sie auch ungeworden – was offenkundig nicht gilt. Die Seele *ist* folglich nach Justin nicht Leben, sondern sie *hat* lediglich Leben. Im Anschluss an Gen 2,7 und Eccl 12,7 LXX unterscheidet Justin zwischen der Seele und dem „lebenspendenden Geist“ (ζωτικὸν πνεῦμα), den sie verlieren kann.³ Auch nach Tatian ist die Seele nicht „an sich“ unsterblich, sondern „sterblich“ (ὄνητή). Mit dem Johannesprolog wird belegt, dass die Seele vom Logos wie vom Pneuma unterschieden werden muss: Die Seele „an sich“ ist Finsternis, wenn sie nicht durch den Logos zur Erkenntnis Gottes erleuchtet wird. Zwar stammt die Seele aus der Gemeinschaft mit dem Geist, doch der Geist verließ sie infolge ihres Ungehorsams.⁴ Ebenso widerlegt Irenäus die

1 Vgl. Art. Seele, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9 (1995), 2-89.

2 Vgl. Platon, Der Staat, 611 e 2.

3 Vgl. Justin, Dial. 4-6; dazu: Art. Seele, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a.a.O. 8f.

4 Vgl. Tatian, Or. 13; 15.

wesenhafte Unsterblichkeit der Seele mit dem Argument, dass sie dann notwendig ungeworden wäre. Sie besitzt das ewige Leben nicht aus sich, sondern nur als Geschenk des Geistes.⁵

Die Differenz zwischen „Seele“ und „Geist“ bezeichnet keine Dualität anthropologischer Prinzipien, sondern spiegelt die vom Menschen aus unüberbrückbare Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung.

Erst als die anfängliche Polemik abgeklungen ist, vermag Origenes in einer gläubigen Sicht die hohe Berufung der Seele wieder mit den ehemals abgelehnten Termini auszudrücken: Die Seele ist trotz ihrer Geschöpflichkeit mit Gott „verwandt“ (συγγενής). Darin gründet ihre letzte Unabhängigkeit von allem Geschaffenen.⁶

Auf dem Hintergrund der Patristik ist das Seelenverständnis der Antike eher eine Negation als eine philosophische Definition. Die Rede von der Seele enthält eine Ahnung vom Geheimnis des Menschen wie des Kosmos: Der Mensch ist *mehr* als ein Produkt der Geschichte, sozialer Zwänge und psychologischer Erklärungen. Die Rede von der Weltseele bezeugt, dass auch die gesamte materielle Welt *mehr* ist als ihre gesetzmäßigen Naturabläufe.

Auffällig ist, dass die Kirchenväter die Einheit der Seele mit dem Leib sehr viel unbefangener betonen können als die antiken Philosophen. Leib *und* Seele stehen ja auf der Seite der Schöpfung. Leib *und* Seele sind erlösungsbedürftig und erlösungsfähig und empfangen ihr wahres und volles Leben aus dem Geist des lebendigen Gottes.

b. Im Zeichen des Gebets: Gott und die Seele will ich erkennen ...

Bei Augustinus taucht die Seele wieder auf, nicht weil er die Seele, sondern weil er Gott sucht:

„Nie zuvor hatte der Mensch so vor seiner eigenen Seele gestanden, nicht Heraklit ..., nicht Sokrates und Plato, denen alles am Heil der Seele lag. ‚Ein unendlicher Abgrund ist der Mensch. Du hast seine Haare, o Herr, gezählt, aber leichter fürwahr ist, seine Haare als die Empfindungen und Neigungen seines Herzens zu zählen‘.“⁷

5 Vgl. Irenäus, Adv. haer. V, 12,2

6 Vgl. Origenes, De princ. III, 1,13.

7 Karl Jaspers, Die großen Philosophen, München (1957)³1981, 327f.

Augustinus stößt auf seine Seele, insofern sie *nicht* Gott ist. Er findet in seiner Seele nicht die Vereinigung mit dem Göttlichen, die er im Manichäismus und im Neuplatonismus gesucht hatte, sondern ganz im Gegenteil die schmerzliche Unterschiedenheit von Gott, die Sehnsucht, die Ruhelosigkeit auf Gott hin:

„Denn Du hast uns auf Dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir“.⁸

Wenn Augustinus hier das Wort „Herz“ verwendet, so zeigt doch dasselbe erste Buch der *Confessiones*, dass er es im Sinne von „Seele“ versteht. Diese Seele aber ist von sich aus nicht der Palast göttlichen Lebens, sondern die Hütte der Verbannung:

„*Sage zu meiner Seele: Dein Heil bin ich (Ps 35,3). ... Zu eng ist das Haus meiner Seele, als dass Du es betreten könntest. Dehne es aus mit Dir! Baufällig ist es, stelle es wieder her! Manches daran kann Dein Auge beleidigen. Ich gebe es zu, ich weiß es. Aber wer soll es reinigen?*“⁹

Indem Augustinus sich radikal von sich selbst abwendet und im Glauben Gott zuwendet, findet er den nötigen Abstand von sich selbst, um die Abgründe des eigenen Selbst wahrzunehmen. Programmatisch formulieren es die „Selbstgespräche“ (*Soliloquia*), die den Untertitel tragen: „Von der Unsterblichkeit der Seele“:

Augustinus: Ecce oravi Deum.

A: So habe ich nun zu Gott gebetet.

Ratio: Quid ergo scire vis?

Vernunft: Was willst du also wissen?

A: Haec ipsa omnia quae oravi.

A: All das, was ich im Gebet gesagt habe.

R.: Breviter ea collige.

V: Fass es kurz zusammen.

A: Deum et animam scire cupio.

A: Gott und die Seele will ich erkennen.

R: Nihilne plus?

V: Weiter nichts?

A: Nihil omnino.

A: Gar nichts.¹⁰

Von Gott her taucht nun die *Unsterblichkeit* der Seele wieder auf, nicht als Ort selbstgewisser menschlicher Identität, sondern als das unerhörte, unfassbare Geschenk.

8 Conf. I,1.

9 Conf. I,5.

10 Solil. I, 2,7: PL 32,872.

c. Im Zeichen der Gottebenbildlichkeit

Im Nachdenken über die Seele bildet sich die christliche Anthropologie aus. Wenn sie das alte Wort „Seele“ verwendet, so gibt sie diesem Wort doch die Neuheit der Christusoffenbarung mit. Die spezifisch christliche Erfahrung der Seele wird seit den Anfängen theologischer Reflexion gefasst im biblischen Begriff der „Gottebenbildlichkeit“: Die Seele ist das wahre Lebensprinzip des Menschen, insofern und nur insofern sie nach dem Bilde Gottes und unmittelbar von Gott erschaffen ist und dieser Gottebenbildlichkeit in ihrem Leben entspricht. Wer aber ist der Gott, als dessen Ebenbild sich der Glaubende erkennt? Es ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus. In diesem Jesus Christus erkennen wir wie in einem Spiegel sowohl das vollendete Bild Gottes und damit unsere eigene höchste Berufung – als auch die schmerzliche Differenz, in der wir uns vorfinden. In Jesus Christus, seinem Leben, seinem Leiden und seiner leibhaften Auferstehung wird aber auch deutlich: Die Seele steht nicht im Gegensatz zum Leib, sondern ist Ausdruck der Berufung dieses Leibes zum ewigen, göttlichen Leben: *Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes leibhaftig* (Kol 2,9).¹¹

Ebenso wie für den Begriff der Seele gilt auch für die Gottebenbildlichkeit, dass sie nicht ein in sich ruhendes Prinzip der Identität des Menschen aussagt, sondern im Gegenteil ein Prinzip der Nicht-Identität in sich und der unbedingten Hinordnung auf Gott, den Schöpfer und Vollender. Thomas von Aquin nennt drei Stufen der Gottebenbildlichkeit, die nicht verschiedene Zustände, sondern einen Weg anzeigen: Schöpfung (*creatio*), Neuschöpfung (*recreatio*) und Ähnlichkeit der Herrlichkeit (*similitudo*):

- Alle Menschen sind Gottes Ebenbild in ihrer geschöpflichen Natur, insofern sie die natürliche Eignung besitzen, Gott zu erkennen und zu lieben (*aptitudo naturalis ad intelligendum et amandum Deum*).¹² Darin zeigt sich für den Menschen eine Möglichkeit, die für ihn zugleich eine Notwendigkeit darstellt, damit seine geschöpfliche Natur zur Erfüllung findet.
- Die erste und grundlegende Form der Gottebenbildlichkeit drängt daher zur Verwirklichung der Erkenntnis und Liebe Gottes in der Tat durch die Gleichförmigkeit mit der Gnade (*per conformitatem gratiae*), die eine Neuschöpfung durch Christus im Geist Gottes ist.

11 Die sog. „Einheitsübersetzung“ lässt aus völlig unverständlichen Gründen die Übersetzung des entscheidenden Wortes *corporaliter*, σωματικῶς aus.

12 STh I, 93,4.

- Was in der Schöpfung angelegt ist, kommt zur Vollendung in der Herrlichkeit Gottes. Gottebenbildlichkeit ist die vollendete Gestalt des Menschen.

Thomas von Aquin selbst stellt den Bezug zwischen Gottesebenbildlichkeit und Seele ausdrücklich her:

„Und so begegnet uns das Gottesbild in der Seele, insofern sie auf Gott zugeht oder von Natur die Anlage besitzt, sich auf Gott zu richten“ (*imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum*).¹³

Bei aller Anknüpfung an die philosophische Tradition versteht Thomas die Seele stets im theologischen Sinne: Die Seele ist der Ort der Gottebenbildlichkeit; sie *ist* selbst die Gottesbeziehung des ganzen, leibhaftigen Menschen, nicht nur die neutrale Möglichkeit dazu; sie ist *desiderium naturale*. Die Seele als Grund der Erkenntnis ist daher bei Thomas nicht nur ein Prinzip philosophischer Anthropologie, sondern meint zugleich die Befähigung und Berufung des Menschen zur Gotteserkenntnis und Gottesbeziehung als Einwohnung Gottes. Denn durch die Gnade wohnt Gott im Menschen wie das Erkannte im Erkennenden und wie das Geliebte im Liebenden (*sicut cognitum in cognoscente, et sicut amatum in amante*).¹⁴ Seele und Gottebenbildlichkeit, Anthropologie und Spiritualität sind bei Thomas unlöslich verbunden.

2. Das Scheitern der Philosophen und die Kühnheit der Mystik

Die Scheidung zwischen Theologie und Philosophie, Glaube und Wissen, die die Neuzeit kennzeichnet, geht an der Thematik der Seele nicht spurlos vorbei. Das Erkenntnisinteresse wendet sich verstärkt seit der Renaissance der Schöpfung als „Natur“ zu. Nun wird auch die Seele zum weltlichen Erkenntnisgegenstand neben anderen, nicht zuletzt auch „neben“ dem Leib.

a. Der Übergang von der theologischen zur empirischen Anthropologie bei Martin Luther und der Protest Cajetans

Die unmerkliche Verschiebung von einer theologischen zu einer naturhaften Anthropologie lässt sich bei Martin Luther ablesen. In seinem Kommentar zum Magnificat aus dem Jahr 1521 ist die Seele bereits auf die Seite des naturhaften Bestandes des Menschen gerückt:

13 STh I, 93,8.

14 STh I, 43,3.

„die Natur hat drei Stücke, Geist, Seele und Leib, und diese können allesamt gut oder böse sein; das heißt dann: «Geist» und «Fleisch» sein“.¹⁵

Auch für die Seele gilt: Sie kann gut oder böse sein. Sie wird nicht mehr selbst theologisch betrachtet als Hinordnung des Menschen – auch seines Leibes – auf das Gute. Damit ist der Weg gebahnt, um die biblische Dualität von Geist und Fleisch unmittelbar zur naturhaften Dualität zu erklären: Luther erklärt in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“,

„dass ein jeder Christ zweierlei Naturen an sich hat: eine geistliche und eine leibliche. Im Blick auf die Seele wird er ein geistlicher, neuer, innerlicher Mensch genannt; im Blick auf Fleisch und Blut wird er ein leiblicher, alter und äußerlicher Mensch genannt“.¹⁶

Die grundlegende Unterscheidung verläuft nun nicht mehr zwischen Schöpfer und Schöpfung, Hingabe an Gott mit Leib und Seele und Abwendung von Gott, sondern innerhalb der Menschennatur zwischen Leib und Seele bzw. Geist und Leib.

<i>Geist</i>	<i>Seele</i>	<i>geistlich</i>
Leib – Seele – Geist		
<i>Fleisch</i>	<i>Fleisch und Blut</i>	<i>fleischlich</i>

Was hundert Jahre später in der Philosophie bei Descartes geschehen sollte, ist bei Luther vorweggenommen: Die Seele als der mittlere Begriff zwischen Geist und Leib fällt tendenziell aus; der Geist rückt auf die Seite des Göttlichen, der Leib auf die Seite des Nicht-Göttlichen. Indem das Leibliche aus dem Gottesverhältnis ausgegrenzt wird, ist aber tendenziell eine Säkularisierung der Welt und des innerweltlichen Handelns gegeben. Für eine „politische Theologie“, d.h. für die menschliche, soziale, wirtschaftliche und politische Relevanz des christlichen Bekenntnisses bleibt kein Raum mehr. Die Theologie der Reformation geht davon aus, dass die Gottebenbildlichkeit (der Seele) mit dem Sündenfall verloren ging. Luther schreibt damit die Aporie zwischen Spiritualismus und Naturalismus fest, die sich mit der Renaissance in der Diskussion über die Seele eingestellt hatte: Die Seele als naturhaftes anthropologisches Prinzip wurde entweder dem Leib übergeordnet, so dass der Wert der Leiblichkeit herabgesetzt werden muss – so

15 WA 7, 550,25f.

16 WA 7, 20f.

etwa Marsilio Ficino († 1499) und Giovanni Pico della Mirandola († 1494). Philosophen wie Pietro Pomponazzi († 1525) hielten dagegen an der Einheit von Leib und Seele fest und sahen sich genötigt, die Unsterblichkeit der Seele preiszugeben. Folgerichtig entzündete sich seit der Renaissance an der Kommentierung von „De anima“ des Aristoteles ein Streit um die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Nun ist die Dialogsituation ganz anders als zur Zeit der Kirchenväter: Die Gegner sind nicht länger Philosophen, die die Seele als quasi-göttliches Lebensprinzip des Menschen behaupten, sondern solche, die durch ihre rein naturhafte Deutung der Seele zur Annahme ihrer Vergänglichkeit zusammen mit dem Leib geführt werden. Dagegen verurteilt das V. Laterankonzil 1513 die Lehre von der Sterblichkeit der Seele als unvereinbar mit dem christlichen Glauben. Auch Pomponazzi hatte positivistisch die Unsterblichkeit der Seele als reine Glaubenslehre festhalten können, die allerdings philosophisch nicht zu beweisen sei, folglich auch keine praktische Relevanz für den Lebensvollzug des Menschen in dieser Welt aufweist.

Einer der wenigen Theologen der beginnenden Neuzeit, die der Aporie nicht erlagen, war der Dominikaner Thomas de Vio Kardinal Cajetan (1469-1534). Er hielt an einer theologischen Deutung der Seele fest. Unter dem Motto *Sumus homines, non animae*¹⁷ nimmt er auf der einen Seite mit dem Konzil von Vienne 1312 die Seele als *forma corporis* an und verteidigt ihre Immaterialität und Unsterblichkeit aus philosophischen Gründen. Philosophisch *nicht* beweisbar ist für ihn die Unsterblichkeit als Auferweckung des Leibes, wenn sie auch als ein philosophisches Postulat darstellt, ohne dessen Erfüllung die philosophische Sicht der Seele unstimmig bleibt.¹⁸ In seiner Sicht ist der Glaube an die Unsterblichkeit keine positivistische Bedeutung, sondern unmittelbar relevant für das Selbstverständnis des Menschen in dieser Welt.

b. Der Verlust der Seele bei Descartes

In die seit der Renaissance anhaltenden Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele wächst auch René Descartes (1596-1650). hinein. Er erhebt den Übergang von einer theologischen zu einer naturhaften Anthropologie ausdrücklich zum Programm. Für ihn sind es „gerade die beiden Fragen über Gott und die Seele ..., die man eher mit den Mitteln der Philosophie als mit denen der Theologie zu

17 Aus Cajetans Kommentar zu 1 Kor 15,29 (benutzt wurde die Edition Paris 1540).

18 Vgl. Barbara Hallensleben, *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*, Münster 1985, 187-204.

beantworten habe“.¹⁹ In seinen „Meditationes“ will er „die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper“²⁰ beweisen. Erkenntnis soll für Descartes zwei Eigenschaften haben: Sie soll gewiss und sie soll eindeutig sein. Beide Eigenschaften erfüllt die Seele im klassischen theologischen Verständnis nicht: Sie führt ins Ungewisse des Glaubens an den lebendigen Gott und seine unberechenbare Geschichte mit seiner Schöpfung; sie ist daher gerade nicht in eine eindimensionale Definition zu fassen, sondern besagt die göttliche Tiefe im der Wahrheit des Menschen.

So ist es nicht verwunderlich, dass Descartes das – wie er sagt – „äquivoke“ Konzept Seele bald restlos preisgibt.²¹ An ihre Stelle tritt der Geist als „denkende Substanz“ und in strikter Trennung vom Leib.²² Die Gottesbeziehung der Seele im klassisch-theologischen Sinne bezieht den ganzen Menschen ein: „mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (auch des Leibes!) (Dtn 6,5). Die Gottesbeziehung des Geistes im cartesischen Sinne wird eine Angelegenheit des Intellekts. Damit bricht Descartes „mit der die gesamte Tradition beherrschenden Auffassung, die Seele sei Prinzip des Lebens; er trennt sie als Geist vom Leben ab“.²³ Das Leben wird für ihn zu einem mechanisch-biologischen Wärmeprinzip. Das Ergebnis ist ähnlich wie bei Luther: Leib und Seele werden getrennt.

Seele gehört zur *res cogitans*

Leib gehört zur *res extensa*

Der denkende Geist, der an die Stelle der Seele tritt, sucht sich prinzipiell mit seiner gewissen und eindeutigen Erkenntnis dem göttlichen Geist anzugleichen. So folgen auf diese erste Trennung eine Fülle weiterer Trennungen: zwischen Gott als Geist und der gott-losen Materie; zwischen dem geist-begabten Menschen und der geist-losen Welt, zwischen dem Menschen und dem Tier, die er letztlich nach dem Modell von Automaten für erklärbar hält, zwischen Zeit und Ewigkeit, die nur dem Geist zugänglich ist, zwischen Leben und dem Tod, der für die Maschine des Körpers das absolute Ende bedeutet. Descartes selbst musste erfahren, dass er von der Gottgleichheit seines Geistes wieder zurückfiel in die Endlichkeit und

19 Meditationes, Widmung.

20 Ebd.

21 „quaeris hic obscuritatem ex aequivocatione vocis anima“: Quintae resp. (1642); vgl. Sec. resp., Def. 6; in: René Descartes, Oeuvres, hg. v. Ch. Adam/P. Tannery [AT], 1897-1913; hier: AT 7, 355f; AT 7, 161.

22 „mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitata considero“: Quintae resp., AT 7, 356.

23 Art. Seele, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a.a.O., 30.

Sterblichkeit seines beseelten Leibes: Obwohl er in den letzten Lebensjahren all seine Forschung darauf verwandte, die Maschine seines Leibes von seiner Lungenkrankheit zu heilen, starb er schließlich mit 54 Jahren im Ruf eines medizinischen Scharlatans: „Qu'en Suède un fou était mort qui disait qu'il pouvait vivre aussi longtemps qu'il voulait“ - écrivait de façon laconique un journal d'Anvers (vgl. R. Specht).

In der Folgezeit trennten sich die rationale Philosophie der Seele und die empirische Psychologie mehr und mehr: Die Empfindungen der Seele müssen als irrationale Emotionen eingestuft werden, die rationale Seelenlehre weiß nichts mehr vom göttlichen Geheimnis der Menschen zu sagen.

c. Der „Seelengrund“ der Mystik

Die Mystik war der Ort, an dem das theologische Verständnis der Seele und auch das Wort „Seele“ ebenso bewahrt blieb wie die Verbindung zwischen der Seelenlehre und der Gottebenbildlichkeit: Der „Seelengrund“, das „Seelenfünklein“ werden bei Johannes Tauler, Meister Eckhart und anderen Vertretern der Deutschen Mystik nicht verstanden als Ergebnis einer psychologischen Selbstanalyse und eines besonders intensiven „inneren Lebens“. Diese Ausdrücke bezeichnen vielmehr die göttliche Lebensquelle, die dem Menschen jenseits aller Endlichkeit und Vergänglichkeit unverlierbar gegeben ist. Deshalb ist „Abgeschiedenheit“ der Weg zur geistlichen Vollkommenheit – nicht als Verachtung und Verneinung der guten Schöpfung Gottes, sondern als Umkehr aus ihrer todbringenden Isolation hin zu ihrem Ursprung und Ziel.

Ich führe einige Beispiele aus dem „Cherubinischen Wandersmann“ des Angelus Silesius an, weil wir mit diesem schlesischen Dichter des 17. Jahrhunderts (1624-1677; 1653 zur katholischen Kirche übergetreten) bereits die Zeit Luthers (1483-1546) und Descartes' (1596-1650) hinter uns gelassen haben. In den Versen dieses Dichters begegnet uns die Kühnheit, die die Philosophie und zum Teil auch die Theologie in ihrer Beschränkung auf Eindeutigkeit und Gewissheit verloren haben²⁴:

Nur von Gott (nicht von sich selbst!) ist die Seele in ihrer ganzen Tiefe erkannt:

„Der Seelen höchste Kraft ist aller Dinge frei:
Es weiß niemand als bloß der Höchste, was sie sei“ (28).

24 Die Angaben der Seitenzahlen beziehen sich auf folgende Ausgabe: Angelus Silesius, Der cherubinische Wandersmann, Zürich (1946) 1979.

Denn: „Die Seel' ist ein Flamm' aus Gott, dem Blitz, gegangen;
Ach, sollte sie dann nicht in ihn zurück gelangen?“ (61).

Weil die Seele Gottes Abbild ist, erkennt er selbst sich in ihr:

„Ich trage Gottes Bild: wenn er sich will besehn,
So kann es nur in mir und wer mir gleicht geschehn“ (43).

Dieser Ursprung, der unerreichbar „hinter“ der Seele liegt, ist zugleich ihr Heil:

„Tritt hinter deine Seel: alsdann kannst du genesen.
Was sie im Bilde hat, das hat der Höchste im Wesen“ (26).

Zu dem göttlichen Geheimnis der Seele gehört auch die Verbindung mit dem Leib:

„Könnt ich das Band, das Seel und Leib verknüpft, finden,
Ich spräch: ich wollte Gott auf diesen Schlag ergründen“ (11).

„Die Seele schleußt den Leib, der Leib die Seel in sich,
Verständest du dies Werk, du kenntest Gott und dich“ (13).

Doch die Seele hat sich von ihrem göttlichen Ursprung abgewandt:

„Gott ist der Seelen Ruh. Daher ist sie gefallen;
Was sie in Einem hat, das suchet sie in Allen“ (18).

Was zurückgeblieben ist, ist die Sehnsucht nach ihrem göttlichen Urgrund:

„Die Welt ist mir zu eng, der Himmel ist zu klein:
Wo wird doch noch ein Raum für meine Seele sein?“ (47).

„Die Seele, die nichts sucht als eins mit Gott zu sein,
Die lebt in steter Ruh' und hat doch stete Pein“ (86).

Erst in Gott findet sie – findet aber auch Gott selbst – die Ruhe:

„So viel die Seel in Gott, so viel ruht Gott in ihr;
Nichts minder oder mehr, Mensch, glaub es, wird er dir“ (45).

Dieser Gewinn ist nicht anders als durch das „Verlieren“ der Seele zu erlangen:

„Wer seine Seele hat verloren und vergeben,
Der kann ganz seliglich mit Gott die Wette leben“ (63).

Diese Ruhe ist keine statische Einheit, sondern ein dynamischer Prozess:

„O Seele lieg und ruh in deines Gottes Willen:
Willst du, was Gott, so wird Gott, was du willst erfüllen“ (23).

Die höchste Berufung der Seele ist die Gottesgeburt:

„Gott schafft die Seele, und sie schafft Gott im Gegensein,
Indem er sie gebiert, will er geboren sein“ (27).

„Ich muss Gottes schwanger sein, sein Geist muss ob mir schweben
Und Gott in meiner Seele wahrhaftig machen leben“ (58).

In diesem Gegenüber zwischen Gott und der Seele taucht das ganze Geheimnis der Heilsgeschichte auf.

„J. Gott, C. Christus. H. Das ist der Heilige Geist:
Mensch, wann du sprichst ICH: Schau, wo es dich hinweist“ (34).

Dieser Vers ist weit mehr als ein Wortspiel der deutschen Sprache: Es ist eine prägnante Kurzformel der trinitarischen Anthropologie, die wir bei Augustinus wie bei Thomas von Aquin²⁵ finden und die in der menschlichen Seele nicht nur ein Abbild des göttlichen Wesens, sondern auch der drei göttlichen Personen sieht. Auf diesem Hintergrund muss unsere christologische Deutung der Seele letztlich trinitarisch fundiert sein.

3. Jesus Christus als der Weg zur menschlichen Seele

So sehr das christliche Verständnis der Seele sich als Frucht der christologischen Definitionen der ersten Konzilien eingestellt hat, so sehr ist unser Zugang zur „Seele Christi“ im 20. Jahrhundert geprägt durch den neuzeitlichen „Verlust der Seele“. Fragen wir also im folgenden nach den theologiegeschichtlichen Wechselwirkungen zwischen dem christlichen Selbstverständnis und dem Verständnis der „Seele Christi“.

a. Die Seele Christi als Lebensquelle des Menschen

In der Christologiegeschichte taucht die Problematik der menschlichen Seele erstmals auf, als man in der judenchristlichen Tradition die Einheit Jesu Christi mit dem Vater so zu denken versuchte, dass der göttliche Logos (nur) einen Leib angenommen habe. „Was nicht angenommen ist, kann auch nicht gerettet

²⁵ Vgl. STh I, 93,5.

werden“. Nach diesem soteriologischen Prinzip meldete sich die Rückfrage: Aber wie kann der *ganze* Mensch mit Leib und Seele gerettet sein, wenn die menschliche Seele nicht angenommen wurde?²⁶ Diese Frage drängte hin zu der Antwort: Der Logos konnte den ganzen Menschen mit Leib und Seele annehmen, weil die Menschennatur für ihn nichts schlechthin Fremdes ist, sondern als Ebenbild Gottes Abbild seines eigenen Wesens. In Jesus Christus begegnet der vollendete Mensch, nicht nur hinsichtlich seiner angenommenen Menschennatur, sondern hinsichtlich des Logos selbst! Es entspricht dem Wesen des Logos, Leib und Seele anzunehmen. Der Logos in seiner göttlichen Natur trägt von Ewigkeit her das Urbild des Menschen – seiner Seele wie seines Leibes! – in sich. Die vom Logos angenommene menschliche Seele wird daher nicht ihrer menschlichen Natur entfremdet, sondern erlangt eine „Über-Erfüllung“. An der Seele Christi erfahren die Glaubenden die höchste Berufung ihrer eigenen Seele.

Wieder stellt sich die Versuchung ein, im Verständnis der Seele (Christi) eine im Menschen selbst gesicherte, eindeutige Identität gewinnen zu wollen. Angelus Silesius warnt uns:

„Wie tief die Gottheit sei, kann kein Geschöpf ergründen,
In ihrem Abgrund muss auch Christi Seel' verschwinden“ (84).

Die Seele Christi offenbart das Geheimnis der menschlichen Seele *als unergründliches Geheimnis*, nicht als eindeutige und gewisse Definition. Bereits bei Thomas von Aquin nehmen die *quaestiones* über die Seele Christi einen recht großen Raum seiner Christologie ein. Der Grund ist ein anthropologischer bzw. soteriologischer: Im Nachdenken über die Seele Christi zeigen sich die äußersten Möglichkeiten wie auch die Grenzen der menschlichen Seele:

Selbst die volle Gotteserkenntnis der Seele Christi wird nach Thomas nicht zum begreifenden Erkennen, „denn das Unendliche wird vom Endlichen nicht umfasst. Daher vermochte auch die Seele Christi keineswegs das Wesen Gottes vollkommen zu begreifen“.²⁷ „Gott erkennt Sein Wesen vollkommener, als die Seele Christi es erkennt“.²⁸ Indirekt wird damit die Differenz zwischen dem gläubigen Erkennen und der lebendigen Wirklichkeit Gottes offengehalten. Christus in seiner leib-seelischen Verfasstheit „war vor Seinem Leiden Pilger und Schauer

26 Vgl. STh III, 5,3.

27 STh III, 10,1.

28 STh III, 10,2, ad 2.

zugleich“.²⁹ Die tröstliche Kehrseite dieser Begrenzungen lautet: Die Einheit der Seele mit Gott ist vereinbar mit verschiedenen Mängeln und Grenzen: Fortschritte im Wissen, körperliche Schwächen, seelische Mängel wie Schmerz, Trauer, Furcht, Verwunderung, Versuchungen stehen nicht notwendig im Widerspruch zur Gottesbeziehung. Auch die mit Gott verbundene Seele hat in dieser Welt nur eine begrenzte Macht: Was durch die Macht Gottes in Erfüllung gehen sollte und nur so in Erfüllung gehen konnte, etwa die Auferstehung des eigenen Leibes, lag nicht in der Macht der Seele Christi.³⁰

Anhand der Betrachtung der Seele Christi wird offenbar:

- Das Leben Gottes ist das Leben der Seele Christi.
- Die menschliche Seele erkennt ihre Berufung in der Seele Christi – aber nicht in der Weise reflexiver Selbsterkenntnis, sondern indem sie sich verliert: im Gebet, in der Nachfolge Christi bis hin zur Annahme des Kreuzes, im Hören auf den Heiligen Geist. In diesem Sinne stellt Ignatius von Loyola (1491-1556) seinem Exerzitienbuch ein Gebet voraus, das er bereits vorfand und offenbar sehr liebte.

*Seele Christi, heilige mich / Leib Christi, rette mich / Blut Christi, berausche mich.
Wasser der Seite Christi, wasche mich / Leiden Christi, stärke mich /
Gütiger Jesus, erhöre mich! / In deinen Wunden berge mich /
Von dir lass nimmer scheiden mich / Vor dem bösen Feinde verteidige mich /
In meiner Todesstunde rufe mich / Und heiße zu Dir kommen mich /
Mit Deinen Heiligen zu loben Dich / In Ewigkeiten ewiglich / Amen.*

Für Erich Przywara, den großen Kommentator der Exerzitien, spricht sich in der ersten Gebetsbitte – *Seele Christi, heilige mich* – „der Hauptinhalt der Exerzitien aus“³¹: Die Seele Christi wird nicht angesprochen als Teil eines von mir getrennten anderen Menschen, sondern als Ort des Lebens meiner eigenen Seele. Diese Seele durchdringt den Leib: den Leib Christi, den wir in der Eucharistie empfangen, den Leib Christi, der die Kirche ist, schließlich den Leib Christi, in den wir selbst mehr und mehr hineinverwandelt werden. Dieser Leib aber geht mit und in Christus den Weg des Leidens. Dieser Weg ist kein naturhaftes Schicksal. Daher müssen wir stets neu um die Treue bitten, die Christus selbst uns schenkt. Der Weg führt von über uns hinaus auf Christus zu und mündet ein in das Gotteslob in der Gemein-

29 STh III, 11,2.

30 Vgl. III, 13,4.

31 Erich Przywara, *Deus semper maior*. Theologie der Exerzitien, Bd. I, Freiburg i.Br. 1938, 3.

schaft der Erlösten. Dieses Gebet wäre durchaus geeignet, um daran eine ganze christliche Theologie der Seele zu entwickeln.

b. Anthropologie als erfüllte Christologie

Christologie ist vollendete Anthropologie – so haben wir es von Karl Rahner gelernt. „Es geht also ... um eine transzendente Christologie oder um die transzendente Möglichkeit für den Menschen, im Ernst mit einem Gottmenschen zu rechnen“.³² Das Gebet *Anima Christi* führt zu einer Umkehrung von Rahners These: Anthropologie ist erfüllte Christologie. Nicht aus der Reflexion über die eigene Seele wird auf die Seele Christi geschlossen, sondern aus der Selbstüberschreitung auf die Lebensquelle Christi hin bleiben wir dem Geheimnis unserer eigenen Seele auf der Spur. Die Seele Christi ist kein Anschauungsmaterial für den von uns gebildeten Idealbegriff einer menschlichen Seele, sondern sie ist ganz konkret unsere eigene Lebensquelle. Die Seele Christi ist kein Begriff, sondern ein lebendiges Angesicht.

Sicher ergibt sich aus unserem Schöpfungsglauben, dass jede Menschenseele *anima naturaliter christiana* ist, dass sie von der Schöpfung her das Bild Gottes trägt. Aber bei der Verwirklichung dieses Programms bleibt unser begrenztes und von der Sünde verdunkeltes endliches Erkenntnisvermögen in der Versuchung, die unerlösten Plausibilitäten des Zeitgeistes in die Analyse hineinzutragen und die Christusoffenbarung auf das endliche Maß zeitbedingter Vernunft Einsicht zu reduzieren. Kurz: *Die existentielle Analyse der menschlichen Seele muss selbst schon Frucht einer Bekehrung sein*, um die tiefste Wahrheit des Menschen nicht zu verfehlen. Die bleibende Selbstüberschreitung auf Christus hin wird nie in reflexive Eindeutigkeit überführt.

Der Grenze der transzendentaltheologischen Anthropologie begegnen wir heute besonders im Dialog mit den Weltreligionen: Wenn wir es sind, die den Bezug zur Seele Christi herstellen, dann ist diese Beziehung nachträglich und willkürlich und kann durch den Bezug zu anderen Religionsstiftern ersetzt werden. Die Verkündigung Christi als des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen ist dann eine unzumutbare Bevormundung anderer. Wenn aber die Seele Christi in ihrer Leibhaftigkeit der Maßstab des Menschseins ist, dann ist die Hinkehr der eigenen Seele zu Christus unlöslich verbunden mit der missionarischen Verkündigung seiner Heilsmittlerschaft.

32 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg – Basel – Wien 1976, 180.

Die entsprechende Erneuerung der theologischen Anthropologie in ihrem Zusammenhang mit der Christologie ist die programmatische Absicht der Pastoralen Konstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute. Sie setzt bewusst und ausdrücklich und ganz im Sinne Karl Rahners bei der anthropologischen Fragestellung an. An entscheidender Stelle erneuert die Konzilskonstitution die Lehre von der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes und proklamiert die Maßstäblichkeit Christi als des neuen Menschen für jedes Geschöpf.³³ „Wer Christus, dem wahren Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch“.³⁴

Der zentrale Abschnitt 22 beginnt: „Tatsächlich wird nur im Mysterium des fleischgewordenen Wortes das Mysterium des Menschen wahrhaft klar. Denn Adam, der erste Mensch, war das Urbild des künftigen, nämlich Christi, des Herrn, Christus, der schlechthin neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Mysteriums des Vaters und seiner Liebe dem Menschen selbst den Menschen voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung. [...] Der ‚das Bild des unsichtbaren Gottes‘ (Kol 1,15) ist, ist selbst der vollkommene Mensch, der den Kindern Adams die göttliche Ähnlichkeit, die von der ersten Sünde her verunstaltet war, wiederherstellt. Da in Ihm die menschliche Natur angenommen, nicht zerstört ist, ist sie eben dadurch auch in uns zu erhabener Würde erhoben worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich durch seine Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen geeint. Mit menschlichen Händen hat er sein Werk getan, mit menschlichem Geist gedacht, mit menschlichem Willen gehandelt, mit menschlichem Herzen geliebt ...“.

In diesem Zusammenhang findet sich auch die einzige Stelle, an der das II. Vatikanische Konzil über die Seele spricht: Die klassische Lehre von der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele wird im Licht des neuen Menschen Jesus Christus bekräftigt:

„In Leib und Seele einer, vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich. Durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers. Das leibliche Leben darf also der Mensch nicht geringachten; er muss im Gegenteil seinen Leib als von Gott geschaffen und zur Auferweckung am Jüngsten Tage

33 Vgl. GS 12.

34 GS 41,1.

bestimmt für gut und der Ehre würdig halten...“.³⁵

Wenn auch an dieser Stelle mehr über den Leib als über die Seele gesprochen wird, so ist doch deutlich, dass das Konzil eine theologische und keine naturhaft-biologische Interpretation anstrebt.

Bei kaum einem anderen Dokument ist die Aufgabe der Rezeption in der Theologie wie im kirchlichen Leben so wenig eingelöst wie bei *Gaudium et Spes*. In einer kürzlich erschienenen Schrift zum 30jährigen Jubiläum der Konstitution stehen enthusiastischer Jubel und z.T. scharfe Kritik schroff und unvermittelt nebeneinander: Beanstandet wird der Fortschrittsoptimismus, die Unterschätzung der Kräfte des Bösen in der Welt und der mangelnde Hinweis auf die Angewiesenheit menschlicher Freiheit auf die Gnade Gottes.³⁶ Um so bemerkenswerter ist es, dass Papst Johannes Paul II. seit dem Beginn seines Pontifikats dem Leitmotiv dieser Konstitution einen deutlichen Vorrang gewährt: „Der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz, seines persönlichen und zugleich gemeinschaftsbezogenen und sozialen Seins – im Bereich der eigenen Familie, auf der Ebene der Gesellschaft und sovieler verschiedener Umgebungen, auf dem Gebiet der eigenen Nation oder des eigenen Volkes ..., schließlich auch im Bereich der gesamten Menschheit – dieser Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muss: er ist der *erste und grundlegende Weg der Kirche*, ein Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist und unabänderlich durch das Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung führt“ – so die Worte des Papstes in seiner Antrittsenzyklika im Jahr 1979³⁷, die für Kirche weiterhin auch im Kontext von Evangelisierung und Synodalität ein Leitmotiv bleiben.

35 GS 14.

36 Vgl. Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997.

37 Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis*, 4. März 1979 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6), Bonn 1979, Nr. 14.

Implikationen theologischer Anthropologie für die Frau im Zeitalter der Gender-Studies

Entwicklungsschritte seit dem 19./20. Jahrhundert:

- „Emanzipation“, (politische) Gleichberechtigung / Gleichstellung / gleiche Würde / Aufdeckung und Kampf gegen alle Widersprüche; „Frauenbeauftragte“; „Quoten“
- Feminismus (kulturelle Gleichstellung)
 - * Differenzfeminismus (z.B. Luce Irigaray)
 - * Egalitätsfeminismus (z.B. Simone de Beauvoir)
- Theologische Frauenforschung: unerschlossene Felder der Wahrnehmung
- Genderstudies, basierend auf der Differenz zwischen „Sex“ (biologisch) und „Gender“ (kulturell)
 - * wachsende Wahrnehmung der „Diversität“ (m/w/d)
 - * Mann und Frau – eine „Häresie des 19. Jahrhunderts“?

Ich habe in den letzten Monaten die Entstehung eines englischsprachigen Buches zu Sex und Gender von Herrn Dr. Simon Kopf in theologischer Perspektive begleitet und war fasziniert:

1. „Science-engaged Theology“

Es ist für die Theologie nicht gleichgültig, was die Wissenschaften herausfinden. Melchior Cano (1509-1560): „Loci theologici“ Manche Erkenntnisse sind nur zu gewinnen, wenn man sie an bestimmten „Orten“ (loci/topoi) sucht: loci proprii (Erkenntnisorte des Glaubens, z.B. Bibel, Tradition, Kirchenväter, kirchliche Dokumente, Heilige, ...) – loci alieni (Philosophie, Geschichte)

- Schöpfungsbericht 1: „männlich und weiblich erschuf er sie“
 - * fundamentale Gemeinsamkeit im Menschsein
 - * Ausrichtung auf den Auftrag zur Fortpflanzung
- Schöpfungsbericht 2: über das Biologische hinaus – der Mensch als soziales Wesen
- Der Sündenfall: Die Entfremdung ist nicht von Gott gewollt.

Interpretationen:

- Karl Barth:
Mann und Frau entsprechen dem Bund Gottes in Christus mit seinem Volk
Grenze: Nur der Mann steht auf der Seite des Göttlichen
- Sergij Bulgakov: Mann und Frau sind nach dem Bild der Selbstoffenbarung des Vaters im Sohn und im Heiligen Geist geschaffen, d.h. eine Natur in zwei „Personalisierungen“.
Offene Frage: Konsequenzen für die Lebensform?
- Karol Wojtyła/Johannes Paul II.: Theologie des Leibes: „Dieser »Einheit der zwei« wurde von Gott nicht nur das Werk der Fortpflanzung und das Leben der Familie anvertraut, sondern der eigentliche Aufbau der Geschichte“ („Brief an die Frauen“, 1995).
Offene Frage: Welcher Art ist diese Komplementarität?

2. Sex

(überraschende) Bilanz: Auch „Sex“ ist nicht biologisch eindeutig definierbar. Das Vorliegen verschiedener biologischer Elemente (Chromosomen, Sex-determinierende Gene; ...) ist nicht immer determinierend.

Die einzige halbwegs plausible Annäherung an eine Definition lautet:

- Ein menschliches Wesen ist weiblich, wenn es die Möglichkeit hat, Eier zu produzieren und ihre Befruchtung zu unterstützen.
- Ein menschliches Wesen ist männlich, wenn es die Fähigkeit besitzt, Sperma zu produzieren und weiterzugeben.
- Klarer ist noch die Umkehrung: Wer nicht die Fähigkeit besitzt ..., ist sicher nicht ...

Das klingt banal und altmodisch oder gar abschreckend, aber es gibt eine Orientierung: Solange der Menschheit daran gelegen ist, sich in dieser Welt zu erhalten, muss sie ein Interesse daran haben, dass Fortpflanzung möglich bleibt. Damit sind keine anderen Formen menschlicher Existenz ausgeschlossen oder verurteilt.

Als christliches Argument tritt hinzu: Christen sehen in der Zeugung von neuem Leben die Beteiligung an Gottes Schöpferhandeln.

Folge: Die Ehe hat für Christen einen besonderen Status in der Beziehung von Mann und Frau.

Gender

Die Sex/Gender-Unterscheidung selbst wird flüssig, aber nicht beliebig:

- Sex ist nicht eindeutig biologisch determiniert.
- Gender lässt sich in Bezug auf die biologischen Gegebenheiten nicht beliebig zuschreiben und ausgestalten, wenn man nicht gerade in Schemata und Rollenmuster zurückfallen will.

Ein gewisser „Essentialismus“ ist in den Bestimmungen fast unvermeidbar:

- * Alle Männer/Frauen teilen zumindest ein Merkmal, das sie eindeutig der Kategorie „Mann“ oder „Frau“ zuordnet.
- * Ist die anti-essentialistische Position überhaupt haltbar?
- * Der Gender-Essentialismus bedeutet in keiner Weise einen biologischen Determinismus.
- * Gender-Essentialismus ist kompatibel mit der sozialen, relationalen Konstruktion von Gender.

Zugangsweisen:

- Judith Butler: Gender ist immer ein Tun (dem kein Sein zugrundeliegt).
- Sally Haslanger: Gender ergibt sich aus der Einnahme einer (untergeordneten) sozialen Position.
Problem: Die Königin von England ist keine Frau ...
- Charlotte Witt: Gender ist konstituiert durch die funktionale soziale Rolle, die ich einnehme.
- Jennifer McKittrick: Mann- und Frausein sind Dispositionen.
Vorteil: keine Reduktion auf aktuelles Handeln.

Vorschlag des Autors:

Wie zwischen Nahrungsaufnahme zum Überleben und einem Festmahl mit Freunden zu unterscheiden ist, so ist Gender die kulturelle Ausprägung einer biologisch nie bereits eindeutigen Anlage.

Vgl. Ivan Illich, Genus:

Problem: Die nicht allein individuelle, sondern gesellschaftlich-gemeinschaftliche kulturelle Ausgestaltung ist dem Einzelnen gegenüber nie zu 100% angemessen. Das ist unvermeidlich.

Man kann die kulturell gestalteten Formen nicht auflösen, ohne noch mehr Orientierungslosigkeit zu erzeugen, man muss sie aber nicht als naturgegebene Rollenmuster anwenden, sondern als Orientierungshilfen zur Selbstfindung in Gemeinschaft.

Es geht nicht um die Rollen, sondern um die kulturelle Inszenierung einer Dualität in einer Gemeinschaft, die nicht von der Notwendigkeit ihrer eigenen Fortpflanzung absehen kann.

Ivan Illich: Die Unterordnung der Frau (bis hin zur Schattenarbeit) wird nicht aufhören, solange der moderne kapitalistische Staat sich nicht wandelt, denn der Staat hat ein Interesse,

- die Individuen sich selbst gegenüber zu isolieren, damit sie
- möglichst viel arbeiten und Steuern zahlen.

Diese Wertung benachteiligt unweigerlich die Frauen.

Impuls IV: Was bedeutet mein Mann-sein / Frau-sein in der Exerzitenbegleitung?

- Es gibt keine festen Definitionen in Form von Rollenmustern.
- Angst vor „Gender“ als Zerstörung von „naturegebenem“ „Sex“ ist unnötig.
- Die Annahme eines göttlichen Grundes ermöglicht Offenheit und Flexibilität bei gleichzeitiger Hörbereitschaft und kritischer Wahrnehmung von Verzerrungen.
- Die Entdeckung der eigenen Realität ist nicht endgültig und erfolgt stets in Begegnung.
- Die dominante Beziehung ist und bleibt diejenige zwischen Gott und der Seele
- Begleiter und Begleiterinnen müssen bereits ein wenig geübt sein, an der Versöhnung mit dem eigenen Mann-sein / Frau-sein arbeiten – und arbeiten lassen
- Die eigene Komfortzone verlassen bzw. Konstellationen behutsam verändern

/ anpassen.

- mit biblischen Identifikationsgestalten arbeiten (katholisch: auch mit „Heiligen“)
- Beim Überhandnehmen von Impulsen, die nicht mehr in eine betende, reflektierende Distanz gebracht werden können, kompetente Hilfe suchen oder auf weiteres Drängen verzichten.