

HERBERT A. ZWERGEL

RELIGIÖSE ERFAHRUNG ALS INNERE ERFAHRUNG

Anmerkungen zum Umfeld eines Begriffs in didaktischem Interesse

Religion ist nicht einfachhin Religion. Die Religionsphänomenologie pflegt zu ihrer Kennzeichnung Begriffe wie Religion der Entfernung, der Flucht, des Kampfes, der Ruhe oder Unruhe, des Dranges, der Unendlichkeit, des Willens oder Gehorsams zu gebrauchen¹. In all diesen Beschreibungen ist eine Form innerer Erfahrung, seit je eines der zuverlässigsten Merkmale von Religiosität², ausschlaggebend. Wenn heute der Ruf nach religiöser Erfahrung als innerer Erfahrung immer wieder zu vernehmen ist und auch entsprechende Erfahrungstechniken sich zunehmender Aufmerksamkeit erfreuen, muß gefragt werden, wie denn diese innere Erfahrung näherhin qualifiziert ist. Eine Antwort auf diese Frage klärt zugleich, ob und in welcher Weise religiöse Erfahrungen im didaktischen Prozeß herbeigeführt werden können.

1. Konkretisierung: Zwei Vorschläge zur Ermöglichung religiöser Erfahrung.

Zur Konkretisierung des Problemhorizonts seien zwei Vorschläge zur Ermöglichung religiöser Erfahrung vorgestellt. An ihnen zeigt sich sofort, daß die gesuchten Erfahrungen in einem sehr differenzierten Zusammenhang gesehen werden müssen.

1.1 O. Betz, Religiöse Erfahrung. Wege zur Sensibilität³. Die Vorschläge zur Sensibilisierung für religiöse Erfahrung bei O. Betz sind in eine Kritik gegenwärtiger Wirklichkeit des Menschen eingebettet: eine " 'einschichtige' Art zu leben" (17) kennzeichnet die Existenz vieler Gegenwartsmenschen als ein Hausen "in einer seelisch versteppten Provinz, in der Dürre einer bilderlosen, zugesperrten Welt, die sich weder

1 Vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, 560 ff.

2 Vgl. M. Schibilsky, Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen, Stuttgart 1976, 48.

3 München 1977; die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten des Buches, so auch in den nachfolgenden Referaten.

nach oben noch nach unten öffnen läßt" (18). Auch die christliche Botschaft, wie sie dem Alltagsgläubigen entgegentritt, bietet dem Intellekt keine Schwierigkeiten, "der hungrigen Seele aber auch keinen Anreiz, sich mit ihr zu befassen" (18). Symbole sind verblaßt, so daß Erfahrungen nicht mehr nachträglich interpretiert und so verarbeitet werden können (vgl. 20f).

In dieser Situation können nach O. Betz religiöse Erfahrungen nur dort gemacht werden, wo der Mensch "sensibel geworden ist für das, was hinter dem vordergründig Feststellbaren und Handhabbaren liegt, so daß er sich auf den Weg gemacht hat, zu einem sinngebenden Grund seines Daseins zu gelangen" (30). Entsprechend qualifiziert O. Betz religiöse Erfahrung als Erfahrung des "Durchscheinens" "mitten in der Profanität" (34). Diese Erfahrung kann nicht reglementiert werden; es kommt vielmehr darauf an, im Durchscheinen und Durchsichtigwerden der Dinge aufmerksam zu werden, für das Heraufkommende, das noch nicht Gestalt gefunden hat (vgl. 34).

Entsprechend lauten die Vorschläge für die Sensibilisierung: Gebet als Medium religiöser Erfahrung; zum Hinhörenden werden; Entfaltung kompensatorischer Bilder (vgl. 49ff, 52, 101). Insbesondere das Märchen kann in seiner unausgesprochenen Religiosität an Wahrheit und Heil heranzuführen, freilich in der Art eines Traumes, während die Bibel "mit Autorität von dem, was sein wird", spricht (118, vgl. 116).

Für O. Betz sind solche "Zeichen der Transparenz des Seienden" (36) jedoch nicht nur in der inneren Erfahrung aufzuspüren, auch wenn diese vorrangig die Tiefe des Seins erschließt, sondern auch im "Umgang mit den Dingen der Welt" und im "Umgang mit anderen Menschen, weil wir uns gegenseitig zu Schauenden machen müssen" (36). Er intendiert damit nicht eine fragmentarische Existenz, sondern Identität, was im Zusammenhang von Gottes- und religiöser Erfahrung deutlich wird. Gotteserfahrung ist nicht weltlos. "Deshalb ist es wichtig, daß wir Schöpfungserfahrungen machen, Wachstumserfahrungen, Existenzenerfahrungen ... Wer überhaupt nicht mit sich umgehen kann, wer in Selbstverlorenheit lebt und keine innere Mitte gefunden hat, der hat es auch schwer, eine Beziehung zu Gott zu bekommen." (41) So ergibt sich die These: "Die Identitäts-

findung des Menschen dient als elementare Ermöglichung der Gotteserfahrung. Ein Identitätsverlust bringt die Basis ins Wanken, von der aus Gott erfahren und gläubig bejaht werden kann." (41f) Identitätsbildung kann aber nur gelingen, wenn Ganzheit, Sinn und Transzendenzbezug in und als religiöser Erfahrung Raum gegeben wird. Und doch relativiert sich diese religiöse Erfahrung nochmals angesichts von Gotteserfahrung: "Alles das, was sich als religiöse Erfahrung ereignet hat, relativiert sich, wenn ein Mensch in das verwandelnde Geschehen geraten ist, das aus dem 'Anhauch Gottes' stammt" (38).

1.2 D. Sölle, Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen⁴

Das Buch von D. Sölle weist eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem von O. Betz auf. Auch für sie ergibt die Kritik am gegenwärtigen Menschsein - "unsere Fähigkeit, das Wunder nicht hereinzulassen, die Entstehung von etwas Neuem zu verhindern, ist außerordentlich ausgebildet" (41) - immer wieder die Folie für die Suche nach Alternativen ab. Diese finden sich in Erfahrungen, die sich gerade gegen Festschreibungen und Einengungen konstituieren (vgl. 44). Eine Grunderfahrung spricht sich aus im "Wunsch, ganz zu sein" (165). Dieser Wunsch, mit religiösem Bedürfnis gleichgesetzt, ist unaufgebbar. Wo dieser Wunsch verstummt ist, ist der Mensch verstümmelt, es kommt zu Armut der Expression, zu "zweckrationaler Verhaftung in der Alltäglichkeit, die kein Transzendieren erlaubt" (168). Gibt man dem Wunsch jedoch Raum, insbesondere im "religiösen Akt", stehen Sinn gegen Sinnlosigkeit, Ganzsein gegen Zerstückelung, Mut zu sein gegen Angst (vgl. 169). Im Transzendieren nach Sinn und Ganzheit macht der Mensch also religiöse Erfahrungen, die ihrerseits wiederum für die Identität von Bedeutung sind, derart, "daß die äußerste Geborgenheit des Sich-Entsinkens, die wir mit einem alten Wort 'Religion' nennen, zugleich der äußerste Progreß ist. Aus der innersten Erfahrung der Gründung unserer Identität ist die Rückreise notwendig; ohne sie verfällt das menschheitliche Unternehmen der 'Hinreise' zu einem bloß privaten Trost- und

4 Stuttgart 1975.

Ablenkungsmittel" (164). D. Sölle markiert damit ebenfalls die Bedeutung von Sozialität und Umwelt für die religiöse Erfahrung des möglichen Ganzseins; daß ihr Buch den Titel "Hinreise" trägt, steht jedoch dafür, daß zunächst der steinige, auch Enttäuschungen bringende Weg der inneren Erfahrung gegangen werden muß und eine erfolgreiche, den inneren Weg integrierende Zuwendung zur Weltgestaltung als "Rückreise" noch nicht in Sicht zu sein scheint.

Auch D. Sölle verweist schließlich mehr indirekt und auf eigene Erfahrung zurückgreifend auf einen Unterschied zwischen religiöser und Gotteserfahrung und konkretisiert so, was sie sonst mit Christförmig-werden dessen, der sich selbst gelassen hat, umschreibt (vgl. 106): "Ich war am Ende, und Gott hatte den ersten Entwurf zerrissen. Er hatte mich nicht getröstet, wie ein Psychologe, der mir erklärte, daß dies vorauszusehen sei, er bot mir nicht die gesellschaftlich üblichen Beschwichtigungen an. Er warf mich mit dem Gesicht auf den Boden." (44). D. Sölle spielt damit auf die Bedeutung von "Glaube" und "Gnade" gegen Versuche der Selbstsicherung an und setzt damit in dieser Perspektive die Reserve dialektischer Theologie gegenüber der Vereinnahmung der christlichen Botschaft im sog. Kulturprotestantismus ins Recht. Gotteserfahrung dürfte sich hier gerade darin von der religiösen Erfahrung unterscheiden, daß es in ihr nicht bloß um Sinn, um Wunsch nach Ganzsein geht, sondern daß in ihr am Ende in einer Begegnung nicht die Verzweigung steht, sondern ein neuer Anfang.

1.3 Schwierigkeiten des Gesprächs

Begriffsarbeiten lassen oft das hinter den Begriffen verschwinden, was in den Begriffen selbst intendiert ist, insbesondere dann, wenn es sich dabei um lebendige Erfahrungen handelt. N. Schiffers hat entsprechend dem Zielfelderplan für die Schuljahre 5 - 10 eine Vermauerung von Erfahrungen vorgeworfen⁵. Eine kritische Auseinandersetzung mit Publikationen wie den beiden vorgestellten hat dies immer zu bedenken. Dabei

⁵ Vgl. N. Schiffers, Erfahrung - Didaktik - Curriculum: Religion und Religiosität als Konstruktionselemente eines Zielfelderplanes? in: R. Ott/G. Miller (Hg.), Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften, München 1976, 111 - 138, hier 124.

stellt sich aber dennoch ein Verständnisproblem: Da der Leser in eine Erfahrungsbewegung miteinbezogen werden soll - meditative Passagen und bildreiche Sprache stehen dafür -, verzichten die Autoren bewußt auf wissenschaftliche Darstellung. Worte werden dann zu Chiffren wie "Durchscheinen", "Heraufkommendes" u. ä. Hier tut sich ein transzendentalphilosophisch und kritisch geschultes Denken schwer. Handelt es sich bei diesen Begriffen um Psychologismen? Sind hier Denkvorsetzungen und Bedingungen der Gegenstandskonstitution beachtet? Dies sind unweigerliche Fragen. Insbesondere ist eine gewisse Skepsis unvermeidlich, wenn ein religiöses Bedürfnis als Möglichkeit des Transzendierens eingeführt wird, ohne daß der philosophische und anthropologische Rahmen dieser Annahmen explizit gemacht wird. Von daher empfiehlt es sich, diese Art "neuer Geistigkeit" zunächst induktiv zu entfalten, um die darin vollzogenen Aktualisierungen der Vernunft als Vernehmen des nicht nur psychischen Ganzheitsgeschehens diskutierbar zu machen.

2. Alternativer Wirklichkeitsbegriff als Bezugsrahmen von Erfahrung

Eines der auffälligsten Merkmale der Diskussion religiöser Erfahrungen und der Suche nach ihnen als inneren Erfahrungen ist eine sich durch die meisten Publikationen wie ein roter Faden ziehende Kritik an den gegenwärtigen Bedingungen des Menschseins. In ihr artikuliert sich ein Moment verarbeitender Reflexion, von Widerfahrnissen, ohne die keine Erfahrungen möglich sind⁶. Hier zeigt sich, daß inneres Erleben allein noch nicht Erfahrung ist, sondern erst in einem Interpretationszusammenhang zu einer solchen wird. Dieser Interpretationsrahmen zeigt sich zuallererst im Wirklichkeitsbegriff, der der Kritik gegenwärtiger Lebenswelt zugrunde liegt.

Einer der Hauptkritikpunkte richtet sich gegen eine Erlebnis- und Gefühlsarmut aus überbetonter Rationalität und Objektivierung in einer naturwissenschaftlich-technisch orientier-

6 Vgl. im Verweis auf das Emmaus-Geschehen Chr. Möller, Die Predigt als hörende Rede in der Spannung von biblischer Tradition und Erfahrung des Glaubens, in: EvTh 38 (1978) 94 - 113, hier 104.

ten Konsumgesellschaft westlicher Prägung⁷. Dabei wird nicht so sehr die naturwissenschaftliche Weltansicht zum Problem. Diese ist sich durchaus ihrer Begrenztheit und Methodenabhängigkeit bewußt, auch wenn zufolge ihrer Verallgemeinerungstendenzen die Einzigartigkeit menschlicher Individualität in solchen Bezugssystemen nicht zur Sprache kommen kann. Naturwissenschaftliche Weltansicht stellt einen allzuoft vergessenen Fortschritt in der Bewußtseinsentwicklung des Menschen dar, und es empfiehlt sich nicht, auf die Stufe von "Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken"⁸ zurückzufallen. Zum Problem wird diese Weltansicht erst dann, wenn daraus eine naturwissenschaftliche Weltanschauung wird und der Mensch dem Wahn verfällt, in der technischen Umsetzung alles machen zu können. Der total technisch orientierte Mensch ist dann einem ähnlichen Wahn verfallen, wie der Mensch zur Zeit der magischen Weltanschauung, nur daß hier Subjekt-Objekt-Differenzierung noch nicht gegeben ist, dort aber in der Fixierung an die Objekte der Gewinn dieser Differenzierung wieder gefährdet ist. Gegen diese Partialisierung, in der der Mensch nur noch als Fragment erscheinen kann, richtet sich der Protest der genannten Kritik, und er artikuliert sich mit Recht als religiöser, weil er nicht nur vorübergehende Besserung, sondern grundsätzlich ein Heilsein des Menschen anstrebt.

Dieses Heilsein, als Ganzheit und ungebrochener Sinn vorgestellt, kommt durch eine Verkümmern der Bilderwelt kaum vor den Blick, so daß eine Sprachunfähigkeit gegenüber innerer Erfahrung die Folge ist⁹. Diese wird noch verstärkt durch eine inflationäre Flut oberflächlicher Bilder in den Massenmedien und in der Werbung und zeitigt einen doppelten Effekt: (1) "Die Massenmedien stell(t)en eine einzige große Symbolwelt dar, in der künstlich von wenigen geschaffene

7 Vgl. F. Betz (Hg.), Erfahrungen vorbereiten. Wege christlicher Erziehung heute. Handreichungen für Eltern und Erzieher im Vor- und Grundschulalter, München 1976, 24f.; D. Sölle, Die Hinreise, 40; J. Scharfenberg, Religion als Ausdruck innerer Erfahrung?, in: ThPr 13 (1978) 111 - 113, hier 111.

8 So die Überschrift des 3. Kap. von S. Freuds "Totem und Tabu".

9 Vgl. Scharfenberg (s. o. Anm. 7); Betz (s. o. Anm. 7), 18.

Mythen so etwas wie eine soziale Kontrolle übernehmen und zu einer weithin unbewußt verbleibenden Konfliktbearbeitung der großen Masse unbemerkt und ihrerseits kaum kontrolliert die entscheidenden Beiträge liefern."¹⁰ Da hier aber die schöpferischen Möglichkeiten, die auch in solchen Symbolen wie "Gesundheit", "Jugend", "Schönheit", "Kraft" und "Freiheit" liegen, nicht für langfristige zielbezogene Lebensgestaltung - was ja einen Impuls gegen ständig wechselnde Konsumangebote bedeutete - zugelassen, sondern in einer nur kurzgreifenden Bedürfnisbefriedigung im Grunde betrogen werden, kommt es zu einer Verkümmern der Wachstumsmöglichkeiten des Menschen, die innere Dynamik kommt zum Erliegen. Der Zustand ist mit dem "wahren Himmel auf Erden" treffend beschrieben¹¹! Hier sind "alle Wünsche, die auf Anders-sein, auf die neue Kreatur, auf anders-in-Beziehung-sein, auf neue Kommunikation gehen, eingetauscht in Haben-Wünsche."¹² Kurzgreifende Wunschbefriedigung des Habens verschafft wiederum nur kurzschließende Selbsterfahrung, lange Spannungsbögen bleiben aus, Zielorientierung ist erschwert. So ist der diesbezügliche Protest besonders junger Menschen berechtigt und die Suche nach alternativen Formen der Selbsterfahrung wünschenswert.

(2) Die Flut von Bildern, die nicht wirklich etwas ausdrücken, sondern manipulativ zur Erzeugung von Unfreiheit eingesetzt werden, führt zu einer Wahrnehmungsunfähigkeit gegenüber wirklichen Symbolen als Sprache des Möglichen, wenn noch nicht Festgeschriebenes, Offenes, Herannahendes adäquat nur im Symbol ausgedrückt werden kann. Wenn grundlegende menschliche Möglichkeiten, wie sie in den Symbolen des zweiten Adam oder den Symbolen der Schuld und Erlösung zum Ausdruck kommen¹³, nicht mehr verstanden werden, ist dies Aus-

10 J. Scharfenberg, Die biblische Tradition im seelsorgerlichen Gespräch. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Theoriebildung, in: EvTh 38 (1978) 125 - 136, hier 135; vgl. auch: H. A. Zwergel, Religiöse Erziehung und Entwicklung der Persönlichkeit, Zürich 1976, 70f.

11 D. Sölle, Der Aufstand gegen die Banalität, in: ThPr 13 (1978) 120.

12 Ebd.

13 Vgl. dazu die Arbeiten von P. Ricoeur, Phänomenologie der Schuld II: Symbolik des Bösen, Freiburg 1971.

druck von Erfahrungsarmut in Richtung auf Ganzheit, Sinn und Gefährdung des Lebens. "Inmitten des Bildhungers dieser Zeit, dem eine Inflation der 'Bilder' zu genügen sucht, bewegen wir uns aber nicht als Sehende, sondern eher wie Blinde; inmitten der Geräusch-Flut verhalten wir uns nicht wie eigentlich Hörende, sondern eher wie Betäubte."¹⁴ Dennoch verschwinden, wie noch zu zeigen sein wird, die verdrängten Wünsche nach Transzendieren der Begrenzung nicht ganz.

Die religiöse Interpretation dieser Fehlformen ist bei V. E. Frankl besonders deutlich. Dadurch, daß die Dimension des Möglichen, damit auch Ganzsein und Sinn aus der bewußten Bearbeitung ausgeschlossen sind, ist der Mensch gegenüber seiner eigentlichen Verantwortung blind, sein Gewissen ist verkümmert. "In der neurotischen Existenz rächt sich an ihr selbst die Defizienz ihrer Transzendenz."¹⁵ Diese verschwindet erst, wenn der Mensch sich in Verantwortung religiös rückbindet an den ihm zugesprochenen Sinn.

3. Innere Erfahrung als Leiden und Protest

Überblickt man diese Kritik der Bedingungen gegenwärtigen Menschseins, der grundsätzlich zuzustimmen ist, so artikuliert sich in ihr bereits ein Höchstmaß an Erfahrungen, indem Widerfahrnisse auf dem Hintergrund eines alternativen Wirklichkeitsentwurfs verarbeitet werden. Diese Erfahrung ist innere Erfahrung nicht nur in dem trivialen Sinn, daß alle Erfahrungen als meine Erfahrungen innere sind, sondern in dem qualifizierten Sinn, daß sich der Mensch vor seiner Geistigkeit als gebrochene Existenz in der Perspektive anderer Möglichkeiten erfährt.

Für eine mögliche didaktische Fragestellung, die solche Erfahrungen ermöglichen will, ist jedoch die Kennzeichnung als "innere Erfahrung" nicht genügend, weil diese zu wenig gegenüber anderen Formen innerer Erfahrung unterscheidet; auch

14 G. Wehr, Wege zur religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung, Darmstadt 1974, 48.

15 V. E. Frankl, Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Seelsorge, München 1974, 64.

Jubel oder Trauer sind innere Erfahrungen. Die innere, als religiös von den Autoren bezeichnete Erfahrung, die sich in der referierten Kritik artikuliert ist eine Erfahrung des Leidens und des Protests: ein Leiden an der fragmentarischen Existenz und ein Protest gegen Unfreiheit, gepaart mit dem Impuls zu deren grundsätzlicher Überwindung. Durch diesen Protest scheint ein Moment der Hoffnung auf Gelingen des Leben hindurch; der Wunsch, ganz zu sein, ist so nicht völlig verdrängt, der Transzendenzbezug nicht radikal gebrochen. Ob diese Hoffnung aber mehr ist als ein Traum, sondern von dem zeugt, was sein wird unter der Zusage Gottes¹⁶, ist im Kontext religiöser Erfahrung, die in der Erfahrung des Leids den Protest freisetzt und auf Heilsein zielt - eines der wesentlichen Merkmale von Religion -, allein nicht auszumachen. Hier wäre die bei O. Betz und D. Sölle angeklungene Unterscheidung von religiöser und Gotteserfahrung eigens aufzunehmen.

4. Religiöse Erfahrung und Identität: Innere Erfahrung im Dienste des Ich

Das Moment des Protestes in religiöser Erfahrung stellt diese in die Spannung von innerer und äußerer Welt, von Hoffnung und Realisierung, von Leiden und dessen wirklicher Überwindung. Die Forderung nach religiöser Erfahrung plädiert also ihrerseits nicht für eine erneute Partialisierung des Menschen im Sinne einer Flucht nach innen, sondern sucht Integration. "Hinreise" als Weg nach innen, eine Versenkung allein wären lediglich Trostmittel, was soviel bedeutet wie infantile Regression: Flucht des Ich in die Wunschebene ohne Impuls zur Veränderung der als leidvoll erfahrenen Wirklichkeit. Daß manche Menschen den Leidensdruck der Realität, wie er oben skizziert wurde, nicht ertragen und etwa im Drogenkonsum archaisch regredieren, zeigt nicht nur die Bedeutung von Interpretationsmustern für Widerfahrnisse, sondern konkret die Bedeutung gelungener Identitätsbildung für die Bewältigung innerer und äußerer Wirklichkeit. Das nachfolgend dokumentierte Beispiel zeigt aber auch, welche verheerende

16 Vgl. O. Betz (s. o. Anm. 7), 118.

Auswirkungen innere Bildfolgen und reine Widerfahrnisse für die Reststrukturen von Ich haben:

"Eine psychologische Grundvoraussetzung für die Entstehung einer Drogenabhängigkeit ... (ist) ein ständiger Konflikt zwischen ... Ansprüchen und der rauhen Wirklichkeit, ... ein Konflikt, der mit betäubenden Drogen wie den Opiaten, die die Wirklichkeit vergessen lassen, die wunschlos glücklich und zufrieden machen", gelöst werden muß. "Fixer, so lehrt uns die Erfahrung, sind alle gleich. Sie haben alle die gleiche graue, stumpfe Persönlichkeit. Ihr Ich hat die Form einer Amöbe. Drückt man an irgendeiner Stelle hinein, so stößt man auf keinen Widerstand, stößt auf eine weiche, nachgiebige, schleimige Masse, die dem Druck ausweicht. Das Verhalten, das Reden und Handeln eines langjährigen Fixers ist ein reines Instrumentalverhalten ... Das Verhalten ist zum Instrument geworden, es hat keine Konsistenz mehr, was man ja gewöhnlich als Charakter oder Persönlichkeit bezeichnet." Und im Bezug auf einen anderen Fall: "... imponiert Elisabeth die speed-Komponente, die schnellmachende, größenwahnbildende Wirkung dieser Droge so gut, daß sie nicht mehr davon lassen kann. Und wie hätte sie auch, wenn nach Abklingen des Rausches infolge der Sensibilisierung durch die Droge die Wirklichkeit noch unvereinbarer mit den Wünschen ist als vorher?"¹⁷

Innere Erfahrung im Sinne einer Suche nach neuer Emotionalität kann nur bejaht werden, wenn es in ihr nicht zu einer dauernden Regression, sondern nur zu einer "Regression im Dienste des Ich" (Kris) kommt, wenn der Weg zu neuen Erfahrungen kompensatorische Funktion erhält und nachfolgend Identität und Integration auf dem Weg zum Selbst fördert. Nach C. G. Jung, der in der westlichen Welt die Funktionen Wahrnehmen und Denken als Funktionen einer extravertierten Seele überbetont sieht, ist eine kompensatorische Vertiefung der Funktionen der Introversion, nämlich Fühlen (Wertnehmen) und Intuition unausweichlich; aber erst die nachfolgende Integration verspricht einen Fortschritt in Richtung auf das Ziel

17 R. Wormser, Drogen. Erfahrung und Erkenntnis. Selbstzeugnisse - Dokumente - Analysen, Neuwied/Berlin 1973, 77ff.

der Individuation¹⁸. Drogenerfahrungen, die es per se, ohne Bezugsrahmen ohnehin nicht gibt¹⁹, spiegeln so auch die persönliche Problematik des Leidenden, was besonders in Situationen der Niedergeschlagenheit in das seelische und physische Leben bedrohenden Horrortrips zum Ausdruck kommt²⁰.

5. Die Bedeutung von Referenzsystemen als kognitiven Strukturen

Erfahrungen und so auch religiöse Erfahrungen enthalten ein reflexives Moment, was psychologisch bedeutet, daß sie nicht ohne Interpretations- bzw. Referenzsysteme in Form kognitiver Strukturen möglich sind. Da sich diese kognitiven Strukturen aber als konkrete Ich-Welt-Beziehungen aufbauen, läßt sich religiöse Erfahrung nicht allgemein definieren. Zuzufolge der sie mitkonstituierenden geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen, der verschiedenen Wirklichkeitsannahmen und der individuellen psychischen Identitätsstrukturen sind grundsätzlich verschieden artikulierte Erfahrungen möglich. Die in unserer Analyse aufgedeckte Erfahrungsstruktur von Leiden, Protest und Hoffnung im konkreten Engagement²¹ ist so für unsere westliche Gesellschaft ein herausragender Erfahrungsmodus und sicher mitgeprägt durch die unaufgebbare christlich-abendländische Tradition, aber keinesfalls für alle Völker und Zeiten als religiöse Erfahrung verpflichtend. (Anders verhält es sich, wenn man dieses Problem unter den Vorzeichen der neutestamentlichen Botschaft zu lösen versucht).

18 Vgl. C. G. Jung, Psychologische Typen. Gesammelte Werke VI, Stuttgart 1960, 467.

19 Vgl. H. Smith, Erneuerung und Vertiefung des religiösen Lebens? in: M. Josuttis/H. Leuner (Hg.), Religion und die Droge. Ein Symposium über religiöse Erfahrung unter dem Einfluß von Halluzinogenen, Stuttgart 1972, 147 - 165, hier 151.

20 Vgl. M. Schibilsky (s. o. Anm. 7); in den Biographien der Probanden wird die jeweilige Beziehung der Drogenerfahrung recht deutlich.

21 Vgl. E. Biser, Glaubensbegründung aus religiöser Erfahrung, in: Archiv für Religionspsychologie 11 (1975) 9 - 29, der 15 von einem wachsenden Verlangen nach Konkretisierung des Glaubens spricht.

Von hier aus wird auch C. G. Jungs Warnung verständlich, einfach zu glauben, man könne östliche Anschauungsweisen unmittelbar übernehmen. Wer das tut, "entwurzelt sich selbst, denn sie drücken die abendländische Vergangenheit nicht aus, sondern bleiben blutleere, intellektuelle Begriffe, welche die Saiten unseres tieferen Wesens nicht zum Erklingen bringen."²² Ein einfacher Sprung in andere Erfahrungen ist so nicht möglich, wo er versucht wird, muß er ohne Beachtung von Meditationstechniken und entsprechenden Wirklichkeitsannahmen scheitern. Es kommt dann vielleicht zu einer Reihung von Bildern, jedoch nicht zu Erfahrung.

6. Differenzierte Wege zu religiöser Erfahrung: religionsdidaktische Anforderungen

Entsprechend der Einsicht, daß Erfahrungen innerhalb bestimmter Referenzsysteme²³ gemacht werden müssen, können zur Ermöglichung religiöser Erfahrung nur verschiedene Wege eingeschlagen werden, je nach dem, ob der Adressat der Bemühungen bereits über bestimmte kognitive Strukturen verfügt oder ob sich diese bei ihm noch herausbilden.

Konkret bedeutet dies für den, der im beschriebenen Sinne an der Deformation seiner Existenz leidet, daß er bereits über ein System verfügt, innerhalb dessen er Erfahrungen in Richtung auf Sinn und Ganzheit gemacht hat. Für diesen wären jetzt Erfahrungen von Bedeutung, die den Protest verstärken und das Engagement zur konkreten Veränderung als Minderung des Leidens sichern, näherhin Erfahrungen des gelingenden Lebens unter der religiösen Sinnannahme.

Wo aber der Wunsch nach Ganzheit, Sinn und grundsätzlichem Heilsein verdrängt ist und die Unfreiheit manifest wird, ist auch die Erfahrung des bewußten Leidens an der Situation

22 C. G. Jung, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*. Zürich 1951, 254; vgl. auch H. Wolff, *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Stuttgart 21976, 60 - 70.

23 Vgl. H. Sundén, *Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen*. Güterloh 1975; auch ders., *Erlebnisse, Drogen und Referenzsysteme*, in: *Archiv für Religionspsychologie* 11 (1975) 124 - 130.

verschüttet. Hier helfen nur Schlüsselerfahrungen in dem Sinn, daß Widerfahrnisse in einem sozialen Kontext aufgearbeitet werden, man sich miteinander, wie O. Betz das genannt hat, zu Schauenden macht. Hier muß das soziale Miteinander die noch fehlenden Individuellen Verarbeitungsstrukturen ersetzen und insbesondere jenes Maß an helfender Zuversicht vermitteln, ohne das die Angst nicht überwunden und der Festhaltekrampf nicht gelöst wird²⁴. Eine solche Aufgabe bedarf behutsamer Führung und Beachtung der Gruppenprozesse. Sie wird bei grundlegenden Formen von Unbewußtheit und Verdrängung nur als therapeutische Aufgabe zu leisten sein.

Für den heranwachsenden Menschen, der sich noch in der Entwicklung befindet, gestaltet sich von der Zielprojektion her die Aufgabe etwas leichter. Da die Strukturen zur Interpretation von Ich und Welt und somit von Erfahrung sich noch im Aufbau befinden, können entsprechende Maßnahmen dazu führen, daß Sinn, Ganzheit, Integrität und Verantwortung erfahren werden. F. Betz schlägt hierzu vor, wiederum in einer Vermittlung der 'inneren' und äußeren Sinne: eine Ahnung davon bekommen, daß die Weltwirklichkeit dort nicht zu Ende ist, wo die sinnliche Wahrnehmung an ihr Ende kommt; für das Mögliche offensein; die fünf Sinne gebrauchen und Gegebenes hintersinnen; innere Sammlung und Verlängerungsspuren der sinnlichen Wahrnehmung in den Bereich des Geistes verfolgen. Der Realität nach dürfte sich allerdings auch diese Aufgabe erheblich schwieriger gestalten. Ohne grundsätzlichen Wandel der Einstellung im Bereich öffentlicher Medien und ohne Verzicht auf manipulative Tendenzen in der Werbung dürften die Wachstumstendenzen und die Entwicklungsdynamik nicht durch Absichtserklärungen zu wecken sein. Die soziale Dimension dieser Aufgabe ist unübersehbar und auch die Anforderungen an den Erzieher sind keineswegs gering, muß doch auch er in eine innere Distanz zu den beschriebenen, aber oft eingewurzelten Fehlformen der westlichen Existenz kommen, ohne aus dieser Existenzform gänzlich herauspringen zu können.

24 Vgl. K. Graf v. Dürkheim, Die anthropologischen Voraussetzungen jeglichen Heilens, in: A. Sborowitz (Hg.), Der leidende Mensch, Darmstadt 1974, 163 ff.

In der Förderung der sozialen Wahrnehmung im Bereich Ich-Du-Wir ist im Zielfelderplan für die Grundschule hier schon Erhebliches in die Wege geleitet. Insgesamt wird aber im Bereich der Schule mehr notwendig sein. So wäre zu diskutieren, ob nicht der Unterricht der Grundschule unter den Annahmen der Mengenlehre nicht einen Umgang mit Mensch und Welt im Sinne quantitativer Relationen und singulären Merkmalen fördert und damit systematisch eine ganzheitliche Sicht von Mit- und Umwelt gefährdet.

Die zu fordernden und noch weiter zu diskutierenden Einzelmaßnahmen müssen aber schließlich in das einmünden, was H. Halbfas gefordert hat: eine "Religionsdidaktik als 'Sprachlehre der Religionen', die den vorkritischen Mythos in meta-kritische Sinnerfahrungen übersetzt und damit Voraussetzungen für ein auch weiterhin humanes Dasein und Bewußtsein schafft. Eine Religionsdidaktik benötigen die Religionen der Welt um so dringender, je rapider die technisch-wissenschaftliche Geisteshaltung auch die Völker der 'Dritten Welt' ihrer eigenen Herkunft zu entfremden droht."²⁵

H. Halbfas erinnert hier an das zentrale Problem, dem Möglichen seinen Platz einzuräumen und von ihm her ein Korrektiv gegen Zwänge und Unmenschlichkeit als Sprache der Religion zu bekommen. Er nennt eine solche Aufgabe mit Recht "metakritisch", da sie nicht im Rückfall hinter eine kritische Geisteshaltung zu leisten ist. Es gilt jedoch über die Kritik hinaus zur Neukonstruktion einer Weltsicht zu gelangen, die die Humanität und den Sinn gesellschaftlichen und personalen Menschseins abzusichern und Impulse zu deren Realisierung freisetzen hilft. Vielleicht ändert sich der Charakter religiöser Erfahrung dadurch nochmals. Vielleicht wird das Moment des Leidens abgelöst durch Erfahrungen gelingenden Lebens.

Daß diese Aufgabe mit einigen grundlegenden Schwierigkeiten rechnen muß, sei abschließend noch im Hinweis auf einen Entwurf einer "Psychologie des Seins" des sonst hochgeschätzten A. H. Maslow belegt. Im Vorwort heißt es dort programmatisch:

25 H. Halbfas, Religion, Stuttgart 1976, 225f.

Die humanistische Psychologie (als Dritte Kraft) ist zu verstehen "als Vorbereitung für eine noch 'höhere' Vier-te Psychologie, die überpersönlich transhuman ist, ihren Mittelpunkt im All hat, nicht in menschlichen Bedürfnissen und Interessen, und die über Menschlichkeit, Identität, Selbstverwirklichung und ähnliches hinausgeht... Diese neuen Entwicklungen können sehr wahrscheinlich eine greifbare, mögliche und wirkliche Befriedigung des 'frustrierten Idealismus' vieler verzweifelter, besonders junger Menschen bieten. Sie können sich zu einer Lebensphilosophie entwickeln, zu einem Religionssurrogat..." (12)

Die Konsequenz: "Humanisten haben jahrtausendlang versucht, ein naturalistisches, psychologisches Wertesystem zu konstituieren, das aus dem eigenen Wesen des Menschen abgeleitet werden könnte, ohne die Notwendigkeit des Rückgriffs auf eine Autorität außerhalb des Menschen." (153) Diese Hoffnung erfüllt sich für A. H. Maslow, weil es nun möglich ist, "im Prinzip eine deskriptive naturalistische Wissenschaft der menschlichen Werte (zu) haben ... Doch wir haben gesehen, daß dies nur dann furchtbar ist, wenn wir die gesunden Exemplare vom Rest der Bevölkerung unterscheiden können" (169), "wenn wir die besten Exemplare der menschlichen Spezies heraussuchen, Menschen die mit allen Anlagen, die der Spezies eigen sind, mit allen menschlichen Fähigkeiten, gut entwickelt und voll funktionierend, ohne ersichtliche Krankheiten irgendeiner Art ..." (172)²⁶.

Eine solche naturalistische Sicht ist nur scheinbar eine Lösung, verdeckt sie doch die anthropologischen Grundannahmen derer, die die gesunden Exemplare auszuwählen haben. Am Ende einer solchen Lebensphilosophie als Religionssurrogat könnte eine noch tiefere Form der Entfremdung als die der technisierten Welt, nämlich die des technisierten Menschen stehen. Wo nähme sie den Impuls und die Erfahrung des Protestes, den Wunsch nach Ganzheit her?

26 A.H. Maslow, Psychologie des Seins, München 1973 (orig.: New York 1968).

Angesichts solcher Tendenzen wird eine Religionsdidaktik in christlichem Kontext die Forderung von H. Halbfas auch in die Richtung realisieren müssen, daß sie dem Kranken und Schwachen seinen Lebensraum ermöglicht und in dessen Integration auch in den konkreten Erfahrungen der Menschen einen Weg zur Ganzheit und zum Heilsein aller konkret eröffnet.

Dozent Dr. Herbert A. Zwergel
Finkenweg 8
6463 Freigericht-1