

Martina Roesner | Wien

geb. 1973, Dr. lic. phil., Leiterin eines Forschungsprojektes zu Meister Eckharts lateinischen Bibelkommentaren an der Universität Wien

martina.roesner@univie.ac.at



Glaube – Erfahrung – Erlebnis

Religiöse Praxis zwischen Individualität und Universalität

Seit seinen Anfängen versteht sich das Christentum als ein Glaube, der wesentlich mit dem Begriff der Wahrheit und der Erkenntnis verbunden ist. Dieser Umstand ist keineswegs selbstverständlich, wenn man das kulturelle Umfeld der damaligen Zeit bedenkt. Die religiöse Welt des antiken Mittelmeerraumes kennt zahlreiche Mysterienkulte, die zumeist orientalischen (persischen, ägyptischen, teilweise auch griechischen) Ursprungs sind und sich durch ihr exotisches Gepräge von der eher nüchternen offiziellen Staatsreligion des Römischen Reiches abheben. Diese Kulte üben aufgrund ihres betont esoterischen Charakters eine besondere Faszination auf religiös interessierte Menschen aus, die sich von der Einweihung in diese Glaubensgemeinschaften ein besonderes Geheimwissen versprechen, das mit Worten nicht zu vermitteln ist und auch grundsätzlich gar nicht nach außen getragen werden sollte.¹

Die nüchterne Wahrheit christlicher Verkündigung

Im Vergleich dazu wirkt die frühchristliche Glaubensverkündigung eher nüchtern und unspektakulär. Auch wenn die Apostel bei ihrer Predigt die Einzigartigkeit von Jesu Leben, Tod und Auferstehung betonen, verzichten sie darauf, die Wahrheit ihrer Botschaft durch Vollbringung magischer Zeichenhandlungen zu untermauern. Zwar kommt es gelegentlich vor, dass die Apostel tatsächlich Wunder wirken (vgl. Apg 3,1–11; 20,7–12), doch fungieren diese nicht als direktes Kriterium für die Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft, sondern sind allenfalls

¹ Vgl. C. Hattler (Hrsg.), *Imperium der Götter: Isis, Mithras, Christus. Kulte und Religionen im Römischen Reich*. Stuttgart 2013.

Bekräftigungen eines bereits vorhandenen Glaubens. Die Episode mit Simon dem Magier, von der die Apostelgeschichte berichtet (Apg 8,5–25), macht deutlich, dass die Apostel sich von den damals verbreiteten „Wundertätern“ und „Zauberern“ unmissverständlich absetzen und in keiner Weise mit ihnen in Verbindung gebracht werden wollen. Grundsätzlich ist die Annahme des Evangeliums also an keine spektakulären Erlebnisse gebunden, sondern besteht in der inneren Zustimmung zum Inhalt der Verkündigung, die sich in einer allgemeinverständlichen Form der Mitteilung vollzieht, sei dies nun die öffentliche Predigt oder die private Glaubensunterweisung.

Angesichts der Tatsache, dass das Christentum die Wahrheit in ihrer höchsten Form nicht mit einem abstrakten Begriffssystem, sondern mit der konkreten Person Jesu Christi identifiziert, kann die Verkündigung allerdings auch nicht von der existenziellen Dimension der Glaubenswahrheit abstrahieren. Das Christentum anzunehmen heißt nicht einfach, sich über die historischen Details der Person Jesu zu informieren und sie als objektive Tatsachen zur Kenntnis zu nehmen. Vielmehr geht es darum, dass das Überzeugtsein von der Wahrheit des Geschehenen im Leben des Gläubigen seinen sichtbaren Ausdruck finden soll. Es genügt nicht, die Wahrheit lediglich mit der Vernunft zu erkennen, sondern man muss sie auch tun (vgl. Joh 3,21), d.h. sie praktisch umsetzen und danach leben. Diese notwendige Verbindung von Theorie und Praxis ist ein Punkt, in dem sich das frühchristliche Glaubensverständnis vom Ideal rein theoretischer Erkenntnis abgrenzt, wie es für die meisten Vertreter der griechisch-römischen Philosophie prägend ist. Die Glaubenserkenntnis muss also auf Seiten dessen, der sie als wahr annimmt, erkennbare existenzielle Auswirkungen haben. Bedeutet das aber auch, dass die Persönlichkeit dessen, der die christliche Lehre verkündet, für die Annahme oder Nichtannahme des Glaubens entscheidend ist?

Glaube und Vernunft vom Frühchristentum bis zum Mittelalter

Der mit der christlichen Verkündigung verbundene Wahrheitsanspruch nimmt zwei verschiedene Formen an: zum einen die des unmittelbaren Zeugnisses, das aus der persönlichen Begegnung der Apostel mit Jesus resultiert, und zum anderen die der rationalen Argumentation, die von der persönlichen Biographie des Verkündigers unabhängig ist. Es liegt auf der Hand, dass in der Frühzeit der christlichen Gemeinde, als noch viele Augenzeugen und Weggefährten Jesu am Leben sind, die erstgenannte Form der Glaubensverbreitung eine herausragende Rolle spielt. Doch im Neuen Testament finden sich auch schon sehr früh Beispiele für die zweitgenannte Form der Verkündigung, die nicht auf das persönliche Erleben, sondern auf die Vernunftkenntnis des Menschen gegründet ist. Das wohl prominenteste Beispiel für diese Form des Glaubenszugangs findet sich in Röm 1,20, wo der Apostel Paulus auch den „Heiden“, die über keinerlei Schriftoffenbarung

verfügen, ausdrücklich die Fähigkeit zubilligt, mittels ihrer natürlichen Vernunft die Existenz Gottes aus den Werken der Schöpfung zu erkennen.

Diese Argumentation entspricht genau jener Form einer philosophischen Theologie, die auch schon in vorchristlicher Zeit von zahlreichen griechisch-römischen Philosophen entwickelt worden ist. Dabei hat Paulus keineswegs die Absicht, den christlichen Glauben auf eine rein philosophische Erkenntnis zu reduzieren; wohl aber betont er den Umstand, dass die Einsicht in die Existenz Gottes keinesfalls von irgendwelchen spektakulären Erlebnissen abhängt, sondern vielmehr aus der geordneten, gesetzmäßigen Struktur der Wirklichkeit erschlossen werden kann. Dies ist umso bemerkenswerter, als Paulus seine eigene Bekehrung sehr wohl einer einschneidenden persönlichen Erfahrung, dem sprichwörtlich gewordenen Damaskuserlebnis, verdankt (vgl. Apg 9,1–22). Dennoch legt er großen Wert darauf, die Wahrheit des von ihm gepredigten christlichen Glaubens nicht von seinen eigenen, außergewöhnlichen Erfahrungen abhängig zu machen. Im Unterschied zu den schwärmerisch-charismatischen Tendenzen mancher damaliger Christen setzt Paulus auf die Nüchternheit einer allgemeinverständlichen Form der Verkündigung, die es möglich macht, vom eigenen Glauben in einer vernünftig nachvollziehbaren Form Rechenschaft abzulegen (vgl. 1 Kor 14,1–25; 2 Thess 3,6–12; 1 Petr 3,14f.).

Die zwei verschiedenen Komponenten der christlichen Glaubensbotschaft – das unmittelbare existenzielle Ergriffensein einerseits und die vernünftige Durchdringung und Rechtfertigung des Geglaubten andererseits – durchziehen die gesamte Geschichte des Christentums, wenn auch mit unterschiedlichen Gewichtungen. Überraschenderweise vertreten fast alle christlichen Apologeten und Kirchenväter der ersten Jahrhunderte die Auffassung, dass das Christentum selbst die „wahre Philosophie“ (*vera philosophia*) darstelle und dass man folglich den grundsätzlich vernunftkonformen Charakter der christlichen Glaubenslehre entweder direkt beweisen oder zumindest argumentativ plausibel machen könne. Diese Überzeugung ist umso überraschender, als die betreffenden Autoren dem apostolischen Zeitalter und damit den unmittelbaren Augenzeugen des Lebens Jesu noch relativ nahestehen. Dennoch – oder vielleicht gerade deswegen – bemühen sich die frühen Kirchenschriftsteller, ihre Glaubensüberzeugungen nicht einfach nur mit existenziellem Nachdruck zu behaupten, sondern rationale, philosophisch stichhaltige Argumente dafür zu entwickeln, die allgemein nachvollziehbar und von der individuellen Persönlichkeit des Verkündigers unabhängig sind.

Die Tendenz zu einer rationalen, argumentativen Durchdringung des christlichen Glaubens setzt sich auch im Mittelalter fort. Im Gegensatz zu den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte identifizieren die scholastischen Autoren die christliche Theologie zwar nicht mehr einfach mit der Philosophie, sondern betrachten die beiden Disziplinen nunmehr als verschiedene, mit je eigenen Prinzipien ausgestattete Wissenschaften. Dennoch ist auch die scholastische

Theologie nach wie vor von dem Bestreben geprägt, alle zentralen Inhalte des christlichen Glaubens, einschließlich der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung und der Sakramente, mit einer philosophisch geprägten Begrifflichkeit gedanklich zu durchdringen. Strittig ist zu diesem Zeitpunkt allenfalls die Frage, ob der Glaube es primär mit der Erkenntnis einer universalgültigen Wahrheit (also der theoretischen Vernunft) oder mit dem ethisch-moralischen Handeln und der Lebensführung des Menschen (also der praktischen Vernunft) zu tun hat.² Der grundlegende Vernunftcharakter der christlichen Theologie als solcher steht jedoch zu keinem Zeitpunkt in Frage, und niemand wäre damals auf die Idee gekommen, den christlichen Glauben als eine Sache religiöser Gefühle und persönlicher Erlebnisse anzusehen. Wohl gibt es in der mittelalterlichen Mystik zahlreiche Beispiele für individuell ausgeprägte Formen der Frömmigkeit und des geistlichen Lebens, die bis zu ekstatischen Erlebnissen (Visionen, Entrückungen usw.) reichen können. Auch diese besonderen religiösen Phänomene haben jedoch nicht den Zweck, den Glauben als solchen zu begründen, sondern dienen allenfalls dazu, seine existenzielle Verankerung zu verstärken und zum Leuchten zu bringen. Als direktes Argument für die Plausibilität der christlichen Glaubensinhalte dient die mittelalterliche Mystik hingegen nicht und beabsichtigt dies auch gar nicht.

Die Trennung von Glauben und Vernunft in der Neuzeit

Anders, als dies die gängige Redeweise vom „finsternen Mittelalter“ nahezu legen scheint, geht die starke Vernunftprägung des Christentums gerade nicht im Mittelalter, sondern erst mit der beginnenden Neuzeit zu Ende. Das wohl bekannteste Beispiel für die definitive Trennung zwischen persönlicher Glaubensüberzeugung und philosophischer Argumentation findet sich in dem berühmten *Mémorial* des im 17. Jh. lebenden Philosophen und Mathematikers Blaise Pascal. In diesem Dokument berichtet er von einer intensiven mystischen Erfahrung, die ihn zu der Überzeugung führt, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nichts mit dem Gott der Philosophen zu tun habe.³ Die brennende Intensität des persönlichen Erlebens erscheint bei Pascal damit als Garant für die Authentizität des Erlebten, doch handelt es sich dabei um eine Form der persönlichen Wahrheit, die sich gerade aufgrund ihrer existenziellen Unmittelbarkeit nicht mehr sprachlich artikulieren und weitervermitteln lässt.

Die von Pascal plakativ formulierte Unvereinbarkeit zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Bibel hat einen Graben aufgerissen, der im Laufe der Jahrhunderte immer tiefer geworden ist. Wurde die prinzipielle Unterschei-

2 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 4 c; Bonaventura, *In Sent.* I, q. 3, resp. (ed. Quaracchi, vol. I, 13).

3 Vgl. Blaise Pascal, *Le Mémorial*, in: *Œuvres complètes*. Hrsg. von H. Gouhier / L. Lafuma. Paris 1963, 618.

dung zwischen diesen beiden Gottesbildern im 18. und 19. Jh. vor allem von Seiten religionskritischer Philosophen vorgebracht, so ist sie im 20. und frühen 21. Jh. zu einem fast durchgängigen Leitmotiv der wissenschaftlichen Theologie und der kirchlichen Verkündigung selbst geworden. Anstatt die grundsätzliche Plausibilität des christlichen Glaubens mit den Mitteln vernünftiger Argumentation verständlich zu machen, tendieren gewisse Strömungen in der zeitgenössischen Theologie und Pastoral dazu, die Glaubensentscheidung als etwas rational Unfassbares darzustellen, das nichts mehr mit objektiver Wahrheit zu tun hat, sondern lediglich eine Sache der existenziellen Ergriffenheit und der persönlichen Überzeugung darstellt. Dementsprechend wird auch die religiöse Praxis mehr und mehr von konkreten Glaubensinhalten und äußeren Vorgaben abgekoppelt und in die Sphäre des individuellen Erlebens verlagert. Dies ist auch ein wesentlicher Grund dafür, dass sich immer weniger Menschen in den öffentlichen Formen liturgischer Frömmigkeit „wiederfinden“ und stattdessen nach anderen, möglichst exotischen spirituellen Praktiken Ausschau halten, die ihrem Bedürfnis nach einer individuell gestalteten Form der Religiosität Rechnung tragen.

So legitim dieses Anliegen zunächst auch sein mag, so problematisch sind die Konsequenzen, die sich daraus für die Möglichkeiten der Glaubensvermittlung ergeben. Wer mit glühender Begeisterung von seinen persönlichen religiösen Erfahrungen und spirituellen Erlebnissen Zeugnis ablegt, mag zwar von dem, was er sagt, hundertprozentig überzeugt sein, doch ist es auf dieser Ebene absoluter Individualität schwierig, wenn nicht sogar unmöglich, das Erlebte zu verallgemeinern und für universalrelevant zu erklären. Im Extremfall führt eine solche Religionsauffassung dazu, dass das Glaubensgespräch bzw. die Verkündigung die Form eines solipsistischen Monologs annimmt: Jeder der Beteiligten erzählt mit großem Engagement von seinen ganz persönlichen spirituellen Erlebnissen, von deren Echtheit die Zuhörer entweder überzeugt sein können oder auch nicht. Doch ganz gleich, ob die Reaktion auf solche Form des unmittelbaren Glaubenszeugnisses auch zustimmend oder ablehnend ausfällt – in jedem Falle kann man solche Berichte über fremde religiöse Erfahrungen lediglich zur Kenntnis nehmen, ohne sie sich im eigentlichen Sinne zu eigen machen zu können.

Letztlich läuft diese Art der Glaubensauffassung darauf hinaus, dass jeder auf der unerschütterlichen Gewissheit seiner persönlichen Erlebnisse beharrt, ohne zum Erlebten auf Distanz gehen und es kritisch reflektieren zu können. Dies ist v.a. deswegen problematisch, weil damit die Möglichkeit wegfällt, fundamentalistische und tendenziell gewalttätige Formen religiöser Praxis einer grundlegenden Kritik zu unterziehen. Die Intensität des persönlichen religiösen Erlebens oder der eigenen religiösen Überzeugungen entzieht sich naturgemäß jeder äußeren Überprüfung, weil sich diese Phänomene ausschließlich in der subjektiven Innensphäre der Einzelperson abspielen. Behauptet man damit aber auch, dass die Inhalte des vermeintlich oder tatsächlich Erlebten sich jeder rationalen

Vermittelbarkeit entziehen, besitzt man kein Kriterium mehr, um diese Inhalte auf ihre ethische Legitimität hin befragen zu können. Im besten Falle führt eine übertrieben individualistische, auf das je eigene Erleben beschränkte Form von Religiosität zu einer Einkapselung in die persönliche Innensphäre, die so etwas wie Verkündigung, aber auch einen echten interreligiösen Dialog von vornherein unmöglich macht; im schlimmsten Falle öffnet sie religiösen Fanatismen Tür und Tor, die sich auf unerschütterliche subjektive Gewissheiten berufen, um sich der Pflicht zu einer vernünftigen Begründung der eigenen religiösen Überzeugungen von vornherein zu entziehen. Wie also kann man das legitime Anliegen einer persönlichen, existenziellen Aneignung des christlichen Glaubens verwirklichen, ohne dabei auf die Möglichkeit einer vernünftigen Durchdringung und rational verständlichen Vermittlung des Geglaubten zu verzichten?

Religiöse Erlebnisse oder religiöse Erfahrung?

Das scheinbare Dilemma zwischen dem universalgültigen Anspruch der christlichen Glaubenslehre und dem individuellen Charakter ihrer persönlichen Aneignung lässt sich auflösen, wenn man den Begriff der „religiösen Erfahrung“ näher analysiert. Anders als dies der gängige Sprachgebrauch nahezulegen scheint, bedeutet „Erfahrung“ gerade nicht, dass der Gläubige in punktueller Form besondere Erlebnisse religiöser Natur haben soll, wie Visionen, Entrückungen, innere Erleuchtungen oder ähnliches. „Erfahrung“ steht vielmehr für den Gesamtzusammenhang des Lebens, auch und gerade in seiner alltäglichen, unspektakulären Form. „Religiöse Erfahrung“ bedeutet in diesem Zusammenhang also nicht, dass der Betreffende etwas Besonderes erlebt, sondern dass er alles, was ihm tagaus, tagein widerfährt, auf besondere Weise, nämlich im Licht des Glaubens, erlebt und interpretiert. Der Umstand, dass im Wort „Erfahrung“ das Fahren, also die Ortsveränderung oder Reise, steckt, ist dabei von zentraler Bedeutung. Die existenzielle Aneignung des Glaubens geschieht nicht dadurch, dass man gespannt auf punktuelle, übernatürliche Geschehnisse wartet und sich, falls diese eintreten sollten, an diesen festklammert, sondern vielmehr dadurch, dass man seinen Lebensweg kontinuierlich weitergeht und jeden erlebten Moment im Licht des Glaubens zu sehen lernt, ohne sich an bestimmten Momenten in besonderer Weise festzuhalten.

Die unveräußerliche Individualität des Glaubenslebens entspringt also aus dem je eigenen Erfahrungszusammenhang, der in der Tat einzigartig und auf keine andere Person übertragbar ist. Diese in inhaltlicher Hinsicht ganz persönliche Lebenserfahrung ist gleichsam das Material, dem durch die religiöse Prägung der eigenen Existenz eine ganz bestimmte Ausrichtung und Form gegeben wird. Diese Form hat wiederum einen überindividuellen, allgemeingültigen Charakter, der jedoch nicht abstrakt bleibt, sondern gerade darauf angelegt ist, in individu-

ellen menschlichen Lebensverläufen konkret verwirklicht und umgesetzt zu werden. Der universale Charakter des christlichen Glaubens ist also nicht etwas, das unverbunden über der individuellen Lebenspraxis der Menschen schwebt; vielmehr bildet er einen umfassenden Rahmen, in dem sich die individuellen Erfahrungszusammenhänge einzelner Personen – der Gläubigen wie der Nichtgläubigen – möglichst fruchtbar nebeneinander und miteinander entfalten können. Jede religiöse Erfahrung ist also stets die Erfahrung eines konkreten Individuums, doch ist sie nur in dem Maße authentisch, wie sie nicht nur das Leben des jeweiligen Gläubigen in positiver Weise zu beeinflussen vermag, sondern indirekt auch das der anderen Menschen, deren individuelle Erfahrungszusammenhänge mit dem seinen untrennbar verflochten sind.

Der Begriff der „religiösen Erfahrung“ verliert damit seinen vermeintlich individualistischen oder gar subjektivistischen Beiklang; bezieht er sich doch nicht mehr nur auf das spirituell geprägte Leben des einzelnen Gläubigen, sondern schließt immer auch in umgekehrter Richtung die Erfahrungen ein, die seine Mitmenschen mit ihm machen. Man könnte in diesem Falle gleichsam von „religiösen Erfahrungen zweiter Ordnung“ sprechen, nämlich von den zwischenmenschlichen Erfahrungen, zu denen die religiösen Erfahrungen gläubiger Christen Anlass geben. Gerade weil der Lebenszusammenhang jedes Menschen immer schon andere Menschen miteinschließt, kann es keine völlig individualistische, auf das persönliche, innere Erleben beschränkte Form religiöser Erfahrung geben. Das bedeutet aber auch, dass innerhalb der richtig verstandenen Glaubenspraxis eine gewisse Distanznahme zur je eigenen Individualität schon angelegt sein muss. Dieser innere Abstand zu sich selbst macht es möglich, das persönliche Erleben nicht zu verabsolutieren, sondern es im guten Sinne zu relativieren und dadurch der Begegnung mit anderen Menschen Raum zu geben.

Die positive Bedeutung religiöser Entindividualisierung

Diese Fähigkeit zur richtig verstandenen Selbstdistanzierung kann wiederum in unterschiedlicher Weise eingeübt werden. Im Christentum ist speziell die kirchliche Liturgie ein Ort, an dem besonders deutlich sichtbar wird, dass auch der persönlich gelebte Glaube immer schon eine überindividuelle, universale Dimension besitzt, die den Einzelnen davor bewahrt, immer nur auf sich selbst und seine jeweilige Situation fixiert zu sein. Insofern ist es durchaus bedenklich, wenn Gottesdienste zu stark auf die Bedürfnisse einzelner Gruppen innerhalb der Gemeinde zugeschnitten werden und sich nicht mehr an die Gemeinde als ganze richten. Die Klage vieler Kirchgänger, dass sie sich in der Messe „persönlich nicht wiederfinden“ können, zeugt von einem grundlegenden Missverständnis dessen, was der Gottesdienst leisten kann und leisten soll. Es geht

gerade nicht darum, unmittelbar sich selbst und die eigenen momentanen Befindlichkeiten gespiegelt zu bekommen, sondern vielmehr darum, sich von der Fixiertheit auf die augenblickliche persönliche Situation zu lösen und das eigene Leben wie auch das der Mitmenschen aus einer größeren, übergeordneten Perspektive betrachten zu lernen. Gerade weil beim Gottesdienst in der Regel Menschen in sehr unterschiedlichen Lebenssituationen zusammenkommen, bietet die universale, relativ unpersönliche Form der Liturgie einen Schutzraum, in dem jeder Gläubige mit dem, was ihn gerade besonders bewegt, Platz finden kann, ohne sich selbst und seine jeweilige Situation in den Mittelpunkt des Geschehens zu rücken und die Aufmerksamkeit der anderen Gottesdienstbesucher auf sich zu ziehen. Die allgemein gehaltenen, feststehenden Formulierungen der Liturgie sorgen dafür, dass sich jeder in gleicher Weise angesprochen fühlen kann, ohne dass die Worte, die er hört, nur die tautologische Wiederholung dessen wären, was er ohnehin schon in sich trägt. Genau dieser Überstieg der Grenzen des je eigenen Lebens und Erlebens ist mit dem Wort „Transzendenz“ gemeint. Man geht nicht in den Gottesdienst, um das eigene Sosein zu feiern, sondern um es selbstkritisch auf den Prüfstand zu stellen, neu auszurichten und zu dynamisieren. Dementsprechend kommt auch die Gemeinschaft der Gottesdienstbesucher untereinander nicht in horizontaler, sondern in vertikaler Richtung zustande, nämlich indem jeder von ihnen sich selbst auf Gott als den allen Gläubigen gemeinsamen Bezugspunkt hin übersteigt.

Diese Form des Selbstüberstiegs ist es auch, die ein vernunftgemäßes Reden über den Glauben möglich macht. Das eigene, innere Erleben in seiner absoluten Einzigartigkeit kann in der Tat mit Worten gar nicht angemessen ausgedrückt werden, da Sprache immer schon universalen Charakter besitzt. Da es jedoch beim Glauben nicht um die unveräußerliche Individualität einer Person als solche geht, sondern um deren Beziehung zu Gott als dem, der alle Individualitäten gleichermaßen umgreift und ihre wechselseitige harmonische Entfaltung ermöglicht, ist auch religiöse Erfahrung einer allgemeinverständlichen sprachlichen Vermittlung zugänglich. Die Relevanz des Glaubens liegt nicht primär darin, dass er dem Einzelnen „etwas gibt“, sondern dass er den einzelnen Gläubigen solcherart verwandelt, dass dieser die eigene Existenz wie die seiner Mitmenschen als Teil des einen, göttlichen Lebenszusammenhangs zu begreifen vermag. An die Stelle des rein subjektiven Erzählens über die eigenen, „ganz persönlichen“ Glaubenserlebnisse tritt dann eine Sprache, die von vornherein auch den Angesprochenen schon miteinbezieht und seinem andersartigen Lebens- und Erfahrungszusammenhang Raum lässt. Nur auf diese Weise kann der Glaube letztlich als potentiell gemeinschaftsstiftend fungieren, anstatt in ein bloßes Behauptungsgerangel zwischen isolierten Individualitäten auszuarten.

Vernünftige Transzendenz als Basis religiöser Verständigung

Die These, dass es in der christlichen Glaubenspraxis nicht um persönliche Gefühle und individuelles Erleben, sondern um eine besonders geartete Form vernunftgemäßer Universalität geht, mag heutzutage provokant klingen. Doch gerade weil die heutige Gesellschaft im Gegensatz zu früheren Zeiten über keinen durchgängigen, gemeinsamen Fundus religiöser Sozialisation verfügt, ist der Appell an das „Erleben“ oder das „Gefühl“ immer weniger dazu geeignet, ein kollektives Einverständnis hervorzubringen. Zu unterschiedlich sind mittlerweile die Lebensentwürfe und kulturellen Horizonte der einzelnen Menschen, als dass sich auf dieser Ebene wie von selbst gemeinschaftsbildende Konstanten herauskristalisieren würden. Gerade weil die Gesellschaft immer inhomogener wird und über immer weniger Dinge ein selbstverständlicher Grundkonsens herrscht, ist die rationale, begriffliche Vermittlung der jeweiligen religiösen Erfahrung mehr denn je ein Erfordernis.

Auch und gerade das Christentum täte daher gut daran, sich nicht in falscher Bescheidenheit auf die Ebene einer individualistischen oder auch platt-kollektivistischen Erlebnisspiritualität zurückzuziehen, die jeden Anspruch auf Wahrheit und Vernunftgemäßheit aufgegeben hat und sich darauf beschränkt, diffuse religiöse Wohlgefühle zu erzeugen. Vielmehr sollte es die Menschen lehren, die Sphäre ihrer je eigenen Gefühle und Erlebnisse im guten Sinne zu relativieren, um den Mitmenschen auf der Ebene vernunftgemäßer Transzendenz zu begegnen. Diese Transzendenz besteht nicht darin, dass die einzelnen Individualitäten negiert oder in einem nebulösen „Allbewusstsein“ aufgelöst werden; vielmehr erlaubt sie den einzelnen Individuen, so zueinander in Beziehung zu treten, dass die religiös geprägte, persönliche Vollendung jedes Einzelnen zugleich immer auch die persönliche Vollendung aller anderen Menschen miteinschließt und fördert.

Die richtig verstandene Relativierung der persönlichen Erlebnissphäre hat darüber hinaus aber auch insofern eine entlastende Funktion, als sie möglichen Missverständnissen darüber vorbeugt, was die Kirche als Institution leisten soll oder leisten kann. Nicht selten kommt es vor, dass sich Menschen vom Glauben abwenden, weil sie in ihrem konkreten Lebensumfeld schlechte Erfahrungen mit Pfarrern, Religionslehrern oder sonstigen hauptamtlichen Kirchenvertretern gemacht haben. Die Realität dieser negativen Einzelerfahrungen soll damit weder geleugnet noch verharmlost werden, doch darf sie nicht dazu führen, dass die Entscheidung für oder gegen den Glauben von der Person des Verkündigers abhängig gemacht wird. In dem Maße, wie der einzelne Christ in der Lage ist, zu seinen inneren wie äußeren Erlebnissen auf Distanz zu gehen und sie im Licht einer übergeordneten religiösen Erfahrung in richtiger Weise zu deuten, wird er

frei gegenüber dem immer wieder möglichen menschlichen Versagen kirchlicher Bediensteter. In diesem Sinne ist die Glaubensentscheidung tatsächlich radikal individuell und kann von keinen äußeren Faktoren abhängig gemacht werden. Wer sich von der Kirche oder vom Christentum als solchem abwendet, sollte dafür weder den Papst noch den Bischof, weder den Pfarrer noch den Religionslehrer verantwortlich machen. Vielmehr sollte er sich fragen, ob er sich selbst hinreichend bemüht hat, auch diese negativen Erfahrungen nicht festzuhalten, sondern durch sie hindurchzugehen im Wissen darum, dass der Sinn des geistlichen Weges sich nicht am Inhalt der durchlaufenen Teilstrecken, sondern allein nach seinem unendlichen Ziel bemisst.

A

Lesetipp der Redaktion

aus dem Online-Archiv:
www.geistundleben.de

Franz-Josef Steinmetz,
„Überall und nirgends“ Wo wird Christus
berührbar?, in: GuL 67 (1994), 380–384.