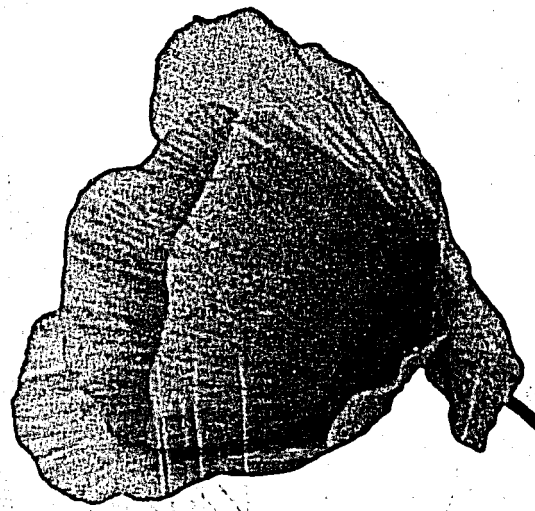
theologische trends 24



Monika Datterl, Harald Klingler, Claudia Paganini (Hrsg.)

Glaube – Opium oder Lebensquelle?

innsbruck university press

MATTHIAS SCHARER

(WIE) „REIFT" GOTT IM MENSCHEN?
Von der Ambivalenz menschlich-religiöser Entwicklung

1 Worum geht es?

Der Religionspädagoge Wolfgang Esser konnte in seinem Buch: „Gott reift in uns: Lebensphasen und religiöse Entwicklung"[1] noch auf eine relativ harmonische Weise menschlich-religiöse Entwicklung und das „Reifen" Gottes in uns zusammen bringen. Obwohl mich Essers Buchtitel zur Wahl des Themas angeregt hat, kann ich die Unvermitteltheit zwischen menschlich-religiösen Entwicklungsprozessen und Gottes Reifen im Menschen nicht teilen. Das eingeklammerte „Wie" im Titel dieses Beitrags weist auf die grundsätzliche Frage hin, ob und – wenn ja – wie sich menschlich-religiöse Reifungsprozesse und „Gott" so einfach zusammen bringen lassen. Wenn es bei den Sommertagen 2014 um die Frage gegangen ist, ob bzw. inwiefern *der* Glaube – und als Religionspädagoge füge ich hinzu: *das* Glauben – Opium oder Lebensquelle für den Menschen sein kann, dann ist nicht auszuschließen, dass ein vermeintliches „Reifen" Gottes in menschlich-religiösen Entwicklungsprozessen ursächlich auch in Täuschung oder Vertröstung hineinführen können, die Glauben gerade nicht zur „Lebensquelle" werden lassen.

Trotz der von Esser her naheliegenden und in der religionspädagogischen Betrachtungsweise üblichen religionspsychologisch-kairologischen Herangehensweise[2], begebe ich mich in diesem Aufsatz zunächst auf einen theologisch schwankenden Boden, nämlich

---

1 Vgl. Esser (1991).
2 Vgl. Scharer (2008).

den der Mystik. Denn gerade dort wird immer wieder von der Gottes- bzw. der Christusgeburt im Menschen gesprochen, die in der Regel mit einem mystischen, asketisch bestimmten und von Einübung in Versenkung und Hingabe geprägten Reifungsprozess korreliert: „Und wäre Christus tausendmal in Bethlehem geboren, und nicht in dir: Du bliebest doch in alle Ewigkeit verloren", so kennen wir es vom „Weihnachtsspruch" des Angelus Silesius (1624-1677), der zum literarischen Allgemeingut gehört. Die „Unio Mystica" ist jene geheimnisvolle ekstatische Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen, die zu einer mystischen Gottesschau bzw. Gotteserkenntnis führt. „Reift" Gott in uns also auf einem mystischen Weg? Wie sind die Gottes- bzw. Christusgeburt im Menschen und sein Wachsen und Reifen in uns Menschen angesichts „banaler" Reifungsprozesse zu verstehen?

2 Einheit und Differenz: „mystische Gotteserfahrungen" als Religionen verbindendes und (-)differenzierendes Phänomen

An der Auffassung von zwei MystikerInnen lassen sich zunächst einige Markierungen finden, die in diesem Rahmen freilich keine umfassendere Rezeption der Werke dieser „Meister" beanspruchen können. Es kann sich hier nur um „Spots" handeln, die aber in der Zusammenschau eine erste Differenzierung im Hinblick auf eine anthropologisch-theologische Auffassung von der Präsenz bzw. vom „Wachsen" und „Reifen" Gottes im Menschen ermöglichen. Die Spots beziehen sich auf Hildegard von Bingen und Meister Eckhart.

2.1 Die *brennende* Menschen- / Gottesgestalt (Hildegard von Bingen) und die ambivalenten Menschen- / Gottesverhältnisse

Für die bekannte Mystikerin Hildegard von Bingen ist das Welt- und Menschenbild tief mit dem Gottesbild verwoben. Mich fasziniert in diesem Zusammenhang schon lange die Tafel 11 aus dem „Ruperts-

berger Kodex"[3], die ich auch in Schulbücher[4] aufgenommen habe. Kinder und Jugendliche lassen sich von diesem Bild, das eine saphirblaue Menschengestalt, umgeben von zwei Labyrinthen zeigt, durchaus ansprechen. Die lichtumwobene menschliche Gestalt, die eine gewisse Distanz ausdrückt, fasziniert: Ich bin da, dir zugewandt, doch rühr' mich nicht an! Ich bin ich und du bist du; du bist und bleibst anders, auch fremd, kurzum ein Geheimnis.

Aus Hildegards Kommentar in „Scivias" (Wisse die Wege) wissen wir, dass die geheimnisvolle Menschengestalt im Hildegard Kodex nicht einen tatsächlichen Menschen darstellt, sondern die mystische Schau in das Wesen des dreieinen Gottes versinnbildlicht. Hildegard schreibt:

> „Deshalb siehst du ein überhelles Licht. Makellos, ohne Abstrich und Minderung und Täuschung sinnbildet es den Vater. Und darin eine saphirblaue Menschengestalt. Makellos, ohne Härte des Neides und der Bosheit, zeichnet sie den Sohn, der seiner Gottheit nach vor aller Zeit aus dem Vater gezeugt, seiner Menschheit nach in der Zeit zur Welt geboren wurde. Seine Gestalt brennt durch und durch im Rot funkelnder Lohe. Makellos, ohne Dürre finsterer Sterblichkeit, weist sie auf den Heiligen Geist. [...] Ein Gott in der einen und ungeteilten hochherrlichen Gottheit. [...] Deshalb erkenne auch du, Mensch, dass kein Widerstreit von Veränderlichkeit Gott je berührt."[5]

Und daraus folgt das Bekenntnis der Mystikerin: „Denn der Vater ist Vater, der Sohn ist Sohn, der Heilige Geist ist Heiliger Geist: Drei Personen, unteilbar lebend in der Einheit der einen Gottheit."[6]

Ich habe es wiederholt erlebt, wie bereits Kinder und speziell Jugendliche in der Kommunikation mit der fremden Gestalt, die für sie keineswegs so eindeutig ist wie für Hildegard, Bedeutsames über ihr

---

3 Böckeler (1963).
4 Vgl. u. a. Scharer (1988), 91.
5 Böckeler (1963), 156.
6 Böckeler (1963), 156.

Menschen- und Gottesverhältnis zum Ausdruck (z. B. über Musik, Malen, Gestalten) und zur Sprache bringen. In diesen „Gestalten“[7] zeigen sich nicht selten die vielen Ambivalenzen, in denen Jugendliche im Hinblick auf ihre Beziehungen untereinander, zu wichtigen Bezugspersonen und nicht selten auch zu etwas oder jemandem stehen, das / der / die über ihre Alltagswirklichkeit hinausgeht.

2.2 „Gottheit“ und „Seelengrund“ (Meister Eckhart) und die Frage nach der Vielfalt / Einheit mystischer Erfahrungen in den unterschiedlichen Religionen

Der Dominikanermönch, Gelehrte und Mystiker, Meister Eckhart (geboren um 1260 und gestorben vor dem 30. April 1328) spricht von der „Gottesgeburt“ im Menschen. Die „Gottheit“, als das „einfaltige Eins“ erscheint als überpersönlicher Aspekt der göttlichen Gesamtwirklichkeit. Sie ist der „grundlose Grund“. Mit der Gottheit korrespondiert der zeit- und raumlose „Seelengrund“, in dem völlige Ruhe herrscht. Er ist das „Fünklein“ oder „Bürglein“, das wie die Gottheit namenlos ist. Für Meister Eckhart ist jeder Mensch, wie Christus selbst, unvermischt und ungetrennt, eine menschliche und eine göttliche Natur. In ihm wird das Göttliche geboren.[8] Sind solche Erfahrungen und Einsichten Religionen übergreifend?

In seiner religionswissenschaftlichen Arbeit zum islamischen Sufismus[9] kommt der Muslime Driss Tabaalite zu dem Schluss, dass Mystik ein „geistig-spirituelles Phänomen“ darstellt „das in allen Weltreligionen vorkommt“[10]. Jedoch: „Jede mystische Gruppierung weist besondere Eigenheiten auf. Das gemeinsame Ziel zwischen allen MystikerInnen ist das Ziel eines jeden mystischen Pfades: näm-

---

7 Vgl. zur Gestalttheorie in der Religionspädagogik u. a. Höfer / Thiele (1982).
8 Vgl. Mieth (1979).
9 Tabaalite (2015).
10 Tabaalite (2015), 97.

lich die Einswerdung mit Gott."[11] Wie der Pfad dahin gestaltet wird, ist unterschiedlich. So kann etwa vom Sufismus nicht ohne seine Zuordnung zum Islam gesprochen werden, „da die Sufis – im Gegensatz zu den MystikerInnen anderer Religionen – sich durch ihre Organisation in Orden bzw. Institutionen kennzeichnen"[12]. Der Sufismus wurde nach Tabaalites Einsicht zwar (später) „von irgendwelchen religiösen und philosophischen Erkenntnisformen beeinflusst"[13]. Tabaalite meint aber, dass es nicht richtig wäre,

> „ein bestimmtes Geistesphänomen, entstanden in einem bestimmten Milieu, nur auf fremde Einflüsse zurückzuführen. Dies würde eine Vernachlässigung der inneren politischen, ökonomischen, religiösen und soziokulturellen Faktoren bedeuten, in deren Rahmen die betroffenen Menschen vor der Entstehung des Phänomens gelebt haben."[14]

Es wäre genauer zu untersuchen – was in diesem Rahmen aber nicht möglich ist – ob Tabaalites Abgrenzungen speziell für die christliche Mystik tatsächlich zutreffen, wenn er die Unterscheidung des Sufismus an ihrer „Organisation in Orden bzw. Institutionen" festmacht. Die Zugehörigkeit zu Orden und Institutionen ist im christlichen Kontext nicht unbedingt mit einem „Amt" verbunden, was in Tabaalites Argumentation aber inkludiert ist, wenn er schreibt:

> „Die nichtmuslimischen MystikerInnen pflegen hingegen einen spezifischen Typus von Spiritualität, der nicht an ein institutionelles Amt gebunden ist."[15]

Wie es mit dem Verhältnis von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit in den unterschiedlichen mystischen Wegen der verschiede-

---

[11] Tabaalite (2015), 97.
[12] Tabaalite (2015), 97.
[13] Tabaalite (2015), 97.
[14] Tabaalite (2015), 97.
[15] Tabaalite (2015), 98.

nen Religionen und ihren wechselseitigen Beeinflussungen auch bestellt sein mag, es lässt sich, wie Tabaalite das auch für die islamische Mystik behauptet, eine Grundausrichtung feststellen, die in einer Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung besteht, die oft als Einswerden mit Gott oder dem Göttlichen oder im christlichen Bereich eben auch als „Unio Mystica" beschrieben wird.

Es wäre an dieser Stelle spannend, Metaphern wie „Gottesgeburt", „Eins-Werden" u. ä. in mystischen Traditionen weiterer Religionen nachzugehen um zu sehen, wo sich solche Erfahrungen und Anschauungen über die Religionen hinweg berühren und unterscheiden. Spirituelle und speziell mystische Erfahrungen faszinieren auch Menschen, die sich nicht an eine religiöse Institution wie eine Kirche oder Religionsgemeinschaft gebunden wissen. Als Beispiel für die Religionen übergreifenden Tendenz der Mystik kann die anonyme mystische Schrift aus dem Ende des 14. Jahrhunderts „Wolke des Nichtwissens"[16] gelten, in der es um das Leerwerden von allem geht und die östliche und westliche mystische bzw. meditative Erfahrungen verbindet. Man kann also fragen, ob es in der letzten Tiefe von Menschen einen Erfahrungsgrund gibt, der die Grenzen von Religionen überschreitet und der in mystischen Erfahrungen hervor tritt.

Mystisch-spirituelle Erfahrungen, die nicht selten institutionelle Grenzen von Glaubensgemeinschaften und Religionen sprengen, werden von zwei Seiten her kritisch betrachtet: Von Seiten religiöser Institutionen gilt die Skepsis gegenüber religiösen Tiefenerfahrungen, weil sie sich nicht so einfach nur an spezifische Religions- oder Glaubensgemeinschaften binden lassen; „säkulare Menschen" wiederum sind skeptisch, weil Religionen übergreifende Erfahrungen das säkulare Vorurteil gegenüber Religionen schwächen, dass

---

[16] Vgl. Jäger / Uhde / Massa (2011).

diese einander nämlich – notfalls unter Einsatz von Gewalt – bekämpfen.[17]

3 „Des Menschen Grund ist sein Abgrund": Mit Rahner MystikerInnen begegnen

Im Zusammenhang mit alten kirchlichen und neuen säkularen Ambivalenzen gegenüber religiösen Tiefenerfahrungen bzw. mystischen Erfahrungen ist an die Weitsichtigkeit des Theologen Karl Rahner zu erinnern. Für ihn gilt generell, „dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei"[18]. „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein."[19] Diese Behauptung, die Rahner bereits in den 1970er Jahren geäußert hat, hat sich inzwischen vielfach bewahrheitet, innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen: Es gibt einen Trend zu mystischen Erfahrungen, die manche mit dem Reifen Gottes im Menschen und in der Menschheit in Verbindung bringen.

Für Rahner wird

> „die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen."[20]

Einfacher gesagt: Es wird in Zukunft keine konventionelle Frömmigkeit und Gläubigkeit in dem Sinne mehr geben, dass „man" sich an das hält, was „man" glauben und tun soll. Es wird auf die Erfahrung und Entscheidung jedes einzelnen Menschen in religiösen Dingen ankommen.

Vor diesem Hintergrund muss sich nach Rahner die religiöse Erziehung fundamental ändern: Die bisherige religiöse Erziehung kann

---

17 Vgl. u. a. Casanova (2009).
18 Rahner (1980), 161.
19 Rahner (1971), 22.
20 Rahner (1971), 22.

nur noch als „sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle“[21] empfunden werden. Sie muss durch eine erfahrungsbasierte „Mystagogie“ ersetzt werden.

> „Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige ‚Gottesbild‘ vermitteln, die Erfahrung, dass des Menschen Grund der Abgrund ist; dass seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt.“[22]

Auf der einen Seite macht also Rahner deutlich, dass in Zukunft „Mystiker“ keine besondere, von den offiziellen Religionen in der Regel skeptisch betrachtete „Kaste“ sein werden, sondern der Normalfall gläubiger Menschen; wir können in erweiterter Hinsicht auch sagen: Der Normalfall gläubiger bzw. religiöser Menschen innerhalb und außerhalb christlicher Kirchen. Damit wäre die „mystische“ Erfahrung bei aller Unterschiedlichkeit ihrer jeweiligen Ausprägung in der spezifischen Kirche oder Religion so etwas wie eine „Mutterstruktur“ des Religiösen, die auf Zukunft hin das Glauben vieler Menschen bestimmen und sie miteinander als religiöse Menschen verbinden wird.

Die „Mystagogie“, die an der Stelle herkömmlicher religiöser Vermittlung, welche Rahner als institutionelle „Dressur“ radikal abqualifiziert, menschlich-religiöse Reifungsprozesse begleitet, müsste allerdings dort besonders aufmerksam sein, wo es um die „Verschmelzung“ von Gott und Mensch geht. Rahner mahnt bei aller Einheitserfahrung die Differenz zwischen Gott und Mensch ein: Dass des Menschen Grund der „Abgrund“ sei, bedeutet, dass Gottes Anders-Sein, seine Unbegreiflichkeit, nicht in die mystische Einheitserfahrung hinein verschmilzt. Die Differenz wird größer, je „richtiger“ Gott als der radikal Andere und wohl auch Fremde und

---

[21] Rahner (1971), 23.
[22] Rahner (1971), 23.

fremd Bleibende verstanden wird und je näher er uns mit seiner „ihn selbst mitteilenden" Liebe kommt. Die Religionen verbindende mystisch-religiöse „Mutterstruktur" im Menschen hebt sich also gerade nicht in einer esoterischen Verschmelzung aller Differenzen zu einer umfassenden Ganzheit und Einheitlichkeit von allem – Gott bzw. das Göttliche eingeschlossen – auf. Sie ist eine Einheitserfahrung in größtmöglicher Differenz. Damit kommen auch mystische Erfahrungen in den Blick, die von der „Gottesfinsternis" sprechen, oder von der „dunklen Nacht", in der alle, mit tragenden Erfahrungen verbundenen Gefühle schwinden und der Mensch – sozusagen „nackt" – dem Abgründigen gegenüber steht.

4 Wenn die „images of God" auf die „concepts of God" (vgl. Ana-Maria Rizzuto) treffen

Vor dem Hintergrund, dass mystisch-religiöse Erfahrungen als Religionen verbindende und gleichzeitig hochdifferenzierte „Mutterstrukturen" zukünftiger Gläubigkeit gelten könnten, kommt mir das Konzept der „Gottesrepräsentanz"[23] in den Sinn, das die Psychoanalytikerin und Religionspsychologin Ana-Maria Rizzuto in ihrem Werk „The Birth of the Living God"[24] erforscht hat. Ohne das Werk der argentinischen Psychanalytikerin mit franko-italienischer Abstammung, die heute in den USA forscht und lehrt, hier umfassend würdigen zu können, ist an ihre Grundthese zu erinnern: In den individuellen Gottesbildern von Menschen trifft eine unbewusste Dynamik der individuellen Gottesvorstellungen (images of God) auf bewusste Aktionen, in denen offizielle Gotteskonzepte der Kirchen / Religionen (concepts of God) vermittelt werden. Ein eingängiges Bild dazu ist die Einsicht, dass jedes Kind, „den Kindergott unter dem Arm", dem „Kirchengott" begegnet. Rizzuto würde also religi-

---

[23] Vgl. Thierfelder (1998).
[24] Vgl. Rizzuto (1979).

onspsychologisch bestätigen, was der Befreiungstheologe Leonardo Boff aus theologischer Einsicht behauptet: „Gott kommt früher als der Missionar."[25]

Zurück zu Rizzuto: In einem symbolischen Raum, gefüllt mit äußeren Objekten wie Puppen und Teddybären und bevölkert mit Fantasiegestalten, bildet sich im Kind eine anthropomorphe, kindliche Gottesgestalt. Diese inneren Figuren sind sogenannte „Übergangsobjekte", die dem Kind den Weg von der unmittelbaren und ständigen Anwesenheit mütterlicher Bezugspersonen in die ersten Schritte zur Freiheit des Allein-Bleiben-Könnens, also in die Differenz von der Mutter, erlauben. In diesem Sinne sind die frühen „images of God" Repräsentanten des Weges in die Freiheit des Menschen und nicht patriarchale Über-Ich-Figuren, welche zeitlebens die Lebenslust rauben oder ihn auf ein besseres Jenseits vertrösten. Im eigenen imaginierten Beziehungsraum treffen die inneren Gottesbilder (images), welche die emotionale Qualität des Gottesbildes repräsentieren, und die Gotteskonzepte, wie sie in Kultur und Theologie, in Kirchen und Religionen repräsentiert werden, aufeinander.

Das ganze Leben hindurch, so meint Rizzuto, vollziehe sich ein Ringen um den Ausgleich zwischen den privaten, tief emotional besetzten Gottesbildern und den offiziellen Gotteskonzepten; dies geschähe 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.[26] Ich würde hinzufügen: Indem Menschen die Differenz zwischen „images of God" und „concepts of God" bewusst wird und sie sich dadurch etwa von religiöser

---

[25] Vgl. Boff (1992).
[26] Heine (2005), 218.

Dressur, vor der Rahner so sehr warnt, zumindest ab einem bestimmten Alter innerlich absetzen können, bleibt der religiöse Missbrauch zumindest potentiell begrenzt. Mit Rizzutos Konzept lässt sich auch erklären, warum sich im selben Religions- und Kulturraum unterschiedliche, befreiende, angstbesetzte und vertröstende Gottesbeziehungen entwickeln können. Wenn die höchst unterschiedlichen, frühkindlich geprägten „images of God" auf die offiziellen „concepts of God" der Weltanschauungen und Religionen treffen, dann wird es auf das befreiende Potential der frühen Symbolik im Menschen und gleichzeitig auf das Lebens- und Freiheitspotential der religiösen Symbolik der Kirchen und Religionen ankommen, ob Religion zum Opium oder zur Lebensquelle für den Menschen wird.

Übrigens erinnert ein anderer amerikanischer Religionspsychologe, nämlich James Fowler, in seinen „Stages of Faith", in denen er unterschiedliche Stufen der Glaubensentwicklung benennt, an mystische Erfahrungen, wenn er die letzten Stufen – den „universalisierenden Glauben" und das „in Gott gegründete Selbst" – wie folgt beschreibt: „Ich glaube, dass das Selbst auf dieser Stufe", nämlich der Stufe des „universalisierenden Glaubens" und des „in Gott gegründeten Selbst",

> „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 universa-

lisierenden 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"[27].

Wäre in Erweiterung von Rizzutos Konzept nicht auch daran zu denken, dass die „Mutterstrukturen" der – Religionen übergreifenden – mystischen Erfahrungen sich wie „images of God" dem Menschen einprägen könnten? Solche „images" wären einerseits in der symbolischen Entwicklung der frühen Kindheit verankert, in der Kinder noch nicht mit den „concepts of God", also den jeweiligen Artikulationen der Religion(en) konfrontiert sind; sie würden andererseits in einer reifen Religiosität im Sinne einer „Naivität zweiten Grades"[28] angereichert werden. Nach Paul Ricoeur besteht die Naivität zweiten Grades gerade darin, dass sie durch die kritische Aufklärung religiöser Symbole hindurchgegangen, zu einer neuen Unmittelbarkeit in der Gottesbeziehung führt, die zwar den kritischen Durchgang nicht vergessen hat, sich aber wie ein Kind anvertrauen und verdanken kann. Nicht kindisch oder kindlich zu werden, ist das Ziel religiöser Reifung, sondern in eine Gottes-Unmittelbarkeit zu kommen „wie" ein Kind und gleichzeitig ein rational verantworteter Gläubiger zu bleiben.

5 Gottes „Reifen" im Menschen in bleibender Ambivalenz von Beziehung und Differenz / Heteronomie

Wenn wir die „mystischen Spots" (2), die Annäherung Rahners an mystische Erfahrungen (3) mit den Theorien Rizzutos und Fowlers zur menschlich-religiösen Entwicklung (4) zusammen führen, dann kann von Gottes „Reifen" im Menschen nur symbolisch gesprochen

---

[27] Fowler (1989), 109-110.
[28] Vgl. Ricoeur (1971), 395-406.

werden: Es ist wie wenn Gott im Menschen reifen würde. Menschlich-religiöse Reifung stellt keinen kontinuierlichen Entwicklungsverlauf dar. Im Gegenteil: Sie ist ein höchst ambivalentes Geschehen, das an vielen Stellen in Sackgassen der Vertröstung, ja in Resignation und Stagnation oder sogar in ideologische Gewalt führen kann. Gleichzeitig ist es möglich, dass sie in die Freiheit und die Lebenslust der „Kinder Gottes" führt. Dass dafür „mystische Erfahrungen" eine entscheidende Rolle spielen, welche die Abgründigkeit unseres letzten Grundes gerade nicht in eine esoterischen Einheitssehnsucht hinein auflösen, sondern den „Abgrund" als Differenz zeitlebens wach halten, ist evident geworden. Die notwendige Ablöse religiöser Dressur durch mystagogische Begleitung bedingt sich gerade aus dieser Ambivalenz heraus. In der glückenden oder verunglückenden Begegnung von „images of God" und „concepts of God" und ihren jeweiligen Ausprägungen kann sich entscheiden, ob Glaube(n) zum Opium von Mensch und Gesellschaft verkommt oder zur befreienden Kraft wird, die den Menschen in das verantwortliche Leben in der Gesellschaft hinein führt.

Vor diesem Hintergrund sei auf einer religionsphilosophischen Ebene vertiefend darauf verwiesen, wie Beziehung und Differenz in diesem umfassenden Kommunikationsgeschehen, das alle Dimensionen des Menschen und der Welt bewusst einschließt, zu denken sind: Es geht um ein Geschehen in Beziehung und Differenz, in Nähe und Distanz, in Autonomie und Heteronomie, zwischen Grund und Abgrund. Zunächst also: Welche Qualität von Beziehung ist angesprochen, wenn es um die tiefen menschlichen Beziehungen geht und um das, was wir – mit aller Rücksicht auf Erfahrungen der Beziehungslosigkeit und Gottferne – mit großer Vorsicht als „Gottesbeziehung" benennen könnten? Im Hinblick auf diese Beziehungsdimension folge ich zunächst ein Stück weit den Unterscheidungen des großen Begegnungs- und Beziehungsphilosophen Martin Buber, der im Hinblick auf die Bezogenheit und Beziehungsfähigkeit des Menschen die menschliche und die geistige Sphäre miteinander ver-

bindet. Im Hinblick auf die bleibende Differenz / Heteronomie führt uns sein philosophischer Herausforderer Emmanuel Lévinas ein Stück weiter.

5.1 „Reifen" in die Ich-Du-Beziehung hinein

Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber spricht von der „zwiefältigen" Haltung des Menschen, in der ihm die Welt (Natur, Menschen), aber auch „das Leben mit den geistigen Wesenheiten"[29] zugänglich wird: „Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es"[30]. Das Grundwort Ich-Es ist immer auf etwas, ein Objekt, ausgerichtet.

> „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, dass es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in Beziehung."[31]

Wie zeigt sich nun bei Buber die Ich-Du-Beziehung auf der „dritten Sphäre", der geistigen?

> „Da ist die Beziehung in eine Wolke gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend. Wir vernehmen kein Du und fühlen uns doch angerufen, wir antworten – bildend, denkend, handelnd: Wir sprechen mit unserem Wesen das Grundwort, ohne mit unserm Munde Du sagen zu können. [...] In jeder Sphäre, durch jedes uns gegenwärtig Werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, in jedem Du reden wir das Ewige an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise."[32]

---

[29] Buber (1983), 12.
[30] Buber (1983), 9.
[31] Buber (1983), 10-11.
[32] Buber (1983), 12-13.

In diesen Worten kann man die große Zurückhaltung, ja Ehrfurcht des Begegnungsphilosophen spüren, wenn es um Ich-Du-Begegnungen grundsätzlich und speziell in den geistigen Sphären geht.

5.2 „Reifen" in bleibender Differenz und Heteronomie

Um auf der (religions)philosophischen Ebene zu bleiben, bietet sich die Sichtweise des Buber Kritikers und Philosophen Emmanuel Lévinas an. Lévinas geht grundsätzlich von einer asymmetrischen Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen aus; sie ist „eine Konsequenz aus dem Getrenntsein zwischen dem Selbst und dem Anderen". Der Andere soll nicht vom Ich her gedacht sondern „in seiner Alterität erhalten" werden.[33]

> „Ich analysiere die zwischen-menschlichen Beziehungen so, als wäre in der Nähe zum *Anderen* – jenseits des Bildes, das ich mir von einem anderen Menschen mache – sein Antlitz, der Ausdruck des *Anderen* [...], das, was mir *befiehlt*, ihm zu dienen."[34]

In der radikalen Hinwendung zum Antlitz des Anderen als Metapher für den konkreten Anderen – aber auch nur darin – wird letztlich Transzendenzerfahrung möglich, wird „Gott die Ehre erwiesen."[35] Differenz und Heteronomie bestimmen bei Lévinas das Verhältnis zum Anderen und darüber letztlich auch den Transzendenzbezug.

Wenn wir das nochmals mit der Sicht Rahners von der „Abgründigkeit" Gottes verbinden, dann nimmt die Erfahrung der Differenz und Andersheit mit dem Reifen der Gottesbeziehung nicht ab, sondern zu.

---

[33] Hristea (2005), 52.
[34] Lévinas (1986), 74.
[35] Sandherr (1998), 214.

6 Mit der Angst und „mit Gott wird man nie fertig" (Hildegund Keul)

Schon bisher hat sich gezeigt, wie ambivalent menschlich-religiöse Reifungsprozesse sind und zeitlebens bleiben. Dies trifft nicht nur dort zu, wo die Freiheit der Kinder Gottes durch „sekundäre Dressur"[36] eingeschränkt wird; durchaus opiatisch können sich auch religiöse Lern- und Reifungsprozesse auswirken, die auf eine harmonistische Innerlichkeit bauen und die „Mystik und Politik" trennen wollen. Sie können Menschen vom gesellschaftlichen Engagement ablenken und wie ein Opium in eine heile Glaubens- und Kirchenwelt einlullen, wie das der Marxismus mit Recht befürchtet hat. Dass Papst Franziskus in Evangelii Gaudium[37] eine besondere Sensibilität gegenüber solchen Trennungen entwickelt und die soziale Dimension der Evangelisierung (176-258) ins Zentrum rückt, ist ein Zeichen der Hoffnung, das weit über die katholische Kirche hinaus wirkt.

Heutiges menschlich-religiöses Reifen zeigt sich u. a. auch im Umgang mit der (Lebens-)Angst. In der Forschung von Teresa Peter, die in ihrer Dissertation die Angsterfahrungen im literarischen Zeugnis von Christine Lavant mit Einblicken „in Angsterfahrungen anhand eines Gesprächs mit buddhistischen Gläubigen"[38] korreliert, zeigt sich die dringende Notwendigkeit „Angsterfahrung als Herausforderung an theologisches Denken, Reden und Handeln" zu würdigen. Der Titel ihrer Arbeit trifft die Grundambivalenz, in der sich nicht wenige Menschen heute vorfinden, sehr gut: „Von der Angst zu gehen und vom Gehen in der Angst."[39]

Wie mit der menschlichen Angst und mit den Ambivalenzen ist man auch, wie das Hildegund Keul beschreibt, „mit Gott [...] nie fer-

---

36 Rahner (1971), 22.
37 Franziskus (2013).
38 Peter (2006), 70-170.
39 Peter (2006).

tig"[40]. Keul zeigt auf, wie durch Metaphern als „Miniaturgedicht" die Gottesrede in der Welt von heute zu einem Prozess „gewagter Überschreitung" werden kann.

> „Metaphern sind dazu da, den Ort zu wechseln, Räume zu durchqueren, Grenzen zu überwinden."[41]

> „Ausgangspunkt ist hierbei eine Erfahrung der Heterogenität. Fremdes begegnet im Eigenen, die Andersheit eines Anderen irritiert, das Unsagbare verletzt das Aussagbare."[42]

7 Wenn der Gottes Geist Grenzen überschreitet

Die große Grenzüberschreitung vom Vertrauten in eine fremde Welt hinein zeigt sich für mich im sogenannten Pfingstereignis und der damit zusammenhängenden Rede des Petrus (Apg 2,14-36). Die Symbolik von den betenden und sich selbst „im Obergemach" einschließenden JüngerInnen Jesu (vgl. Apg 1,12-14) wird durch den Geist selbst aufgebrochen: Als sie sich alle am gleichen Ort befanden,

> „da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daher fährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren. [...] Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab." (Apg 2,1-4).

Die – beflügelt durch Gottes Geist – aus der Enge des Obergemachs ausbrechende JüngerInnengemeinde stößt nicht nur auf Begeisterung: Obwohl die Sprachenverwirrung aufgehoben wird, die in der ersttestamentlichen Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9) als Folge menschlichen Größenwahns dargestellt wird, und eine umfassende Verständigung zwischen allen Menschen möglich

---

40 Keul (2014), 22.
41 Keul (2014), 23.
42 Keul (2014), 26.

erscheint, bleibt das Phänomen widersprüchlich: Vielleicht sind die JüngerInnen Jesu nur betrunken? Erst die Rede des Petrus versucht die Vieldeutigkeit des Geistwirkens aufzuklären (Apg 2,14-36): Die Joel-Verheißung aus dem Ersten Testament (Joel 3,1-5) ereignet sich jetzt. Das ambivalente „Sprachenwunder" ist für Petrus und die Seinen eindeutig: „jetzt geschieht, was durch den Propheten Joel gesagt worden ist." (Apg 2,16):

> „In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben. Auch über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem Geist ausgießen in jenen Tagen [...]" (Apg 2,17-18a).

Die Metapher von der Geistbegabung[43], die im katholischen Kontext im Sakrament der Firmung besiegelt und gefeiert wird, ist in der Joel-Verheißung (Joel 3,1-5) auf alle Menschen aller Religionen und Kulturen bezogen.

7.1 Das universale Wirken des Gottesgeistes und kirchlich-institutionelle Bindungen

Trotz der Erfahrung von Differenz und Abgründigkeit in der eigenen Gottesbeziehung treibt speziell Groß- und Urgroßeltern heutiger Kinder noch immer die Hoffnung, dass das Reifen der Gottesbeziehung mit einem Hineinwachsen in die eigene Glaubensgemeinschaft, in die Kirche, verbunden sein möge. Sie sehen Religiosität / Gläubigkeit und Kirchen- bzw. Religionsbezug in untrennbarer Verbindung. Die praktische Gleichsetzung von Religiosität und Kirchlichkeit war geradezu *das* Charakteristikum konventioneller Volkskirchlichkeit. In diesem Zusammenhang ist heute allerdings zu bedenken:

---

[43] Vgl. Scharer (2012).

- In einer „geschlossenen" Gesellschaft fallen die Religionszugehörigkeit (ChristIn, MuslimA ...) bzw. Konfessionszugehörigkeit (KatholikIn ...), das Religions- / Glaubensbekenntnis und die Religions- / Glaubenspraxis zusammen.
- In einer offenen, pluralen Gesellschaft (wie der europäischen) muss zwischen Religions- / Konfessionszugehörigkeit, religiöser Erfahrung, religiösem Bekenntnis und der konkreten Glaubenspraxis von Menschen unterschieden werden.

Die mögliche Differenz zwischen der Gottesbeziehung als einer sehr individuellen Form der Religiosität und der Bindung an eine Glaubensgemeinschaft betrifft nicht nur Jugendliche, wenn auch bei ihnen diese Differenz am deutlichsten ausgeprägt sein mag. Rudolf Englert weist darauf hin, dass das „Verschwinden der Wahrheitsfrage"[44] speziell zu einer Herausforderung der Erwachsenenbildung geworden ist. Auch sind sogenannte „multiple religiöse Identitäten"[45] nicht mehr nur – wie das in herkömmlichen empirischen Studien über die Religiosität Jugendlicher abwertend gesehen wurde – als „religiöses Sampling" einzuschätzen. Priester und Theologen wie der indische Theologe Raimon Panikkar bekennen sich zu ihrer multiplen Identität:

> „In einer christlichen Sprache würde ich aufrichtig bezeugen, dass Christus die Wahrheit sei, würde dann, wie es Gandhi mit Gott machte, den Satz umdrehen und erklären, dass die Wahrheit Christus sei [...]. Ich übersetze nicht aus dem Christentum. Aber ich spreche auch noch andere Sprachen. [...] Ich bin ein Christ, den Christus dazu geleitet hat, zu den Füßen der großen Meister des Hinduismus und Buddhismus zu sitzen und auch deren Schüler zu werden. Das ist mein Dasein als hinduistisch-buddhistischer Christ."[46]

---

[44] Englert (2005), 92.
[45] Vgl. Scharer (2014).
[46] Panikkar (2004), 1.

Das Reifen der Gottesbeziehung muss also nicht unbedingt mit einer festeren Bindung an die eigene Religions- / Glaubensgemeinschaft verbunden sein. Gleichfalls ist aber auch nicht auszuschließen, dass die stärkere Bindung an eine Religions- / Glaubensgemeinschaft, ein Zeichen für die Reifung im Glauben sein kann. Auch Religions- / Kirchenbindungen erweisen sich als ambivalent.

7.2 Gottesvergiftung und das Ringen um einen „erträglichen Gott"

Aber, so müssen wir im Kontext gegenwärtiger politisch-religiöser Auseinandersetzung abschließend fragen: Ist es denn überhaupt wünschenswert, dass in Kindern und Jugendlichen eine persönliche Gottesbeziehung reift? Kann diese nicht zu einer grundsätzlichen Gefahr für Menschen, vor allem für Kinder werden, die noch nicht im vollen Gebrauch ihrer Freiheitsmöglichkeit sind? Ist die „Gottesvergiftung"[47] in der Form ständiger Gewissensangst, von der Tilmann Moser autobiographisch so dramatisch erzählt hat, tatsächlich weltweit und Religionen übergreifend überwunden? Keineswegs! Wobei die Unterscheidung zwischen politisch und religiös motivierter psychischer oder physischer Gewalt immer wieder differenziert zu treffen ist.

Wenn im katholischen Bereich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch entscheidende Schritte in Richtung der Anerkennung des Menschenrechts der Religionsfreiheit, der Gewissensfreiheit und der Anerkennung anderer Religionen gesetzt wurden, so sind bis heute die Ambivalenzen in der religiösen Begleitung nicht zu übersehen. Schon gar nicht darf etwa die katholische Kirche angesichts ihrer diesbezüglichen geschichtlichen Last auf andere Religionen zeigen und deren verfehltes Freiheitspotential einfordern. Wenn schon, dann geht es um einen gemeinsamen Trauer-, Versöhnungs-

---

47 Vgl. Moser (2005).

und Ermutigungsprozess in die Richtung, die der Autor der „Gottesvergiftung" in seinem neueren Buch sozusagen als „Fremdprophetie" den Kirchen und Religionen weist: Er problematisiert die vielfach verdrängte Religion im spätmodernen Kontext und sieht einen Weg „[v]on der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott"[48]. Ein lebendiger Glaube aus der mystisch-religiösen Mutterstruktur heraus, das gesellschaftliche Engagement im Sinne der Untrennbarkeit von Mystik und Politik und die Freiheit zum guten Leben für alle schließen sich nicht aus, wie manche noch immer befürchten; sie sind untrennbare Geschwister.

Literatur

Böckeler, Maura (Hg.) (1963), Wisse die Wege nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex der Wiesbadener Landesbibliothek. Scivias. Gesamtausgabe Hildegard von Bingen. 5. Auflage. Salzburg.

Boff, Leonardo (1992), Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit. 2. Auflage. Düsseldorf.

Buber, Martin (1983), Ich und Du. Heidelberg.

Casanova, José, (2009), Europas Angst vor der Religion. Berlin.

Englert, Rudolf (2005), Von der Katechese zur Salutogenese? Wohin steuert die religiöse Erwachsenenbildung? In: Rudolf Englert / Stephan Leimgruber (Hg.), Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität. Gütersloh u. a., 83-106.

Esser, Wolfgang G. (1991), Gott reift in uns: Lebensphasen und religiöse Entwicklung. München.

Fowler, James W. (1989), Glaubensentwicklung: Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit. München.

Franziskus (2013), Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „Evangelii Gaudium" über die Verkündigung des Evangeliums. Freiburg.

---

[48] Vgl. Moser (2003).

Gruber, Franz (2003), Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes. Regensburg.

Heine, Susanne (2005), Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden. Göttingen.

Höfer, Albert / Thiele, Johannes (1982), Spuren der Ganzheit. Impulse für eine ganzheitliche Religionspädagogik. München.

Hristea, Vasile (2005), Kommunikation und Gemeinschaft. Ein orthodoxtheologischer Beitrag zu einer Theologie der Kommunikation. Leipzig.

Jäger, Willigis / Uhde, Bernhard / Massa, Willi (Hg.) (2011), Wolke des Nichtwissens und Brief persönlicher Führung: Der Klassiker der Kontemplation. 2. Auflage. Freiburg.

Keul, Hildegund (2014), „Doch mit Gott ist man nie fertig". Poetische Erkundungen in Gottesfragen der Gegenwart, In: Theologisch-praktische Quartalschrift 162, 22-30.

Lévinas, Emmanuel (1986), Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Graz.

Mieth, Dietmar (1979), Meister Eckhart. Olten.

Moser, Tilmann (2003), Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott: Psychoanalytische Überlegungen zur Religion. Stuttgart.

——— (2005), Gottesvergiftung. 13. Auflage. Frankfurt a. M.

Panikkar, Raimon (2004), Dialog. In: Zeitschrift für Interreligiöse Begegnung 3, 1.

Peter, Teresa (2006), Von der Angst zu gehen und vom Gehen in der Angst. Angsterfahrungen als Herausforderung an theologisches Denken, Reden und Handeln. Wien.

Rahner, Karl (1971), Frömmigkeit früher und heute. In: Karl Rahner, Schriften zur Theologie VII. 2. Auflage. Einsiedeln, 11-31.

——— (1980), Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge. In: Karl Rahner, Schriften zur Theologie XIV. Zürich, 148-165.

Ricoeur, Paul (1971), Symboli des Bösen. Phänomenologie der Schuld II. Freiburg.

Rizzuto, Ana-Maria (1979), The Birth of the Living God. A Psychoanalytik Study. Chicago.

Sandherr, Susanne (1998), Die heimliche Geburt des Ich. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas'. Stuttgart.

Scharer, Matthias (1988), Miteinander glauben lernen. Glaubensbuch 5. Klagenfurt u. a.

——— (2008), Wie wirkt Gott im Leben einzelner Menschen?: Zu einer theologischen Kriteriologie persönlicher Lebens- / Glaubenserfahrung in kairologischer Absicht. In: Reinhold Boschki / Albert Biesinger (Hg.), Religionspädagogische Grundoptionen. Freiburg, 78-92.

——— (2012), Der Geistbegabung trauen: Katechese zwischen Machbarkeitsnot und Machbarkeitswahn. In: Willibald Sandler (Hg.), Ein Hauch von Gott. Innsbruck, 165-188.

——— (2014), Multiple religiöse Identität: Klischee, Krisenphänomen oder Zeichen der Zeit. Zur Subjekt-Perspektive angesichts geistgewirkter Pluralität. In: ZKTh 136, 121-134.

Schweitzer, Friedrich (2010), Lebensgeschichte und Religion: Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter. 7. Auflage. Gütersloh.

Tabaalite, Driss (2015), Sufismus – Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur Entstehung der islamischen Mystik. Hamburg.

Thierfelder, Constanze (1998), Gottes-Repräsentanz. Kritische Interpretation des religionspsychologischen Ansatzes von Ana-Maria Rizzuto. Stuttgart.