

Theologie und Sprache bei Anselm Grün

Herausgegeben von
Thomas Philipp, Jörg Schwaratzki und
François-Xavier Amherdt

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Vier-Türme-Verlag

Indes wird bei Grün zu wenig deutlich, dass zur Erfahrung des Dogmas die vielfältigen und nicht abgeschlossenen Deuteprozesse in der Gemeinschaft gehören. Auch die geistliche Begleitung eines Menschen ist ein solcher offener Deuteprozess, der innere Wahrheit entdecken hilft und sie zugleich relativiert: indem er sie nämlich je neu auf die Unverfügbarkeit der Wahrheit öffnet.

Geistliche Lehrer wie Pater Anselm sind wichtig, um Menschen den Schatz christlicher Tradition auf attraktive Weise nahezubringen, sie zum Glauben zu befähigen und ihnen Erfahrungsräume zu erschließen, in denen sie zu Subjekten ihres Glaubens werden können: mündige Christen und Christinnen. Die geistlichen Schriften von Pater Anselm, aus höchster theologischer Schulung erwachsen, sind dabei auf eine kritische und hermeneutische Theologie verwiesen. Diese bezieht die – mit Ricoeur gesprochen – langen Wege der Deutung ein: im Dienste des je größeren Gottes, der Unverfügbarkeit und letzten Nicht-Erfahrbarkeit Gottes. Das entlastet die geistliche Begleitung. Denn es gibt das Ausbleiben oder sich verzögernde Einstellen einer inneren Wahrheit. Und es gibt das Vertrauen, von anderen – von einem Anderen – begleitet zu werden, der noch der *Fremde* ist, ohne den ich nicht leben kann und der sich auf den vielen Emmaus-Wegen erschließt.

Esoterische Elemente im Menschenbild Anselm Grüns?

Wurzeln seiner Anthropologie zwischen Karlfried Graf Dürckheim und der katholischen Mariologie

von Helmut Zander

Bei Anselm Grün finden sich Äußerungen zur theologischen Anthropologie, die einen katholischen Dogmatiker die Luft anhalten lassen können:

Dort wo das Reich Gottes in uns ist, [...] kommen [wir] in Berührung mit dem einmaligen unverfälschten und unversehrten Bild [...], das Gott sich von jedem von uns gemacht hat. [...] Unterhalb der Schuld ist in uns ein Raum, der ohne Schuld ist, der nicht von der Schuld infiziert und getrübt ist.¹

Konzipiert Grün hier eine häretische Anthropologie, insofern Schuldlosigkeit ein Gottesprädikat ist und es den Menschen demgegenüber auszeichnet, schuldig (klassisch gesagt: mit der Erbsünde) zu leben? Läuft Grüns Anthropologie auf einen göttlichen Menschen hinaus, auf die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch, die man als Kennzeichen einer sogenannten esoterischen Anthropologie lesen kann und die sozusagen die Erzählsie fast aller Traditionen des Christentums ist, weil sie die Freiheit Gottes wie des Menschen in Frage stellt? Damit steht auch die Frage im Raum: Woher hat ein fränkischer Benediktiner aus dem Kloster Münsterschwarzach diese Vorstellung?

Freundlicherweise hat er zugestimmt, mit mir ein Gespräch über Fragen zu führen, die sich nicht mit Hilfe seines autobiografischen Vortrags auf der in diesem Band dokumentierten Tagung an der

¹ Anselm Grün: Wegstationen meiner theologischen Sprache, in diesem Band, 33.

Universität Freiburg (Schweiz) oder aus seinen veröffentlichten Schriften klären lassen. Dafür danke ich herzlich.²

1. Anselm Grüns Begegnung mit esoterischen Traditionen

Anselm Grün verweist in seinem autobiografischen Vortrag offen auf die hohe Bedeutung, die Karlfried Graf Dürckheim (1896–1988) für ihn besaß, und unterstreicht dies im persönlichen Gespräch («ich verdanke Dürckheim viel»). Bei Dürckheim stößt man unmittelbar auf Traditionen, die gemeinhin mit esoterischen Vorstellungen³ in Verbindung gebracht werden: etwa auf Carl Gustav Jung (1875–1961) Lehre von den Archetypen und auf seine Anthropologie, die oft nahe bei der Vorstellung eines göttlichen Kerns im Menschen ist; auf Julius Evolas (1898–1974) initiatische Philosophie (unter der dieser eine Einweihung in höhere Erkenntnis verstand) oder auf Jean Gebsters (1905–1973) ganzheitliche Konzeption des Verhältnisses von Mikro-

² Das Gespräch fand am 18. Juni 2013 in Münsterschwarzach statt. Zitate, deren Herkunft nicht nachgewiesen ist, stammen aus diesem Gespräch. Der Gesprächstext ist nicht normalisiert.

³ Die Definition einer westlichen »Esoterik« ist ein Gegenstand kontroverser Debatten. Einer inhaltlichen Definition Antoine Faivres (vgl. Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens, Freiburg i. Br. 2001 [Frz. Orig.: L'Ésotérisme, Paris 1992], 24–33) hat Kocku von Stuckrad mit einem diskurstheoretischen Ansatz widersprochen (vgl. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities, Leiden – Boston 2010). Wouter Hanegraaff nutzt einen wissenssoziologischen Ansatz, in dem er Esoterik als »rejected knowledge« versteht (vgl. Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge u. a. 2012). Ich selbst meine, dass es sinnvoll ist, Inhalte zwar als diskursiv konstituiert, aber nicht als beliebig, sondern als kontingent zu verstehen, wobei das identitätsphilosophische Denken einschließlich der Vorstellung des göttlichen Menschen ein Element ist (vgl. Helmut Zander: Das Konzept der »Esoterik« im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens, in: Monika Neugebauer-Wölk – Renko Geffarth – Markus Meumann (Hg.): Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), Berlin u. a. 2013, 113–135.

und Makrokosmos. In dieser Perspektive liegt es nahe, in Dürckheim einen Angelpunkt für Grüns esoterische Anthropologie zu sehen.

1.1 Dürckheim und die esoterische Tradition

Der 1896 in München in eine katholische Familie geborene Karlfried Graf Dürckheim wurde in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer wichtigen Person für eine erneuerte Praxis der Meditation in der Verbindung von, wie er es nannte, östlichem und westlichem Denken. Seine Biografie und seine Rezeptionsgeschichte sind nur unzureichend erforscht;⁴ zudem fehlen Studien zu seinem (alternativ-)religiösen Umfeld. Dazu gehören mit vergleichbaren Interessen etwa die Nachfolger der »Schule der Weisheit« von Hermann Graf Keyserling (1880–1946) oder die Meditationspraxis Hugo-Makibi Enomiya-Lassalles SJ (1898–1990) und von dessen Anhänger P. Willigis Jäger (geb. 1925), ebenfalls Münsterschwarzacher Mönch, sowie katholische Esoteriker, deren Geschichte aber noch ungeschrieben ist.⁵

Dürckheims Lebensbild ist momentan stark von seinen eigenen Deutungen geprägt, insbesondere von einem autobiografischen Bericht unter dem Titel *Mein Weg zur initiatischen Therapie* (um 1978). Hier schildert er seine Kindheit und die ersten Lebensjahre als eine Abfolge von »Erfahrung[en] des Numinosen«⁶: als

⁴ Grundlegend Gerhard Wehr: Karlfried Graf Dürckheim. Ein Leben im Zeichen der Wandlung, München 1988, der auf Gespräche mit Dürckheim und Personen in seinem Umfeld sowie auf unveröffentlichtes Material zurückgreifen konnte. Ergänzend und teilweise kritisch Dirk Klaas: Pastoralpsychologie und Transzendenzenerfahrung. Impulse für eine diakonische Seelsorge im Werk von Karlfried Graf Dürckheim (Pastoralpsychologie und Spiritualität 14), Frankfurt a. M. 2011.

⁵ Exemplarisch zu Valentin Tomberg vgl. Liesel Heckmann [Bd. 2 zus. mit Michael French]: Valentin Tomberg. Leben – Werk – Wirkung, 2 Bde., Schaffhausen 2001/2005; oder zu Johannes Maria Verweyen vgl. Jessica Klein: Wanderer zwischen den Weltanschauungen. Johannes Maria Verweyen (1883–1945). Ein Philosoph in der »Ära der Apostel«, Münster 2009; Helmut Zander: Johannes Maria Verweyen (1883–1945) als Theosoph, in: Gaesdoncker Blätter, N. F. 7 (2005), 37–70.

⁶ Karlfried Graf Dürckheim: Mein Weg zur initiatischen Therapie [1978], in: ders.:

Kind, als Jugendlicher und als Soldat im Krieg. Schließlich sei es 1920 mit 24 Jahren nach dem Lesen des elften Spruches von Laotse *Daodejing* zu einem »Erlebnis« gekommen, das er »Seinserfahrung« oder »entscheidende Große Erfahrung«⁷ nannte:

Und da geschah es: »Beim Hören des elften Spruches schlug der Blitz in mich ein. Der Vorhang zerriß, und ich war erwacht. Ich hatte *Es* erfahren. Alles war und war doch nicht, war diese Welt und zugleich durchscheinend auf eine andere. Auch ich selbst war und war zugleich nicht. War erfüllt, verzaubert, »jenseitig« und doch ganz hier, glücklich und wie ohne Gefühl, ganz fern und zugleich tief in den Dingen drin. Ich hatte es erfahren, vernehmlich wie ein Donnerschlag, lichtklar wie ein Sonntag und das, was war, war gänzlich unfassbar. Das Leben ging weiter, das alte Leben, und doch war es das alte nicht mehr. Schmerzliches Warten auf mehr »Sein«, auf Erfüllung tief empfundener Verheißung. Zugleich unendlicher Kraftgewinn und die Sehnsucht zur Verpflichtung – auf was hin →?«⁸

Beim aktuellen Forschungsstand ist es schwer, die religiöse Biografie Dürckheims angemessen zu beschreiben. Dieser Bericht ist aus der Perspektive des arrivierten Lehrers geschrieben, der 1949 das viel gelesene Buch *Japan und die Kultur der Stille* publiziert hatte, in dem er kulturkritisch »dem Westen« japanische Meditationspraktiken anempfahl. Diese hatte er während des Krieges, als er dort zeitweilig im Auftrag des Dritten Reiches gewesen war, kennengelernt. Der Aufstieg zu einem renommierten geistlichen Begleiter hing eng mit dem Erfolg der »Existentialpsychologischen Bildungs- und Begegnungsstätte« in Rütte (bei Todtmoos im Schwarzwald) zusammen, die er 1951 mit seiner späteren Frau Maria Hippus gegründet hatte und in der er unter anderem körperbetonte Meditationspraktiken lehrte. Mit diesem Programm stand er in den 1970er Jahren, als auch Anselm Grün in Rütte war, im Zenit seiner Ausstrahlung.

Erlebnis und Wandlung. Grundfragen der Selbstfindung, Frankfurt a. M. 1992, 10–59, hier: 17 (dieser Aufsatz ist in der Erstausgabe des Buches aus dem Jahr 1956 noch nicht enthalten).

⁷ Ebd., 35.

⁸ Ebd., 36.

Dürckheims autobiografischer Text blendet viele Dimensionen ab. Seine akademische Karriere kommt kaum zur Sprache, die er 1930 mit der Habilitation in einer ganzheitspsychologisch ausgerichteten Schule bei Felix Krueger in Leipzig abschloss. Auch über seine Nähe zu paranormalen Phänomenen »wie etwa Hellsehen, Fernfühlen, Fernwirken und Voraussehen«, die er »ohne Zweifel«⁹ für gegeben hielt, ließ er sich in diesem Text nicht weiter aus. Des Weiteren kommen sein Aufenthalt in Japan und damit seine Verstrickungen in den Nationalsozialismus nicht zur Sprache. Nach heutigem Kenntnisstand war er dessen überzeugter Parteigänger¹⁰, der nach dem Krieg seine Aktivitäten nicht offenlegte. Als Grün in den siebziger Jahren engen Kontakt mit Dürckheim hatte, war die NS-Zeit »kein Thema«.

Auch seine religiöse Biografie ist nur ansatzweise sichtbar. Jedenfalls sprach er nicht über die Revision seines Gottesbildes Ende der sechziger Jahre, als er das apersonale Göttliche stärker mit personalen Zügen ausstattete.¹¹ Auch über die Entwicklung seines Konzeptes einer »initiativen Therapie«, die eines seiner Markenzeichen in der Verbindung von psychologischer Therapie und religiöser Erfahrung wurde und unter der er eine meditative Hinführung zum göttlichen »Sein« im Menschen verstand, berichtet Dürckheim nichts. Wahrscheinlich hat er dieses Konzept ebenfalls in den sechziger Jahren bei dem Esoteriker Julius Evola kennengelernt,¹² der dem italie-

⁹ Karlfried Graf Dürckheim: *Erlebnis und Wandlung*, Zürich 1956, 40.

¹⁰ Wehr: Dürckheim (s. Anm. 4), 113–165, hat diese Dimension erstmals in größerem Umfang aufgedeckt. Die Verstrickungen dürften allerdings noch weiter reichen: vgl. das Material bei Herbert und Mariana Röttgen [unter dem Pseudonym Victor und Victoria Trimondi]: *Hitler, Buddha, Krishna. Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute*, Wien 2002, 203–213. Forschungen von Karl Baier und Brian Victoria dürften Dürckheims nationalsozialistische Überzeugungen noch deutlicher hervortreten lassen.

¹¹ Vgl. Klaas: *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 4), 131.

¹² Vgl. Manfred Bergler: *Die Anthropologie des Grafen Karlfried von Dürckheim im Rahmen der Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Begegnung von Christentum und Buddhismus* (Erlangen Univ. Diss. 1981), 147.151.

nischen Faschismus nahestand und ein elitäres Initiationsmodell vertrat. Verleugnet hat Dürckheim den Bezug auf Evolas Vorstellungen allerdings nicht.¹³ Zudem übte die Psychologie Jungs einen entscheidenden Einfluss auf ihn aus. Jung gehörte für Dürckheim zu den spirituellen Meistern;¹⁴ seine Archetypenlehre war fester Bestandteil seiner spirituellen Therapie.¹⁵

Versucht man Dürckheim ein Vierteljahrhundert nach seinem Tod in die Religionsgeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einzuordnen, scheinen drei Dimensionen wichtig: Zum Ersten gehört er in die Tradition der Einführung meditativer Techniken.¹⁶ Über seine Bedeutung für die seit den sechziger und siebziger Jahren aufblühende Esoterik- und New Age-Bewegung wissen wir allerdings noch kaum etwas. Zum Zweiten ist seine Attraktivität für religiös orientierte Europäer kaum zu überschätzen, namentlich für Christen. Im Hintergrund stand die Prägung seines religiösen Denkens durch das Christentum, vielen galt er als »gläubiger Katholik«¹⁷, für Grün hatte er »einen Sinn gehabt fürs Katholische«. Vermutlich nahm diese Orientierung am Christentum gegen Lebensende zu, war aber mit dem Anspruch versehen, sich vom Superioritätsanspruch Europas zu verabschieden:

Wir haben unseren Weg wie der Osten den seinen. [...] Was immer der Osten an Grundhaltungen zum Leben, deren Vorwalten sein kulturelles Antlitz bestimmt, seit Jahrtausenden pflegt – wenn auch in anderer Form und zum anderen Ende –, sie finden sich auch bei uns, als Leitmotiv in einzelnen Zeiten und Menschen, als Kontrapunkt im Ganzen unseres Werdens.¹⁸

¹³ Vgl. etwa Karlfried Graf Dürckheim: *Der Ruf nach dem Meister. Die Bedeutung geistiger Führung auf dem Weg zum Selbst*, München 1986, 14; dazu Wehr: *Dürckheim* (s. Anm. 4), 237–239.

¹⁴ Dürckheim: *Ruf* (s. Anm. 13), 17.

¹⁵ Vgl. etwa Dürckheim: *Erlebnis* (s. Anm. 9), 39.

¹⁶ Zu deren Geschichte im 20. Jahrhundert vgl. Karl Baier: *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*. 2 Bde., Würzburg 2009.

¹⁷ Klaas: *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 4), 130.

¹⁸ Karlfried Graf Dürckheim: *Japan und die Kultur der Stille* [1949], München-Plannegg³ 1949, 74f.

Drittens schließlich gehört er in eine Tradition der Wahrnehmung religiöser Phänomene, die Patina angesetzt hat, insofern sie mit Kollektivsingularen arbeitet, die die Komplexität von Kulturen unterschlägt. Seine Rede von »dem Westen« und »dem Osten«, von »abendländischer Geisteshaltung« und »dem abendländischen Menschen«¹⁹ ebenso wie seine beständige Rede von »Wesen« und »Sein« konstruieren Entitäten, die es nur auf einer sehr abstrakten Ebene gibt; die aktuellen Perspektiven auf eine Austausch- und Verknüpfungsgeschichte und auf die konstruktiven Dimensionen unserer Religionshistoriographie waren ihm fremd.

1.2 Anselm Grün, Dürckheim und das katholische Milieu

Anselm Grün ist »Anfang der siebziger Jahre, wie einige von uns [Benediktinern],« nach Rütte gegangen. Als erster sei P. Fidelis Rupert dort gewesen, ebenfalls Mönch in Münsterschwarzach, von 1982 bis 2006 Abt des Klosters. Er engagierte sich für die Etablierung einer Meditationspraxis in Münsterschwarzach und richtete das »Recollectio-Haus« für Priester und Ordensleute, die psychologischer Hilfe bedürfen, ein. Auch P. Meinrad Dufner, der als Künstler und Mönch in Münsterschwarzach lebt, ging noch vor Grün nach Rütte. Diese Präsenz war umstritten. »Unser Abt damals [Bonifaz Vogel], der war ja skeptisch, aber er hat uns gelassen, [...] und es hat uns sicher gerettet, dass wir nicht abgewandert [also ausgetreten] sind«. Anselm Grün weilte dreimal in Rütte: einmal drei, zweimal zwei Wochen.²⁰ Er war »dann bei ihm [Dürckheim] zu Gesprächen, er hat da mit Rollen gearbeitet, und dann hat er eigentlich auch verteilt, so an die Hippies, die hat dann mehr mit Rollen gearbeitet, andere [haben mit] Aikido, Fingerfarben [gearbeitet], alles Mögliche, da hat man dann so ein Programm bekommen, oder Eutonie«, während man »zwei oder drei Wochen in Rütte« war.

¹⁹ Ebd., 22f.

²⁰ Anselm Grün: *Stationen meines Lebens. Was mich berührt – was mich bewegt*, Freiburg i. Br. 2009, 25.

Schließlich seien »ganze Scharen von Mönchen und Nonnen« bei Dürckheim gewesen. Die persönlichen Kontakte mit ihm blieben beschränkt. »Man hat dann am Anfang und am Ende ein Gespräch bei Dürckheim gehabt.« Zudem war »jeden Morgen [...] Meditation im Zen-Do. [...] Viel gesagt hat er da nicht, er hat mit gesessen, er hat kurz eingeführt, und er hat einmal in der Woche einen Vortrag gehalten«. Grün habe Dürckheim »als weisen, auch als verständnisvollen Menschen erlebt, nicht als Guru«. Dieser war später auch in Münsterschwarzach. »Dürckheim war [...] zweimal hier, hat hier einen Kurs gegeben, war auch ein paar Tage hier, hat das [Klosterleben] miterlebt«.

Die Gründe der Attraktivität Dürckheims waren für Grün mit der Krise des Ordenslebens nach den 1968er Jahren verbunden, in denen monastisches Leben und die Konzentration auf Spiritualität als unpolitische Weltflucht gelten konnten und die Körperdistanz christlicher Traditionen auch innerkirchlich kritisch gesehen wurde. Dürckheim jedoch habe »Verständnis für das Ordensleben« gehabt, das »nach dem Konzil infrage gestellt«, teilweise als »Auslaufmodell« betrachtet worden sei. »Dürckheim hat uns einfach Mut gemacht«, auch hinsichtlich körperbezogener Zen-Praktiken: »Wir müssen«, habe Dürckheim gesagt, »auch auf den eigenen Leib, auf die eigene Seele hören. [...] Im Leib zu sein war wichtig: [...] ich bin mein Leib, nicht: ich habe einen Leib«. Per saldo habe man damals durch Dürckheim »auch wieder eine Begründung unseres Mönchtums erlebt«. Bei Dürckheim lernte Grün den Zen und seine Mediationspraktiken kennen, ehe er sie bei Lassalle vertiefte.²¹ In dieser Rolle habe er ihn »erlebt als einen nicht-dogmatischen Menschen, sondern der ehrlich war auf der Suche, Mut gemacht hat, nichts Manipulierendes, was Verständnisvolles, [...] der offen war für Zen, aber auch für das Christliche«. Hingegen war Dürckheims Programm einer initiatischen Therapie kein Thema für Grün, der sich dezidiert das Recht auf Rezeption der ihm angemessen erscheinenden Dimensionen vorbehält: »Ich bin nie ein Schüler von je-

²¹ Anselm Grün: Wegstationen meiner theologischen Sprache, in diesem Band, 30.

mand gewesen, weder von Jung noch von Dürckheim, [...] ich habe das wahrgenommen, die Begegnungen haben mir gutgetan für meinen eigenen Weg«.

In Rütte traf er auf ein breites Spektrum alternativreligiös interessierter Christen, nicht zuletzt auf Katholiken, darunter viele Mönche. Fidelis Ruppert hatte bei Dürckheim Jungs Traumanalyse kennengelernt und setzte sich für die manchmal umstrittene Präsenz seiner Mitbrüder bei Dürckheim ein. In Rütte waren auch der Jesuit Josef Sudbrack (1925–2010), der 1986 die Gesellschaft »Freunde christlicher Mystik« gründete und über neue Religionen und Esoterik publizierte, oder der Münsteraner Spiritual Johannes Bours (1913–1988). Fern blieb Rütte Grüns Mitbruder Willigis Jäger, der psychologischen Methoden distanziert gegenüberstand und sich auf Zen-Praktiken konzentrierte. Die in diesen Biografien aufscheinende hohe Bedeutung Dürckheims hat eindrücklich der katholische Theologe Aloys Goergen (1911–2005) beschrieben. Er lehrte Liturgiewissenschaft in Bamberg und war zwischen 1969 und 1975 Präsident der Akademie der Bildenden Künste in München. Für ihn war seine »Entdeckung der Meditation durch die Begegnung mit dem soeben aus Japan zurückgekehrten Karlfried Graf Dürckheim«²² verursacht. In einem autobiografischen Text macht Goergen deutlich, welche dramatische Folgen die Begegnung mit Dürckheim haben konnte:

[In einem Gespräch] sagte Graf Dürckheim unvermittelt: »Setzen Sie sich auf diesen Stuhl«. Offenbar hielt er den Augenblick für gekommen, das theoretische Gespräch zu beenden und mich einer Situation auszusetzen, die damals nur als Schock empfunden werden konnte. Er begann meine Körperhaltung zu korrigieren, wandte sich dann dem Atem zu, was mir seit der fast gleichzeitigen Begegnung mit der Celler Atemschule und dem Atemtraining bei Margarete Langen weniger neu war. Dann sagte er: »Legen Sie die rechte Hand auf das Knie. Legen Sie die Spitzen des Daumens und des Zeigefingers

²² Aloys Goergen: Glaubensästhetik. Aufsätze zu Glaube, Liturgie und Kunst, hg. v. Albert Gerhards und Heinz Robert Schlette, Münster 2005, 36. Die Kenntnis des Werks von Goergen verdanke ich Gesprächen mit Heinz Robert Schlette.

zusammen, schließen Sie die Augen. Jetzt hören Sie nur auf das, was ich Ihnen sage; ohne etwas zu wollen oder etwas zu tun.« Er sagte ruhig und eindringlich: »Fingerspitzen werden warm.« In der Tat – sie wurden warm. Er wiederholte den Satz noch zweimal oder dreimal. Die Fingerspitzen waren wie heiß geworden. Damit begann die Entdeckung der Kraft der Imagination. Es war ein Schlüsselerlebnis.²³

Die meditativen Praktiken waren allerdings nur eine Dimension, mit der Dürckheim nachhaltige Wirkungen ausübte. Von ihm gingen für Grün zudem entscheidende Impulse aus, Psychologie und Seelsorge miteinander zu verbinden. Die zentrale Figur dafür war Jung,²⁴ der von Dürckheim hoch geschätzt wurde²⁵ und für das (alternativ-)religiöse Denken im 20. Jahrhundert eine immense Bedeutung besitzt. Er hatte Medizin studiert, spiritistische Séancen besucht, aus denen seine Dissertation über okkulte Phänomene entstand, und am Burgölzli, der psychiatrischen Klinik der Universität Zürich, mit Hypnose-Techniken gearbeitet. Früh engagierte er sich für die Psychoanalyse Freuds, mit dem er sich aber 1912 überwarf, auch, weil er Religion nicht als Projektion betrachtete. Als Spiritus Rector des Eranos-Kreises wurde er eine wichtige Referenz für Religionsintellektuelle seit den 1930er Jahren.²⁶ Auch Jung zeigte zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft Verständnis für dieses Regime, revidierte die Position jedoch Mitte der dreißiger Jahre. Mit seinen Vorstellungen von einem gegen Freud gerichteten »kollektiven Unbewussten« und der damit verbundenen Suche nach kulturübergreifend auffindbaren »Archetypen« wurde er zu einer wichtigen Referenz religiös ausgerichteter psychologischer Verfahren.

Jungs Werk lernte Grün über Dürckheim um 1973/74 intensiver kennen. »Dürckheim und C. G. Jung« hätten ihn angeregt, »in der

²³ Ebd., 49.

²⁴ Vgl. Deirdre Bair: C. G. Jung. Eine Biographie, München 2005.

²⁵ Vgl. Wehr: Jung (s. Anm. 4), 201–203 passim.

²⁶ Vgl. Steven Wasserstrom: Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Princeton 1999; Hans Thomas Hakl: Der verborgene Geist von Eranos: Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts, Bretten 2001.

Bibel, in der Dogmatik zu fragen, was heißt das, welche Erfahrung steckt dahinter«, und zu verstehen, dass »alle Bilder [...] eine therapeutische Bedeutung [haben], nur eine informative Bedeutung, das wäre zu wenig. Und das ist sicher von C. G. Jung auch geprägt, [aber das] weiß ich nicht genau, ich bin da eher so ein Eklektiker und keiner, der da systematisch dran arbeitet«. Grüns Interesse betraf näherhin sowohl die Verbindung von Seelsorge und Psychologie im Allgemeinen als auch zentrale Vorstellungen Jungs im Besonderen, etwa die Nutzung von Bildern und deren symbolische Interpretation, die Vorstellung vom göttlichen Menschen oder eines Göttlichen im Menschen und nicht zuletzt die Konzeption der Archetypen. Letzteres wird exemplarisch sichtbar in Grüns über Karl Rahner verfasster Dissertation, in der er christliche Erlösung mit Hilfe von Jung deutete. Grüns *theologia crucis* kumuliert in einer Lösung, die er Jung verdanke: »das Kreuz als Weg zur Selbstwerdung des Menschen«²⁷. Demzufolge solle der Mensch seine »Ganzheit« erreichen, »indem er die Gegensätze, die er in sich vorfindet, vereinigt«; »indem er an seinen Gegensätzen leidet, wird er der göttlichen Gegensätzlichkeit inne«²⁸. Voraussetzung dabei sei, dass Gott nicht vom Leiden gereinigt werde, dass man Gott nicht nur (mit Jung) als das *summum bonum* betrachte, sondern auch »das Dunkle und Böse in Gott«²⁹ hineinnehme. In dieser Perspektive deutet Grün das Kreuz als »die Einheit der Gegensätze« im Feld von Erlösung und Leiden.³⁰ Das Kreuz sei nicht nur »Zeichen der Erlösung«, sondern auch »Archetyp des Selbst«³¹, wobei »Symbole und Archetypen [...] Energietransformatoren [sind], sie aktivieren die seelischen Kräfte des Menschen.«³²

²⁷ Anselm Grün: Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis, Münsterschwarzach 1975, 246.248.

²⁸ Ebd., 248.

²⁹ Ebd., 259.

³⁰ Ebd., 249.

³¹ Ebd., 250.

³² Ebd., 251.

In solchen Äußerungen wird deutlich, dass man ein Feld von hegemonialen, also kulturell dominierenden, und nichthegegonialen Praktiken betritt, dessen Umfang und dessen Konsequenzen für großkirchliche Theologien noch kaum erforscht sind. Dieser Befund bestärkt die Vermutung, dass Grüns sündloser und damit strukturell göttlicher Bereich im Menschen einer esoterischen Tradition verdankt ist – was nun zu prüfen ist.

2. Maria und die menschliche (Un-)Schuld

Angesprochen auf diese Möglichkeit, meinte Anselm Grün nach kurzem Nachdenken: »Meine Anthropologie: Ich bin mir selber da nicht klar, ob ich die C. G. Jung oder Dürckheim verdanke, eigentlich frag ich dann gar nicht so danach, eigentlich denk ich, dass meine Anthropologie von der katholischen Dogmatik her ist«. Dann blättert er ein Kapitel seiner Beschäftigung mit der Mariologie auf. Im Hintergrund steht das Mariendogma der Immaculata Conceptio, der Unbefleckten Empfängnis Mariens, die Pius IX. 1854 definiert hatte und derzufolge Gott Maria als Gottesmutter vor der Erbsünde bewahrt habe. Karl Rahner hatte im Rahmen der Hundertjahrfeier dieses Lehrsatzes dessen Interpretation aus einer marianischen Sonderdogmatik gelöst und die Immaculata Conceptio als typologische Aussage für jeden erlösten Menschen verstanden:

Karl Rahner sagt, und das ist eigentlich auch meine katholische Theologie, Maria ist immer Typos für den erlösten Menschen, also die Aussagen über Maria sind keine Aussagen über die Sonderrolle, über die wir irgendetwas wissen aus der Offenbarung. [...] Wenn diese Aussage der Dogmatik, dass Maria im Blick auf Jesus Christus ohne Sünde empfangen wurde, wenn das irgendeinen Sinn haben soll, dann kann es nur diesen Sinn haben, dass in uns ein Bereich ist, dort wo Christus in uns ist, hat die Sünde keinen Zutritt. Das entspricht auch dem Paulus,³³ da sehe ich mich eigentlich biblisch.

³³ Vgl. die paulinische Rede vom »Christus in uns« (Gal 2,20).

Bei Rahner findet man diese Vorstellung in Texten aus dem Jahr 1954.³⁴ Er begründete dabei die »Demokratisierung« der Mariologie mit einem letztlich für alle Menschen geltenden asymmetrischen Verhältnis von Gnade und Schuld, einem »undialektischen Vorrang der Gnade vor der Schuld«³⁵.

Wenn es aber keine Sonderrolle Mariens gibt, muss konsequenterweise die dogmatische Aussage von der Unbefleckten Empfängnis für alle Menschen gelten. Wenn es bei Maria einen von der Erbsünde freien Bereich gibt, muss es ihn auch in jedem anderen Menschen geben. Dann aber ist man unmittelbar bei Grüns Aussage von einem sündenfreien Kern. Neben dieser Diskussion gebe es aber noch eine

zweite Quelle, aus der ich schöpfe, [das] ist mir die Anthropologie von [dem spätantiken Mönch] Evagrius Ponticus [...]. Der spricht vom Wort Gottes in uns, von Jerusalem, Schau des Friedens, von dem inneren Licht, der spricht jetzt nicht [von] ohne Sünde, der spricht eigentlich auch von diesem inneren Ort.

Schließlich legt Anselm Grün immer wieder Wert auf die praktische Bedeutung derartiger Theologumena. »Und dann ist mir einfach so aufgegangen, im Umgang mit Menschen, wie auch das heilsam ist«.

Nun wäre Grün kein guter Dogmatiker, wüsste er nicht um das Problempotenzial einer solchen Aussage. Er weiß, dass man sie pantheistisch oder pantheistisch auslegen kann, dass man Mensch und Gott letztlich mit einem solchen Ansatz in eins setzen kann, womit, wie gesagt, die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen zur Disposition stünden. Er kennt die Debatten um Meister Eckhart, bei denen der Vorwurf eine Rolle spielte, die Rede vom »Grund« oder »Abgrund Gottes« in der Seele des Menschen führe zum göttlichen Menschen. Deshalb, und das habe ich beim Ein-

³⁴ Karl Rahner: Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens, in: ders.: Schriften zur Theologie, Bd. 3, Einsiedeln – Zürich – Köln 1956, 155–167, hier: 158f.166f.; nicht jedoch in dem im gleichen Jahr publizierten Aufsatz: Die Unbefleckte Empfängnis, in: ders.: Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln – Zürich – Köln 1954, 223–237.

³⁵ Rahner: Dogma (s. Anm. 34), 167.

gangszitat aus rhetorischen Gründen unterschlagen, fügte er schon auf der Tagung im schweizerischen Freiburg an die Rede vom »Raum, der ohne Schuld ist« an, dass dies »für mich ein höchst therapeutisches Bild [ist], allerdings ist es ein Bild und keine ontologische Aussage«³⁶. Die Sache »mit dem göttlichen Menschen«, so Grün,

klar, das ist immer eine Gratwanderung. Augustinus sagt ja auch, Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch vergöttlicht wird, aber der Unterschied zur Esoterik ist eben, dass [dort] das Göttliche wie ein Besitz ist im Menschen, und Gott in uns – wie Augustinus sagt: Gott ist mir innerlicher, als ich mir selber bin – ist eben auch der unverfügbare Gott [...]. Über diese innere Wirklichkeit können wir nur in Bildern sprechen.

Auf die Frage, ob er nie Angst gehabt habe, als Häretiker zu gelten, schüttelt er lachend den Kopf: »Ich habe in Rom in Dogmatik promoviert und ich weiß, was Dogmatik ist«. Dem Grundsatz, dass alle Dogmen auf Christus bezogen und Bilder seien, könne niemand widersprechen. Eher werde er »von evangelischen Theologen angegriffen«, sofern sie die Überzeugung verträten, dass »der Mensch [...] total verdorben« sei.

Anselm Grüns Anthropologie ist damit ein Paradebeispiel für die Komplexität der Interferenzen zwischen hegemonialen und nichthegegonialen Strömungen in der katholischen Tradition. Auf der einen Seite ist er mit alternativreligiösen Vorstellungen und Traditionen über die Begegnung mit Dürckheim und die Rezeption von Jung eng verbunden. Auf der anderen Seite aber erhielt seine Anthropologie des *homo immaculatus conceptus* die entscheidenden Anstöße gerade nicht aus dieser Tradition, sondern aus der dogmatischen Reflexion in der deutschsprachigen katholischen Theologie, wie sie sich im Umfeld Karl Rahners zum Mariendogma der Unbefleckten Empfängnis um die Mitte des 20. Jahrhunderts finden. Esoterische Wurzeln im Menschenbild Anselm Grüns, wie sie im Untertitel zur Diskussion gestellt werden, gibt es insoweit also

³⁶ Anselm Grün: Wegstationen meiner theologischen Sprache, in diesem Band, 33.

nicht. Anselm Grün hat seine Theologie und seelsorgerliche Praxis als eine eigenständige Synthese aus traditionell katholischen Vorstellungen entwickelt, in deren Kontext es gleichwohl alternativreligiöse Vorstellungen gibt. Seine Theologie ist ein Beispiel dafür, dass phänomenale Gemeinsamkeiten nicht auf eine gemeinsame Genese zurückgehen müssen. Es handelt sich um strukturell ähnliche Denkmuster, die aber aus unterschiedlichen Begründungslinien herkommen und damit, das ist für eine theologische Argumentation zentral, andere Konsequenzen hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch besitzen, wie sich bei Anselm Grün zeigt, der aus seiner dogmatischen Tradition heraus der Möglichkeit eines Freiheitsverlustes in Anthropologien der totalen Vergöttlichung des Menschen wehrt.

Aber natürlich sind die Dinge komplexer, weil eine solche Unterscheidung getrennte Größen postuliert, die es in der Realität nicht gibt. Die strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen den Anthropologien Jungs und Dürckheims hier und der universalisierten marianischen Anthropologie dort stehen in einem Feld gemeinsamer Fragen. Bei Anselm Grün und seinen Mitbrüdern, die sich um Hilfe für psychisch angeschlagene Priester, Mönche und Nonnen kümmern, und bei Dürckheim, der ein Konzept der spirituellen Psychologie für religiös musikalische Menschen entwickelt, steht die Suche nach einer Psychologie im Hintergrund, für die Religion auch eine existenzielle Größe war. Hier sollten religiöse Erfahrung und Körperlichkeit zu Angelpunkten einer Revision ihrer jeweiligen Spiritualität werden. Aber sie teilen auch eine strukturell ähnliche Antwort. Die Anthropologie, in der der Mensch mit göttlichen Prädikaten versehen wird, reflektiert die christlichen Traditionen, seit sie in der Antike mit der Idee vom göttlichen Kern des Menschen in Kontakt kamen. Diese Anthropologie wurde insbesondere in der Rezeption der neuplatonischen Philosophie ein zentrales Element dessen, was man seit den 1790er Jahren Esoterik nennt. Insoweit partizipieren beide an einer anthropologischen Option, die im westlichen Christentum die hegemoniale Dogmatik zumindest als strukturelle Alternative seit ihrem Bestehen begleitet.