

JÜRGEN WERBICK

IDENTITÄTSFINDUNG ALS LEITFADEN EINER ELEMENTAREN THEOLOGIE

1. Erwartungen an eine elementare Theologie

Das Verhältnis der Religionspädagogik zu ihrer Bezugswissenschaft Theologie ist - wie man weiß - seit Jahren, spätestens jedoch seit der Diskussion um den problemorientierten Religionsunterricht ziemlich gespannt. Die Religionspädagogen vermissen - zumal bei den Systematischen Theologen - die Bereitschaft, theologische Themen und Probleme in didaktischer Hinsicht zu reflektieren; die Systematischen Theologen bestehen darauf, daß didaktische Reflexionen den inhaltlich-systematischen Reflexionen nachzuordnen und deshalb den sog. "Anwendungswissenschaften" vorbehalten seien. Die Schwerhörigkeit der Systematiker hat die Religionspädagogen vielfach dahin geführt, sich ihre eigene Systematische Theologie zurechtzulegen oder mit Nachdruck auf die Ausarbeitung einer "elementaren Theologie" zu dringen. Was verspricht man sich von einer elementaren Theologie?

Eine elementare Theologie sollte sich, so die Erwartung der Religionspädagogen

- auf Problemschwerpunkte konzentrieren, statt mit einem umfassenden System möglichst alle Fragen "abdecken" zu wollen;
- sie sollte die "problemlösende" Kraft des Glaubens herausstellen und damit dem problemorientierten Religionsunterricht zuarbeiten, statt Theologie als selbstgenügsames Glasperlenspiel oder als kirchliche Legitimationswissenschaft zu betreiben;
- sie sollte deshalb "an Einzelthemen im interdisziplinären Zusammenwirken unterschiedlicher wissenschaftlicher Ansätze, Methoden und Erkenntnisse die Sachevidenz und Konsensfähigkeit des theologischen Beitrags in kritisch-rationaler Diskussion erweisen",¹ statt immer nur im "eigenen theologischen Saft" zu schmoren;

¹ Vgl. J. Ilg, Theologie als erste Bezugswissenschaft, in: Der Religionsunterricht in der Schule. Arbeitshilfe zum Synodenbeschluß, hg. von den Schulreferaten der Erzdiözese

- sie sollte schließlich erfahrungsbezogen und erfahrungsnah argumentieren, statt ein Gedankensystem vorzuführen, das sich über den Köpfen der Glaubenden und der Fragenden nach eigener Systemgesetzlichkeit entwickelt.

Die Bedenken gegen dieses Konzept einer elementaren Theologie liegen freilich auf der Hand: Wird die Theologie hier nicht sachfremden, äußeren Gesichtspunkten und Zwecken untergeordnet? Endet dies nicht bei einer "Funktionalisierung" des Glaubens, bei einer Reduktion der Glaubenswahrheit auf die Funktion des Glaubens für die Bewältigung menschlicher Lebensprobleme? Das Kriterium der "Effektivität" - der Wirksamkeit des Glaubens im Kontext menschlicher Lebensprobleme - entscheidet zweifellos nicht in letzter Instanz über die Wahrheit des Glaubens. Aber es führt auch nicht weiter, Wahrheit und Wirkung des Glaubens gegeneinander auszuspielen. Die Wahrheit des Glaubens kommt zur Geltung, wenn der Glaube sich seiner Wahrheit entsprechend auswirkt; die aus der Wahrheit des Glaubens hervorgehende und ihr entsprechende Auswirkung aber ist die Freiheit. So jedenfalls legt es Joh 8,32 nahe: "Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen."

Wenn elementare Theologie nach den Wirkungen des Glaubens fragt, so entfernt sie sich damit keineswegs von der Glaubenswahrheit. Sie kehrt vielmehr aus dem "weiten Feld" theologischer Distinktionen und Ableitungen zu jenem "Ort" zurück, wo die befreienden Wirkungen des Glaubens aus seiner Wahrheit hervorgehen, wo der Glaube durch den "Beweis des Geistes und der Kraft" (Lessing) die Menschen überzeugt. Diese Rückkehr führt zweifellos in den Umkreis menschlicher Grunderfahrungen, in denen der Glaube seine befreiende Wirkung entfaltet; sie führt zur Konzentration theologischen Wissens auf jene Grundmotive, die die Glaubenden bewegen und zur Freiheit befreien (Gal 5,1); sie führt schließlich auch in den interdisziplinären Diskurs darüber, wovon die Freiheit lebt und woran sie

München und Freising, München 1979, 199-202, Zitat auf S. 202 (Hervorhebung von mir). Zur Formulierung des Problems und zu den Kriterien einer "elementaren Theologie" (Wahrheit und Geltung, Aktualität und Evidenz, Fachrepräsentanz und Lebensrelevanz) vgl. H. Stock, Elementare Theologie als Voraussetzung religionspädagogischer Praxis, in: EvErz 29 (1977) 328-342 bzw. E. Feifel, Identitätsfindung und Sinnfrage im schülergerechten Religionsunterricht, in: KatBl 104 (1979) 142-163, bes. 157ff.

stirbt; sie lehrt danach zu fragen, inwiefern die Wahrheit des Glaubens Quelle menschlicher Freiheit sein kann.

Die eingangs aufgeführten Erwartungen der Religionspädagogen an eine elementare Theologie erscheinen also durchaus legitim, und es läge an der Systematischen Theologie, das Verlangen nach einer elementaren Theologie aufzugreifen. Freilich: mit einer bloßen Kurzfassung oder einer exemplarischen Auswahl aus den auch bisher schon behandelten Stoffen wäre niemand gedient. Es bedarf einer gewandelten Einstellung der Theologie, einer veränderten Fragerichtung. Im Rückgriff auf Joh 8,32 ließen sich als Leitfragen einer elementaren Theologie formulieren: Wie gehören christlicher Glaube und menschliche Freiheit zueinander? Inwiefern kann man davon sprechen, daß der christliche Glaube die unersetzliche Quelle wahrer menschlicher Freiheit ist?

2. Ich-Identität und Freiheit

Wenn es in der elementaren Theologie wesentlich um das Verhältnis von christlichem Glauben und menschlicher Freiheit geht, weshalb sollte sie sich dann der Identitätsfindung als Leitfaden bedienen? Das wäre nur sinnvoll, wenn Identitätsfindung und (individuelle) Freiheitsgeschichte zusammenfielen, wenn der Begriff der Identität es ermöglichte, die Entstehung menschlicher Freiheit im Gefüge mitmenschlicher und gesellschaftlicher Interaktionen zu rekonstruieren.

'ICH' SAGEN KÖNNEN - EIN VORBEGRIFF DER IDENTITÄT

Ich-Identität zeigt sich - nach Erich Fromm - in der Fähigkeit, 'ich' zu sagen und zwar "mit vollem Recht 'ich' zu sagen; dabei wird das 'Ich' als ein organisierendes Zentrum der Struktur meiner gesamten tatsächlichen oder möglichen Tätigkeiten begriffen".² Ich-Identität ist hier der Gegenbegriff zur Entfremdung durch die Zwänge des Marktes und des Konsums, der Gegenbegriff aber auch zu all jenen Mächten, die das Ich ins bloße Gelebtwerden hineinziehen und es daran hindern, sich selbst als Quelle seiner Zustände und seines Handelns - als Subjekt - zu erfahren. 'Ich' sagen können

² Vgl. E. Fromm, Die Revolution der Hoffnung, Hamburg 1974, 73.

ist demnach alles andere als eine Banalität, und es ist sicher nicht jedermann in der Lage, in dem von Fromm gemeinten Sinn 'Ich' zu sagen. Für Dorothee Sölle war Jesus "ein Mensch, der es wagte, 'ich' zu sagen ohne Rückendeckung", getragen vom Vertrauen auf seinen göttlichen Vater, der "Ermöglichung dessen, daß ein Mensch 'ich' sagt" und frei wird von der Angst vor dem Sterben wie von der Sorge um sein Weiterleben, "frei von Hemmungen und Vorsichten, frei von Ansprüchen für sich selber und der Sucht, anerkannt zu werden, frei, vollständig frei für andere Menschen".³

Bei Jesus gehörten Ich-Identität, Freiheit und Glauben zusammen. Für eine elementare Theologie käme es darauf an, diesen Zusammenhang zu begreifen und in der heutigen Glaubenssituation geltend zu machen. Voraussetzung dafür wäre freilich ein allseitig abgeklärter Identitätsbegriff. Dazu einige Hinweise:

EINHEIT UND GANZHEIT

Ich-Identität hat mit der Fähigkeit des Ich zu tun, die Vielfalt der Lebenswirklichkeit zu einer gestalthaften Einheit zu bündeln, auseinanderstrebende psychische Kräfte, vielfältige Bedürfnisse und die an das Individuum herangetragenen Erwartungen miteinander zu vermitteln. Diese Einheit ist nicht einfach gegeben. Sie läßt sich nur erreichen, wenn der Umgang des Menschen mit sich selbst soweit als möglich von Verdrängungen und Abspaltungen frei ist, wenn das Ich mit den anderen psychischen Instanzen kommuniziert und nicht von ihnen beherrscht wird - also mit dem Es als dem Repräsentanten der Triebe und Bedürfnisse, dem Über-Ich als dem Repräsentanten der gebietenden und verbietenden Autoritäten sowie dem Ich-Ideal als dem Repräsentanten dessen, was der Mensch sein möchte. Wo diese ("innere") Kommunikation gestört ist, da zerfällt die Einheit und Ganzheit des Selbst: das Über-Ich zwingt das Ich zur Abspaltung "verbotener" Bedürfnisse, das Es erzwingt Ersatzbefriedigungen, die das Ich nicht als solche wahrnehmen kann, das Ich sucht seine Befriedigung bei einem realitätsfernen Ich-Ideal, von dem keine motivierende Kraft mehr ausgeht.

3 Vgl. D. Sölle, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart 1976, 70 bzw. 62f.

ZENTRIERTHEIT

Ich-Identität beruht auf dem Gefühl, "daß wir (und das heißt: jeder von uns) im Fluß unserer Erfahrung im Zentrum stehen und nicht an irgendeiner Peripherie herumgeschleudert werden; daß die Handlungen, die wir planen, von uns ausgehen und wir nicht herumgestoßen werden; und schließlich, daß wir aktiv sind, andere aktivieren und uns von anderen aktivieren lassen".⁴ Das Ich bewährt sich hier als "dynamische Mitte"

(C.G. Jung), die das Leben und alle es bestimmenden Faktoren zu einer sinnhaften Gestalt integriert. Das Ich beweist seine "Ich-Stärke", wenn es darauf verzichten kann, die gestalthafte Sinnganzheit des Lebens - womöglich mit Hilfe totalitärer Ideologien - zu erzwingen; es ist um so ichstärker, je weniger es darauf angewiesen ist, Erfahrungen und Lebensumstände um der Sinnganzheit des Lebens willen zu verleugnen oder umzufälschen. Ich-Identität ließe sich dann als die Fähigkeit des Ich beschreiben, die wechselnden Lebensumstände, die sich wandelnden Anforderungen und Bedürfnisse zu einem einheitlichen und zugleich flexiblen "Identitätskonzept" zu synthetisieren, so daß es "angesichts des wechselnden Schicksals Gleichheit und Kontinuität" aufrechterhalten kann.⁵ Selbst-Gleichheit und Kontinuität gewinnt das Individuum freilich nur, wenn es sein Leben in einen umgreifenden Zusammenhang einordnet, innerhalb dessen es eine "Rolle" spielt, will heißen: seine Unersetzlichkeit und Unvertauschbarkeit gewinnt. Der umgreifende, sinngebende Zusammenhang erlaubt dem Individuum, seine Biographie als einen Lebensweg zu verstehen, der "zu etwas führt", als eine Geschichte, die sich mit anderen Lebensgeschichten durchdringt und für sie eine unaufhebbare Wichtigkeit erlangen kann.

PRÄSENZ

Die eigene Wichtigkeit erfährt das Individuum in zwischenmenschlicher Kommunikation, in der es als es selbst angesprochen und zu einem Beitrag für das gemeinsame Gute herausgefordert wird. Ich-Identität ist deshalb gleichbedeutend

4 Vgl. E.H. Erikson, Dimensionen einer neuen Identität, Frankfurt a.M. 1975, 170.

5 Vgl. E.H. Erikson, Einsicht und Verantwortung, Stuttgart 1966, 87.

mit der Präsenz in zwischenmenschlicher Kommunikation, einer Präsenz, die sich freilich erst im Kommunikationsprozeß selbst herausbilden muß: Der Mensch wird am Du zum Ich - Psychoanalyse und symbolischer Interaktionismus haben diesen Grundsatz des dialogischen Personalismus nachdrücklich bestätigt: In der Begegnung mit "signifikanten Anderen" (den Eltern zuerst, dann auch den Lehrern) weiß sich das Kind "gemeint" und gefordert, lernt es, sich mit den Augen der anderen zu sehen und jene Rollen zu spielen, die zu den Rollen der Anderen "passen". In der Begegnung mit den signifikanten Anderen erfährt es aber auch den Widerstand dagegen, das Eigene - den Eigenwillen, die eigenen Bedürfnisse - um der anderen willen aufzugeben.

IDENTITÄT ALS BALANCE

Der Heranwachsende findet seine Ich-Identität, wenn es ihm gelingt, die an ihn herangetragenen Verhaltenserwartungen auszugleichen mit den eigenen Bedürfnissen und Absichten, mit dem, was er als die Kontinuität und Folgerichtigkeit seines eigenen Lebens wahrzunehmen beginnt. Ich-Identität bezeichnet die Balance zwischen der Vertikalen der eigenen Lebensgeschichte und der Horizontalen der in einer Situation aktuellen Verhaltenserwartungen, die Balance zwischen der Ausbildung des Eigenen und dem Eingehen auf andere. Der mit sich Identische gebraucht die jeweils herrschenden Verhaltenserwartungen und Wertvorstellungen, um sich in ihnen als er selbst auszudrücken, so wie er die eigene Meinung in seiner Muttersprache ausdrückt. Dies setzt freilich voraus, daß die Muttersprache entsprechend artikulationsfähig, die Verhaltenserwartungen und Wertvorstellungen entsprechend flexibel sind, damit sich der Heranwachsende in ihnen tatsächlich als er selbst ausdrücken, damit er tatsächlich seinen eigenen Beitrag zur Geltung bringen kann. Seine Präsenz in zwischenmenschlicher Kommunikation und Interaktion hängt entscheidend davon ab, ob die Gesprächs- und Interaktionspartner die Initiativen des Heranwachsenden als eigenständigen Beitrag zum gemeinsamen Guten verstehen und würdigen können.

IDENTITÄTSFINDUNG ALS REIFUNGSPROZESS

Balancierende Identität ist das Ergebnis eines Reifungsprozesses, in dessen Verlauf das Individuum am Anderen zu sich selbst heranreift. Unter "Reifung" verstehen die Humanwissenschaften nicht nur die kontinuierliche Entfaltung und zunehmende Differenzierung biologischer Anlagen. Reifung vollzieht sich vielmehr in einer biologisch "vorprogrammierten" Abfolge von Reifungskrisen, in denen das Individuum lernen muß, auf der Basis des zuvor erreichten Gleichgewichts von Differenzierung und Integration den die Krise auslösenden Differenzierungsschub durch einen neuen "Stil" der (Ich-)Integration zu verarbeiten.⁶ Das neue, jetzt erst erreichbare Gleichgewicht von Differenzierung und Integration läßt beim Heranwachsenden jeweils eine spezifische "Stärke" (virtue) entstehen, die ihn - im Zusammenspiel mit den bereits erworbenen "Stärken" - in die Lage versetzt, die nachfolgenden Reifungskrisen zu bestehen.

Erikson übernimmt diesen Reifungsbegriff für den Bereich der psycho-sozialen Entwicklung und beschreibt den Vorgang der Identitätsfindung als eine geregelte Abfolge von Reifungskrisen, die das Individuum herausfordern, neue Formen der Ich-Synthese zu entdecken und auszuprobieren. Jede Reifungskrise stellt das Individuum vor die Aufgabe, seine Persönlichkeit auf einem höheren, jetzt erst erreichbaren Niveau zu integrieren und das heißt gerade auch: auf die in früheren Phasen erworbenen Fähigkeiten und Stärken schöpferisch zurückzukommen. Die Reifungskrisen sind lebensgeschichtliche Grundkonflikte, in denen der Heranwachsende lernen kann, seine Bedürfnisse und Zielvorstellungen zu "öffnen" und sich in einem erweiterten Erfahrungsraum neu zu orientieren. Das gelingt ihm freilich nur, wenn er diese Grundkonflikte in verheißungsvoller Weise durchlebt und das heißt: wenn er eine kreative Antwort auf den phasenspezifischen Konflikt findet. Aber auch wenn der Heranwachsende die phasenspezifische Reifungskrise besteht, hat er sie nie einfach hinter sich. Die Thematik der

⁶ Vgl. Stichwort "Reifung" in: W. Arnold/H.J. Eysenck/R. Meili (Hg.), Lexikon der Psychologie III, Freiburg 1972, 158.

Grundkonflikte muß auch vom reifen Menschen immer wieder neu bearbeitet ("wiederholt") werden; nur so vergewissert er sich der ihm in diesen Konflikten zugewachsenen Stärken. Jene Orientierungshilfen, die es dem Menschen ermöglichen, seine lebensgeschichtlichen Grundkonflikte verheißungsvoll zu durchleben und immer wieder neu zu bearbeiten, nennt man "identitätsbezogenes Wissen" (J. Habermas). Das identitätsbezogene Wissen macht den Reifungsweg des Heranwachsenden und die einzelnen Reifungskrisen sinnvoll, indem es sie einem universalen Zusammenhang zuordnet; es bestätigt die in den phasenspezifischen Grundkonflikten erworbenen Stärken als Strukturelemente eines mit sich identischen, geglückten Lebens und bewährt sich darin als jenes Wissen, von dem die Freiheit "lebt". Sollte es einer elementaren Theologie nicht möglich sein, den christlichen Glauben als das schlechthin verheißungsvolle identitätsbezogene Wissen auszulegen?

3. Der Glaube als identitätsbezogenes Wissen

Kein Zweifel: der Glaube wirkt immer schon als identitätsbezogenes Wissen; die Menschen machen immer schon von Glaubenswahrheiten "Gebrauch", um ihre Identität zu stabilisieren und zu strukturieren. Offenbar "entspricht" der Glaube bestimmten Bedürfnissen des nach seiner Identität suchenden und um die Ganzheit seines Selbst ringenden Menschen. Aber wie entspricht der Glaube diesen Bedürfnissen? Öffnet er sie auf eine befreiende Erfüllung hin oder dient er sich ihnen als regressive Ersatzbefriedigung an? Wie wirkt sich die Wahrheit des Glaubens in den phasenspezifischen Grundkonflikten, im Umfeld der Identitätsfindung aus? Sie wirkt - wie alles identitätsbezogene Wissen - als symbolische Wahrheit. Wie aber wirken die Symbole des Glaubens?

Dazu Paul Ricoeur: "ein und dasselbe Symbol weist gewissermaßen in zwei Richtungen: Es wiederholt einerseits unsere Kindheit, und dies in jedem - zeitlichen wie nicht zeitlichen - Sinn des Wortes Wiederholung; andererseits entwirft und erkundet es bereits unser zukünftiges erwachsenes Leben... In dieser zweiten Hinsicht sprechen die Symbole gleichsam indirekt unsere tiefreichendsten Möglichkeiten aus; und darin

haben sie prospektive Bedeutung".⁷ Anders als das neurotische Symptom, das den Neurotiker an ungelöste Reifungskrisen fesselt und ihn zwingt, deren Thematik immer nur zwanghaft zu reproduzieren, repräsentiert das Symbol den in frühen Reifungskrisen erzielten Reifungsgewinn und die mit ihm verbundene, "überschießende Verheißung". Im günstigsten Fall bewirken Symbole die Verwandlung frühkindlicher, verheißungsvoller Interaktionserfahrungen in eschatologische Hoffnungen; im Rückgang auf "archaisches" Erbe können sie Perspektiven einer zukünftigen Vollendung, einer endzeitlichen Synthese vorentwerfen. Symbole ermöglichen hier eine "Regression im Dienste der Progression" (E. Kris); im Glauben aufbewahrt und ausgelegt, verweisen sie auf den, der selbst das Alpha und das Omega ist.

Neurotische Wiederholung im Symptom und Wiederholung im Symbol verbleiben freilich in gefährlicher Nachbarschaft; Glaubenssymbole können auch zum Symptom (zum Klischee) erstarren. Der Glaube gerät hier unter die Herrschaft unreif gebliebener Bedürfnisse und Erfahrungsschemata. Mißlungene Interaktionserfahrungen und Konfliktbewältigungen werden dann in der Gottesbeziehung zwanghaft wiederholt und machen den Menschen von einer entmündigenden "Gottesmaske" abhängig; die psychoanalytische Religionskritik hat solche - durch religiöse Klischees bestimmte - Gottesbeziehungen von verschiedenen Seiten her aufgeheilt und damit der Theologie Hilfen bereitgestellt, typische Verzerrungen des Gottesverhältnisses als solche zu erkennen und zu überwinden. Für eine elementare Theologie ginge es also nicht nur darum, den Glauben als identitätsbezogenes Wissen auszulegen und seine Beziehung zu den Themen der phasenspezifischen Grundkonflikte herauszuarbeiten; ebenso wichtig wäre der Versuch, im Gespräch mit der psychoanalytischen Kritik Verzerrungen der Glaubenssymbolik - die an den verschiedenen "Gottesmasken" haftenden Klischees und Projektionen - um des lebendigen Gottes und um der Freiheitgeschichte der Menschen willen aufzudecken, um so die identitätsstiftende Kraft des Glaubens durch die "rettende Kritik" seiner Symbole (P. Tillich) zurückzugewinnen. Diese Aufgabenstellung

7 P. Ricoeur, Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1974, 31.

kann hier - angelehnt an die Beschreibung der Reifungskrisen bei Erikson - nur in Umrissen konkretisiert werden.

4. Stationen menschlicher Freiheitsgeschichte

Die individuelle Freiheitsgeschichte "lebt" von den Symbolen, die dem Individuum in einer möglichst unverzerrten gemeinschaftlichen Kommunikation angeboten werden und die es ihm ermöglichen, auf seine phasenspezifischen Grundkonflikte in verheißungsvoller Weise zurückzukommen. Diese Grundkonflikte und die ihnen korrespondierenden Symbole werden zu Stationen einer Freiheitsgeschichte - das ist unsere These -, wenn sie im identitätsbezogenen Wissen des christlichen Glaubens erinnert und - um des "Heils" (= der Ganzheit) der Menschen willen - auf den lebendigen, befreienden Gott hin geöffnet werden.

URVERTRAUEN

Die erste Reifungskrise stellt den Säugling vor die Aufgabe, die symbiotische Verbundenheit mit der Mutter aufzugeben im Vertrauen auf die Verheißungen eines selbständigen Lebens. Der Glaube wiederholt und öffnet diesen Reifungsgewinn, indem er dem Menschen die Gewißheit vermittelt, einem Gegenüber "zugewandt zu sein, der Fürsorge und Vorsorge trifft". Die bedingungslose Zuwendung des fürsorglichen und vorsorgenden, schlechthin signifikanten Anderen kristallisiert sich im "gütig und bejahend zugeneigte(n) Gesicht der Barmherzigkeit",⁸ das in der Symbolik der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte eine zentrale Stellung einnimmt.⁹ Die Hoffnung des Menschen, in einer "gleichgültigen" Welt nicht allein gelassen, sondern von Gott gewollt und "vorgesehen" zu sein, wird "immer wieder durch all jene Ritualisierungen und Rituale aufgefüllt, die gegen das Gefühl des Verlassenseins und der Hoffnungslosigkeit eingesetzt werden, und stattdessen das ganze Leben hindurch ein gegenseitiges Erkennen von Angesicht zu Angesicht versprechen - bis wir 'erkennen, wie auch wir erkannt werden'".¹⁰ Der Glaube erinnert dieses Erkennen von Angesicht zu

8 Vgl. E.H. Erikson, *Der junge Mann Luther*, Reinbek 1970, 130 bzw. 291.

9 Vgl. etwa nur die aaronitische Segensbitte Num 6,25f.

10 Vgl. E.H. Erikson, *Die Ontogenese der Ritualisierung*, in: *Psyche* 22 (1968) 481-502, hier 486; der letzte Satz zitiert 1 Kor 13,12 (Hervorhebung von mir).

Angesicht und verwandelt es zum Symbol des Vertrauens auf den voraussetzungslos annehmenden, von ursprünglich-schöpferischer Sympathie zum Menschen bewegten Gott. Alle mütterlich geprägten Glaubenssymbole (Hand Gottes, Gnadensymbolik) wiederholen und entfalten die frühkindliche Erfahrung des unverdienten Angenommenseins durch die Mutter, die den Menschen davon befreit, sein Daseinsrecht immer erst verdienen zu müssen. Sie begründen die Hoffnung darauf, daß der "mütterliche" Gott niemanden "fallen läßt", daß ihm an jedem einzelnen gelegen ist. Sie vermögen aber auch das Zutrauen des Menschen zu sich selbst und zu seinen Fähigkeiten zu begründen: das gnädig zugeneigte Angesicht Gottes wird denen zum Segen, die sich von Gott zum Exodus aus ihren vielfältigen, "quasi-symbiotischen" Bindungen (an die Nation oder die Partei, an Führer, Ideologien, allumfassende Institutionen oder Gruppen) herausfordern lassen, um ihm auf ihrem Weg - in ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte - als dem "Begleiter-Gott" zu begegnen.

Zerrbilder des "mitgehenden", mitfühlenden und bedingungslos annehmenden Gottes wären die Gottesmaske des kosmischen "Allernährers", der die Bedürfnisse des unmündig gebliebenen Menschen unterschiedslos befriedigen und auch den Erwachsenen noch "stillen" soll; die Maske der überfürsorglichen Mutter, von der man erwartet, sie möge alle Hindernisse und Schwierigkeiten - alles Leiden - aus dem Weg räumen.

EIGENWILLEN

In der zweiten Reifungsphase geht es für das Kleinkind um die Bewältigung jener Gefahren, die mit seinem aufkeimenden Eigenwillen verbunden sind. Der Eigenwille wird vom Kleinkind als zutiefst ambivalent erfahren: einerseits begründet er eine gewisse Selbständigkeit (Autonomie), andererseits drohen die "Eigenwilligkeiten" des Kleinkindes die Eltern zu verletzen und sie zur Abwendung von ihrem Kind zu veranlassen. Die Symbole des Glaubens helfen dem Menschen, diese Ambivalenz immer wieder zu bearbeiten: Der Angst davor, sich auf Kosten anderer selbst zu behaupten und deshalb deren Verachtung oder Rache fürchten zu müssen, wirkt das Bild des väterlichen Gottes entgegen, der dem Eigenwillen des Menschen Grenzen setzt, nicht um Gottes willen, sondern um der Mitmenschen willen; als der Vater, der den Menschen zur Gewissenhaftigkeit, zur

vorausschauenden Einfühlung und zur mitleidenden Solidarität mit den Opfern seines Eigenwillens herausfordert. Gott erscheint aber gerade auch als der barmherzige Vater, der den Schuldiggewordenen zur Umkehr einlädt und ihm bei dem Versuch, sein Vergehen aufzuarbeiten, in kritischer Solidarität beisteht. Die authentische Symbolik des Glaubens stellt Gott also nicht wie einen strengen Vater vor, der den Eigenwillen des Sohnes bricht und sein Wohlwollen nur als Belohnung für bedingungsloses Wohlverhalten ausspendet. Das Symbol des Grenzen setzenden, göttlichen Vaters will dem Menschen vielmehr dazu dienen, die Verschlossenheit in sich selbst - in die eigenen Bedürfnisse - aufzubrechen und dem Anderen einfühlsam zu begegnen.

INITIATIVE UND MACHT

Die Konfrontation mit dem Vater führt das Kind in einen tiefen Zwiespalt. Einerseits bewundert es die (All-)Macht des Vaters im Umgang mit der Realität und nimmt sie für seine Initiativen zum Vorbild; andererseits meint es Anlaß zu haben, die Macht des väterlichen Rivalen in der Gunst der geliebten Mutter zu fürchten. Dieser - in der Psychoanalyse so genannte - "ödispale Konflikt" bringt dem Kind jene abgründige Ambivalenz der Macht zur Erfahrung, die im Glauben mit Hilfe der auf die Vatergestalt bezogenen Symbole ausgetragen und durchgearbeitet wird. Dabei steht die Frage im Vordergrund: Welcher Art von Macht ist zu trauen? Welche Art von Macht bestimmt die Wirklichkeit im letzten? Die Macht, die "von oben her" ausgeübt wird, die sich auf Zwangsmittel verläßt und die Menschen doch nur äußerlich bestimmt? Oder die Macht "von unten" her, die sich allein auf die schöpferische Kraft der Liebe verläßt und die allein die Menschen zur Erfüllung führen kann? Die geläufige Symbolik des Vatergottes enthält beide Spielarten der Macht: der "allmächtige" Gott, der alles in der Hand hat, der hinter allem steckt und sich im Leiden der Menschen als der strafende und läuternde zur Erfahrung bringt. Auf der anderen Seite der Vatergott, der den Menschen zum Bruder wurde und es allein auf die Liebe ankommen läßt, weil er nur in der Liebe mächtig sein will; der die Leiden und die Schwäche der Menschen solidarisch mitträgt und sogar ihren Haß am eigenen Leib aushält. Eine elementare Theologie hätte zu

zeigen, daß der Gott, der sich in Jesus Christus endgültig offenbarte, es ganz auf die schöpferische Liebe ankommen läßt und deshalb nicht auf der Seite der leidverursachenden Realitäten, sondern auf der Seite der Leidenden steht. Damit würde aber auch die Theodizeeproblematik gegenstandslos: die Vollendung der Welt kann ja nicht am Anfang stehen, da sie nur in der Geschichte einer wahrhaft schöpferischen Liebe erwirkt werden kann. Der Gott Jesu Christi steht dafür ein, daß diese Geschichte zum Ziel führt. Die elementare Theologie hätte schließlich zu zeigen, daß der Mensch seine Bestimmung findet, wenn er sich auf Gottes solidarische Liebe einläßt, wenn er sich auf die Macht der Liebe allein verläßt.

LEISTUNGSVERGLEICH

Die Reifungskrise des frühen Schulalters entzündet sich an der Notwendigkeit, sich die Anerkennung signifikanter Anderer durch meßbare Leistungen zu sichern. Der Leistungsvergleich wird zum Medium der Selbsteinschätzung; Wettbewerbsdenken und das Verlangen nach Verteilungsgerechtigkeit ("jedem nach seiner Leistung/nach seinen Verdiensten") beginnen das Weltbild des Schulkindes zu bestimmen. Die elementare Theologie hat die Ambivalenz des Wettbewerbsdenkens und seiner Symbolik (Sieger/Verlierer/Vorsprung/Rangfolgen/Siegespreis), aber auch die Fragwürdigkeit der herkömmlichen Verteilungsgerechtigkeit herauszuarbeiten (Was ist mit den Verlierern? Wie lassen sich Leistungen überhaupt vergleichen? Was ist überhaupt ein "verdienter" Lohn?); sie müßte zeigen, wie das Wettbewerbsdenken im Verhältnis zu Gott total relativiert wird: Gott entlohnt nicht nach "Verdienst". Er reagiert nicht nur auf die Leistungen des Menschen, sondern er handelt schöpferisch, und das heißt: er rechtfertigt die Menschen, indem er jedem einzelnen zutiefst gerecht wird. Seine Gerechtigkeit - das Gerechtworden - kennt keine Rangfolgen und kein wohlverdienenes Verdienst; deshalb ist es gar nicht mehr sinnvoll, ihm gegenüber von eigenen "Leistungen" zu sprechen: Der Mensch wirkt das Gute ja niemals aus sich selbst; er hat nur die Möglichkeiten, die Gaben des Geistes - Gottes Liebe - in seinem Leben zur Geltung kommen zu lassen.

ICH-IDENTITÄT

In der Reifungskrise der Adoleszenz steht der Heranwachsende vor der Aufgabe, eine "dynamische Mitte" zu finden, von der her sein Leben Gestalt und Ganzheit zu gewinnen vermag. Er findet diese Mitte - seinen "Platz in der Welt" - im solidarischen, von einer "Ideologie" sanktionierten Einsatz für mehr Menschlichkeit, was die sanktionierende Ideologie darunter auch immer vorstellen mag. Die identitätsstiftende Ideologie ermöglicht dem Jugendlichen jene Polarität von Selbstfindung und Selbsthingabe, die eine "stabile" und dennoch dynamische Ich-Identität auszeichnet. Das ideologische Moment der Identitätsfindung ist freilich selbst im höchsten Maße ambivalent: Ideologien nützen die Selbsthingabe der Heranwachsenden nicht selten für partikulare Machtinteressen aus; als "Gegenwert" verleihen sie den Ausgenutzten ein gegen "die Anderen" (die draußen) gerichtetes Auserwähltheitsbewußtsein. Der Glaube ermöglicht es, diese Ambivalenz in der Symbolik der Erwählung (der Bekehrung) zur Gottesherrschaft durchzuarbeiten: Die Erwählung zur Gottesherrschaft ist "keine Auszeichnung, die mich von anderen trennt und mich über andere erhebt, sondern ein Vorgang der Stellvertretung, der für die anderen wichtig wird. Ich werde nicht 'von den anderen und vor ihnen' gerettet, sondern um ihretwillen und für sie".¹¹ Erwählung verschafft mir keine Prärogative; sie fordert vielmehr den Verzicht auf alles "Vorsprungsdenken" und nimmt mich in Dienst für die Weitergabe der göttlichen Liebe, dafür, daß Gott in der Macht der Liebe - im universalen Gerechwerden - seine Herrschaft antreten kann.

SELBSTTRANSCENDENZ - JENSEITS DER IDENTITÄT

Im Mittelpunkt der Reifungskrisen des Erwachsenenlebens steht die Fähigkeit zur "Generativität", zur selbst-überschreitenden und selbst-erfüllenden, schöpferischen "Sorge für Dinge und Menschen" (Erikson).¹² Der erwachsene Mensch muß dahin gelangen, die Anderen (Partner und Nachkommen), aber auch "das"

11 Vgl. O. Betz, Der königliche Bettler. Vom Werden der Person, München 1979, 70.

12 Vgl. E.H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a.M. 1966, 117f.

Andere nicht nur im Horizont seiner Bedürfnisse und Interessen zu würdigen, sondern als das Andere zu seinen Wünschen auf sich zukommen zu lassen; nur so wird er selbst schöpferisch sein können. Der Kreis um den eigenen Existenzmittelpunkt muß aufgebrochen, die Selbstsucht vom Grund her "gelöst" werden. Die Symbolik der Erlösung hilft dem Glaubenden, sich dieser Aufgabe zu stellen: Erlösung meint vor diesem Hintergrund das von der Gnade gewirkte "Auf-sich-zukommen-Lassen des anderen", das dem Menschen freilich "nur möglich ist, wenn man (stillschweigend oder ausdrücklich) glaubt, daß der andere Mensch Mysterium ist: Manifestierung des transzendenten 'Anderen', der Gott ist".¹³ Wo der Mensch sich in der Begegnung mit dem Anderen über sich selbst hinausführen läßt, da wird er fähig, auch den Tod - das schlechthinnige Andere - "gelöst" auf sich zukommen zu lassen: er "weiß" im Glauben, daß Gott selbst ihn im Sterben unendlich über sich selbst hinausführt, damit er sich jenseits seiner selbst - in Gott - findet.

5. Elementare Theologie - Theologie aus Erfahrung

Die elementare Theologie wird eine Theologie aus Erfahrung sein können, wenn sie sich von den Symbolen des Glaubens zu denken geben läßt, ehe sie mit begrifflichen Distinktionen und diskursiver Verarbeitung ansetzt. Dabei läßt sich vielleicht die Entdeckung machen, daß das Eingehen auf die Symbole des Glaubens und auf die in ihnen bearbeiteten phasenspezifischen Grundkonflikte in die Mitte des Glaubens und der Theologie hineinführt. Die Symbolik des dreifaltigen Gottes faßt zusammen, was man über die "problemlösende" (konfliktbearbeitende) Kraft des Glaubens sagen kann: Gott, der Vater, der uns gewollt und deshalb ins Leben gerufen hat, "steigt zu uns herab", um uns brüderlich nahe und allein in der Liebe bei uns mächtig zu sein; der Geist, der in uns "atmet", läßt uns aufatmen; er löst uns von uns selbst und führt uns über uns hinaus auf die anderen, schließlich auf jenen Anderen zu, in dem wir zu uns selbst finden können.

¹³ Vgl. B.A. Willems, Erlösung in Kirche und Welt, Freiburg 1968, 21.

Zu hoffen wäre, daß eine elementare Theologie, die sich von den Symbolen des Glaubens zu denken geben läßt, der Religionspädagogik hilft, die viel diskutierte Alternative zwischen problemorientiertem und systematisch-theologisch (= dogmatisch) angelegtem Religionsunterricht als Scheingegensatz zu überwinden.

Dr. Jürgen Werbick, Wiss. Assistent
Bert-Brecht-Allee 6
8000 München 83

Mo