

Wie »wirkt« Gott im Leben einzelner Menschen? Zu einer theologischen Kriteriologie persönlicher Lebens-/Glaubenserfahrung in kairologischer Absicht

Wer nach einer Schlüsselkategorie im katechetisch-religionspädagogischen Forschen und Lehren Albert Biesingers sucht, wird auf den Begriff »Gottesbeziehung« stoßen. Nach der Möglichkeit der Gottesbeziehung jedes Kindes, jedes Jugendlichen, jedes Erwachsenen und jedes alten Menschen zu fragen und ihr eine theologische Würde und katechetische Gestalt zu geben, stellt eines seiner zentralen Anliegen dar. Dabei ist für A. Biesinger selbstverständlich, dass die Gottesbeziehung nicht durch katechetisch-religionspädagogisches Handeln herstellbar und vermittelbar ist. Vielmehr geht es ihm darum, die Gottesbeziehung von Menschen auch dann noch im Blick zu haben, wenn sich alles andere in den Vordergrund drängt und etwa die Gefahr droht, dass Kinder um Gott betrogen¹ werden könnten. Dankbar für Albert Biesingers offene Begleitung meiner »späten« Dissertation², für seine Kollegialität und Freundschaft all die Jahre hindurch, widme ich ihm zum 60. Geburtstag die folgenden Überlegungen zu einer theologischen Kriteriologie persönlicher Lebens-/Glaubenserfahrung, die meiner Ansicht nach mit seinem Anliegen in einer produktiven Weise korrespondieren. Ich habe diese Überlegungen erstmals im Innsbrucker Forschungskreis des Forschungsprojektes »Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung« im Juni 2007 – in Korrespondenz mit meinem Kollegen aus der Systematischen Theologie, Willibald Sandler, – vorgetragen. Die Frage nach Unterscheidungen und Kriterien für das Wirken/Handeln Gottes im Leben jedes einzelnen Menschen erweist sich als äußerst fruchtbare Herausforderung zur weiteren Klärung der Dimension der »Persönlichen Lebens-/Glaubenserfahrung« als locus theologicus in der Kommunikativen Theologie. Die Notwendigkeit einer diesbezüglichen weiteren Klärung ist den AutorInnen des Selbstvergewisserungstextes Kommunikative Theologie bewusst: »Aufgrund der Vorentscheidung, persönliche Lebens- und Glaubenserfahrungen als theologischen Erkenntnisort wahrzunehmen, wird die Subjektorientierung radikal ernst genommen. Das führt zur Notwendigkeit der Entwicklung einer sensibel und genau beobachtenden Unterscheidungskompetenz sowie einer Kriteriologie im Sinne der Unterscheidung der Geister. Einer solchen kriteriologischen Orien-

¹ Vgl. Biesinger 1994.

² Vgl. Scharer 1987.

tierung dient auch – wie bereits eingangs angedeutet – der Bezug zu den anderen Dimensionen und zu den Optionen [...].«³

Grundsätzlich zeigt sich im theologischen Diskurs und in der theologischen Anthropologie⁴ eine (meines Erachtens unbedachte) Fixierung auf den aufklärten, mündigen und erwachsenen Menschen als Prototyp des (Glaubens-) Subjekts. »Die« Theologie (dies trifft auch auf eine anthropologisch gewendete Theologie zu) spricht damit von einem Menschen, den es in der Wirklichkeit nicht gibt: Menschen sind nicht Menschen an sich, sondern konkrete Frauen/Männer, Buben, Mädchen, Jugendliche etc. in bestimmten Lebensaltern; sie stehen in einer spezifischen menschlich-religiösen Entwicklung, in konkreten Beziehungen, unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen usw. Die Dimension der »Lebens-/Glaubenserfahrung« als unverzichtbarer theologischer Erkenntnisort, wie wir sie in der Kommunikativen Theologie substantiell einbeziehen (siehe das nachfolgende Schema), »sichert« die Würde und Bedeutung der konkreten »Subjekte« für eine christliche Gott-Rede.

1. Kairologische »awareness« auf den »Mischtext« des Lebens

In der Kommunikativen Theologie steht die Dimension der Lebens-/Glaubenserfahrung als theologischer Ort in kritisch-differenzierender Korrelation mit den anderen theologischen Dimensionen und wird durch den sich mitteilenden und gleichzeitig geheimnisvoll unverfügbar bleibenden Gott »berührt«⁵. Im Kontext dieses Beitrages gilt ihr die »Aufmerksamkeit«. Im englischen Wort »awareness« klingt die Aufmerksamkeit im Sinne des Gewährwerdens, das mit Anteilnahme und Bewusstheit verbunden ist, m.E. besser mit, als im deutschen Wort »Aufmerksamkeit« (das didaktisch durch die schulisch-disziplinär verordnete Aufmerksamkeit »verdorben« ist) oder »Sehen«, das im Dreischritt (Sehen-Urteilen-Handeln) bei Cardijn bzw. in der Befreiungstheologie auftaucht. In der theologisch bewussten Aufmerksamkeit auf »alles Lebensbedeutsame im Hinblick auf Heil angesichts faktischen Unheils«⁶ sind bereits kriteriologische und praxeologische Aspekte (Urteilen – Handeln) enthalten. In diesem Sinne ist die theologische »awareness« immer kairologisch ausgerichtet: Zu »sehen«, wofür in der Heils-/Unheilsgeschichte der »richtige Augenblick« ist, was die »Zeichen der Zeit« bedeuten. Dieses »Sehen« geschieht in tiefer Anteilnahme an der Geschichte des/der Anderen, allerdings nicht in einer symbiotischen Verschmelzung mit den anderen Fremden, partiell auch fremd Bleiben-

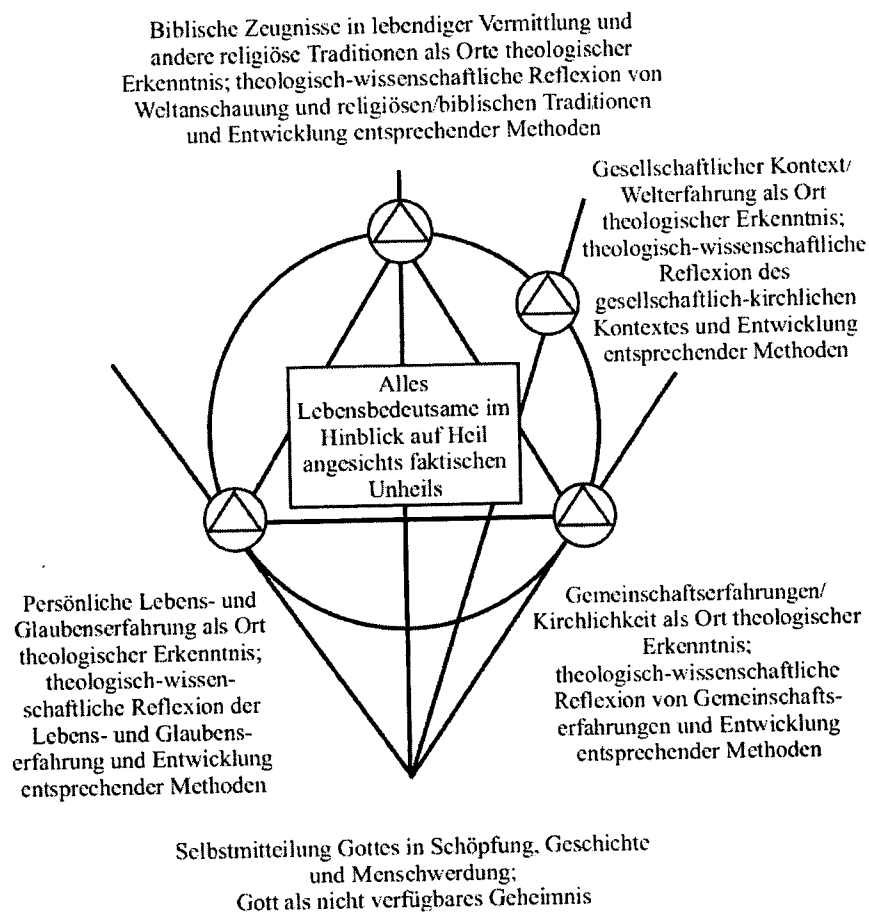
³ Forschungskreis Kommunikative Theologie 2007, 62.

⁴ Soweit man insgesamt nach der »anthropologischen Wende« der Theologie von einer solchen als eigenständiger Disziplin noch sprechen kann. Vgl. Gruber 2003.

⁵ Forschungskreis Kommunikative Theologie 2007, 86.

⁶ Ebd.

den und auch nicht im »Hinopfern« für die Anderen; das »Opfer Jesu« er-
löst/befreit von den menschlichen Opferdynamiken.



Wenn wir also, analog zur Dimension »Biblische Zeugnisse in lebendiger Vermittlung«, in der uns die Frage nach dem Handeln Gottes selbstverständlich ist, nach dem Wirken Gottes in der Lebens-/Glaubenserfahrung einzelner Menschen fragen, dann stellt sich auch dort die Frage nach den »Zeugnissen« ihres Entdeckungs- und Wahrnehmungszusammenhanges und nach deren Qualität im Hinblick auf »gültige« Aussagen. Es bedarf also zunächst eines »Gewahrerdens« (awareness) authentischer Zeugnisse. Diese liegen nicht, wie das beim biblischen Text der Fall ist, interpretationsbereit vor. Vielmehr ist im Hinblick auf die »Sicherung« diesbezüglicher Quellen in einer (Wissenschafts-) Welt, in welcher der objektiv-distanzierende Zugriff auf alles und jedes paradigmatisch geworden ist, eine differenzierte theologische Kriteriologie zu entwickeln; eine Kriteriologie, in welche die Freiheitsdimension des Menschen,

seine Relationalität, aber auch seine Geheimnishaftigkeit, was vor allem den »heiligen Boden« seiner Kernidentität⁷ betrifft, eingeschrieben sind. Eine »Datensicherung« aus einem rein soziologisch-psychologischen Interesse an der religiösen Entwicklung⁸ heraus, würde einer kairologisch orientierten Aufmerksamkeit im Hinblick auf die Heilsbedeutung der Lebens-/Glaubensgeschichte eines Menschen grundsätzlich widersprechen. Vielmehr bewährt sich in diesem Fall das Zusammenspiel der drei Ebenen Kommunikativer Theologie (Erleben – Erfahren/Deuten – wissenschaftlich »Verstehen«), weil nur im anteilnehmenden/-gebenden Miterleben und Miterfahren und damit im Zusammenspiel dieser Ebenen (allerdings auch in einer klaren Bewusstwerdung/Beschreibung dieses Zusammenspiels) eine kairologische Aufmerksamkeit auf das Handeln Gottes im Leben einzelner Menschen entwickelt werden kann. Wie das im Einzelnen auch wissenschaftlich nachvollziehbar geschehen kann, dazu ist in jedem Fall ein situationsbezogenes, empirisch-theologisches Setting »von Grund auf«⁹ zu entwickeln.

Als erster Schritt in der Hermeneutik der Lebenstexte erfolgt – durchaus in Parallele zur kritischen Exegese der Schrifttexte – eine methodologisch ausgewiesene Analyse der Texte des Lebens, um herauszufinden was sie sagen wollen. Wie man in der Exegese eine Exegese in »Liebe zur Schrift« von einer distanziert-nüchternen philologischen Analyse (die den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse scheinbar ausblendet) unterscheiden kann, so ist das auch bei der Analyse der Texte des Lebens. Erst das Interesse am Leben von Menschen im umfassenden Sinn, das die Augen selbst vor Situationen nicht verschließt, in denen »nichts mehr geht«¹⁰ und sich der Bedrohung durch vielfältige »Tode« nicht entzieht, gibt den Blick auf ein Verständnis frei, das tief genug geht, um zumindest ansatzweise zu verstehen, was Menschen in ihrem (Sprach-)Handeln ausdrücken und verbergen.

In einem nächsten Schritt geht es um eine Hermeneutik, die den »Text des Lebens« theologisch zu erschließen vermag. Denn in einem – die (bleibende) Differenz zwischen den Dimensionen nicht aus dem Auge verlierenden – Korrelationsgeschehen zeigt sich der »Text des Lebens« in einem mindestens so hohen Ausmaß als »Mischtext« (vgl. R. Schwager)¹¹ zwischen dem Heilshan-

⁷ V. D. Volkan unterscheidet Kernidentität von der Großgruppenidentität. Vgl. Volkan 2005 (amerikanisch: *Blind of the Trust*, 2004).

⁸ Demnach auch die Instrumentarien zur Erforschung religiöser Entwicklung.

⁹ Vgl. dazu u.a. die Bemühungen der Grounded Theory.

¹⁰ Vgl. die »Option für das »Dableiben«, auch wenn nichts mehr geht« in: *Forschungskreis Kommunikative Theologie* 2007, 110.

¹¹ Der Gedanke, dass sich R. Schwagers Ansicht, dass wir es bei Glaubenstexten immer mit Mischtexten zu tun haben, deren Heilsbedeutung sich erst im Drama des Jesusgeschehens klärt und in geeigneter Weise als Qualifikation für den »Lebenstext« der Lebens-/Glaubenserfahrung einzelner Menschen eignet, ist mir in der Zusammenarbeit mit Niki Wandinger beim »Dies Academicus« gekommen.

deln Gottes und einem die Verstrickungen des Lebens einholenden Text, wie das bei den biblischen Zeugnissen der Fall ist. Gerade in dieser »Vermischtheit des Lebens« zeigt sich Gottes Treue gegenüber konkreten Menschen. Die definitive »Entmischung« bleibt nach dem Zeugnis Jesu (Zeit der Ernte in Mt 13,24–30) dem »Winzergott« bzw. der »Wiederkunft« des »Menschensohnes in seiner Herrlichkeit« (Mt 25, 31) vorbehalten und lässt für religiöse Menschen und für Kirchenmenschen überraschend-provozierende Kriterien erahnen (vgl. Mt 25,31–46). In diesem Zusammenhang sind theologische Entmischungsversuche (Kriteriologien) immer zeitbedingt-vorläufig. Sie tragen eine kairologische Absicht insofern in sich, als die Aufgabe der Theologie in der Deutung des Lebens zwischen dem (Heils-)Wirken Gottes und dem Unheil nicht »an sich« geschieht, sondern den Zusammenhang mit dem »rechten Augenblick für [...]«, also mit einer Deutung der »Zeichen der Zeit« antizipiert. Darin liegt ein weiterer Grund, warum Theologie nicht allein im akademischen Diskurs verankert sein kann, sondern den Kairos des Feierns – ja des ganzen Lebensvollzuges – substantiell in ihren Erkenntnisprozess einbeziehen muss (siehe die Ebenen Kommunikativer Theologie).

Auf diesem Hintergrund kann der Charakter des Mischtextes im Hinblick auf den vielfältigen, vorzugsweise symbolischen Ausdruck der Lebens-/Glaubenserfahrungen einzelner Menschen geradezu als Qualitätskriterium angesehen werden: Nur ein die Vermischung von göttlichem Heilshandeln und menschlichem Freiheits-/Unfreiheitshandeln grundsätzlich einbeziehender Lebenstext kann für Verstrickungs- und Brucherfahrungen in gleicher Weise, wie für die Gnadenerfahrungen offen sein. H. Luther zeigt in diesem Zusammenhang die theologische Problematik religiöser Entwicklungstheorien auf, die letztendlich auf die Überwindung des Fragmentarischen ausgerichtet sind und die bleibende Differenz zwischen Gott und Mensch und den Menschen untereinander überschreiten wollen und als Ziel »gelingender« Ich-Identität dargestellt werden.¹² In W. G. Essers religiöser Entwicklungstheorie wird selbst noch der Sterbevorgang als mögliche Integrationsleistung beschrieben. Dem gegenüber behauptet K. Rahner in einem bekannten Interview, dass man aus der möglichen Angst vor dem Sterben oder im Sterben nichts im Hinblick auf den Glauben schließen könne.¹³

Christliche Theologinnen und Theologen brauchen vor der dramatischen Verstrickung, die in den Mischtexten sichtbar wird, nicht zu erschrecken und sie in die Unbewusstheit abdrängen. Indem sie letztendlich zu allen Schuld- und Schamgeschichten »Ja und Amen« sagen können,¹⁴ schränken sie den Interpretationsrahmen nicht vorzeitig ein. Denn die Dimension des konkreten Lebens ist – einschließlich aller Brüche – immer schon von der Selbstmittei-

¹² Vgl. Luther 1992, 165–171.

¹³ Vgl. zu dieser Auseinandersetzung: Scharer 2006, 150–165.

¹⁴ Vgl. Siller 1995, 6–16.

lung und dem unverfügbaren Geheimnis Gottes »berührt«, das sich in der Lebens-/Glaubenserfahrung zeigt und verbirgt.

Beachtenswert erscheint mir dabei, dass sich in diesem »Mischtext«, den das Leben »schreibt« und der auf der Ebene von Lebens-/Glaubenserfahrungen und ihrer (primären) Deutungen (1. und 2. Ebene Kommunikativer Theologie) zum Ausdruck kommt, nicht nur die kritisch differenzierte Korrelation mit den anderen Dimensionen Kommunikativer Theologie sozusagen von »außen« her zeigt, wie das meiner Ansicht nach bereits in den Entwürfen zu korrelativen Theologien bewusst wird, sondern auch im Subjekt selbst (kleines Dreieck in der Kugel): Deshalb bin ich nie ein »(religiöser) Mensch an sich«, der in eine wechselseitig kritische und differenzierte Korrelation mit der Tradition,¹⁵ mit anderen in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext tritt und dabei bestimmte Erfahrungen macht; längst bevor mir ein solches Korrelationsverhältnis (durch theologische Aufklärung auf der 2. und 3. Ebene Kommunikativer Theologie) überhaupt bewusst werden kann,¹⁶ bin ich als »relationales Subjekt« in eine symbolische Interaktion von Lebens- und Glaubensvollzügen hineinverwoben oder eben auch verstrickt, die größtenteils unbewusst bleiben. Darin spielen die – menschlich ursprünglichen und sogar zum physischen Überleben der menschlichen »Frühgeburt« – lebens-not-wendigen Bezogenheiten zu mütterlichen Bezugspersonen und Anderen, zur primären Bezugsgruppe, aber auch zur Sinn tragenden Symbolik des Lebens, in der sich der weltanschaulich religiöse Bezug von Menschen ursprünglich ausdrückt, eine derart prägende Rolle (Naivität 1. Grades), dass sie einer lebensgeschichtlich, erst wesentlich später möglichen (u. a. psychotherapeutischen) Aufklärung nur begrenzt zugänglich sind. Tilmann Mosers religiöser Selbstaufklärungsversuch im einstmaligen Bestseller »Gottesvergiftung«¹⁷ scheint mir dafür ein herausforderndes Beispiel zu sein. Überspitzt gesagt hätte das zur Konsequenz, dass zur Gestaltung von primären kindlichen Bezugsräumen in familiären Zusammenhängen und im Kindergarten die »besten« Expertinnen und Experten im Hinblick auf Weltanschauung/Religion gerade gut genug sind, während für das spätere Leben – z.B. für die theologische Ausbildung – zur Not auch Zweitklassige reichen, weil sich deren Adressatinnen und Adressaten kritisch auseinandersetzen können.

Auf diesem Hintergrund zeigen sich für die theologische Rede vom Handeln Gottes im Leben einzelner Menschen weitere Kriterien: Die vielfältigen »Gestalten«, in denen sich Lebens-/Glaubenserfahrungen – in der Regel symbolisch

¹⁵ Vgl. Schillebeeckx 1980, 73–116; weiteres zur Korrelation: Tillich 1984, 9–80.

¹⁶ Dafür bedarf es nach J. Piaget der Fähigkeit des formal operatorischen Denkens.

¹⁷ Moser 1976. Für die hier angeschnittene Thematik der inneren Gottesrepräsentanz ist die nun 30 Jahre später erschienene Auseinandersetzung mit der Gottesthematik (in: Moser 2003) beachtenswert.

(in Erzählungen, in Symbolgegenständen und -handlungen, in Bildern und dramatisierten Darstellungen usw.) ausdrücken, gewinnen im Hinblick auf das mögliche theologische Verstehen des Heilshandelns Gottes im Leben einzelner Menschen an Evidenz, je »vermischter« und damit authentischer sie das Zusammenspiel von möglichem göttlichem Heilshandeln und menschlicher Freiheits-/Unfreiheitsgeschichte und damit auch (sündhafter) Verstrickungsgeschichte zum Ausdruck bringen. In diesem Sinne sind z.B. Heiligenlegenden, die in der Regel auf Grund bestimmter, geschichtlich erklärbarer, idealisierender Muster verfasst sind, »schwache« Zeugnisse für das göttliche Heilshandeln im Leben einzelner Menschen, während im Alltag bzw. in der lebendigen (konfliktiven) Interaktion einer Familie/Gruppe/Gemeinde entstehende Zeugnisse der Lebens-/Glaubenserfahrung einzelner Menschen mit hoher Bedeutung im Hinblick auf das Heilshandeln Gottes und der menschlichen Verstrickungen aufgeladen sein können. Gleichzeitig könnte man die Rollen in einem Heiligsprechungsprozess – vor allem die Rolle des »defensor diaboli« – im Hinblick auf die Sicherstellung des »Mischtextes« gegenüber standardisierenden Idealisierungen neu beschreiben. Der Einsatz theologisch orientierter qualitativer Verfahren zum Verständnis der Mischtexte in Heiligsprechungsverfahren könnte ein interessanter Beitrag sein.

Angesichts der dramatischen inneren und äußeren Vermischungen des Heilshandelns Gottes und der menschlichen Verstrickungsgeschichte steht eine definitive theologische Aussage über das Heilshandeln Gottes im Leben einzelner Menschen immer unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit gegenüber dem »Urteil« Gottes.¹⁸ Sie wird deshalb erst in einem langen Klärungsprozess, der in der Regel auch einer gewissen geschichtlichen Distanz bedarf, wie sie u. a. in kirchlichen Selig- und Heiligsprechungsprozessen in kluger Weise eingehalten wird, möglich sein. Der radikale Verzicht der Kirche im Hinblick auf die definitive Feststellung einer endgültigen Verwerfung eines einzelnen Menschen – trotz vielfältiger geschichtlicher Aufforderungen, eine solche zu treffen – steckt den kriteriologischen Rahmen weiter ab.

- Die Dramatik des Lebens – exemplarisch sichtbar am Lebens- und Todeschicksal Jesu und an seiner Auferweckung und Geistessendung und der Frage nach den Opfern – ermöglicht einen vertieften und vor allem um das Konflikt- und Wandlungspotential des Glaubens/Un-glaubens geschärften Blick auf die unterschiedlichen Lebensszenarien einzelner Menschen und ihre Heils-/Unheilszusammenhänge.
- Angesichts berechtigter, strenger Kriterien für definitive theologische Aussagen zum Heilshandeln Gottes im Leben einzelner Menschen bedarf es einer angemessenen Sprechweise, wenn das »alltäglich-ver-

¹⁸ Das problematisiert nochmals die Begrifflichkeit von Sehen – »Urteilen« – Handeln.

mischte« Handeln Gottes in deren Leben angesprochen wird. Man könnte etwa »mögliche Spuren Gottes« in der Geschichte einzelner Menschen zu identifizieren suchen.

- Damit gewinnt die kairologische Perspektive an Bedeutung: Es geht ja im alltäglichen Leben nicht um eine definitonische Unterscheidung von Heil und Unheil an sich. Das Lebensbedeutsame muss im Hinblick auf Heil und Unheil aktuell erschlossen und unterschieden werden, damit der Sinn der subjektiven Heilsgeschichte deutlicher hervortritt und die Zeichen der Zeit erkannt werden können.

2. Zur theologischen Klärungsrelevanz religiöser Entwicklungstheorien im Hinblick auf das Handeln Gottes, wie es in der Lebens-/Glaubenserfahrung einzelner Menschen Gestalt gewinnt.

Auf dem Hintergrund religionspädagogischer Einsichten, die sich u. a. mit religiöser Entwicklung, Bildung und Erziehung/Begleitung in allen Lebensaltern beschäftigen, frage ich nach der theologischen Klärungsrelevanz religiöser Entwicklungstheorien im Hinblick auf das Handeln Gottes, wie es in den Lebens-/Glaubenserfahrungen einzelner Menschen Gestalt gewinnt. Nach einem (sträflich) kursorischen Überblick zu den Theorien greife ich zwei Konzepte heraus, um die Möglichkeiten und Grenzen ihrer Aussagekraft für unser Thema zu prüfen. In der (mir plausiblen) Übersicht von F. Schweitzer¹⁹ werden zwei Theoriegruppen unterschieden.

2.1. Tiefenpsychologisch orientierte Theorien

Ihr Ausgangspunkt ist die Auseinandersetzung mit der religionskritischen Position S. Freuds, der die Entstehung der Religion im Menschen mit dem ödipalen Konflikt um den Vater verbindet. E. Erikson entwickelt ein achtstufiges epigenetisches Stufenschema in dem – im Gegensatz zu Freud – die mütterliche Bezugsperson eine besondere Bedeutung gewinnt. Durch Krisen hindurch erreicht der Mensch die jeweils nächste Stufe. Die Entwicklung beginnt bei der Krise zwischen Urvertrauen/Urmisstrauen, die durch die körperliche Erfahrung der »Rundumversorgung« durch die mütterliche Bezugsperson positiv entschieden wird. Das Gesicht der Mutter wird in Analogie zur erbetenen Zuwendung im alttestamentlichen Segen gesehen. Die Krise der letzten Stufe, die zu lösen ist, ist die zwischen Ekel/Verzweiflung und Integration. In diese Theoriegruppe reihen sich weiterhin M. Mahler in der Verbindung mit D. Funke und J. Benjamin ein, die sich mit Grenzen und Beziehungsfähigkeit und der Bedeutung der (religiösen) Symbolik auf dem Weg in die Freiheit und

¹⁹ Vgl. Schweitzer 2004.

Selbstbestimmung des Menschen auseinandersetzen.²⁰ Ebenfalls in die Reihe der tiefenpsychologisch orientierten religiösen Entwicklungstheorien gehört das Konzept von M. A. Rizutto zur »Gottesrepräsentanz« und ihrer »Entstehung« im Menschen, das ich im Anschluss als einziges aus dieser Theoriegruppe herausgreife.

2.2. Kognitionspsychologisch orientierte Theorien

Ausgehend vom kognitionspsychologischen Konzept Piagets, das einen Einblick in das kindliche/menschliche Weltverstehen gibt,²¹ und auf dem Hintergrund von L. Kohlbergs Stufentheorie des »moralischen Urteils« entwickeln Oser/Gmünder ein Konzept der Entwicklung des »religiösen Urteils«.²² Beginnend mit der Totalabhängigkeit des religiösen Urteils von der (elterlichen) Autorität, über das Verhandeln (do ut des), den Deismus und die Apriorität eines »Ultimaten« (a priori) kommt Oser zur Stufe der Kommunikativität. Nach Osers Behauptung im Hinblick auf die Unumkehrbarkeit und die interkulturelle und interreligiöse Erweisbarkeit seines Schemas, müssten alle Menschen durch den Deismus hindurch gehen, um zu einem »gereiften« religiösen Urteil zu kommen. J.W. Fowler entwickelt »stages of faith«. Den Ansatz von Oser/Gmünder und von Fowler werde ich aus dieser Theoriegruppe herausgreifen.

2.3. M. Rizzutos (tiefenpsychologische) Erklärung zur Entstehung von Gottesbildern als Erhellung der inneren und äußeren Dynamik in der Erfahrung des Handelns Gottes in der Lebensgeschichte

Das Gottesbild entsteht bei Rizutto²³ aus einer unbewussten Dynamik (images of God) und bewussten Aktionen (concepts of God). In einem intermediären (Winnicott) bzw. illusionären (Pruyser) Raum, der mit äußeren Objekten wie Puppen und Teddybären ebenso wie mit Fantasiegestalten bevölkert ist, bildet sich u. a. eine anthropomorph vorgestellte Gottesgestalt. Die inneren Figuren gestalten als »Übergangsobjekte« den je eigenen imaginierten Beziehungsraum, in dem die inneren Gottesbilder (images), die die emotionale Qualität des Gottesbildes repräsentieren, und die Gotteskonzepte, wie sie in Kultur und Theologie repräsentiert werden, aufeinander treffen. Das ganze Leben hindurch, meint Rizzuto, vollziehe sich nun ein Ringen um den Ausgleich zwischen

²⁰ Vgl. zum Überblick: Scharer 1995, 90–127.

²¹ Für unsere Frage wäre z.B. interessant, dass sich ein Kind bis zu einer bestimmten Entwicklungsstufe die Welt nur dreistöckig vorstellen kann und daher den priesterschriftlichen Schöpfungstext immer »wörtlich« verstehen wird.

²² Oser 1988; Oser/Gmünder 1984, 1996.

²³ Vgl. Rizutto 1979.

dem privaten Gottesbild und dem offiziellen Gotteskonzept in vielerlei inneren Kämpfen zwischen Adaption und Revision, Selbstverteidigung und Hingabe, Aufruhr und Beruhigung [...]. Aber wie es eine reife Elternbeziehung gibt, müsse es, so folgert Rizzuto, auch eine reife und lebendige Gottesbeziehung geben, »die sich allerdings nur dann entwickeln kann, wenn sie mit der individuellen Entwicklung Schritt hält [...]«²⁴

Mit dieser Theorie lässt sich, meiner Ansicht nach, ansatzweise erklären, warum sich im selben Religions- und Kulturraum unterschiedliche, nicht zuletzt angstbesetzte Gottesbilder entwickeln können.

2.4. F. Oser/P.Gmünder (kognitionspsychologische) Erklärung der Entwicklung des »religiösen« Urteils und J. Fowlers »Stages of Faith« in Korrelation zur systematischen Rekonstruktion des Wirkens Gottes bei R. Bernhardt.

Es sollen hier nur zwei Stufen des fünf- bzw. sechsstufigen Modells der Entwicklung des religiösen Urteils exemplarisch in den Blick genommen werden. Oser/Gmünder finden über ihr Dilemmaverfahren eine Entwicklung »bei allen Menschen« von der »do ut des«-Stufe zur deistischen Stufe des religiösen Urteils vor. In der »do ut des«-Stufe begründen Menschen ihr religiöses Urteil vor allem damit, dass sie in einem bestimmten Notfall Gott etwas geben (opfern) müssten, damit er etwas zurückgibt. Dahinter steht die Vorstellung der Möglichkeit eines direkten Eingreifens Gottes.

Ein interessanter Vergleich des religionspsychologischen Modells ergibt sich mit dem systematisch-theologischen Modell vom Wirken Gottes in der Welt von R. Bernhardt.²⁵ Stimmt die Annahme Osers, dann würden alle Menschen in ihrer religiösen Entwicklung durch ein »aktuelles Modell« vom Wirken Gottes hindurchgehen, das mit dem unmittelbaren Eingreifen Gottes rechnet. Erst der Zusammenbruch dieses Modells durch die Enttäuschung, dass Gott trotz Gebet, Opfer usw. nicht unmittelbar allmächtig eingreift, führt bei Oser zum »Deismus«, den wiederum alle Menschen, die zu einem religiösen Urteil vorstoßen, in dem das Wirken Gottes als »a priori« angesehen wird. Dass Gott »a priori« wirkt und sein Wirken die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit darstellt, kann man meines Erachtens in gewisser Hinsicht mit R. Bernhardts Modell der »operativen Präsenz« in Verbindung bringen, in dem Gott die Welt »umgreift«. »Gottes Wirksamkeit ereignet sich nicht primär in Form einzelner distinkter Akte, sondern in wirkender Präsenz, die sich in Gestaltwerdungen des Gottesgeistes repräsentiert«²⁶. Sie wird »konsequent als Beziehungsgeschehen in der Polarität von Intimität und der Reziprozität (Interaktion) deutbar«²⁷.

²⁴ Heine 2005, 218.

²⁵ Bernhardt 1999.

²⁶ Bernhardt 1999, 441f.

Hätten Oser/Gmünder mit ihrer Theorie des religiösen Urteils recht, dann würden alle Menschen, die zu einem Modell der operativen Präsenz vom Handeln Gottes voranschreiten, das aktuelle Modell vorher verinnerlicht und später zugunsten des Deismus verlassen. Auch der Deismus wäre eine notwendige Erfahrungsbedingung für den Durchgang zur Auffassung von einer operativen Präsenz.

Nimmt man – bei gebührender Vorsicht in der Interpretation – J. Fowlers²⁸ (höchste) Stufe des »universalisierenden Glaubens« und des »in Gott gegründeten Selbst« hinzu, dann wird man auch hier in einigen Aspekten an das von R. Bernhardt beschriebene Modell der »operativen Präsenz« erinnert: »Ich glaube, dass das Selbst auf dieser Stufe in einem radikalen Sinne jenseits seiner selbst in Gott neu gegründet ist. Ich meine damit nicht eine moralische Vollkommenheit oder perfekte psychische Balance und Integration. Auch Personen des universalisierenden Glaubens bleiben endliche Geschöpfe mit blindem Fleck, inneren Widersprüchen und beeinträchtigter Beziehungsfähigkeit. Ich spreche vielmehr von einem Selbst, das die Last der Selbstintegration und Selbstrechtfertigung radikal auf Gott überträgt und deshalb eine neue Qualität der Freiheit im Umgang mit sich und anderen hat. [...] Ich denke – soweit ich mir ein Gespür dafür zutrauen darf – dass sich die Sehnsucht dieser Stufe auf die Vollendung der ganzen Schöpfung und des Einsseins aller Geschöpfe Gottes richtet. Es ist, neutestamentlich gesprochen, die Vision vom messianischen Mahl, wo alle im Glanze der Gegenwart Gottes zusammensitzen werden, wo Wunden geheilt und Feindseligkeiten getilgt sein werden und wo Nahrung genug für jeden ist. Das Fesselnde an Menschen des universalisierenden Glaubens und des in Gott gegründeten Selbst ist, dass sie – im stillen oder auch öffentlich – so leben, als ob das Reich Gottes bereits unter uns Wirklichkeit wäre. Sie schaffen damit Zonen der Befreiung und Erlösung in der Welt, die für uns andere sowohl bedrohlich als auch befreiend wirken.«²⁹

2.5. Anfragen zur Erschließung des Handelns Gottes auf dem Hintergrund religiöser Entwicklungstheorien

- Religiöse Entwicklungstheorien geben keine Auskunft über das Handeln Gottes in der Lebensgeschichte einzelner Menschen, so »verführerisch« die Beschreibung der höchsten Stufen (vgl. Fowler) als Darstellung des Handelns Gottes im Leben des Menschen auch klingen mögen; vielmehr ist in diesem Zusammenhang zu fragen, inwieweit die höchsten Stufen empirische Evidenz in der Lebensgeschichte einzelner

Menschen besitzen oder Ableitungen aus theologischen Menschenbildern darstellen.

- Wenn religiöse Entwicklungstheorien auch keine Auskunft über das Handeln Gottes geben, so ermöglichen sie aber einen Einblick in die Erfahrungsstruktur des Menschen im Hinblick auf das Handeln Gottes. Insofern klären sie darüber auf, welchen Übertragungen und Projektionen Menschen im Hinblick auf das Handeln Gottes in ihrem Leben erliegen können. Ihre Kenntnis und kritische Würdigung aus der Theologie heraus (siehe H. Luther) müssen also für eine gediegene Hermeneutik der »Mischtexte« von Lebens-/Glaubenserfahrungen einzelner Menschen miteinbezogen werden.
- Weiters stellt sich die Frage, ob Gott (im Sinne der Zweitursache) in den religiösen Entwicklung(slogik)en am »biografischen« Werk ist? Eine solche Annahme würde u. a. bedeuten, dass eine »notwendige« Entwicklung in den Deismus hinein (in dem ein Mensch auch eine Leben lang verharren kann, sobald er ihn erreicht hat) im »biografischen Plan Gottes« für den Menschen liegen könnte.
- Alle Entwicklungslogiken (insbesondere die von J. Fowler) enthalten in ihren »höchsten« bzw. »reifsten« Stufen eine Integration (Integrierender Glaube) gegensätzlicher religiöser Anschauungen zu einer Synthese. Ist spezifisches Bekenntnis nur ein notwendiger Durchgang zu einer integrierten Religion?

3. Pneumatologische Kriterien zur Spurensuche nach dem Handeln Gottes im Leben einzelner Menschen

Wer den vorangehenden Ausführungen gefolgt ist, könnte zur Überzeugung kommen, dass eine theologisch-wissenschaftliche Erschließung der Dimension der Lebens-/Glaubenserfahrung – schon im Hinblick auf die methodologischen Fragen – einen derart komplexen Vorgang darstellt, dass er kaum redlich von einer Person zu leisten ist. Dieser Eindruck hat sich bei mir selbst im Zuge dieser Überlegungen verstärkt, und deshalb müssten wir meines Erachtens auf der Forschungsebene zu dem übergehen, was N. Mette beim letzten Symposium Kommunikativer Theologie vorgeschlagen hat: Dissertations-, Habilitations- und sonstige Forschungsprojekte in Kooperation zwischen unterschiedlichen Fächern anzugehen. Die interdisziplinäre und interfakultäre Forschungsplattform, welche die Kommunikative Theologie darstellt, wäre ein ideales Werkzeug dafür.

Wenn ich also abschließend einige pneumatologische Kriterien anführe, die zur Unterscheidung in der Spurensuche nach dem Heilshandeln Gottes im Leben einzelner Menschen dienen könnten, dann müssten diese zunächst nochmals einer theologischen Analyse unterzogen werden, die in differenzierter

²⁷ Ebd., 442.

²⁸ Fowler 1989.

²⁹ Ebd., 109f.

Korrelation zwischen den Dimensionen Kommunikativer Theologie (vor allem Bibel/Tradition und Lebens-/Glaubensgeschichte) geleistet werden könnten. Das ist mir im Rahmen dieses Textes nicht mehr möglich. Ich erinnere aber an die Grundhypothese Dramatischer Theologie, die meiner Ansicht nach exemplarisch ein solches Kriterium darstellt: »Ein tiefer, echter und dauerhafter Friede zwischen Menschen, der nicht auf Opferung Dritter aufgebaut ist und ohne Polarisierung auf Feinde auskommt, ist sehr schwer erreichbar, ja übersteigt menschliche Kräfte. Wenn er dennoch Wirklichkeit wird, ist dies ein klares Zeichen, dass Gott selber (der Hl. Geist) in den Menschen am Wirken ist.«³⁰

Wesentlich weniger reflektiert, aber doch eine Möglichkeit zeigend, in welche Richtung pneumatologische Kriterien zu einer Spurensuche nach dem Handeln Gottes im Leben einzelner Menschen gehen könnten, stellen Kriterien für eine Theologie des Hl. Geistes dar, wie sie J. Hilberath und ich in der gemeinsamen Arbeit an unserem Firmbuch³¹ gesucht haben; damit wollten wir implizite Spuren des Geistwirkens Gottes im Leben Jugendlicher aufspüren, thematisieren und möglicherweise im Rahmen eines Firmkurses bearbeiten. Allein die Vorgangsweise dokumentiert ein theologisch-katechetisch offenes Handlungskonzept, indem nicht eine »von oben« in Firmbehelfen dokumentierte Theologie – methodisch didaktisch und medial attraktiv umgesetzt – zum Gegenstand der Auseinandersetzung in der Firmgruppe wird, sondern eine aus der aktuellen, differenzierten Korrelation heraus thematisierte³², welche die Aufmerksamkeit nicht zuletzt auf systemische Zusammenhänge legt, die sich als (implizit) theologisch bedeutsam erweisen.

Ohne die Kriterien noch weiter ausführen zu können, führe ich sie abschließend exemplarisch an:

- Achtung vor allem Lebendigen
- Förderung der Freiheit
- Leben in Beziehung
- Zuwendung zur unterdrückten Kreatur
- Leben unter Vorbehalt³³

Im Sinne der Intention des Modells der »operativen Präsenz« nach R. Bernhardt ginge es um eine wache, kairologisch bewusste »awareness« im Hinblick

³⁰ Niewiadomski/Schwager 2003, 33f.

³¹ Vgl. Hilberath/Scharer ²2000.

³² Die Frage nach den Möglichkeiten von Thematisierungsprozessen, die in einer Vernetzung der Dimensionen Kommunikativer Theologie geschehen, wäre ein eigenes Thema das hier nicht mehr ausgeführt werden kann.

³³ Hilberath/Scharer ²2000, 122–124.

auf »Sphären«³⁴ des Geistwirkens Gottes im Leben einzelner Menschen, so vermischt dieses auch immer sein mag. Dass sich solche Sphären des Geistes durchaus auch in radikalen Ohnmachtserfahrungen zeigen können³⁵ muss im Angesicht des Kreuzes und der möglichen Wandlung von Gott her unbedingt bewusst bleiben.

Literatur

- Bernhardt, Reinhold: Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung Gottes, Gütersloh 1999.
- Biesinger, Albert: Kinder nicht um Gott betrügen: Anstiftungen für Mütter und Väter, Freiburg/Basel/Wien ²1994.
- Forschungskreis Kommunikative Theologie: Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens, Wien 2007.
- Fowler, James W.: Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989.
- Gruber, Franz: Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes, Kevelaer 2003.
- Heine, Susanne: Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden, Göttingen 2005.
- Hilberath, Bernd Jochen/Scharer, Matthias: Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt. Theologisch-praktische Orientierungshilfen, Mainz ²2000.
- Luther, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.
- Moser, Tilmann: Gottesvergiftung, Göttingen 1976.
- Moser, Tilmann: Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion, Stuttgart 2003.
- Niewiadomski, Józef/Schwager Raymund: Einführung, in: Schwager, Raymund/Niewiadomski, Józef (Hg.): Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!, Münster 2003, S. 33f.
- Oser, Fritz: Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie, Gütersloh 1988.
- Oser, Fritz / Gmünder, Paul: Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalgenetischer Ansatz (1984), Gütersloh ⁴1996.

³⁴ Ich würde diesen Begriff dem »Kraftfeld« vorziehen. Hier müsste man noch weiterdiskutieren, um besser zu erfassen, was mit Kraftfeld gemeint ist.

³⁵ Vgl. »Option für das »Dableiben«, auch wenn nichts mehr geht.« in: Forschungskreis Kommunikative Theologie 2006, 110.

Heinrich Kautz und das Konzept einer »Totalitätspädagogik«. Zur Ambivalenz eines religionspädagogischen Ansatzes in der Zeit der Weimarer Republik

- Rizutto, Ana-Maria M. D.: *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*, Chicago 1979.
- Scharer, Matthias: *Thema-Symbol-Gestalt. Religionsdidaktische Begründung eines korrelativen Religionsbuchkonzeptes auf dem Hintergrund themen- (R.C. Cohn)/symbolzentrierter Interaktion unter Einbezug gestaltpädagogischer Elemente*, Graz u.a. 1987.
- Scharer, Matthias: *Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung*, Mainz 1995.
- Scharer, Matthias: *Wenn die Jahre dich erreichen, von denen du sagen wirst: Ich mag sie nicht! – Überlegungen zur Ambivalenz des Alterns aus kommunikativ-theologischer Perspektive*, in: *Journal für Psychologie* 14 (2006), S. 150–165.
- Schillebeeckx, Edward: *Erfahrung und Glaube*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 25, Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 73–116.
- Schweitzer, Friedrich: *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*, Gütersloh 2004.
- Siller, Pius: *Die Fähigkeit, eine Biographie zu haben.*, in: *Diakonia* 26 (1995), S. 6–16.
- Tillich, Paul: *Systematische Theologie. Bd. 1*, Frankfurt/M. 1984.
- Volkan, Vamik D.: *Blindes Vertrauen. Großgruppen und ihre Führer in Zeiten der Krise und des Terrors*, Gießen 2005 (amerikanisch: *Blind of the Trust*, 2004).

Heinrich Kautz – Person und Schriften des Begründers der deutschen ›Industriepädagogik‹ sind heute weithin vergessen und unbekannt.¹ Als Vertreter einer weltanschaulich profilierten und wertpädagogisch ausgelegten katholischen »Religionspädagogik« gehört Kautz zur ›zweiten Generation‹ der katholischen katechetischen Reformbewegung im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, die in der Zeit der Weimarer Republik vor allem Impulse der Arbeitsschulbewegung, der Wert- und der Erlebnispädagogik aufnahm, um sie für eine Reform des Religionsunterrichts fruchtbar werden zu lassen.² Beim 2. Katechetischen Kongress in München 1928 hielt Kautz ein einleitendes Hauptreferat zum Thema »Wertpädagogischer Religionsunterricht«.³ 1923–1926 erschien sein dreibändiges religionspädagogisches Hauptwerk: »*Neubau des katholischen Religionsunterrichtes*«⁴. Als Schlüssel zum Verständnis dieses Entwurfs einer »*Totalreform*« erweisen sich das in diesem Zusammenhang systematisch zur Geltung gebrachte »*Totalitätsprinzip*« und seine Konkretisierung in einem pädagogisch-methodischen »*Totalitätsbegriff*«.⁵ Die Ambivalenz dieser *totalitätspädagogischen Denkform* zeigt sich in den Veröffentlichungen, die Heinrich Kautz 1933 im Kontext der ›Machtübernahme‹ durch die Nationalsozialisten publizierte.⁶

Die folgenden Ausführungen erinnern zunächst in einem knappen biographischen Abriss an den historischen Beitrag von Heinrich Kautz zur Entwicklung der katholischen (Religions-) Pädagogik im 20. Jahrhundert (1.). Sie rekonstruieren die für sein religionspädagogisches Konzept maßgebliche ›totalitätspädagogische‹ Denkform (2.) sowie deren Anfälligkeit für ›totalitäre‹ Auslegungen im Kontext nationalsozialistischer Ideologeme (3.). Ein abschließender Blick auf den zeitgleich von Martin Buber entfalteten Ansatz einer dialogischen Pädagogik verdeutlicht im Gegenbild den Verlust der für ein authentisches

- ¹ Vgl. Bergmann 1930; Bopp 1953 u. 1961; Red. 2001.
- ² Vgl. Schweitzer/Simojoki 2005; Kropač 2006 sowie Simon 1997 u. 2006.
- ³ Vgl. Schrems 1928, 60ff.
- ⁴ Vgl. Kautz 1923 u. 1926a, b.
- ⁵ Vgl. Kautz 1926a.
- ⁶ Vgl. Kautz 1933a, b, c sowie in diesem Zusammenhang auch Simon 1933.