

Glaubenserkenntnis als Weg – Verlässliche Inhalte und persönliche Erkundungen¹

Teresa Peter, Innsbruck

Sich auf den Weg zu machen, Neues zu erkunden, sich selbst weiterzuentwickeln und die eigene Persönlichkeit auf Wesentliches auszurichten, scheint für viele Menschen heutzutage erstrebenswert, attraktiv und erfüllend zu sein. Nicht selten werden diese Sehnsüchte mit Ausdrücken wie »spirituelle Suche« oder »Spiritualität« bezeichnet und nicht selten geschieht dies in Abgrenzung zu dem, was unter Religion und Glaubenslehre verstanden wird.

Gerade Menschen, die eine nicht-religiöse (oder religiös ungebundene oder säkulare) Spiritualität² leben und kultivieren, machen mit ihrem Bedürfnis nach einer persönlichen (spirituellen) Weiterentwicklung und ihrer Bereitschaft, dafür auch anspruchsvolle (vielleicht sogar asketische) Übungen auf sich zu nehmen, auf etwas aufmerksam, das auch für eine christliche Spiritualität zentral ist. Gleichzeitig wird in einer christlichen Spiritualität auch die Bedeutung von Glaubensinhalten, von Glaubenslehre und Offenbarung wach gehalten werden. In diesem Artikel will ich sowohl das unangemessene Bild von Religion (bzw. Offenbarungsreligion) als einer fixfertige Antworten liefernden Instanz als auch die Faszination der

- 1 Dieser Artikel entstand im Rahmen des vom Fond zur Förderung wissenschaftlicher Forschung in Österreich (FWF) finanzierten Projekts »Doing spiritual theology« (Projekt-Nummer: V168–G15); vgl. <http://www.uibk.ac.at/systheol/teresa-peter/forschung/> (Stand: 20. 1. 2016).
- 2 Im Verständnis dessen, was mit einer »nicht-religiösen Spiritualität« gemeint sein kann, folge ich den Überlegungen von Peter H. van Ness (vgl. *P. H. van Ness, Introduction: Spirituality and the secular quest: Ders.* (Hg.), *Spirituality and secular quest*, World Spirituality 22 (New York 1996), 1–17). Eine »nicht-religiöse Spiritualität« (oder eine »religiös ungebundene Spiritualität« oder eine »säkulare Spiritualität«) muss sich einerseits von einer »religiösen Spiritualität« abgrenzen lassen und andererseits von einer »nicht-spirituellen Weltanschauung«. Bezüglich seines Verständnisses von »spirituell« schreibt van Ness: »Briefly stated, the spiritual aspect of human existence is hypothesized to have an outer and an inner complexion. Facing outward, human existence is spiritual insofar as one engages reality as a maximally inclusive whole and makes the cosmos an intentional object of thought and feeling. Facing inward, life has a spiritual dimension to the extent that it is apprehended as a project of people's most enduring and vital selves and is structured by experiences of sudden self-transformation and subsequent gradual development. These two formulations should not be rigidly separated. [...] In other words, the spiritual dimension of life is the embodied task of realizing one's truest self in the context of reality apprehended as a cosmic totality. It is the quest for attaining an optimal relationship between what one truly is and everything that is; it is a quest that can be furthered by adopting appropriate spiritual practices and by participating in relevant communal rituals.« (*Ness, Introduction*, 4–5).

Geistesschulung thematisieren, um anschließend die Verflochtenheit von religiöser Lehre und Spiritualität zu reflektieren.

Fixfertige religiöse Antworten – ein unangemessenes und verbreitetes Bild

Rainer Dirnberger schreibt in seinem Buch »Aufgeklärte Spiritualität«³, dass sich fast jeder Mensch irgendwann in seinem Leben existentielle Fragen nach dem Sinn des eigenen Lebens stellt, und meint daran anschließend und den Leser, die Leserin direkt ansprechend »[u]nd es gibt jede Menge Bereitwillige, die vorgefertigte Antworten für Sie bereit haben. Allen voran Religionen, Pseudoreligionen, Sekten und politische Organisationen bieten alle möglichen, fix und fertigen Lösungen. Vom einfachen ›denk halt positiv‹ bis zu hochkomplexen, Lebenszeit füllenden Aktivitäten und Ritualen ist da alles zu finden.«⁴ Auch wenn diese Aussage und Wertung pauschal verurteilend klingt und wohl die meisten Theologen und Theologinnen die Undifferenziertheit dieser Bemerkung kritisieren würden, so steckt darin meiner Ansicht nach doch ein Bild von Religion und von religiöser Lehre oder Glaubenslehre, das obwohl unangemessen, so doch weit verbreitet ist und viele Menschen in ihrem Denken und Sein beeinflusst.

Wo überall und in welchen Gestalten findet sich das Bild von Religion als einer Instanz, die fixfertige Antworten liefert und von religiöser Lehre oder Glaubenslehre, der gegenüber das angemessene Verhalten in einem Für-wahr-Halten von bestimmten Inhalten und Überzeugungen besteht?

Dieses Bild findet sich in manchen Ausformungen sogenannter aufgeklärter, nicht-religiöser oder religiös ungebundener Spiritualität. Aus dem Buch von R. Dirnberger wurde bereits zitiert. Auch der Ansatz der transpersonalen Psychologie bedient sich dieses Bildes, wenn der eigene transpersonale Ansatz in Abgrenzung zu traditionellen Religionen mit deren »dogmatischen Lehrgebäuden« verstanden wird.⁵

Manche Ausformungen buddhistischer Spiritualität zeigen ebenfalls ein solches Bild von Religion, speziell von Offenbarungsreligion auf. So kontrastiert Andrew Olendzki beispielsweise die Erkundung der inneren Erfahrungswelt mit Offenbarung als äußerlicher Kommunikation mit Gott

3 Vgl. R. Dirnberger, *Aufgeklärte Spiritualität*. Spiritualität ohne Gott (Norderstedt 2012).

4 Ebd. 12.

5 Vgl. dazu den Artikel von J. Panhofer zur transpersonalen Psychologie in dieser Ausgabe der ZKTh.

oder Göttern.⁶ Olendzki unterscheidet folglich auch zwischen zwei verschiedenen Arten von Spiritualität und spricht einerseits von einer Spiritualität, welche sich über einen Bezug zu »something ›other« oder »something ›out there« konstituiert (Fokus auf Offenbarung, auf das »Heilige Andere«) und andererseits von einer Spiritualität, deren Fundament der Bezug zum eigenen Inneren ist (Fokus auf innerliche Reinigung und Askese).⁷

Auch in einer christlichen Spiritualität finden sich Ausformungen und Praxen, die ein Bild von Religion stützen, welches das Für-wahr-Halten fixfertiger religiöser Antworten erwartet.⁸ Eine stark an Katechismuswissen⁹ orientierte oder von einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis geprägte Spiritualität könnten Beispiele dafür sein. Diese Ausformung christlicher Spiritualität kann so weit gehen, dass es als Glaubensbeweis verstanden wird, wenn Sachverhalte geglaubt werden, welche den persönlichen Alltagserfahrungen widersprechen.¹⁰

Worauf macht uns die gesellschaftliche Präsenz dieses Bildes von Religion und Glaubenslehre aufmerksam und inwiefern ist dieses Bild problematisch? Ich will drei Punkte nennen:

Verkürzung von Glaube auf das Für-wahr-Halten von Inhalten

Wie die klassische theologische Unterscheidung von »fides qua creditur« und »fides quae creditur« nahelegt¹¹, ist Glaube nicht ausschließlich als Glaubensinhalt zu denken und auch nicht ausschließlich als das Für-wahr-Halten dieses Glaubensinhalts. Otto Muck unterscheidet zwischen einer offiziellen Weltanschauung, einer gelebten persönlichen Weltanschauung

6 Vgl. A. Olendzki, *Unlimited mind. The radically experiential psychology of Buddhism* (Boston 2010), 2.

7 Ebd. 25.

8 In unserer Forschungsgruppe wurde die Frage diskutiert, ob diese Ausformungen und Praxen christlicher Spiritualität in der kirchlichen Wirklichkeit der Gegenwart die Ausnahme oder nicht sogar die Regel darstellen (Hinweis von J. Panhofer). Sollte dies der Fall sein, bestätigt sich dadurch die Einschätzung, wie weit verbreitet und wie dominant das Bild von Religion (und in diesem Fall von christlicher bzw. katholischer Religion) als einer fixfertige Antworten liefernden Instanz ist. Nichtsdestoweniger handelt es sich dabei nach Ansicht der Mitglieder der Forschungsgruppe um eine Fehlform von Religion und ist in diesem Sinn als »unangemessen« zu verstehen.

9 Vgl. dazu im Beitrag von O. Muck dessen Anmerkungen zum Holländischen Katechismus in dieser Ausgabe der ZKTh.

10 Vgl. das oft zitierte und Tertullian zugeschriebene Zitat »credo, quia absurdum (est)« (»ich glaube, weil es absurd ist«) (vgl. Tertullian, *De carne Christi* V, http://www.tertullian.org/articles/kempten_bkv/extra_13_de_carne_christi.htm#C5 (Stand: 1. 10. 2014).)

11 Vgl. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft: W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler* (Hg.), *Handbuch für Fundamentaltheologie 4* (4 Bände, Tübingen 2000), 131–184, hier 145–146.

und einer öffentlichen Meinung¹² und verweist auf die Wechselwirkung, welche zwischen diesen Aspekten besteht. Außerdem macht Muck darauf aufmerksam, dass auch die offizielle Weltanschauung (z. B. die Glaubenslehre einer bestimmten Religion) noch einmal auf persönliche Art verstanden wird, es also folglich nicht einfach um ein Für-wahr-Halten geht, sondern um einen Akt der persönlichen Aneignung.

Auch im außerchristlichen Bereich findet sich die Sensibilität für die Gefahren, welche in einer Verkürzung einer Weltanschauung auf deren Doktrin bzw. auf das Kennen dieser Doktrin liegen. Ajahn Buddhadasa, ein thailändischer buddhistischer Lehrer des 20. Jahrhunderts schreibt in seiner Interpretation des Kalama Suttas, dass die Menschen es vermeiden sollten, einer Lehre sofort Glauben zu schenken und damit zu einem intellektuellen oder spirituellen Sklaven zu werden. Erstrebenswert ist die Entwicklung von unabhängigem Wissen und unabhängigem Denken und damit verbunden von höchster intellektueller und spiritueller Freiheit.¹³ Anzustreben ist die eigenständige Prüfung jeder Lehre durch Reflexion und Praxis hinsichtlich des Kriteriums der Leidüberwindung und die selbstbestimmte Wahl.¹⁴

Carol Anderson, eine US-amerikanische Religionswissenschaftlerin, untersucht die vier edlen Wahrheiten des Buddhismus¹⁵ und beschreibt anhand dieser die komplexe und reziproke Beziehung, welche ihrer Ansicht nach zwischen religiöser Erfahrung und »doctrine-expressing sentences« besteht. Anderson führt deshalb mit Blick auf die vier edlen Wahrheiten den buddhistischen Ausdruck »ditthi« (Ansicht, engl. »view«) bzw. »sammaditthi« (richtige Ansicht) ein, den sie in diesem Zusammenhang für angemessener hält als den Ausdruck »doctrine«. Sowohl bei »ditthi« als auch bei »doctrine« geht es um Propositionen, welche die zentralen Behauptungen einer religiösen Gemeinschaft ausdrücken. Anderson sieht eine weitere Gemeinsamkeit darin, dass das vollständige Lernen von »doctrines« wie von »ditthis« Praxis involviere.¹⁶ Den Unterschied

12 Vgl. dazu den Beitrag von O. Muck in dieser Ausgabe der ZKTh.

13 Vgl. B. Buddhadasa, Help! Kalama Sutta, help! <http://www.suanmokkh.org/archive/arts/message/kalama1.htm> (Stand: 20. 1. 2016), Abs. 11.

14 Als ungenügend für das Akzeptieren einer Lehrmeinung werden die folgenden zehn Gründe genannt: lange Überlieferung, traditionelle Praxis, weite Verbreitung bzw. Bekanntheit durch Hörensagen, Bezeugung durch einen schriftlichen Text, Übereinstimmung mit dem logischen Denken, Übereinstimmung mit deduktiven Ableitungen auf der Basis von Hypothesen und Annahmen, Übereinstimmung mit dem »common sense« bzw. mit Denkgewohnheiten, Übereinstimmung mit bisherigen Meinungen und Theorien, Glaubwürdigkeit und Prestige des Sprechers und schließlich ein besonderes Lehrer-Schüler-Verhältnis. Vgl. ebd. Abs. 1–10.

15 Vgl. C. S. Anderson, *Pain and its ending. The four noble truths in the Theravāda Buddhist canon* (Delhi 2002, Erstveröffentlichung 1999).

16 Es erscheint mir bemerkenswert, dass hier angenommen wird, dass das Erlernen von »doctrines« nach Praxis verlangt. Der entscheidende Unterschied zwischen »doctrines« und

zwischen »doctrine« und »ditthi« liegt laut Anderson darin, dass richtige »ditthis« den Anspruch erheben, dass sie eine religiöse Verwandlung auslösen. »Ditthi« kann sowohl den (autoritativen) Inhalt wie den Akt des Lehrens und Lernens meinen. Die rechte Ansicht zielt damit nicht ausschließlich auf eine intellektuelle Übung und meint mehr als das Lernen von Propositionen. Die rechte Ansicht muss durch körperliche und geistige Anstrengung gewusst, geübt, kultiviert und erfahren werden.¹⁷

Anderson vertritt die These, dass die beiden klassischen Kategorien »Symbol« und »Proposition« die volle Bedeutung der vier edlen Wahrheiten allein nicht erfassen können. Es braucht eine weitere Kategorie, jene der »richtigen Ansicht« (»sammaditthi«), die nicht zwischen Denken und Handeln und nicht zwischen Aussagen, die evokativ (symbolisch) funktionieren und solchen, die rational (propositional) funktionieren, unterscheidet. »As a right view, the four noble truths should be understood to be propositions that are capable of leading one to a transformative experience within a disciplined lifestyle oriented toward cultivating such a transformation. Within the same context, the four noble truths are also a symbol of the possibility of liberation. As an efficacious right view, the four noble truth embrace both functions.«¹⁸

Verkürzung von Offenbarung auf ein Geschehen der Vergangenheit

Obwohl in der akademischen Theologie allgemein die Meinung vorherrscht, dass mit dem 2. Vatikanischen Konzil das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis zugunsten eines Verständnisses von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes überwunden wurde¹⁹, sind – meiner Einschätzung nach – dennoch nicht selten Einstellungen anzutreffen, welche in einem Zusammenhang stehen mit einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis. Eine davon betrifft das Verständnis dessen, was mit »Abgeschlossenheit« in Bezug auf die Offenbarung gemeint sein kann. Mitunter stehen hier Konnotationen von »fixfertig« mehr im Vordergrund als Konnotationen von »absolut verlässlich«.

In der Konzilskonstitution *Dei Verbum* wird das Christusereignis als endgültige Zusage verstanden. Joseph Ratzinger schreibt in seinem Kommentar zum Konzilstext: »Christus ist das Ende von Gottes Sprechen, weil

»ditthis« liegt nach C. Anderson also nicht darin, ob Praxis ein konstitutiver Teil des Verstehensprozesses ist, sondern darin, ob diesen Lehren das Potential zur Verwandlung in sich bergen.

17 Vgl. *Anderson*, 28–54.

18 Ebd. 229.

19 Vgl. *M. Seckler*, *Der Begriff der Offenbarung: Kern – Pottmeyer – Seckler* (Hg.), *Handbuch für Fundamentaltheologie* 2, 41–61, hier 42–48.

es nach ihm und über ihn hinaus nichts mehr zu sagen gibt, denn in ihm hat Gott sich selbst gesagt. In ihm ist der Dialog Gottes ans Ziel gekommen: er ist zur Vereinigung geworden.«²⁰ Das bedeutet jedoch nicht, dass Gott plötzlich und willkürlich aufgehört hätte sich zu zeigen, zu reden, denn »[i]n dieser Offenbarung redet [im Präsens] der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.« (DV 2) Das Christuseignis ist einerseits ein für alle Mal vollzogen, ereignet sich andererseits aber auch in der Gegenwart sowie in der Zukunft. Die Gegenwärtigkeit des Offenbarungsgeschehens zeigt sich beispielsweise darin, dass Menschen, die spirituelle Übungen anstellen (wie z. B. die ignatianischen Exerzitien), erleben können, dass sie sich in einer Art Gleichzeitigkeit mit jenem Geschehen befinden, von welchem biblische Texte berichten. Hans Urs von Balthasar schreibt, dass die Theologie von den Heiligen lernen könne und müsse, dass geschichtliche Offenbarung ein »je-jetzt zu vernehmendes und zu erhorchendes Geschehen«²¹ sei und dass es die Theologie mit solch besonderen Dingen zu tun habe, dass man sich nicht auf abstrakte Art mit ihnen beschäftigen könne.²² Roman Siebenrock verwendet den Ausdruck »Gleichzeitigkeit« in seiner Definition von Spiritualität, wenn er schreibt: »Ein spiritueller Mensch erlebt sich in der Gleichzeitigkeit mit dem normativen Ursprung der jeweiligen Glaubens-tradition.«²³ Der eschatologische Bezug des Christuseignisses verweist auf das Kommende. Joseph Ratzinger schreibt: »Der Glaube verkündet ebenso Christus als den Gekommenen wie als den Kommenden und trägt

- 20 J. Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei Verbum«: G. L. Müller (Hg.), Gesammelte Schriften. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (16 Bände, Freiburg 2012), 7/2: 715–791, hier 742–743.
- 21 H. U. von Balthasar, Theologie und Heiligkeit: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie (Einsiedeln 1960), 195–225, 221.
- 22 »Hiergegen haben die Heiligen sich immer zur Wehr gesetzt, indem sie in die Aktualität des Offenbarungsereignisses zurückdrängen. Sie wollen dabei sein, wann und wo es geschieht. Sie sitzen mit Maria zu Füßen Jesu. Sie hängen am Munde des Herrn, am Worte der Offenbarung. Sie wollen nichts wissen, als was Gott ihnen sagt. Sie wollen sich vom Ereignis des Hörens der Offenbarung kein Nu entfernen, als könnte man deren Inhalt wie ein vorliegendes, abgeschlossenes Ereignis, vergleichbar den Resultaten anderer menschlicher Wissensgebiete, untersuchen. Sie sind Gott gegenüber in einem Verhältnis der Ausschließlichkeit. Sie wollen alles, auch das, was sie schon wissen, von ihm hören, wie wenn sie noch nie davon gehört hätten. Sie wollen sich die ganze Welt innerhalb der Offenbarung neu schenken, neu erklären und auslegen lassen. Sie wollen die Natur mit keinen andern Augen betrachten als denjenigen Christi. Sie wollen Gott nicht als bloßes ens a se kennen, sondern einzig als den Vater Jesu Christi, und den Geist nicht als eine abstrakte Welt allgemeiner Gesetze und Geltungen, sondern als den Geist der Feuerzungen, der weht, wo er will.« (Balthasar, Theologie und Heiligkeit, 221–222.)
- 23 R. Siebenrock, Systematische Zugänge zur christlichen Spiritualität heute: SaThZ 14 (2010), 5–14, hier 8.

damit die unendliche Offenheit des Menschen ebenso in sich wie die Endgültigkeit der den Menschen nicht abschließenden, sondern ihn erst zu seiner wahren Unendlichkeit eröffnenden göttlichen Antwort.«²⁴

Erschwernis für die Begegnung und den Diskurs mit »seekers«

Wenn es nicht gelingt, Glaubenslehre anders als fixfertige Antworten zugänglich zu machen, dann kann sie heute jene Menschen kaum mehr erreichen, die sich als »seekers«²⁵ fühlen und verstehen. Außerdem – und das scheint mir mindestens ebenso bedauerlich zu sein – kann eine auf diese Art verfestigte Glaubenslehre von den Impulsen und Einsichten der »seekers« nicht profitieren. Mit einem Wort: Dialog gelingt nicht. Roger Haight macht das deutlich und konkret, indem er versucht die ignatianischen Exerzitien auch für Menschen anderer religiöser Traditionen oder für Menschen ohne religiöse Beheimatung fruchtbar zu machen.²⁶ Er unterscheidet zwischen zwei Arten von christlicher Geschichte (»Christian story«), »the small story and the big story, the historical narrative and the metanarrative, the story of Jesus and the supernatural Christian story behind the story«²⁷. Die erste dieser Geschichten findet sich in den vier Evangelien, die zweite entwickelt sich und findet sich in der Tradition. Selbstverständlich sind beide Geschichten eng verbunden; sie können zwar nicht getrennt, aber doch unterschieden werden. Und diese Unterscheidung kann nach Haight Menschen helfen, einen Zugang zur christlichen »story« zu finden.²⁸

Haight ist der Ansicht, dass in einer Welt, in der sich viele Menschen spirituell als »seekers« verstehen, eine Theologie der Suche oder eine suchende Theologie (»theology of quest« oder »searching theology«) gefragt ist.²⁹ Er führt diese Ansicht auf folgende Weise aus: (a) Glaubend sein bedeutet suchend sein (»faith is searching«), da Glaubensüberzeugungen (»beliefs«) nicht das Ende, sondern den Fokus des Suchens darstellen und diese Glaubensüberzeugungen selbst wiederum Fragen und

24 Ratzinger, Einleitung und Kommentar: Gesammelte Schriften, 7/2: 715–791, hier 746.

25 Vgl. dazu von Charles Taylor formulierten vier existentiellen »disjunctions«, deren erste auf der Unterscheidung von »seekers« und »dwellers« basiert. <http://www.crvp.org/book/Series08/128710%20ChurchPeople.pdf> (Stand: 20. 1. 2016). Roger Haight versteht unter »seekers« folgende Menschen: »Seekers are those who are looking for something, and this implies that they do not yet possess what they are searching for.« (R. Haight, Christian spirituality for seekers. Reflections on the spiritual exercises of Ignatius Loyola [New York 2012], xvii.). Diese Art suchende Menschen können sich seiner Ansicht nach außerhalb sowie innerhalb von organisierten Religionen finden (xvii).

26 Vgl. Haight, Christian spirituality for seekers, xii.

27 Ebd. xxi.

28 Vgl. ebd. xxi.

29 R. Haight, A theology for the spiritual exercises of Ignatius Loyola: Spiritus. A Journal of Christian Spirituality 10 (2010), 158–172, hier 160.

Neuformulierungen unterworfen sind. (b) Suchend sein ist eine rudimentäre Form des Glaubens (»searching is already a type of faith«), weil darin Fremdbestimmung überwunden wird und Freiheit in den Blick kommt.³⁰ (c) Da Theologie Glauben – so wie er eben eingeführt wurde – reflektiert und die Wirklichkeit im Licht der Symbole des Glaubens deutet, entspricht ihr ein suchender Charakter.³¹ Trotz der starken Betonung der Kategorie der Suche, bringt Haight auch die Kategorie der Stabilität mit Glauben in Verbindung (»faith as existential stability within change«), da er darum weiß, dass ein Zuviel an Bewegung auch im Glauben ein Phänomen verursachen kann, das analog zu einer Seekrankheit gesehen werden kann.³²

Faszination der Geistesschulung – Faszination von Spiritualität

Ein Element von Spiritualität, das viele Menschen heute zu faszinieren scheint, ist meiner Ansicht nach etwas, das ich mit dem Wort »Geistes-schulung« bezeichnen will. Eine buddhistische Nonne aus Großbritannien sprach in einem Interview davon, dass es auf dem buddhistischen Weg darum gehe, Fertigkeiten zu entwickeln, die den Menschen dabei helfen würden, mit der unglaublichen Komplexität des menschlichen Lebens besser umgehen zu können.³³ Hier scheint mir ein wesentlicher Punkt zu liegen. Wie kann ich so zu leben lernen, dass es für mich selbst und für andere Menschen und andere Geschöpfe gut – vielleicht sogar heilsam – ist? Dazu bedarf es nicht fixfertiger Antworten, sondern Hilfestellungen und Anleitungen auf dem Weg. Wie kann es konkret gehen, einen Umgang mit persönlichen Schwächen und Unzulänglichkeiten zu erlernen? Wie können Tugenden eingeübt werden? Wie gehe ich damit um, dass bestimmte hohe Ideale nur teilweise umgesetzt werden können?³⁴

Eine Gefahr in diesem Zusammenhang, die besonders von Seiten christlicher Theologie häufig – und auch zurecht – vorgebracht wird, ist jene der Selbsterlösung und der Machbarkeitsphantasie. Im Gegensatz dazu wird dann auf die Bedeutung der Gnade verwiesen. Auch wenn diese Gefahr gegeben ist, darf meiner Ansicht nach nicht die entgegengesetzte Gefahr übersehen oder unterschätzt werden; jene Gefahr nämlich, die da-

30 Vgl. ebd. 161.

31 Vgl. ebd. 162.

32 Vgl. *R. Haight*, *Spirituality seeking theology* (New York 2014), 2.

33 Dieses Interview wurde im Rahmen des vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) geförderten Forschungsprojekts »Doing spiritual theology« (Projekt-dauer: 2011–2018) durchgeführt und qualitativ-empirisch ausgewertet. Detaillierte Ergebnisse sind noch nicht veröffentlicht.

34 Vgl. dazu auch die gemeinsamen Thesen (besonders die These zur Spannung zwischen Ideal und bruchstückhafter Verwirklichung dieses Ideals), welche im Zuge der Erarbeitung der verschiedenen Artikel formuliert wurden.

rin liegt, zu wenige Möglichkeiten aufzuzeigen, wie Menschen auf dem (Glaubens-)Weg tatsächlich durch Übung, Disziplin und Anstrengung Wesentliches dazu beitragen können, einen besseren Zugang zu sich selbst, zu anderen Menschen, anderen Geschöpfen und auch zu Gott zu finden.

Die verschiedenen Spiritualitäten (und auch die psychologischen bzw. psychotherapeutischen Schulen) machen hier Vorschläge. Obwohl der Spiritualitätsbegriff sehr diffus ist, scheint das Element der Geistes-schulung durchgängig damit in Verbindung gebracht zu werden, während das Element der Tradition bzw. der Glaubenslehre als Element von Spiritualität nur selten angeführt wird.

Sandra Schneiders, eine US-amerikanische Theologin, versteht Spiritualität beispielsweise als »the experience of conscious involvement in the project of life integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives«³⁵, und Peter van Ness definiert Spiritualität als »the quest for attaining an optimal relationship between what one truly is and everything that is; it is a quest that can be furthered by adopting appropriate spiritual practices and by participating in relevant communal rituals«³⁶. Im Unterschied zu diesen beiden Definitionen, welche auf eine Lebensintegration bzw. auf die Suche nach einer gelungenen Beziehung zur Wirklichkeit fokussiert sind, findet sich in den Spiritualitätsdefinitionen von Philip Sheldrake und von Josef Sudbrack das Element von Lehre bzw. von Lehren. P. Sheldrake beschreibt Spiritualität folgendermaßen: »It [spirituality] describes the ways that individuals and groups seek to enter into a conscious relationship with God, to worship, to formulate their deepest values and to create appropriate lifestyles in dialogue with their beliefs about God, the human person and creation.«³⁷ Josef Sudbrack nennt den »Zusammenklang der drei Faktoren Tradition, Gegenwartsmentalität und persönliche Spiritualität« als bestimmend für »die Entfaltung ‚gelebter‹ Spiritualität.«³⁸

Erkennen als Weg im Christentum – Verflochtenheit von religiöser Lehre und Spiritualität

Mein Anliegen hier ist es, die mitunter klar erscheinende Trennung von Lehre und Spiritualität zu hinterfragen bzw. ein Spiritualitätsverständnis vorzuschlagen, in welchem auch Lehren, Inhalten eine konstitutive Rolle zukommt. Inwiefern kann Glaubenslehre jenseits der Vorstellung von

35 S. Schneiders Religion and spirituality: Strangers, rivals, or partners? <http://www.scu.edu/ic/publications/upload/scl-0002-schneiders.pdf> (Stand: 1. 10. 2014), 4.

36 Ness, Introduction, 5.

37 P. Sheldrake, The study of spirituality: Way 39/2 (1999), 162–172, hier 162.

38 J. Sudbrack, Spiritualität: LThK IX, ³2000, 852–860, hier 857.

fixfertigen Antworten eine Bedeutung haben? Wie kann mit der Vorstellung und der Praxis eines christlichen Erkenntnis- und Entwicklungsweges (einer Geistesschulung) ernst gemacht werden, ohne die Bedeutung von Glaubensinhalten aufzugeben?

Auf einen ersten Blick mag es harmlos und alt vertraut klingen, wenn es heißt, dass Antworten immer wieder neu verstanden, neu entdeckt werden können und müssen, dass Glaubenslehren als »Anleitungen zum Suchen«³⁹ zu verstehen sind. Dahinter verbirgt sich jedoch die grundlegende Frage nach der direkten Zugänglichkeit von (religiöser) Wirklichkeit bzw. nach deren Vermittlung durch Tradition, Überlieferung und Sprache.

In diesem Zusammenhang ergeben sich zumindest die folgenden drei Zuordnungsmöglichkeiten:

- Es besteht die Möglichkeit eines direkten Zugangs zur (religiösen) Wirklichkeit.
- Es besteht nur die Möglichkeit des Zugangs zu Deutungen der (religiösen) Wirklichkeit.
- Es besteht die Möglichkeit des Zugangs zur (religiösen) Wirklichkeit über das Medium von Deutungen.⁴⁰

Die erste Option der direkten Zugänglichkeit (religiöser) Wirklichkeit wird von den sogenannten Perennialisten vertreten. Ich will nur kurz auf Rudolf Otto und William James hinweisen. Otto unterscheidet zwischen einer numinosen oder mystischen Erfahrung, die er als religiöses Apriori versteht und die vorwiegend in nicht-rationaler Form auftaucht, und einer religiösen Erfahrung, welche nach Konzepten geordnet ist. Menschen können somit – im Bereich der numinosen Erfahrung – zu einem unmittelbaren Wissen von der Wirklichkeit Zugang gewinnen.⁴¹ James vertritt die Ansicht, dass es etwas Gemeinsames hinter den verschiedenen Formen religiöser Erfahrung gibt. Er versucht die Religionen von allem Akziden-

39 Diese Formulierung stammt von R. Siebenrock und wurde während der gemeinsamen Arbeit an diesem Projekt in die Diskussion eingebracht.

40 William W. Wainwright untersucht die Debatten rund um die Frage nach den Mechanismen religiöser Wahrnehmung und arbeitet die folgenden drei Positionen heraus, an welchen sich der vorliegende Artikel orientiert: »Three positions emerged in debates between Roman Catholic philosophers and theologians in the first half of the century. According to the first, God's presence is merely inferred from effects he creates in the soul [vergleichbar mit Option 2]. According to the second, the mystic immediately perceives God but does so through these effects [vergleichbar mit Option 3]. According to the third, God is perceived directly; there is no intervening medium [vergleichbar mit Option 1].« (*W. J. Wainwright, Religious experience and language: P. Bryne – L. Houlden* (Hg.), *Companion Encyclopedia of Theology* (London – New York 1995), 620–642, hier 630.)

41 Vgl. *W. J. Wainwright, Religious experience and language: P. Bryne – L. Houlden* (Hg.), *Companion Encyclopedia of Theology* (London 1995), 620–642, hier 621–622.

tiellen und historisch Bedingten zu reinigen, um auf diese Weise Zugang zu diesem gemeinsamen Kern zu finden. James akzeptiert ausschließlich die Anschauung (und nicht die Begriffe) als Quelle von Erkenntnis und räumt der unmittelbaren individuellen Erfahrung gegenüber dem Begriff den Vorrang ein.⁴² Vermutlich sind auch die meisten Vertreter der transpersonalen Psychologie dieser Richtung zuzuordnen.⁴³

Die zweite Option umfasst ein weites Spektrum. Es können ihr Denker zugeordnet werden, welche zurückhaltender in der positiven Beantwortung der Frage nach der direkten Zugänglichkeit einer religiösen Wirklichkeit sind und die davon ausgehen, dass Menschen sich immer schon im Bereich der Deutungen befinden. Es können dieser Option aber auch radikalere Konstruktivisten zugerechnet werden, welche die Ansicht vertreten, dass religiöse Erfahrungen nichts weiter als Konstruktionen sind, denen keine Wirklichkeit entspricht. Zur ersten Gruppe kann Bernard Lonergan gezählt werden. Er unterscheidet die »world of immediacy« (»infrastructure of experience«) und die »world mediated by meaning« (»suprastructure of experience«) und geht davon aus, dass erstere als Tiefenstruktur der Wirklichkeit dem Menschen kaum zugänglich ist.⁴⁴ Hingegen operiert der Mensch seiner Ansicht nach in der »world mediated by meaning« durch Konstruktionen und Rekonstruktionen. Dem Menschen begegnet die Welt im Medium der Bedeutung, vermittelt durch Tradition und Sprache. O. Muck scheint in eine ähnliche Richtung zu denken, wenn er betont, dass religiöse Erfahrungen nicht losgelöst von ihrem weltanschaulichen Rahmen betrachtet und erschlossen werden können. Muck verweist dabei auf den Begriff des »blik« (R. M. Hare)⁴⁵ und darauf, dass »der Weg zum Ab-

42 Vgl. S. Heine, Grundlagen der Religionspsychologie, Modelle und Methoden (Göttingen 2005), 107–141, hier 137–139.

43 Dies kann hier nur – aufgrund der Beiträge von J. Panhofer – als eine Annahme formuliert werden und müsste genauer untersucht werden. Vgl. dazu den Artikel von J. Panhofer in dieser Ausgabe der ZKTh.

44 Vgl. P. Riordan, Religious experience and Lonergan's system: ZKTh 131 (2009), 441–457, hier 441–446.

45 »Mit dem Kunstwort ›blik‹ bezeichnet R. M. Hare eine theoretisch-praktische Einstellung, unter der wir Gegebenes auffassen und bewerten und die dadurch unser Verhalten bestimmt. Sie ist auch für wissenschaftliche Erfahrung erforderlich. Sie ist vergleichbar mit einem Apriori – sie ermöglicht Erfahrung und kann nicht durch Erfahrung kritisiert, sondern nur mit anderen bliks verglichen werden.« (Vgl. O. Muck, Dialog und (religiöser) Glaube. Zur Interpretation religiöser Rede: P. Tschuggnall (Hg.), Religion – Literatur – Künste II. Ein Dialog (Anif/Salzburg 2002), 30–40, hier 31.). Vgl. dazu auch die Überlegungen von Hans Julius Schneider, der für einen weiten Erfahrungsbegriff plädiert. Er schreibt, dass die Schwierigkeit über religiöse Erfahrungen zu sprechen, damit in einem Zusammenhang stehen könnte, dass es sich dabei um eine neue Sicht und nicht um die Begegnung mit einem neuen Gegenstand handelt. »Wo über Meditation gesprochen wird, dienen die Worte dazu, zu Erfahrungen im Kontext einer sehr langen Überlieferung anzuleiten und nicht, sie zu ersetzen.« (Vgl. H. J. Schneider, Wissenschaftliche Erfahrung, lebensweltliche Erfahrung, religiöse Erfahrung. Eine erkenntnistheoretische Landschaftsskizze: F. Uhl – A. R. Boeldert

soluten [...] in der Anerkennung des Bedingen als Bedingtes«⁴⁶ besteht. Klaus von Stosch zielt auf etwas Ähnliches ab, wenn er davon spricht, dass es für eine religiöse Erfahrung einer gewissen begrifflichen Vorbereitung bedarf. Wenn die Grundkategorien für etwas komplett fehlen, dann wird die damit gemeinte Wirklichkeit auch nicht wahrgenommen. Um religiöse Erfahrungen machen zu können, braucht es also so etwas wie eine »Grammatik des Wortes ›Gott««. ⁴⁷

Die dritte Option besagt, dass ein Zugang zur (religiösen) Wirklichkeit möglich ist und sich über das Medium von Konzepten ereignet. Jacques Maritain und Albert Farge werden dieser Position zugerechnet. Sie unterscheiden zwischen einem »objectum quo«, den Konzepten, und einem »objectum quod«, Gott selbst, und gehen davon aus, dass durch die Konzepte hindurch Gott wahrgenommen, erfahren werden kann. ⁴⁸

Diese drei Positionen auf die Ausgangsfrage (nach dem Zusammenhang von Spiritualität und Lehre) bedenkend, lässt sich zusammenfassend Folgendes sagen: Wird die erste Option vertreten, dann nehmen Glaubenslehren höchstens einen sekundären Stellenwert ein, könnten aber sogar hinderlich auf dem Glaubensweg sein, da sie gegenüber der unmittelbaren Erfahrung als defizitär eingestuft werden. Im Falle der zweiten Option hängt viel davon ab, wie diese genauer verstanden wird. Werden die Deutungen, die Lehren als reine Konstruktionen verstanden, die nichts Wahrhaftiges in sich enthalten bzw. auf nichts Wahrhaftiges hinweisen, wird ihnen ebenfalls keine Bedeutung auf dem Weg der spirituellen Suche zukommen. Wird diese Option aber in jenem Sinn verstanden, dass diese Deutungen, obwohl sie menschliche Konstrukte sind, so doch auf Wahrhaftiges verweisen, nähert sich diese Haltung der dritten Option an, in welcher Lehren sehr wohl eine wichtige Bedeutung zukommt, ohne dass diese Lehren in Form von fixfertigen Antworten zu verstehen sind. Der Weg geht über das Medium (Konzepte, Lehren) zur Erfahrung. Die religiöse Tradition mit ihren Glaubenslehren ist damit bereits in der Konstituierung von religiöser Erfahrung wirksam und prägend. ⁴⁹ So spielen Glaubenslehren sowohl in (einer Variante) der zweiten wie auch in der dritten Option eine entscheidende Rolle, auch wenn eine unterschiedliche Ansicht hinsichtlich

(Hg.), *Zwischen Verzückung und Verzweiflung. Dimensionen religiöser Erfahrung* (Düsseldorf 2001), 103–127, hier 125).

46 Vgl. dazu den Beitrag von O. Muck in dieser Ausgabe der ZKTh.

47 Vgl. K. von Stosch, *Offenbarung* (Paderborn 2010), 41.

48 Vgl. Wainwright, *Religious experience and language*, 631–632.

49 Zur Frage der Vermittlung von Realismus und Konstruktivismus vgl. T. Newell, *Can a christian be a constructivist?*, https://www.academia.edu/657937/Can_a_Christian_Educator_be_a_Constructivist_Too_ (Stand: 20. 1. 2016). Der Dank für diesen Hinweis geht an O. Muck.

der Frage, ob letztlich eine unmittelbare Gotteserfahrung möglich ist oder nicht, bestehen bleibt.

Zwei mir wichtig erscheinende Aspekte will ich nochmals herausgreifen: die Bedeutung von Lehren bzw. Inhalten im Prozess des Zustandekommens religiöser Erfahrung und die Bedeutung von religiöser Erfahrung für das Verstehen religiöser Lehren bzw. Inhalte.

Zum ersten Aspekt: Religiöse Deutungen (Inhalte, Lehren) scheinen für die Konstituierung religiöser Erfahrung, für deren Initiierung und deren Versprachlichung durchaus eine entscheidende Rolle zu spielen und zwar selbst dann, wenn diesen Deutungen nur teilweise zugestimmt wird. Wer von der reinen spirituellen Erfahrung (im Sinne einer kontextlosen Essenz) und von Unmittelbarkeit oder Unvermitteltheit spricht⁵⁰, übersieht nicht selten, inwiefern diese Erfahrung durch vielfältige Einflüsse geprägt ist.⁵¹ Diese Prägungen, Gestaltungen, Deutungen müssen jedoch nicht als etwas Defizitäres gegenüber einer hypothetisch angenommenen und bevorzugten unmittelbaren Erfahrung angesehen werden (oder als Verschmutzungen der reinen Essenz), sondern als tatsächliche *Erschließungen, Eröffnungen* der religiösen Wirklichkeit. Die entscheidende Frage lautet, ob Lehren ausschließlich als nachträglich und defizitär oder (auch) als erschließend und eröffnend betrachtet werden. Wenn Zweites gelingt, dann erhalten Lehren eine wichtige Bedeutung, ohne aber wiederum in das andere Extrem zu geraten und als fixfertige und abschließende Antworten ihre eigentliche Funktion zu verfehlen. Ich bin bezüglich der Rede von der Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung zurückhaltend, da ich eine doppelte Gefahr sehe. Es besteht einerseits die Gefahr, die eigenen Wahrnehmungen und Erfahrungen mit dem Ganzen der religiösen Wirklichkeit zu verwechseln und andererseits die Gefahr, das eigene Geprägt-Sein, die eigene Subjektivität und Perspektivität zu vergessen. Damit ist nicht gesagt, dass ein Mensch in einer spirituellen Erfahrung nicht zutiefst betroffen und ergriffen sein kann und in diesem Sinn »unmittelbar« erreicht wird; etwas geht ihm bzw. ihr »unter die Haut«. Doch gerade auch dieses existentielle

50 In der christlichen Tradition wird meist nur mit Blick auf Mose und auf Jesus von einer unmittelbaren Gotteserfahrung gesprochen. Manches Mal wird auch Paulus genannt. Der Dank für diesen Hinweis geht an Roman Siebenrock. Andererseits heißt es im Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola sehr wohl, der Exerzițiengeber solle »unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn« (EB 15). Eine genauere Untersuchung der Vorstellungen des Ignatius von Loyola und der Dynamik der Exerzitien hinsichtlich der hier besprochenen Frage kann in diesem Artikel nicht mehr geleistet werden, könnte jedoch weiterführend und erhellend sein.

51 Vgl. dazu folgendes Zitat von Philip Sheldrake: »Spirituality is never pure in form. ›Context‹ is not a ›something‹ that may be added to or subtracted from spiritual experiences or traditions but is the very element within which these find expression. This contradicts an older conception of Christian spirituality as a stream of enduring truth in which the same theories or images are simply repeated in different guises.« (P. Sheldrake, *A brief history of spirituality* [Malden 2007], 6).

Ergriffen-Sein ereignet sich innerhalb einer begrenzenden und erschließenden Subjektivität.⁵²

Zum zweiten Aspekt: Religiöse Erfahrungen bzw. das Gehen eines spirituellen Weges sind für das Fortschreiten im Verstehen religiöser Lehren konstitutiv. Religiösen Einsichten ist es eigen, dass sie nicht ein für alle Mal verstanden werden, sondern dass sie sich im Laufe des Lebens immer wieder neu erschließen (und auch verschließen) können. Hier kommt das Anliegen der Geistes- und Lebensschulung ins Spiel. Wer ich bin und wie ich mit den verschiedenen Gegebenheiten meines Lebens umzugehen imstande bin, steht in einem Zusammenhang damit, wie ich bestimmte religiöse Deutungen begreifen und in mein Leben integrieren vermag. Dabei wird der dynamische, sich verändernde Charakter von Lehren sichtbar.

Glaubenslehren können zu Erfahrungen verhelfen, die wiederum konstitutiv für das eigentliche Verstehen (und damit das Fortschreiben) dieser Lehren sind. Verlässliche Antworten (oder Inhalte) und persönliche Erkundungen bedingen sich wechselseitig. Damit ist Ähnliches ausgesagt, wie es C. Anderson als Ergebnis ihrer Untersuchung zu den vier edlen Wahrheiten beschreibt. Sie spricht von einer reziproken Beziehung zwischen religiöser Erfahrung und Lehraussagen und macht sich für den buddhistischen Ausdruck »sammaditthi« (richtige bzw. angemessene Ansicht bzw. Haltung) stark. Es geht um Propositionen, welche das Potential besitzen, einen Menschen zu einer transformierenden Erfahrung zu führen und die gleichzeitig symbolisch dafür stehen, dass diese Transformation auf Heil hin möglich ist. Diese Art »richtiger Ansichten« findet sich sicherlich auch in der christlichen Tradition. Vielleicht ist sogar der Offenbarungsprozess auf dem Hintergrund dieser Verbindung von Proposition und Symbol vorstellbar, sodass Botschaft und Geistes- und Lebensschulung einander befruchten können. Vielleicht wäre es hilfreich, eine neue Kategorie zu finden, analog zu jener der »sammaditthi«, um die Verflochtenheit von verlässlichen Antworten und persönlichen Erkundungen in der Sprache abzubilden.⁵³

- 52 Als Beispiele für »unmittelbare« spirituelle Erfahrungen werden häufig Naturerlebnisse genannt. Doch auch diese scheinen mir nicht außerhalb des persönlichen Wahrnehmungs- und Deutungsrahmens zu liegen. Zunächst hängt es nicht zuletzt von der »gelebten Weltanschauung« (O. Muck) ab, ob und inwiefern jemand für Naturerlebnisse empfänglich ist; und spätestens dann, wenn diese Erlebnisse und Erfahrungen eingeordnet und gedeutet werden, spielen weltanschauliche Prägungen eine entscheidende Rolle.
- 53 Auf Anregung meiner Kollegen aus der Forschungsgruppe will ich versuchen, hier ein Beispiel für eine christliche »sammaditthi« zu nennen. Huub Osterhuis schreibt in seinem – von Lothar Zenetti übersetzten – Gedicht und Lied »Ich steh vor Dir« (GL 422) die Zeile »Hast du mit Namen mich in deine Hand, in dein Erbarmen fest mich eingeschrieben?« Hinter dieser Frage steht bzw. in dieser Frage steckt die Lehre von der Barmherzigkeit Gottes. Diese Lehre besitzt meiner Ansicht nach das Potential zur Transformation von Menschen und ist gleichzeitig Symbol für Heil. Gerade auch in der poetischen Formulierung von H. Osterhuis und in deren musikalischen Umsetzung zeigt sich für mich die erschließende

Summary

People who live according to a secular (or non-religious) spirituality can draw our attention to aspects, which can be considered as precious and central even to a Christian spirituality, e. g. their desire for a personal (spiritual) development of the self or their readiness to take upon themselves demanding (maybe even ascetic) practices. Nevertheless the significance of beliefs, faith doctrine and revelation remain important for a spirituality which calls itself Christian. In this article Teresa Peter deals with the – according to her – inappropriate understanding of religion (and especially of Christian religion as a religion based on revelation) as an authority which delivers ready-made answers as well as with an aspect of spirituality which fascinates many people, the training of one's own mind. This leads to a reflection concerning the interconnectedness of religious teaching and spirituality.