Grenzgebiete der Wissenschaft 64 (2015) 3, 229 – 254 © Resch Verlag, Innsbruck

IMRE KONCSIK

GOTTESFINDUNG DURCH SELBSTFINDUNG?

Philosophische Rahmenbedingungen der Spiritualität Rut Björkmans [RB]

Imre Koncsik, Jg. 1969, wirkt als a.o. Professor für Dogmatik an der LMU München sowie an der Päpstlichen Hochschule Heiligenkreuz bei Wien.
Zahlreiche Veröffentlichungen zu unterschiedlichen Traktaten der Dogmatik, bes. zur Anthropologie und Gotteslehre.
Auch hat er das Europäische Institut für nachhaltige Wohn- und Pflegekonzepte an der Deutschen Eliteakademie gegründet, das er zur Zeit leitet, um den Dienst am hilfsbedürftigen Menschen praktisch und theoretisch zu fundieren.

HINFÜHRUNG

Rut Björkman war eine weitgehend unbekannte Mystikerin im 20. Jahrhundert.[1] Sie widmete sich selbstlos über 50 Jahre lang der klassischen Frage nach der *Eudaimonia* – der Suche nach einem Leben in Glück. Ihr Rezept erinnert an Augustinus „In te ipsum redi!“[2]

Hinter dem Pseudonym Björkman steht übrigens Rut Bahlsen; sie hat, bevor sie 1988 starb, der teilweisen Publikation ihrer privaten Notizen und Gedanken zugestimmt. Ihre intuitiv-emotionale – also nicht wissenschaftlich-rational fixierte – Verarbeitung eines persönlichen Gottesbewusstseins ist eklektizistisch: es gibt Berührungspunkte zu bekannten spirituellen Modellen,

[1] Vorliegender Beitrag entstand anlässlich einer Tagung „Egozentrik vs. Selbstverleugnung. Spiritualität im 20. Jahrhundert am Beispiel Rut Björkmans“ (2013) an der Universität Marburg.

[2] Augustinus, De vera religione 72: „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator nisi ad veritatem?“ [„Geh nicht nach außen, zu dir selbst kehre zurück; im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur als veränderlich wahrnimmst, übersteige dich selbst. Sei jedoch dessen eingedenk, dass du, wenn du dich übersteigst, deine der Vernunft mächtige Seele übersteigst. Dorthin also trachte, von wo das Licht deiner Vernunft sich entzündet. Denn wohin gelangt jeder, der seine Vernunft recht gebraucht, wenn nicht zur Wahrheit?“] – RB folgt Augustinus auf dem Weg einer weisheitlichen Vernunft, um die Wahrheit über das Menschsein zu erkennen.

und doch tritt darin eine eigene Spiritualität von Bahlsen zutage. Stichworte wie unmittelbares Gottesbewusstsein, Panentheismus, Monismus, (Selbst-?) Erlösung von der Gefallenheit durch Abkehr von ich-hafter Egozentrik markieren den Rahmen ihres Denkens.

Das soll im Folgenden anhand der Verhältnisbestimmung zwischen *autonomer* Selbst-Findung, Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung und Selbsterlösung auf der einen Seite und *heteronomem bzw. theonomem* Bestimmtwerden durch Gott, das dazu führt, zuerst Gott zu suchen und dann sich selbst, entfaltet werden. Beiden existentiellen, d.h. die menschliche Existenz zutiefst bestimmenden Polen, gemeinsam ist das Streben nach *Transzendenz* der Welt, des Körpers, des Leidens und der Gefallenheit. Inwiefern diese Transzendenz freilich konsequent durchgehalten werden kann, ohne dabei die Immanenz der Gegenwart Gottes und des Selbst aufzugeben, kann durch eine genaue Bestimmung der Relation von Autonomie und Heteronomie erahnt werden.

Im permanenten und für den Menschen konstitutiven Streben nach Transzendenz durch *Introspektion* erfolgt eine Rückbeugung des Selbst auf sich selbst und darin (!) auf Gott – so AUGUSTINUS. Diese Introspektion wird denn auch strikt unterschieden von einem „cor incurvatus in seipsum“[3], d.h. von einem Selbst – sofern „cor“ in enger terminologischer Nachbarschaft zum Begriff des „Selbst“ verortet wird –, das im solipsistischen Sinne nur auf sich selbst zurück gebeugt ist. Introspektion führt zur Gotteserkenntnis und Gottesfindung[4]; *Solipsismus* hingegen zur Isolation des Selbst, wodurch letztlich die Welt als Schein entwertet und Gott zur Illusion degradiert wird.[5]

Doch warum vermag *sich* das Selbst zu finden, indem es primär *Gott* sucht und findet? Wie kann es sein, dass sich das Selbst *ideell* transzendiert, um sich vermittelt durch diesen ideellen Prozess der Pro-Existenz *real* zu verwirklichen? Das Verhältnis von Idealität und Realität – und das sich darin manifestierende Verhältnis von Sein und Nichtsein – ist also unklar. Was sagt es über die ontologische *Grundstruktur* menschlicher Existenz aus, wenn das Selbst so beschaffen ist, dass es sich selbst zunächst gar *nicht* besitzt, sondern erst suchen und finden muss? Wer sind denn das *Subjekt und Objekt* des Such- und Findungsprozesses? Wie kann ein Selbst gedacht werden, das irgendwie

[3] Vgl. dazu M. JENSON: Gravity of Sin (2007).

[4] Dabei denke man nicht an eine funktionalistische Deutung des Begriffs der Introspektion. Vgl. TH. RUSTER: Bin ich das Subjekt meines Begehrens? (1996).

[5] Vgl. die klassische Definition von JOHANN BURKHARD MENCKE: „quod soli sint in mundo, cetera omnia tantum in ipsorum cogitationibus existant“ (zitiert nach: W. HALBFASS: Descartes' Frage nach der Existenz der Welt (1968), S. 208).

„alles“ zu sein vermag und *a priori* „alles“ wollen, erkennen und lieben kann, doch das sich erst *a posteriori* vollziehen und realisieren muss?[6]

Hier zeigt sich in der Tat das klassische philosophische Problem der Verhältnisbestimmung zwischen Sein und Werden, A Priori und A Posteriori, Gabe und Aufgabe, Potentialität und Realität, relationalem Hinsein und subsistierendem In-Sein des Selbst an. Bezogen auf das Verhältnis von Gottes- zu Selbstfindung steht zugleich ein schöpfungstheologisches Dilemma im Hintergrund: die Einheit von *Heteronomie und Autonomie* bzw. heteronomer und autonomer (Selbst-)Bestimmung so zusammenzudenken, dass es der analogen Einheit von Gott und Mensch bzw. exakter: von göttlichem und menschlichem Selbst korrespondiert.

Die erforderlichen systematischen Schematisierungen orientieren sich an der spirituellen Einsicht, genauer: am gelebten Selbstvollzug der Einheit von Gottes- und Selbstfindung so, wie sie RB in ihrem Leben umgesetzt hat. So wie die Praxis die Bestätigung oder Falsifikation einer Theorie ist – und umgekehrt! –, so soll auch die systematische Skizze des philosophischen Theoriegebäudes mit der gelebten und auf über 20.000 Seiten reflektierten Spiritualität RB’s abgeglichen werden.[7]

1. Definitionen

Wie soll etwas relativ Unendliches wie das Selbst definiert, also begrenzt werden? Das wird wohl am ehesten möglich sein, wenn man sich im Hinterkopf

[6] Hier klingt ein philosophisches Modalitätenproblem an: das Verhältnis von „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ des Selbstseins. Ebenso kann man theologisch an die Bedeutung der Vereinigung von Gott und Mensch in Jesus Christus denken, so dass sich anthropologische und christologische Bestimmungen gegenseitig ergänzen. Vgl. zum Letzteren etwa die Internationale Theologische Kommission, Ausgewählte Fragen zur Christologie (1979) III, C: „Die Pro-existenz Christi für die Menschen, die darin besteht, dass er Knechtsgestalt annimmt (vgl. Phil 2,7), für die Menschen stirbt und vom Tod zum wahren Leben aufersteht, lässt uns deutlich werden, dass die wahre Autonomie des Menschen weder im „Sein-über“ *(supra-existentia)* besteht, das sich darin zeigt, dass sich einer über die anderen aufschwingt und sie beherrscht, noch im „Sein-gegen“ *(contra-existentia)*, das darin besteht, dass man ungerechterweise andere zum eigenen Vorteil unterwirft“ (vgl. zur soteriologischen Zuspitzung IV B).

[7] Einen Überblick bietet: I. Koncsik: Skizze des religionsphilosophischen Ansatzes von Rut Bahlsen (2012). Zu den Werken: Björkman, Rut; Mook, Reinhard: Leben in der Erkenntnis. Rut Björkman im Dialog mit großen Philosophen, Andechs 1997 (= **Erk**); Björkman, Rut; Mook, Reinhard: Leben aus dem Ursprung. Rut Björkman im Dialog mit großen Mystikern, Andechs 1997 (= **Urs**). Man lese zur Vertiefung ferner die Trilogie: Björkman, Rut: Licht einer anderen Dimension. Bd. 1: Träumender Kosmos, Bd. 2: Träume von Gott, Bd. 3: Der Traum vom Menschen, Andechs 1992.

behält, dass ein Begriff oder Signifikans stets nur analog das Signifikatum abzubilden imstande ist. Hierbei helfen grundsätzliche Differenzierungen weiter.

Was ist das Selbst? Was ist die Person? [8]

a) *aktualistisch*: das Selbst wird im o.g. Sinn als sich in *Relationen* vollziehender Prozess, Geschehen, als ein Selbst „im Werden" ausgezeichnet. Der Fokus liegt auf der maximal möglichen Realisierung: ein sich vollziehendes Selbst ist realer als ein statisches, als Zustand konzipiertes, ideelles Selbst. Die Realisierung des Selbst kann dabei von unterschiedlichen mentalen Vollzugsmodi abhängig gemacht werden: vom *Bewusstsein*: dann wäre kein Selbst realisiert, wenn kein Bewusstsein realisiert wäre. Oder das Selbst wird an den Akt der *Erinnerung* bzw. des *Gedächtnisses* gekoppelt[9]: Gedächtnisverlust wäre dann mit Identitätsverlust über die Zeit hindurch identisch. Oder ein Selbst wird unabhängig von Gedächtnis oder Bewusstsein an eine *initiale Eigenaktivität* gekoppelt[10]: dann wäre jeder Impetus, angefangen von der Ortsbewegung bis zur existentialistischen Grundentscheidung Resultat eines agierenden Selbst. Oder das Selbst wird als aktiver *Interpret, Konstrukteur und Integrator* externer Inputs und interner psychologischer Mechanismen reflektiert[11]: dann wäre das Selbst ein kreatives *System*, das kraft seiner Selbstbezüglichkeit in der Lage ist, intern höherwertige Repräsentationen von Inputs zu erzeugen sowie autopoetisch zu gestalten. – Was in sämtlichen Bestimmungen ausgeklammert wird: ein passives Selbst, da es sich selbst widersprechen würde. „Selbst" impliziert notwendig Aktivität und Aktualität. Wäre das Selbst passiv bestimmbar, so wäre das der Selbst-Bestimmung diametral entgegengesetzt. Um eine originäre Selbstbestimmung denken zu können, ist

[8] Person und Selbst werden hier nicht deckungsgleich verwendet, wenn auch mit einer Überschneidungsmenge. Am Begriff des Selbst wird aufgrund der „Selbstfindung" (statt „Personfindung") festgehalten. Zur folgenden kurzen und nur angedeuteten Systematisierung lese man ausführlicher in begriffslogischer und konstruktiver Auseinandersetzung: D. Sturma (Hg.): Person (2001), sowie an seiner maßgeblichen Monografie: D. Sturma: Philosophie der Person ([2]2008).

[9] Man denke erneut an Augustinus: De Trinitate X 10, 14, wo er das Triplet von „velle", „meminisse" und „intelligere" formuliert. Damit wird das Wollen, basierend auf einem personhaften Aktzentrum, konstitutiv mit dem Gedächtnis verbunden. D.h., das Gedächtnis konstituiert das Wollen und Erkennen der Person und vice versa!

[10] Der Begriff „Initiale Eigenaktivität" stammt in einem biologischen Kontext von M. Heisenberg: Das Gehirn des Menschen aus biologischer Sicht, in: H. Meier (Hg.): Der Mensch und sein Gehirn ([2]1998), S. 157–186.

[11] Hier sei nun doch ein expliziter Hinweis auf den hier anvisierten Konstruktivismus angebracht: L. Pongratz: Untiefen im Mainstream (2009).

zugleich erforderlich, dass das Selbst als Ausdruck der Internalisierung bzw. Verinnerlichung externer Zustände fungiert: auf eine metaphysisch tiefere Seinsweise werden externe Wechselwirkungen internalisiert, womit letztlich der Aktcharakter des Selbst unterstrichen wird, insofern sämtliche Wirklichkeit und Wechselwirkung „von innen her" ermöglicht und von hier aus „entspringt".

b) *substantialistisch*: das Selbst wird wie das anschauliche Bild vom „starren Wirklichkeitsklötzchen" gefasst[12], das *monadisch* unabhängig vom Selbst-Vollzug a priori sich selbst gegeben ist[13]. Dem entspricht etwa die klassische, z.B. bei EDITH STEIN rezipierte Definition des Selbst als „*Herr seiner Akte*".[14] Hierher gehören auch *existentialistische Konzeptionen*, die das Selbst mit einer *absoluten (und letztlich isolierten) Freiheit* identifizieren, die sich in jedem konkreten Verwirklichungsakt negiert, etwa bei JEAN PAUL SARTRE, der die Vergeblichkeit einer vermeintlich absoluten Freiheit, die sich nie ganz besitzt, als „verurteilt, frei zu sein" fasst.[15] Oder die Bestimmung des *Geistes* durch THOMAS VON AQUIN als „quodammodo omnia", als *ideelles Alles-Sein*, das durchaus in ontologischer Analogie zum realen Alles-Sein Gottes gemeint war.[16] Dann wäre das Selbst ein holistischer, sich selbst gleichbleibender stabiler *Grund und Ziel* aller Akte, ein Urgrund, der in dieser Terminologie eine „substantia prima" wäre. Eine substantialistische Definition erfasst also eine andere ontologische Seite des Selbst als die aktualistische Definition: die *A Priorität* seiner Vorgegebenheit bzw. seines Überhaupt-Seins.

c) *Synergie*: hier wird versucht, die beiden genannten Perspektiven zusammenzudenken. Das Selbst wäre a posteriori erst durch den Selbst-Vollzug existent, insofern es zugleich a priori vorgegeben wäre. „A Priori" und „A Posteriori" wären keine raumzeitlichen, sondern ontologische Begriffe: sie bezeichnen eine *ontologische* Ursprungsordnung. Diese ist bei näherem Hinsehen analog: das A Priori ist – in Anlehnung an die Terminologie ERICH

[12] Der Begriff taucht auf etwa bei F. PAULSEN: Einleitung in die Philosophie 2 (1892), S. 136.

[13] So bekanntlich die Position von G.W. LEIBNIZ: Monadologie und andere metaphysische Schriften ([2]2014).

[14] E. STEIN: Endliches und ewiges Sein (1986), bes. S. 328–349.

[15] So in seinem populistischen Essay: J.P. SARTRE: Der Existentialismus ist ein Humanismus (1989), wörtlich: „Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut."

[16] THOMAS VON AQUIN, De Veritate I 1 (vgl. ARISTOTELES, De anima III 8, 431 b 21), womit die *Autonomie* menschlichen Denkens, das keiner gesonderten Illumination bedarf, ausgesagt wird – eine Autonomie, die im Sein des Menschen gründet, insofern im Menschen der Sinn allen Seins manifest wird.

Przywaras – „in über“ dem A Posteriori.[17] Dann würde sich das Selbst wie in einem Zwiebelschalen-Modell analogisieren, um dadurch vermittelt sich auf sich selbst zurückzubeziehen; eine unvermittelte Selbstbezüglichkeit wäre somit ausgeschlossen. Das Selbst wäre analog Geist, Psyche und sogar Leib, und das nicht im statischen, sondern im prozessual-dynamischen Sinn. Im raumzeitlich getakteten Selbstvollzug als Geist etc. wäre das Selbst existent, doch nie „an sich selbst“; sondern eben nur analog. Das Selbst braucht sich im Zwiebelschalenmodell gar nicht zu negieren, um analog selbst sein zu können.

d) *Entspringen des Selbst aus Gott*: Was auffällt: in diesen Definitionen taucht Gott nirgends auf. Erst bei der existentialontologischen Frage „wozu soll das Ganze denn gut sein?“, also nach dem Sinn des Selbst-Seins, kann auf Gott rekurriert werden. Veranschaulicht etwa am o.g. *substantialistischen* Modell des „Alles-Seins“: Gott als reales Alles-Sein um- und unterfasst das *ideelle Alles-Sein* des Selbst. Oder im o.g. *aktualistischen* Modell eines sich notwendig *relational* vollziehenden Selbst wäre Gott der entscheidende, weil in die Grund-Entscheidung drängender und diese permanent passiv auslösender *Wechselwirkungs-Partner* des Selbst. Ohne diese Fundamentalrelation, die der Geschaffenheit des Selbst entspricht, könnte dann das Selbst keine inner-geschöpflichen Relationen vollziehen. Theologisch-*biblisch* wäre hier der Ort des Vergleichs vom „Weinstock und den Reben“, wobei die „Reben“ die verschiedenen Selbst-e wären. Oder die gnadentheologische Rede des Paulus von Gott, der „alles“ im Selbst vollbringt. Nicht das Selbst, sondern Gott im (über) dem Selbst. D.h. das in d) genannte Verhältnis der Analogie als „in-über“-Sein wird auf das Verhältnis Gottes zum Selbst angewandt.

Was ist Gott?

Es wird gezielt *nicht* „Wer ist Gott?“ gefragt, sondern nach einer person-neutralen Wesens- und Seinsdefinition gesucht.[18] Erneut kehren genannte Differenzierungen auch bezogen auf den Gottesbegriff wieder:

a) *aktualistisch*: Hier liegt der Akzent auf dem Selbstvollzug eines durch und aus sich selbst heraus bestimmten, organisierten, sich selbst strukturierenden Seins, das per definitionem keine heteronome Bestimmung seines Seins zulässt. Gott wäre dann ein autonomes Seiendes, das nicht nur, wie der

[17] Vgl. Th. Schumacher: In-Über (2003).
[18] Hier kann natürlich keine Gotteslehre, nicht mal ansatzweise, skizziert werden; auf sie kann nur verwiesen werden, etwa von: W. Simonis: Gott in Welt (1988).

Mensch, sich hinsichtlich seines So-Seins existentiell bestimmt und freiheitlich entwirft, sondern hinsichtlich seines Überhaupt-Seins durch sich selbst vollständig „erklärt“ und begründet ist. Diese Selbst-Bestimmung, Begründung, Erklärung und das Sich-selbst-ordnen geschieht in einem überzeitlichen Sinne permanent, so dass Gottes Sein als reines Wirken, das durch eben dieses Wirken subsistiert, analog durch uns Menschen erahnt werden kann. Gott wäre so etwa im christlichen Verständnis ein *trinitarischer* Selbstvollzug, eine vollkommene und vollendete, weil abgeschlossene und sich immer neu abschließende und vollendende, subsistente Relation schlechthin.[19] Gott wäre ein nicht statisches Ziel und ein ständig gründender Grund aller subsistenten Relation bzw. relationalen Subsistenz. Ein trinitarischer Gott wäre ferner reine Pro-Existenz dreier personaler Aktzentren und Ereignisknoten. Er wäre die Perichorese und Durchdringung dreier in den Relationen subsistierender Personen. Gott wäre die unvermischte und ungetrennte Einheit dieser göttlichen Personen, eine ewige Dynamik, ein „Werden ohne weniger zu sein“, ein „Werden im Maximum“. Hier wird also der trinitarische Gottesbegriff als Ziel und Grund eines monadischen Gottesbegriffs gefasst, so dass Gott keine punktuelle Identität, keine „solitaria persona“, d.h. keine einsame, isolierte und letztlich egozentrische Person, sondern eine ontologische Einheit „in und über“ der Identität (und Differenz) ist.

b) *substantialistisch*: Gott wäre das absolute und schlechthin in sich ruhende Sein, das niemals Gefahr läuft, nichtig zu werden. Er wäre eine alle Not der Nichtigkeit not-wendig wendendes Sein.[20] Gott wäre eine unveränderliche Konstante, ein universaler transzendenter Hintergrund und allumfassender transzendentaler Horizont, mit der Gefahr, zu einem a-personalen und apathischen Neutrum zu mutieren. Zugleich wäre ein substantialistischer Gott der ewig verlässliche Grund allen Seiend-Seins, der sich selbst gleiche Herrscher des Seins oder der immerwährende Garant derselben Liebe – eine klare Absage an einen prozessualen Gott, der voluntaristisch zum Willkür-Gott, zur verabsolutierten „potentia absoluta“ von OCKHAM werden kann.[21] Gott wankt nicht noch ist er volatil, er entscheidet sich nicht immer wieder

[19] Maßgebend nach wie vor für die trinitarische Gotteslehre ist: G. GRESHAKE: Der dreieine Gott (^{4}2001).

[20] Man denke etwa an die Schilderungen von Pascal, Blaise: Größe und Nichtigkeit des Menschen, Zürich 1990

[21] Die Willkür wird nur eingeschränkt durch die Bindung auch der göttlichen Allmacht an eine *geordnete*, i.e. widerspruchsfreie (!) Wirkung: GULLIELMI DE OCKHAM: Opera theologica IX (Quodlibeta septem) 585/6 („quia Deus nil potest facere inordinate“) – das gilt auch für die “potential Dei absoluta”, die intrinsisch (bezogen auf Gott selbst) eine “ordinate” bleibt!

neu „zu sein“, er hat nicht die Möglichkeit des Nicht-Seins. Das klingt sogar noch im Menschsein an: sogar jemand, der sich selbst tötet, existiert und „ist“ (im existential-ontologischen Sinn) notwendig, so dass er gar nicht anders kann, als „frei“ zu sein, um darin allererst „unfrei“ werden zu können: auch das Menschsein ist in einem analogen Sinn existential-ontologisch notwendig. Darin klingt das substantialistische Gottesverständnis an.

c) *Synergie*: Es gilt nun, das aktualistische und substantialistische Verständnis Gottes zusammenzudenken. Doch ist das Sein Gottes vom Menschen her letztlich undenkbar bzw. nur analog denkbar, so dass zwar begriffliche Postulate aufgestellt werden können, die jedoch auf einer nicht verbalisierbaren Intuition basieren. So kann etwa eine ursprüngliche und ur-springende (entspringende) Einheit von Apriori und Aposteriori des göttlichen Seins postuliert werden. Gott wäre dann die reine Gegenwart der Einheit von Wirklichkeit und Wirkung, von Sein und Werden bzw. Gleichheit und differenzierendem Prozess. Hierin artikuliert sich die Unaussprechlichkeit des Seins wegen seiner Analogie. Das Sein Gottes ist selbst analogielos bzw. wegen seiner Abbildbarkeit analogiehaft: einerseits muss die Möglichkeit der analogen Nachbildung Gottes in seiner Schöpfung angelegt sein; andererseits ist diese Nachbildung zugleich eine schöpferische Neu- und Urbildung und von daher analogielos.

d) *Entspringen der Schöpfung aus Gott als Grund der Selbst-losigkeit:* hier kann man sich etwa von Meister Ekkehart abgrenzen, der Gottes Einzig-Sein als alleiniges Sein begriff, dass die Einzigkeit des Menschen und letztlich der Schöpfung negativ dialektisch aufgehoben werden.[22] In der Aeropag-Rede des Paulus heißt es: „In ihm leben und sind wir“ und: „Wir sind von seiner Art“, und nicht „In ihm sind wir aufgehoben“ und „Wir sind aufgrund unserer Nichtigkeit grundsätzlich verschieden von ihm“. Gott schenkt uns das Sein: irgendwie „jenseits“ unserer Geschaffenheit sind wir „ungeschaffen“, weil „uns selbst schaffend“ – auch wenn dieses „Sich-selbst-Erschaffen“ auf

[22] „Wer Gott erkennt, der erkennt, dass alle Kreaturen (ein) Nichts sind. Wenn man eine Kreatur gegen die andere hält, so scheint sie schön und ist etwas; stellt man sie aber Gott gegenüber, so ist sie nichts“ (zit. nach J. Quint: Meister Eckehart (1979), Pred. 36, 325). Das Einzig-Sein Gottes ist dabei konterkariert vom negativ-theologischen Ansatz Ekkeharts, insofern die Erkenntnis Gottes nicht im Erfassen eines transzendenten Seins einmündet, sondern eine Metapher für etwas ganz Anderes bleibt. „Dies ist leicht einzusehen, denn dieses einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott je darein lugen, so muss es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muss er allzumal draußen lassen, soll er je darein lugen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist“ (zit. nach J. Quint: Meister Eckehart (1979), Pred. 2, 164).

einen idealisierten existentialistischen Punkt beschränkt ist. Gefordert werden kann also Folgendes: einerseits die geschöpfliche Abkünftigkeit, andererseits die Selbst-Schöpfung des Geschöpfes zusammenzudenken, also im Grunde die Einheit von Selbstsein (Gottes und des Geschöpfes) und Mitsein, von Relation und Subsistenz, von Hinsein- und Insein, von Pro-Existenz und Selbst-Erfüllung gedanklich analog zu umreißen.

Das ist begrifflich nicht möglich, wohl jedoch intuitiv – warum ist dem so? Weil das Denken selbst in seinem ontologischen Kern subsistente Relation ist, eine Einheit „in und über" (Przywara) von Identität und Differenz. Die Begriffe des Denkens sind Ausdruck einer formalen Identifizierung oder Differenzierung. Sie verlassen nicht die Ebene von Identität und Differenz der Logik. – Somit bleibt ihnen das Sein, das den Grund dieser Einheit „in und über" der Identität und Differenz darstellt, letztlich nur analog zugänglich. Daher kann es legitim sein, gezielt Widersprüche zu formulieren, deren „coincidentia" (Cusanus) *im Sein* stattfindet und somit nur analog im Sein des Denkens.[23]

Was empfindet nun eine Frau wie RB, die sich empathisch ihrer Her- und Abkünftigkeit aus Gott emotional und spirituell bewusst wird?[24] Sie betont vehement die göttliche Abkünftigkeit des Menschen, der ohne Gott wie die Pflanze ohne Licht und Wasser, oder noch deutlicher: ohne Wurzel, verdorrt. Hier zeigen sich Parallelen zu einer radikalen Mystik von Meister Ekkehart, indem das Menschsein einerseits ausgerechnet aufgrund seiner Nichtigkeit und dem Nicht-Sein-Können – und letztlich theologisch aufgrund einer Gefallenheit menschlicher Existenz – vom absoluten Sein Gottes unterschieden wird[25]; und indem zugleich andererseits das Menschsein just aus demselben Grund radikal erfahrener Nichtigkeit so sehr in Gottes Sein aufgehoben, dass es letztlich von ihm aufgesogen und formal identisch (!) wird[26]. Das erinnert an das Gleichnis Jesu vom Weinstock und den Reben: ohne den Weinstock verdorren die Reben sofort. Sobald nach RB die Relation zu Gott nicht mehr im „eigentlichen" Sinn realisiert wird, d.h. das Menschsein nicht in seiner radikalen Abkünftigkeit an Gott zurückgebunden wird, entfremdet sich der

[23] K. Flasch: Nikolaus von Kues, in: J. Speck (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen (1992), S. 221–261. Begrifflich sich ausschließende Thesen können also eine Einheit des Seins aussagen, die in und über den Gegensätzen als „Gegenüber-Setzungen" anzutreffen ist.
[24] R. Björkman / R. Mook: Leben aus dem Ursprung (1997), S. 40: Hier wird Gottes weltimmanentes Wirken als Folge der Abkünftigkeit der Welt aus Gott betont.
[25] Dies., ebd., S. 119.
[26] Ebd., S. 78.

Mensch Gott und – aufgrund der bei RB durch scheinenden Einheit von Gottes- und Selbstliebe – sich selbst gegenüber. Das scheint das Los einer Egozentrik zu sein.
Kürzer gesagt: RB tendiert eher in Richtung einer Theozentrik bis hart an die Grenze zu einer solipsistischen Identifizierung des nichtigen und aufgehobenen Menschseins mit Gott.[27] Es besteht die Gefahr, die notwendige Vermittlung der *Liebe* zu Gott durch die Liebe zum Mitmenschen zu vernachlässigen[28] – dabei geschieht schöpfungstheologisch genau das: durch Relationen zum Mitmenschen gelangt der Mensch zur Subsistenz in Gott, indem seine zwischenmenschlichen Relationen ihm sein Sein realisieren helfen, das er der Möglichkeit nach durch Gott geschenkt und grundgelegt erhält.

Was bedeutet „Findung"?

Die Gottes- und Selbstfindung ist ein Prozess der Vereinigung zweier Seender aufgrund ihres gemeinsamen ontologischen Ursprungs. Dabei bedeutet „gemeinsamer Ursprung" nicht den solipsistisch-egozentrischen Besitz des realidentischen Ursprungs, insofern sich beide – Gott und Mensch – letztlich selbst bestimmen und dadurch durch und aus sich selbst heraus sind; ebenso wenig bedeutet „gemeinsamer Ursprung" eine rein ideelle Einheit zweier Ursprünge, als ob beide nebeneinander existieren könnten. Vielmehr impliziert „gemeinsamer Ursprung" eine existentielle und ontologische *Einheit* hinsichtlich der *Wirkung* der einen Wirklichkeit Gottes: indem der Mensch sich durch und aus sich heraus selbst bestimmt, wird er von Gott her bestimmt und bestimmt sich zugleich auf Gott hin. Insofern die Wirkung die *Wirklichkeit* konstituiert, folgt daraus auch eine entsprechende heterenome Konstitution des Menschseins.

Dabei kann zwischen einer aktiven und passiven Seite des Ursprungs der „Findung" und Vereinigung unterschieden werden:

a) *passiv*: Die Findung meint ein Auffinden eines Zieles und maximale (personale) Vereinigung, die einerseits geschenkte Gabe und andererseits aufgegebene Aufgabe ist. Bei RB meint eine solche findende Vereinigung faktisch

[27] Ebd., S. 15.
[28] Ebd., S. 63. Hier wird „Liebe" mit „Leben" identifiziert, und „Leben" als Selbstaufhebung in Gott hineininterpretiert. Die Vermittlung des eigenen Lebens in Gott durch das Leben mit den anderen wird zweitrangig. Siehe hingegen ebd., S. 30: „Gott zu lieben, heißt, uns selbst als Seine Geschöpfe zu lieben, es heißt, unsere Mitmenschen zu lieben wie allem Lebendigen um uns in Liebe zugetan zu sein in dem Wissen, dass Gott alles in allem ist."

die Bestätigung und Erfahrung der geglückten Reflexion des eigenen Seins durch Reflexion des göttlichen Seins im Selbstsein.[29]

b) *aktiv*: die Findung meint ein selbsttätiges „Er-Finden" von Möglichkeiten „zu sein", ein Streben nach Glück und Gemeinschaft und Harmonie mit den anderen Menschen. Das aktive Finden und Erfinden ist aufgrund der angedeuteten schöpfungstheologischen Einheit von Autonomie und Heteronomie nicht subjektimmanent oder gar ein Hirngespinst, sondern steht in Einheit mit dem passiven Finden des umfassenden Seins Gottes, der das Selbstsein, das im Erfinden manifest wird, von innen her trägt und zutiefst intrinsisch motiviert. Bei RB nun meint das aktive Finden eine gnoseologisch vermittelte Findung Gottes. Indem der Mensch sein Geschaffensein erkennt und an-erkennt, vollzieht sich eine Abkehr von der Entfremdung in selbstischer Autonomie zugunsten einer selbstlosen Hinkehr zu Gott.[30]

Was ist das Gemeinsame der passiven und aktiven Bestimmung der Findung? Beide sind der geglückte Austrag und Vollzug einer *Relation*. Woran kann man das Glücken, also das erfolgreiche Finden, ermessen? An der erreichten Subsistenz, also an der erreichten Wirklichkeit des Strebenden. Sie sollte nicht einengend, begrenzend, zwingend oder reduktiv sein, sondern befreiend, beglückend und allumfassend – ganz im Sinne des o.g. ideellen Alles-Seins. Denn „Sein" ist von seinem Wesensgehalt her unbegrenzt, frei, durch sich selbst seiend, autopoetisch und erfüllend, eine autonome *Antwort* auf die heteronome Ver-Antwortung.

Ein Egoist erreicht nur seine eigene nichtige Wirklichkeit, indem er die Relation zu Anderen und letztlich zu Gott als Mittel zum Zweck der Selbst-Relation einsetzt. Damit sägt er am Ast, auf dem er sitzt resp. existiert. Somit wird die Wirklichkeit des Egos selbst ausgehöhlt, insofern sie von der maximalen Wirklichkeit Gottes abgeschnitten wird. Das, was also der Egoist erreicht, ist das tote isolierte Ego. Und sein Tod zeigt sich in einer aschfahlen Wirklichkeit an: sie ist wie ein Schatten der eigentlichen Wirklichkeit, die sich in Relationen zu anderen Menschen und zu Gott vollzieht. „Eigentlich" kann durchaus im existentialistischen Sinne gebraucht werden[31]: Eigentlichkeit meint das Sein, das dem Selbst „zu eigen" ist. Und das ist beim Egoisten der Schatten eigentlichen Sein-Könnens.

[29] Ebd., S. 87 u.a.
[30] Ebd., S. 44.
[31] Siehe die gelungene Promotion von: L. Po-shan: Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv (2007).

RB hat das wohl auch deutlich gesehen, indem sie immer wieder auf die göttliche Bestimmung des Menschen hinweist.[32] Bestimmung meint bei ihr keine Determination, wohl jedoch einen Auftrag, eine heteronome Bestimmung also, d.h. eine Berufung, eine allgemeine Bestimmtheit, kraft derer sich der Mensch allererst selbst bestimmen kann.[33]

2. Selbstfindung statt Gottesfindung: Selbsterhöhung durch Gottesvernichtung?

Insofern die Selbstfindung verabsolutiert wird, d.h. der Akt der Selbst-Setzung sich primär und unvermittelt auf sich selbst bezieht, kann von einer Selbsterhöhung durch die Vernichtung Gottes – als „Tötung Gottes" (NIETZSCHE) – gesprochen werden.[34]
Eine Selbstfindung bezieht sich dabei auf das Selbst als a) Substanz und b) Akt: im *Vollzug* des eigenen Seins wird das eigene Sein „erfahren", generiert, bestätigt und immer neu angetrieben. Im *Sein* geschieht der Vollzug, der am erreichten Sein „gemessen" *wird.* Eine Selbsterhöhung, die als Ziel einer Selbstfindung zulasten der Gottesfindung verstanden wird, kann nun formal definiert werden als:

– *Identität zwischen Gott und Mensch zugunsten des Menschen*

Und ergänzend dynamisch-aktualistisch:

– *Identifizierung Gottes mit dem Menschen.*

Anders formuliert: Ist Religion mit einer gezielten Gottesfindung verbunden, so wäre im Fall, dass die Selbstfindung autonom und solipsistisch zulasten der Gottesfindung vollzogen werden „soll", die Religion in der Tat mit FEUERBACH eine Selbstentfremdung.[35] Dann wäre Gott die Projektion eines universalen Selbst – der menschlichen Natur bei FEUERBACH, eines Selbst, das nicht zur eigenen Göttlichkeit und nicht-nichtigen Absolutheit stehen will. Die Autonomie wäre zulasten der heteronomen Bestimmung des Menschseins verabsolutiert. Der Fokus liegt auf der Verabsolutierung der aktiven Selbstbestimmung i.S. der Autonomie der Ur-Tat des Selbst in der Setzung, Realisierung und im Grundvollzug seines Selbst durch seine versuchte solipsistische Bestimmung.

[32] Vgl. etwa R. BJÖRKMAN/R. MOOK: Leben in der Erkenntnis (1997), S. 78.
[33] Ebd., S. 100 u.a.m.
[34] F. NIETZSCHE: Die fröhliche Wissenschaft (1959), S. 166.
[35] Siehe dazu die luzide Interpretation von H. SCHULZ: Der Traum des wahren Bewusstseins, in: I. Dalferth u.a. (Hgg.): Kritik der Religion (2006), S. 117–144, bes. 139f.

D.h., diese Autonomie wäre isoliert und ginge zulasten der heteronomen Grundstruktur des Selbst. Kurz: Eine solche Selbstfindung wäre egozentrisch.

Formal kann das entsprechend definiert werden: Eine Egozentrik beruht auf einer versuchten Identifikation des Selbst mit sich selbst, wobei der Impetus dieses existentiellen Grundaktes, in dem es dem Selbst um „Alles" geht, aus seiner relationalen Einheit mit Gott (dem „Alles-Sein") resultiert. Eben dieser göttliche Anreiz wird i.S. des Zieles und Grundes der Selbstbestimmung ausgeblendet und auf eine vermeintliche Kraft des Selbst reduziert – wie Münchhausen versucht das Selbst, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen.

Daraus resultiert ein paradoxer Charakter der Selbst-Bestimmung: Das egozentrische Selbst ist a priori göttlich heteronom fundiert und zugleich a posteriori auf sich selbst zentriert. Das Ergebnis scheint eine negative und auto-destruktive *Dialektik* zu sein, die stichpunktartig skizziert werden kann[36]:

- Position des Selbst (aktive Selbstbestimmung) durch Negation seiner passiven Bestimmtheit.
- Aufhebung der Apriorität des Selbst (das Selbst ist sich a priori vorgegeben) und der Aposteriorität (das Selbst entsteht a posteriori erst durch den Vollzug seiner Bestimmung) im existentiellen Akt der autonomen Selbstsetzung.
- Aufhebung des Selbst durch seine Erhebung. Eine solche Selbsterhöhung bedeutet im dialektischen Zugleich des existentiellen Aktes des „Selbst-Seins" eine Selbstvernichtung.
- Die Identifikation mit sich selbst (Identitätssicherung) setzt die Differenz zu sich selbst notwendig voraus. Die Differenzierung zu sich und in sich selbst wiederum vermittelt die Identität mit sich selbst. Die Ur-Differenzierung setzt demnach eine Differenz in sich selbst und zu sich selbst voraus: Durch eine dialektische Entgegensetzung des Selbst zu sich selbst erfolgt die Identifikation mit sich selbst.
- Es erfolgt also eine Betonung der *Identität* in Nicht-Identität mit und zu sich selbst anstelle der *Einheit* der Identität und Differenz zu und mit sich selbst. Die Analogie zwischen Identität, Identifizierung, Selbstgewinn einerseits und Differenz, Differenzierung und Selbstverleugnung andererseits wird nicht gesehen.

[36] Siehe dazu W. Rogge: Paradoxien des Selbst (2014).

Ein Problem, das RB auch gespürt hat, liegt in dieser negativen Dialektik verborgen: das Selbst wird *absolut* erstrebt; das Selbst ist jedoch *nicht* absolut, sondern nichtig.[37] Daher wird ein solches Streben immer enttäuscht (negative Feedbackschleife) – das artikuliert RB in Vergleichen etwa einer Rose, die keine Rose sein will und dann notwendig enttäuscht werden muss: die Täuschung wird aufgehoben, keine Rose zu sein.[38] Daraus können existentielle Erfahrungen der Verzweiflung und der Angst (KIERKEGAARD), Langeweile und der nihilistischen Sinnlosigkeit und -widrigkeit (NIETZSCHE), des Ekels und der Absurdität (CAMUS) erfolgen. Es kommt zur perpetuierenden Oszillation des Paradoxons (ich will absolut (Gott) sein, bin aber nicht absolut (Gott), umso mehr will ich es, umso weniger kann ich es, umso mehr will ich es...). Vielleicht kann das in der Frage fokussiert werden: „Wieso bin ich nicht Gott? Warum ist Gott „Gott" und nicht ich?"[39]

Letztlich zerbricht das Ego ontologisch an der eigenen Nichtigkeit, die umso stärker wird, je mehr es sich nur auf sich selbst bezieht – ein Teufelskreis des Todes und der Selbst-Vernichtung und -erhöhung. Anders formuliert: die o.g. subsistente Relation, die das Wesen des Selbst konstituiert, wird pervertiert, insofern das Selbst sich primär auf sich bezieht: alles, was es erstrebt, tut, vollbringt, handelt, all das dient letztlich sich selbst und ist somit Ausdruck einer fundamentalen Egozentrik.

Egozentrik

Die Frage nach Möglichkeit und Notwendigkeit der *Ego-Zentrik* tut sich hier auf.[40] Egozentrik ist nicht dasselbe wie eine verabsolutierte Selbstfindung. Sie bringt eher die Gegebenheit eines Zentrums des Selbst zum Ausdruck und stellt die Frage nach dessen Realisierung und Stabilisierung. Eine begriffliche Präzisierung soll nun als inhaltliche Kontrastfolie dienen.

[37] Letztlich ist das Streben nach Gott „als Gott" wegweisend. Vgl. R. BJÖRKMAN/R. MOOK: Leben in der Erkenntnis (1997), S. 103, 117.

[38] R. BJÖRKMAN/R. MOOK: Leben aus dem Ursprung (1997), S. 71, spricht etwa vom „Pseudoleben".

[39] In Anlehnung an den bekannten Ausspruch Nietzsches: „Wenn es Götter gäbe, wie hielt ich es aus, kein Gott zu sein!" (F. NIETZSCHE: Also sprach Zaratustra (1941), S. 344).

[40] Gemeint ist eine *philosophische* Notwendigkeit, ob und inwiefern Egozentrik, d.h. das Ego als Zentrum, Ziel und Grund menschlicher Akte, erforderlich ist, damit solche Akte überhaupt zustande kommen können: inwiefern gehört zum Sinn des Seins „Selbst-Sein"? – Zumindest in *funktionialistischer und ökonomischer* Hinsicht scheint Egozentrik i.S. des seinen Nutzen permanent maximierenden Homo Oeconomicus vorausgesetzt zu werden: F. BODENDORF: Mit Egozentrik zum Erfolg (2004).

Dem Selbst geht es – ontologisch gesprochen – um ein *Maximum* an Sein, wobei das qualitativ und nicht quantitativ verstanden wird. Das Selbst erstrebt somit aktiv das an Sein, das es für das *wirklichste* und am meisten *wirkende* hält. Es geht also um die Frage „Wann bzw. wie existiert das Selbst ‚als es selbst'?" Alle „*nicht*-selbstischen" Realisierungen wie etwa das Streben nach Umsetzung triebhafter Wünsche und Interessen wären eine Minderung an Seinsmöglichkeiten des Selbst. Also: wann existiert das Selbst maximal? Wenn es sich selbst „aus und durch sich" selbst bestimmt. Doch wann ist das schon gegeben? Ist Selbst-Sein der Sinn des Seins, so dass maximales Wirklich- und Wirkend-Sein durch das Selbstsein vermittelt oder gar als Ziel grundgelegt wird? Was ist denn alles im Begriff des Selbst-Seins existential-ontologisch enthalten?

Vergegenwärtigt man sich o.g. relationale Grundstruktur des Selbst, so subsistiert und existiert das Selbst, indem es aus sich selbst heraus steht, um sich auf Differentes zu beziehen, d.h. durch *Pro-Existenz*. Dieses dynamische Streben des Selbst ist die aktualisierende Wirkung, kraft derer das Selbst Wirklichkeit ist. Durch Relation zum Erstrebten subsistiert das Selbst. Das Selbst ist dann eine *subsistente Relation*.[41] Dabei wird das Selbst als aktiv Strebendes stets mit-erstrebt, wenn es etwas von sich Differentes erstrebt. So viel Selbst-Zentrik ist notwendig: das Selbst ist begleitend, fundierend und motivierend im relationalen Streben anwesend.

Daraus folgt jedoch nicht, dass das Selbst Selbst-Zweck, also Ziel und Grund eigenen Strebens sei. Dann würde jede Relation auf *ein Differentes* (das LEVINAS'sche „Andere")[42] letztlich nur der Relation *zu sich selbst* untergeordnet sein.

Ebenso wäre die BECK'sche Bewegung von „*Insistenz, Ek-Sistenz und Re-Insistenz*" als zyklische, kreisende, repetitive und iterative Bewegung des Selbst von sich weg zu sich hin, zu differenzieren: bereits in der Insistenz insistiert das Selbst nicht nur in sich und im eigenen ideellen Alles-Sein, sondern letztlich im realen Alles-Sein Gottes. Nun wird in der Ek-Sistenz eine Pro-Existenz derart vollzogen, dass *Gott* das Gegenüber dieser existentiellen Bewegung ist. Hier wird also die Brücke geschlagen vom Selbst zu Gott.

[41] Das ist die klassische trinitätstheologische Definition der „Person", etwa bei THOMAS VON AQUIN (S Th I q29 a3.4: „Relatio autem in divinis… est ipsa essentia divina; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit."). Vgl. P. KNAUER: Der vom Vater und vom Sohn ausgeht (2001). Ergänzend zu seiner Aussage, dass das „Aus-dem-Nichts-Geschaffensein" die subsistente Relation auszeichnet, kann der aktivische Aspekt des „Sich selbst aus dem Nichts Schaffens" als primärontologisches Konstituens herausgestellt werden.

[42] Siehe dazu einleitend: W. KREWANI: Emmanuel Lévinas (1992).

Durch diese RAHNER'sche Selbsttranszendenz auf das „Wovonher" und „Woraufhin" menschlicher Existenz findet das Selbst transformiert zurück[43]: im Grunde findet es Gott und darin sich selbst.

D.h., *Egozentrik* i.S. eines *Zentrums*, das als *kon-zentrische* Plattform der existentiellen Dynamik fungiert, ist sicher notwendig und folgt aus den genannten Definitionen des Selbst. Doch ist aufgrund der *Nichtigkeit* des Selbst, d.h. der Unmöglichkeit, sich selbst zu genügen und durch sich selbst aus der eigenen Idealität eine Realität hervorzuzaubern, die Relation zu Gott fundamental.

Negativ formuliert: wird aus der Egozentrik ein *Egoismus oder Solipsismus*, wird also die relative Autonomie und Macht zur Selbst-Bestimmung verabsolutiert und von der umgreifenden Realität Gottes gelöst, so geht das Selbst in der eigenen Nichtigkeit unter.[44] Um es nochmals ontologisch zu formulieren: da das Selbst nicht das maximal Wirkliche ist, wonach es selbst strebt (!), kann nur Gott die Wirklichkeit des Selbst maximieren. Und das verlangt konstitutiv nach der immerwährenden Dynamik der Pro-Existenz. Das göttliche Gegenüber ist der letzte Ziel-Grund des Selbst; vermittelt wird er durch die Realität/Relation zu anderen Selbst-en. Und erst im dritten Zug erfolgt analog (!) eine Rückkehr des Selbst zu sich selbst.

Exakt diese analoge Differenzierung spiegelt sich in der niedergeschriebenen Spiritualität RB's wieder. Sie lehnt einen Egoismus definitiv ab.[45] Sie sieht Gott im Selbst derart anwesend, dass darin eine existentielle Pendelbewegung zwischen Gottes- und Egozentrik manifest wird: einerseits droht das Selbst, sich durch sein Hin-Sein auf Gott aufzulösen, so dass Gott zum „Allein-Wirklichen" (anstelle des realen „Alles-Seins") erhoben wird; andererseits folgt daraus beinahe eine Identität zwischen Gott und Selbst, so dass das Selbst vergöttlicht wird.[46] Das erinnert stark an die altkirchliche Interpretation des Ostergeschehens als „wunderbarer Tausch" oder an die ostkirchliche Rede von der Menschwerdung Gottes, damit der Mensch vergöttlicht wird. Doch hält RB die Balance zwischen den beiden in ihrem Lebensvollzug erfahrenen

[43] Rahner unterscheidet dabei genau zwischen der passiv-heteronomen sowie der aktiv-autonomen Verwirklichung der Selbsttranszendenz, ohne sie voneinander zu trennen; sie laufen stets parallel. K. RAHNER: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. V (1962), S. 191f.

[44] Exakt das folgt auch aus der eben genannten Rahner-Stelle!

[45] R. BJÖRKMAN/R. MOOK: Leben in der Erkenntnis (1997), S. 77 u.a.m. („Anstatt im Sein zu ruhen, auf dass dieses Sein sein Leben führt und bestimmt, übernimmt der Mensch scheinbar selbst die Führung über die Schöpfung und sucht sie nach seinen eigenen Vorstellungen zu gestalten. So entsteht die Disharmonie zwischen Schöpfer und Geschöpf…").

[46] Ebd., S. 8, 10, 54 u.a.

Polen und artikuliert letztlich das Ergebnis der Bestimmung des Selbst als relationale Subsistenz i.S. der Maximierung eigener Wirklichkeit durch Relation zur göttlichen Wirklichkeit (relationale Subsistenz).[47]

3. Gottesfindung statt Selbstfindung: Selbstvernichtung durch Gottesverzerrung?

Ein zweites Extrem neben einer Selbsterhöhung durch Gottesvernichtung ist denkbar, die als dialektischer Pendelschlag gegen eine verabsolutierte Selbstfindung gewertet werden kann: eine Verabsolutierung der Gottesfindung bzw. eine Absolut-Setzung der Relation des Selbst zu Gott auf Kosten der Relation zu sich selbst.[48]

Das Selbst wird dann in seinem Grunde in Gott hinein aufgehoben: diese Aufhebung kann bereits a priori (substantialistisch) verortet werden, indem das Sein des Selbst und damit das Selbstsein vom Ursprung her relativiert oder in seiner Nichtigkeit bzw. Abhängigkeit von Gott verabsolutiert wird. Dann ist Gottes Alles-Sein dominant und das Selbst ist „nichts" bzw. nur ein Schein, der in das göttliche Sein transformiert wird. Daraus folgt eine Aufhebung des Selbst hinsichtlich seines Vollzugs (aktualistisch): die Aufgabe des Selbst ist nicht nur Selbstverleugnung, sondern Selbstvernichtung zu Gunsten Gottes und damit zu Lasten des Selbst. Die heteronome Struktur des Selbst wird auch hier reduziert: doch erfolgt diese Reduktion auf die Autonomie Gottes.

Anders formuliert: die o.g. negative Dialektik im Akt der Setzung des Selbst beginnt nicht bei der Selbsterhöhung, sondern bei der *Selbstvernichtung* und *Gottes-Erhöhung*.[49] Doch negativ-destruktiv dialektisch bleibt eine solche Selbstsetzung allemal – mit dem Unterschied zu oben:

- *Identität zwischen Gott und Mensch zugunsten Gottes durch Differenz des Menschen zu sich selbst*
- *Negation der Nicht-Identität des Menschen mit Gott zugunsten seiner Identität*

[47] Auch wenn RB das in ihrer Spiritualität nicht explizit auf den Begriff bringt, kreisen ihre Gedanken faktisch um diese Bestimmung, wenn sie etwa von einem Anschluss an den „Ursprung" spricht (R. Björkman / R. Mook: Leben in der Erkenntnis (1997), S. 78).

[48] Siehe einleitend dazu: A. Hämmer: Verachtung der Welt (1998).

[49] Hinter der Gotteserhöhung steht eine latente (und sich selbst verbotene) Identifikation des Selbst mit Gott, um es dialektisch zu verabsolutieren. Deutlich zu studieren etwa bei Fichte. Siehe dazu: M. Wladika: Moralische Weltordnung (2008).

Auch das kann dynamisch-aktualistisch formuliert werden:

– *Identifizierung des Menschen mit Gott bis zur Zer-Differenzierung (Zersetzung) des Menschen „als bloßen Menschen“.*

Der Mensch strebt nach „Absolutheit“, Vollkommenheit, Liebe, Erkenntnis, Wahrheit, ontologisch: nach *göttlichem* Sein, das gereinigt wird vom eigenen (nichtigen) Mensch-Sein; „das Göttliche“ wird dabei als „Energie“, verzehrende Macht, Gnade etc. erfahren.[50]

Daraus folgt eine tiefe Verwandtschaft der Selbstsetzung in der Selbstvernichtung zugunsten Gottes und in der Selbsterhöhung zugunsten des Selbst: in beiden Fällen erhöht und vernichtet sich das Selbst; in beiden Fällen erfolgt eine Verabsolutierung der Selbst-Setzung und eine Spaltung des Selbst in einen nichtigen und in einen göttlichen Anteil; in beiden Fällen verfehlt sich das Selbst als Ganzes fundamental; in beiden Fällen wird die Heteronomie zwischen Gott und Selbst zugunsten einer Autonomie (des Selbst oder Gottes) und damit das heteronome Wesen des Selbst geopfert.

Hier gilt es, einen Mittelweg einzuschlagen, den wohl auch RB gespürt hat – obwohl sie in Richtung der Verabsolutierung Gottes zum „Allein-Sein“ statt „Alles-Sein“ tendiert[51]: Gott allein „ist“, er ist das „Allein-Seiende“ (statt des „All-Seienden“), das Selbst hingegen „ist nicht“. Gott wird *absolut* erstrebt; das Selbst ist jedoch *nicht* absolut. Daher bleibt ein solches Streben, das von einem reduzierten Subjekt des Strebens ausgeht – dem ver-idealisierten Selbst – unerfüllbar. Da hilft auch eine dialektische „Aufhebung“ des nicht absoluten Selbst ins Absolute nicht wirklich weiter. Das relative Eigensein („ich bin mir *irgendwie* selbst der Grund“) des Selbst wird „geopfert“. Das mündet ein in der Frage: „Wieso bin ich überhaupt „ich selbst“? Wieso ist Gott „nicht alles“ und „nicht ich“? Umgekehrt: wieso bin nicht ich Gott? Wie kann ich mich als Nicht-Gott los werden?“

Letztlich löst sich das Selbst nun derart auf, dass es nichts mehr gibt, was es Gott „schenken“ könnte. Was ist das für ein Selbst-Geschenk, das „nichts“ beinhaltet? Gott erschafft keine Klone, sondern ein analoges Gegenüber. Er will auch die Subsistenz und somit eine relative Autonomie des Selbst, da

[50] Bereits neutestamentlich: „unser Gott ist ein verzehrendes Feuer“ (Heb 12, 29).

[51] Nach R. Björkman/R. Mook: Leben aus dem Ursprung (1997), S. 15, 80, etwa ist Gott schlechthin transzendent; zugleich ist er in seinem Wirken präsent, also immanent (etwa ebd. 88). Der verhängnisvolle Abfall von Gott wird im *autonomen* Streben des Menschen gesehen, der sich und die Schöpfung ohne den Gottesbezug gestalten will (R. Björkman/R. Mook: Leben in der Erkenntnis (1997), S. 76).

das die Relation des Selbst konstituiert (und natürlich umgekehrt). Wird die Subsistenz aufgelöst und die Relation des Selbst zu Gott isoliert, so wird das Selbst letztlich von Gott aufgesogen.

4. Synthese: Selbstfindung durch Gottesfindung

Wird das Selbst *absolut* gesucht, so wird Gott verloren – und das Selbst auch mit verloren. Wird Gott *absolut* gesucht, so wird das Selbst verloren und auch Gott verloren. Weder Gott noch das Selbst sind isoliert und für sich genommen „Alles" noch „Nichts", weder sind sie „allein mächtig" (autonom) noch „ohnmächtig". Gott ist „*allmächtig*" und das Selbst „*mit*-mächtig" und konkreativ: in Gottes Wirken ist das Wirken des Selbst mit eingebunden. Es kann von einem richtig verstandenen *energetischen* Verhältnis zwischen Gott und Selbst ausgegangen werden, kraft dessen ein Zusammenwirken beider, eine „*Synergie*", herrschen kann – das wäre die Aufgabe an das Selbst: eine Synergie zu schaffen mit Gott.[52]

Relative Priorität der Gottesfindung vor der Selbstfindung

D.h., durch die Fundamentalrelation des Selbst zu Gott gelangt das Selbst analog zur Subsistenz, und zwar exakt in der Weise, wie es sich unmittelbar auf sich selbst bezieht. Zugleich gelangt das Selbst zu einer analogen „universalen" Subsistenz kraft seiner Primär-Relation zu Gott – das meint RB wohl auch, wenn sie die *Vergöttlichung* des Menschen andeutet und Anthropologie und Theologie teilweise miteinander identifiziert.[53]

Das meint jedoch keine pantheistische Identifikation des Menschen mit Gott, sondern die *Vielschichtigkeit* menschlicher Existenz: die *Fundamentalrelation* des Menschen zu Gott stiftet i.S. der o.g. Bestimmung der Person als

[52] So die Ausarbeitung bei G. Kraus: Vorherbestimmung (1977), wobei Kraus unter „Synergie" das Zusammenwirken zweier gleichberechtigter Partner sieht, deren Autonomie a priori als Basis ihrer Heteronomie fungiert – und der sie deshalb ablehnt. Siehe hingegen die klarere Differenzierung im Begriff der „Konkreativität" und des – an Rahners „Hörer des Wortes" (was eine entsprechende Antwort notwendig und unausweichlich impliziert) sich orientierenden – „responsorischen" Dialogs bei Ganoczy, wobei göttliche „Schöpfung" klar von gottmenschlicher „Kreativität" zu unterscheiden ist (A. Ganoczy: Unendliche Weiten… (1998), S. 59). *Synergie* zwischen Gott und Mensch wäre also a posteriori bezogen auf „Kreativität" denkbar, die „*En-Ergie*" Gottes jedoch wäre a priori die einzigartige Ermöglichungsgrundlage (weil souveräne Schöpfung) menschlicher Kreativität. – Hier sollte m.E. auch dem Menschen *analog* eine „Selbst-Schöpfung" i.S. eines grundlosen Gründens seiner selbst zugestanden werden.

[53] Etwa in R. Björkman / R. Mook: Leben aus dem Ursprung (1997), S. 41 u.a.

„subsistenter Relation“ eine Fundamentalsubsistenz; sie ist „ideell“, analog zur Wirklichkeit und Wirkung des Selbst, kurz: das ist das, was theologisch mit *Gnade* umschrieben werden kann – sofern die Relation nicht als Einbahnstraße verstanden, sondern auch von Gott als *Inter-Relation* gedacht wird.

Sekundär – parallel und simultan – vollzieht das Selbst die Relation zu anderen Selbst-en – gemeint ist die Einbindung menschlicher Personalität und mehr noch, menschlicher Existenz in die *Gemeinschaft* mit anderen Personen und Existenzen. Dieser Relation korrespondiert ebenfalls eine entsprechende Subsistenz – das kann wohl mit der „Menschheit im Ganzen“ identifiziert werden. Sie „subsistiert“ als Kollektiv von personalen Inter-Relationen.

Tertiär nun vollzieht das Selbst die Relation zu sich selbst, und das tut das Selbst kraft seiner Primär- und Sekundärrelationen, also kraft seiner Selbst-Transzendenz und der dadurch ermöglichten Selbst-Verinnerlichung. Diese Tertiär-Relation wird durch die beiden anderen Relationen beinahe auf wundersame (seinshafte und existentielle) Weise vollendet und überhöht / vertieft. Das kann als existentialontologische Begründung folgender bekannter biblischer Aussagen gewertet werden:

- *Wer sein Leben retten will, wird es also verlieren; wer sein Leben um Gottes willen verliert, wird es gewinnen.*
- *Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.*

Daraus folgt eine **Einheit** von Gottes- und Selbstliebe. Die Selbstsetzung bzw. das Selbstsein erfolgt als **Selbstverleugnung** statt als Selbsterhöhung oder Selbstvernichtung. Selbstfindung geschieht durch Gottesfindung; so kommt es weder zur negativ-dialektischen Selbst- noch zur Gottesentfremdung.

Hier meldet sich ein spezifisch theologisches Problem, das auch RB deutlich gesehen hat[54]: die Störung des Verhältnisses zwischen Gott und Selbst durch *Sünde*, *Schuld* und *Tod*. Diese Störung führt formal betrachtet zu einer In-Differenz zwischen Gott und Selbst, so dass die *Wahrscheinlichkeit* für eine Selbsterhöhung resp. Selbstvernichtung erhöht oder bis zur *Notwendigkeit* des Sündenfalls aller Menschen gesteigert wird.[55] Existentialontologische Differenzen werden nivelliert, so dass sich eine negative Dialektik zwischen Selbst- und Gotteserhöhung / -vernichtung etablieren kann, insofern dadurch die In-Differenz durch Setzung negativer Differenzen „aufgehoben“ wird.

[54] Ebd., S. 71, 98, 125 u.a. (das uneigentliche „Pseudo-Leben“ des gefallenen Menschen).
[55] Man denke etwa an die „massa damnata“ des Augustinus (De Civitate Dei XXI.12).

RB glaubt an eine Erlösung durch Erkenntnis der Gefallenheit.[56] Das meint das Zitat von Jesus oben: das „Kreuz“ ist Tribut an diese Gefallenheit. Die *Ganzhingabe* als *Pro-Existenz* und Relation zu Gott wandelt sich zur Liebe angesichts des Todes, im und durch den Tod hindurch – und somit zum *Opfer*. Ohne Opfer also erfolgt kein Selbstgewinn noch ein Gewinn Gottes.[57]

Die existentialontologische Struktur der Liebe

Wie sieht nun der Mittelweg zwischen Selbst- und Gotteserhöhung /-vernichtung, der sich auch und gerade in der Situation universaler Gefallenheit äußert, formal betrachtet aus? – Gott wird **analog**-absolut erstrebt (substantialistisch), indem *Er* **analog**-relativ im eigenen Selbst vollzogen wird (aktualistisch). Im Suchen des Selbst wird Gott analog erstrebt; im Streben nach Gott wird das Selbst analog miterstrebt.

Gottes- und Selbstfindung werden also instantan, parallel und vielschichtig vollzogen (aktualistisch). Ermöglicht und getragen wird dieser parallele Vollzug jedoch ursprünglich durch Gott allein durch Gnade und Ermächtigung des Selbst: primär ist die Gottesfindung, dann folgen die Gemeinschafts- und Selbstfindung, die notwendig und parallel in der Gottesfindung als Konstituens enthalten sind.

Wird Gott (die Liebe) gefunden, so wird „automatisch“ und „parallel“ dazu das Selbst (das Geliebte und Liebende) gefunden. Wegen des „Seinsvorranges“ muss *zuerst* Gott gesucht werden, damit das Selbst sich selbst finden kann: im „Tun“ der Liebe, Güte, Wahrheit, Gerechtigkeit etc. findet der Mensch „seine“ Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit. Im „Maß“ der absoluten Liebe erzeugt der Mensch „seine“ Liebe. – Das scheint die *Grundstruktur* der Argumentation RB’s zu sein.

Anders formuliert: zuerst muss Gott den Menschen lieben; „dann“ kann der Mensch diese absolute Liebe lieben und dadurch zu sich selbst erweckt werden; „dann“ erst kann er den Anderen und sich selbst lieben. Der Mensch als Diener der Liebe – dem könnte RB zustimmen!

[56] Diese Erlösung erfolgt durch Erkenntnis der Distanz und Gefallenheit (also durch Beseitigung der „Unwissenheit“ über die Gefallenheit), was eine *automatische* Korrektur des gefallenen Zustandes durch den Menschen impliziert – hier könnte der Stellenwert des menschlichen Willens zur Umkehr sowie der göttlichen Gnade näher skizziert werden. Siehe dazu: R. Björkman / R. Mook: Leben in der Erkenntnis (1997), S. 32f. u.a.

[57] Damit ist das Opfer „an sich“ nicht notwendig, sondern nur faktisch notwendig aufgrund der faktischen Gefallenheit. Ihre heilsame Wirkung verdankt das Opfer der sich in ihm „leidvoll“ realisierenden Liebe.

Der Mittelweg betont die **Einheit** von Differenz und Identität mit sich selbst. D.h. in jedem Akt der Setzung der Identität mit sich selbst (Identifizierung, Selbst-Bestimmung) wird zugleich analog die Differenz (Differenzierung, Bestimmtheit des Selbst) mit gesetzt. Eine Isolation der Identität oder Differenz ist ontologisch nicht möglich, sondern Produkt denkerischer Idealisierung, Abstraktion und formal-idealistischer Reduktion.

Es besteht eine Analogie zwischen Selbstverleugnung und Selbstliebe: daher kann keine Nächstenliebe ohne Selbstliebe realisiert werden, und in beiden erst offenbart sich die Gottesliebe als:

a) Liebe des Selbst zu Gott
b) Liebe Gottes zum Selbst.

Die eben genannte Struktur menschlicher Existenz auf Basis der Liebe kann formal präzisiert werden: zuerst muss der Mensch von Gott geliebt werden (= das absolute Apriori der Gabe), dann kann der Mensch die Liebe lieben (= das abgeleitete Apriori der finalen Aufgabe). Erst dann kann er sich oder andere lieben (= das schlechthinnige Aposteriori als permanente Aufgabe).

Und erst nachdem das damit mit gesetzte absolute Apriori der analogen **Einheit** (in und über der Identität und Differenz) bzw. der **Analogie** von Gott und Mensch gegeben ist, kann die Bewegung des schöpferischen Mit- und Nachvollzugs dieser Einheit durch *Einigung* einsetzen. Insofern die Einheit zutiefst analog ist und letztlich die Analogie des Schöpfungsaktes ausdrückt, und insofern das Sein zutiefst Liebe ist, ist die *Liebe* das Apriori des Denkens und des Glaubens.

Zusammenfassung: Einheit von Heteronomie und Autonomie

Die Einheit von Autonomie und Heteronomie (theologisch: von Gnade/göttlicher Freiheit und menschlicher Freiheit bzw. die Einheit im Plural menschlicher Freiheiten) offenbart sich als Liebe: zur Liebe gehören immer und stets zwei Relate, also eine ursprüngliche Differenz. Sie ist maximal und d.h. personal.[58] Sie ermöglicht das Sein als subsistente Relation, d.h. als Pro-Existenz. Personsein wurde zu Recht als diese subsistente Relation definiert, um dadurch die Person als maximales Produkt sowie als Substrat der Liebe zu bestimmen.

[58] Der trinitarische Gott ist eine Liebesgemeinschaft und als solche (!) Zielgrund allen Seins. Vgl. B. Stubenrauch: Dreifaltigkeit (2002); vgl. die FS zum 60. Geburtstag von Alexandre Ganoczy (T. Franke u.a. (Hgg): Creatio ex amore (1988).

Die Einheit in und über der Verschiedenheit der Liebenden wiederum wird durch die dynamische Einigung in der Liebe maximal und analog realisiert.

Die Autonomie ist somit ein konstitutiver Pol der Liebe, ebenso ihre Einbettung in Heteronomie. Autonomie und Heteronomie sind gleichursprünglich, weil sie Ausdruck der Einheit in und über der Identität und Differenz sind.

Die Selbstverwirklichung wird durch selbstlose Selbst-Transzendenz ermöglicht: im Akt der relativen, weil analogen Negation des eigenen Selbst zugunsten des geliebten Selbst wird zugleich das eigene Selbst analog positiv gesetzt und verwirklicht. D.h. wer sich selbst verleugnet, gewinnt sein Selbst. Er wird zum Anderen als geliebtes Gegenüber entrückt, um darin sich selbst analog zu finden: die Geliebten spiegeln sich analog ineinander, indem jeder im anderen perichoretisch eindringt, sich mit ihm vermählt, ohne sich mit ihm zu vermischen – also ohne mit dem Geliebten eine absolute Identität einzugehen, und ohne sich von ihm dauerhaft zu trennen – also ohne zum Geliebten eine absolute Differenz zu verwirklichen. Vielmehr erfolgt in der Liebe die Verwirklichung einer seinshaften Vereinigung und Einheit in und über der Selbigkeit und Verschiedenheit der Liebenden.

Eine solche Vereinigung setzt **Pro-Existenz** als den Zentralschlüssel zum Verständnis menschlicher Existenz voraus. Vollzieht sich etwa die existentielle Bewegung unmittelbar – also ohne Vermittlung durch die o.g Fundamentalrelation und -subsistenz – vom Ego hinaus (Ex-sistenz) und zum Ego zurück (In-sistenz), so ist das letztlich doch ein Kreisen *um sich selbst*: über welche Umwege auch vermittelt, bleibt die Primärintention das eigene Selbst. Dann wäre die Pro-Existenz nur Schein und kein Sein. Damit wäre auch keine Wirklichkeit kraft Pro-Existenz erreichbar, insofern er das Kreisen *um sich selbst* nur vermittelt – und nicht umgekehrt. Wenn das Selbst nun eine umfassende Proexistenz realisiert, so geschieht im Akt seiner Ganzhingabe maximale Verwirklichung des Egos, doch nicht als Selbstzweck, sondern „in und über“ dem Objekt der Pro-Existenz als „in-über“ Gottes Sein!

Da in und durch Gott alles erschaffen wurde, also auch das Selbst, wird sich dieses Selbst auch nur in und durch Gott wieder finden. Der Prozess der Schöpfung wird durch Pro-Existenz rückwärts wieder abgeschritten; dadurch wird eine im Grunde spiralförmige Kreisbewegung vollendet und immer wieder neu initiiert, die ihren Ursprung, ihr Ziel und ihren Grund im nicht ruhenden Gott – und nicht im Selbst – hat. Und insofern der Zielgrund der Dynamik des Selbst der dynamische Gott ist, ist das Selbst analog sich selbst der Zielgrund, ohne den das Selbst nicht die Dynamik seiner Existenz, sondern

dessen Tod des „Um-sich-selbst-Kreisens“ ernten würde. Die Dynamik des Selbst und somit das Selbst als solches ist nun nicht nur „begleitend“ wie bei AUGUSTINUS, der zwischen „uti“ und „frui“ unterscheidet, sondern auch „an sich“ Ziel des Selbst-Seins[59], doch insofern es *analog* geschaffen (ab- und zukünftig) ist von Gott.

Anders formuliert: wer Gott sieht und erkennt, sieht und erkennt sich selbst; wer Gott liebt und anerkennt, liebt und anerkennt sich selbst – und NIE umgekehrt! Dem würde RB sicher zustimmen.

Zusammenfassung

KONCSIK, IMRE: **Gottesfindung durch Selbstfindung? Philosophische Rahmenbedingungen der Spiritualität Rut Björkmans [RB].** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 64 (2015) 3, 229–254

Ein theoretisch schwieriges und grundlegendes Thema ist eine nicht verkürzte Bestimmung des Verhältnisses von Autonomie und Heteronomie bzw. Theonomie menschlicher Existenz: wird die Autonomie überakzentuiert, so endet das Selbst in einem psychopathologischen Kreisen um sich selbst; wird die Theonomie überbetont, so verschwindet die Identität des Selbst bis zur Beliebigkeit und Austauschbarkeit. Daher erscheint es hilfreich, sich auf eine entsprechende basale spirituelle Grunderfahrung zu stützen, die auf der existentiellen Interaktion des Menschen mit Gott beruht. Hier wird auf die bislang kaum bekannte Rut Björkman rekurriert, die 50 Jahre ihres Lebens einem intensiven meditativen und existentiellen Dialog gewidmet hat. Ihre persönlichen Erfahrungen bilden den Rahmen der theoretischen Reflexion.

Björkman, Rut
Egozentrik
Gottesfindung

Summary

KONCSIK, IMRE: **Finding God by finding oneself? The philosophical framework of the spirituality of Rut Björkman [RB].** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 64 (2015) 3, 229–254

An unabridged definition of the relation of autonomy and heteronomy or theonomy of human existence is a theoretically difficult and fundamental topic: If autonomy is overemphasised, the self ends with a psychopathological revolving within and around itself. If theonomy is overemphasised, the identity of the self disappears into arbitrariness and interchangeability. Thus, it seems to be helpful to base oneself on an appropriate essential spiritual basic experience which is founded on an existential interaction between man and God. In this context recourse is made to the almost unknown Rut Björkman who for 50 years in her life attended to an intense meditative and existential dialogue. Her personal experiences provide the framework for this theoretical reflection.

Björkman, Rut
egocentrism
Finding God

[59] Vgl. AUGUSTINUS, De doctrina christiana (Augustin definiert ‹frui› als „einer Sache um ihrer selbst willen in Liebe anhangen“ und ‹uti› als „das zum Gebrauch Bestimmte auf das zu beziehen, was zu lieben erstrebenswert ist – vorausgesetzt, dass es überhaupt der Liebe wert ist“ (1,4)). Freilich bezieht Augustinus beides auf das sachlich Objekte und nicht direkt auf das Selbst oder Ich.

Liebe	love
Person	person
Selbst	self
Selbsterhöhung	self-aggrandizement
Selbstfindung	self-destruction
Selbstvernichtung	self-discovery

Literatur

Primärliteratur Rut Björkman:

Björkman, Rut / Mook, Reinhard: Leben in der Erkenntnis. Rut Björkman im Dialog mit großen Philosophen. Andechs: Dingfelder, 1997 (= Erk).
Björkman, Rut / Mook, Reinhard: Leben aus dem Ursprung. Rut Björkman im Dialog mit großen Mystikern. Andechs: Dingfelder, 1997 (= Urs).
Björkman, Rut: Licht einer anderen Dimension. Bd. 1: Träumender Kosmos, Bd. 2: Träume von Gott, Bd. 3: Der Traum vom Menschen. Andechs: Dingfelder, 1992.

Sekundärliteratur Rut Björkman:

Koncsik, Imre: Skizze des religionsphilosophischen Ansatzes von Rut Bahlsen (Björkman). *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 11 (2012), 205–236.

Sonstige:

Bodendorf, Frank: Mit Egozentrik zum Erfolg. Grundlagen und Anwendungen von Ziel-Mittel-Weg-Analysen. Renningen: expert-Verl., 2004.
Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Die Idee der Koinzidenz, in: Josef Speck (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, S. 221–261.
Franke, T. u.a. (Hgg.): Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Würzburg: Echter, 1988.
Ganoczy, Alexandre: Unendliche Weiten… Naturwissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1998.
Greshake, Gisbert: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg i. Br.: Herder, [4]2001.
Hämmer, Alfons: Verachtung der Welt – mehr als nur ein Kapitel Theologiegeschichte? *MThZ* 49 (1998) 3, 215–224.
Halbfass, Wilhelm: Descartes' Frage nach der Existenz der Welt. Untersuchungen über die cartesianische Denkpraxis und Metaphysik. Meisenheim am Glan: Hain, 1968.
Heisenberg, Martin: Das Gehirn des Menschen aus biologischer Sicht, in: Heinrich Meier (Hg.): Der Mensch und sein Gehirn. Die Folgen der Evolution. München: Piper, [2]1998, S. 157–186.
Jenson, Matt: Gravity of Sin: Augustine, Luther and Barth on Homo Incurvatus in Se. London / New York, 2007.
Knauer, Peter: Der vom Vater und vom Sohn ausgeht. Zu einer ökumenischen Kontroverse. *ThPh* 76 (2001), 229–237.
Kraus, Georg: Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 1977.

KREWANI, WOLFGANG: Emmanuel Lévinas. Denker des anderen. Freiburg / München: Alber, 1992.
LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: Monadologie und andere metaphysische Schriften. Hamburg: Meiner, [2]2014.
NIETZSCHE, FRIEDRICH: Also sprach Zaratustra. Stuttgart, 1941.
— Die fröhliche Wissenschaft. München: Goldmann, 1959.
PASCAL, BLAISE: Größe und Nichtigkeit des Menschen. Zürich: Diogenes, 1990.
PAULSEN, FRIEDRICH: Einleitung in die Philosophie 2. Berlin, 1892.
PONGRATZ, LUDWIG: Untiefen im Mainstream. Zur Kritik konstruktivistisch-systemtheoretischer Pädagogik. Paderborn: Schöningh, 2009.
PO-SHAN, LEUNG: Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv. Von Sein und Zeit zur Seinsgeschichte. Waldkirch: Ed. Gorz, 2007.
QUINT, JOSEF: Meister Eckehart – Deutsche Predigten u. Traktate. Zürich: Diogenes, 1979.
RAHNER, KARL: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. V. Einsiedeln u.a., 1962, S. 183–221.
RUSTER, THOMAS: Bin ich das Subjekt meines Begehrens? Beobachtungen zum Funktionswandel der Introspektion von Augustinus bis zur Werbung. *Theologisch Praktische Quartalschrift* 144 (1996), 168–176.
SARTRE, JEAN PAUL: Der Existentialismus ist ein Humanismus. Frankfurt a. M.: Ullstein, 1989 (orig. franz. 1946).
SCHULZ, HEIKO: Der Traum des wahren Bewusstseins. Zur Aktualität der Religionskritik Ludwig Feuerbachs, in: Ingo Dalferth u.a. (Hgg.): Kritik der Religion. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 117–144.
SCHUMACHER, THOMAS: In-Über: Analogie als Grundbestimmung von Theo-Logie. Reflexionen im Ausgang v. Erich Przywara. München: Inst. z. Förderung d. Glaubenslehre, 2003.
SIMONIS, WALTER: Gott in Welt. Umrisse christlicher Gotteslehre. St. Ottilien: EOS, 1988.
STUBENRAUCH, BERTRAM: Dreifaltigkeit. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2002.
STURMA, DIETER (Hg.): Person: Philosophiegeschichte – theoretische Philosophie – praktische Philosophie. Paderborn: mentis, 2001.
— Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität. Paderborn: mentis, [2]2008.
STEIN, EDITH: Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 1986, S. 328–349.
WIBKE, ROGGE: Paradoxien des Selbst. Fichte, Hegel und die Gegenwart. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014.
WLADIKA, MICHAEL: Moralische Weltordnung. Selbstvernichtung und Bildwerden, seeliges Leben. Johann Gottlieb Fichtes Religionsphilosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

Ludwig-Maximilians-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät,
Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie
Prof. Dr. Imre Koncsik
Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München

koncsik@lmu.de
www.lmu.de
www.deutsche-eliteakademie.de