

Wie kann ein moderner Mensch religiös glauben?

Martin Luther hat im Großen Katechismus gesagt, „daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben“. Den meisten Menschen im Westen, vor allem gebildeten Stadtbewohnern, aber auch Arbeitern, würde es vermutlich schwer fallen, diesem Satz vorbehaltlos zuzustimmen. Sie würden, damit konfrontiert, wahrscheinlich sagen, so könnten sie einfach nicht glauben. Selbst wenn man sie darauf hinwies, daß nach christlichem Verständnis ihr ewiges Heil davon abhängt, daß sie an Gott und an Jesus glauben, würde das an ihrer Überzeugung nichts ändern, abgesehen vielleicht von einigen besonders skrupulösen Zeitgenossen. Es ist leicht zu begreifen, wie brisant dieser Sachverhalt ist, wenn man bedenkt, daß beide christlichen Kirchen jahrhundertlang die Zustimmung zu dem genannten Satz Luthers als heilsnotwendig ansahen und dies strenggenommen heute noch tun müßten.

Wer gar noch einen Schritt weiterginge und behauptete, religiöser Glaube habe nicht nur etwas mit der Hoffnung auf ein Jenseits zu tun, sondern könne auch heute noch befreiend sein, der erhielte vermutlich die Antwort: „Ich lege gar keinen Wert auf eine derartige Befreiung, sondern bin völlig damit zufrieden, wenn es mir *jetzt* gut geht und wenn das möglichst lange noch so bleibt.“ Was dabei unter „gut gehen“ verstanden wird, läßt sich recht einfach beschreiben, indem man die drei Mönchsgelübde Armut, Gehorsam und Keuschheit positiv umformuliert: Es heißt soviel wie wohlhabend und angesehen sein sowie gute Liebesbeziehungen haben.

Wandlungen des Glaubens in der Neuzeit

Die genannte Situation hat zwei Konsequenzen, die häufig nicht genügend bedacht werden: Niemand kann heute noch sinnvoll über den Glauben reden, ohne im Blick zu haben, wie grundsätzlich sich sein Umfeld in der Neuzeit geändert hat; und zweitens sollte sich derjenige, der auch in unserer Zeit noch dem religiösen Glauben eine Bedeutung zuschreibt, klarmachen, daß dies vermutlich unter anderem zur Voraussetzung hat, daß er selber noch religiös sozialisiert aufgewachsen ist. Damit gehört er einer Menschengruppe an, die bei uns immer kleiner wird, ja auf dem besten Weg ist, zu einer Minderheit zu werden. Bekanntlich leben zum Beispiel in den neuen Bundesländern bereits etwa 65 Prozent Nicht-

christen, und auch in den alten Bundesländern wenden sich immer mehr Menschen von dem religiösen Glauben ab, wie er von den beiden großen Kirchen gelehrt wird. Aber auch der religiöse Glaube jener, die scheinbar noch in den alten Traditionen verankert sind, und auch sonst vieles an ihrem Denken, Fühlen und Werten hat sich, gemessen am Glauben und der Mentalität ihrer Väter, tiefgreifend gewandelt:

1. Seit der Renaissance und endgültig seit der Aufklärung hat der westliche Mensch das mittelalterliche Weltbild mit seinem Primat des Religiösen aufgegeben. Seitdem wurde zunehmend die Vernunft und nicht mehr wie bis dahin Gott als Letztinstanz angesehen. Während für Jesus und auch noch für den an der Schwelle zur Neuzeit stehenden Luther Gott fraglos existent, ja mehr noch: als innere Erfahrung auch präsent war, können heutzutage die meisten dazu auch beim besten Willen kaum etwas anderes sagen als seinerzeit Nietzsche: „Gott ist eine Mutmaßung ... ein Gedanke.“¹ Fast jedem, der heute noch bereit ist, in Gott mehr zu sehen als eine bloße Abstraktion, nämlich eine letzte maßgebende Wirklichkeit, drängt sich allerdings die Frage auf, ob seine Sehnsucht nach dieser „Gott“ genannten letzten Wirklichkeit mehr sein kann als ein bloßes Relikt aus der Kinderzeit.

Hinzu kommt, daß zentrale Aussagen des christlichen Glaubens in einer Offenbarung gründen. Offenbarungen werden aber vom modernen Menschen allenfalls als unverbindliche Behauptungen angesehen. Dies gilt zumindest so lange, als es nicht auf allgemein überzeugende Weise gelungen ist, im Sinn Lessings die geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten überzuführen², die nicht nur hingenommen, sondern auch verstanden werden können. Verschärft wird diese Tatsache noch dadurch, daß hinter jeder Offenbarung notwendigerweise der Anspruch steht, gültig zu sein. Ansprüche können aber nur von einer Autorität geltend gemacht werden, auf die man hört, sei es aufgrund von Gehorsam oder aufgrund von Liebe. Als Folge der Autoritätskrise der Neuzeit, die mit der Aufklärung begann und in der Studentenrevolte kulminierte, kann jedoch der heutige Mensch, jedenfalls wenn er erwachsen ist, den Anspruch einer Autorität nicht mehr einfach akzeptieren, selbst wenn diese Autorität angeblich ein gleichermaßen ungreifbares wie unbegreifliches Wesen namens „Gott“ sein soll.

Auch der Rückgriff auf eigene religiöse Erfahrungen, die einem die Existenz Gottes zur Gewißheit werden lassen, schafft diese Probleme nicht aus der Welt. Die wenigsten haben religiöse Erfahrungen gemacht. Aber selbst wer sich auf eine solche Erfahrung berufen kann und von daher die Existenz Gottes ableitet, dem wird man entgegenhalten müssen, daß aus seiner Erfahrung *allein* ein Rückschluß auf das Dasein Gottes nicht möglich ist. Bekanntlich haben sich andere auch ernsthaft bemüht, Gott zu erfahren – indes vergeblich.

Der zuletzt angesprochene Punkt, die Rolle der Erfahrung für den Glauben, hat noch eine andere Seite. Sie besteht darin, daß sich der heutige Mensch zwar

zu nichts mehr bekennen kann, was er nicht selber erfahren hat und was ihm von daher unmittelbar einleuchtet. Zugleich hat sich aber in der Moderne der Schwerpunkt der Evidenz gegenüber früher gleichsam vom Jenseits ins Diesseits verschoben. Damit wird uns fast zwangsläufig die Wirklichkeit, die wir mit anderen teilen, und die Erfahrung des eigenen Inneren fragloser sein als der Gedanke, daß es Gott gibt und daß dieser etwas mit unserem Leben zu tun hat.

2. Bemerkenswerterweise wird allerdings seit einigen Jahrzehnten auch der Glaube an die Autorität der Vernunft, also das Kernstück der Aufklärung, von immer mehr Menschen in Frage gestellt. Das hat im wesentlichen zwei Gründe: einerseits die furchtbaren Erfahrungen, die unser Jahrhundert geprägt haben wie kaum etwas sonst – Auschwitz, Hiroshima und der Archipel Gulag stehen als Chiffren dafür –, andererseits aber auch bestimmte theoretische Überlegungen, die nach dem Ersten Weltkrieg der österreichische Mathematiker Kurt Gödel gemacht hat. In dem heute nach ihm benannten Theorem zeigte er, daß kein System sich selber erklären kann, sondern daß es Anleihen bei einem noch umfassenderen Erklärungs- und Beweissystem machen muß, für das dann wieder dieselben Einschränkungen gelten.

Um also die Realität eines letzten Ursprungs oder eines letzten Erklärungsgrunds zu beweisen, müßte man hinter diese zurück, und zwar bis in alle Unendlichkeit. Das gilt auch für die Behauptung, daß Gott die letzte Ursache allen Seins sei. Natürlich läßt sich auch nicht mit Argumenten der Vernunft *allein* beweisen, daß die Vernunft eine letzte Möglichkeit ist, die Welt zu deuten. Mit anderen Worten: Das Gödelsche Theorem läuft auf die logische Figur eines Regressus ad infinitum hinaus und zwingt zu der Einsicht, daß wir bei den letzten Fragen den Boden des Logisch-Argumentativen notwendigerweise verlassen müssen. Natürlich heißt das nicht, wir müßten der Vernunft insgesamt eine Absage erteilen. Wohl aber bedeutet es, daß auch der Weg der Vernunft und erst recht der Weg des Glaubens ohne Ertragen von Ungewißheit und ohne Wagnis nicht durchschritten werden kann.

Die Forderung, angesichts einer letzten Ungewißheit ein Wagnis einzugehen, kann allerdings nicht so einfach erfüllt werden, denn sie setzt Ambiguitätstoleranz voraus. Dieser Begriff meint eine höchst differenzierte Leistung des Ichs, die darin besteht, sich der Spannweite und der letztlichen Unverrechenbarkeit der Wirklichkeit zu stellen. Das setzt voraus, daß man gelernt hat, Vertrauen und Geduld im Ungewissen zu entwickeln und in der Unlösbarkeit bestimmter letzter Fragen und Probleme keinen Grund zur Resignation zu sehen, sondern eine Voraussetzung für unsere menschliche Freiheit. In letzter Konsequenz bedeutet das nichts weniger, als zu begreifen, daß zum Erkennen bestimmter Aspekte der Wirklichkeit mehr gehört als nur ein scharfer Verstand, weil offenbar die Art, wie wir die Welt deuten und mit ihr umgehen, aber auch die Art unseres Glaubens in hohem Maß von unserer Reife abhängt.

3. Der letzte Absatz führt zu einem weiteren – psychologischen – Grund für den Wandel des Glaubens in der Neuzeit. Er hängt damit zusammen, daß der heutige Mensch durch die zunehmende Komplexität der Wirklichkeit zwar mehr als früher auf Ambiguitätstoleranz angewiesen ist, sich damit aber besonders schwer tut. Ähnlich schwer fällt ihm auch, zu vertrauen. Womit das zusammenhängt, hat namentlich der Psychoanalytiker Heinz Kohut deutlich gemacht³. Er zeigte, daß westliche Menschen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts leben, oft in extremem Maß von fragmentierten, ständig wechselnden, entleerten Selbstzuständen beherrscht werden. Diese drücken sich vor allem in Gefühlen der Apathie, der Langeweile, der Unzufriedenheit, ja der Sinnlosigkeit aus und führen dazu, daß die Betroffenen sich besonders schwer tun, eine vertrauende Beziehung aufzubauen und sich in ihre Mitwelt einzufühlen.

Kohut erklärte auch, wieso es dazu gekommen ist: Immer mehr Menschen sind in Kleinfamilien aufgewachsen, wurden von ständig wechselnden Bezugspersonen versorgt und lebten später häufig weitgehend zurückgezogen in ihrem eigenen Zimmer vor dem Fernseher oder heutzutage mit dem Computer. Ihre Eltern sehen sie nicht selten nur zu besonderen Zeiten, von denen sich alle Beteiligten angesichts der Seltenheit des Ereignisses allzuviel erwarten. So fehlt es ihnen sowohl an selbstverständlicher Wärme, um Übererregungen zu mildern, als auch an stimulierender Aufmerksamkeit, durch die sie sich in ihrem Alltag in ihren Leistungen bestätigt fühlen können. Auf diese Weise wird die Fähigkeit, Spannungen auszuhalten, nur ungenügend ausgebildet und zugleich ist das Bedürfnis nach Empathie übersteigert, ohne daß die Betroffenen selber in der Lage wären, sich ihrerseits einfühlsam zu verhalten.

Aus dem bisher Gesagten lassen sich zwei Konsequenzen ziehen: Zum einen wird deutlich, daß religiöser Glaube nicht von dem anthropologischen Grundphänomen Glauben getrennt werden kann, in dessen Mittelpunkt die Fähigkeit steht, vertrauen zu können; zum anderen wird begreiflich, wieso gerade heute den meisten Gott, die Religion und der Glaube so fragwürdig geworden sind wie vielleicht nie zuvor. Nichts wäre allerdings verhängnisvoller, als sich angesichts dessen auf die Position eines bloßen Agnostizismus zurückzuziehen. Mehr und mehr wird offenkundig, daß der Mensch nicht nur vom Brot allein lebt, selbst dann nicht, wenn man dieses mit etwas Lust, Konsum und den paar sonstigen „Segnungen“ einer Gesellschaft zuckert, die sich nur noch für den Wohlstand beziehungsweise für die Vermeidung von wirtschaftlichem Elend zuständig fühlt, aber von ihrem Selbstverständnis her nichts tun kann, um ein Gemeinschaftsgefühl oder die geistige Orientierung ihrer Mitbürger zu fördern.

Alles spricht dafür, daß wir all das, was bisher vor allem durch die Religionen vermittelt wurde, nämlich ein Grundvertrauen, einen Werterahmen, eine Lebensphilosophie und ein letztes Ziel, ähnlich notwendig brauchen wie das Sonnenlicht, das Kalzium oder die Liebe. Daraus folgt, daß wir gut daran tun, in den genann-

ten Fragwürdigkeiten unserer Gegenwart „Frag-Würdigkeiten“ im wörtlichen Sinn zu sehen. Damit wird zugleich gesagt, daß wir der Frage nach dem Wesen des Glaubens nicht ausweichen können, sondern uns ihr stellen müssen. Dann stoßen wir alsbald auf einen bemerkenswerten Widerspruch.

Die Ambivalenz des modernen Menschen gegenüber dem religiösen Glauben

Auf der einen Seite ist unverkennbar, daß wir uns heute in unserer westlichen Welt mit dem religiösen Glauben schwertun und daß dieser Glaube bis zum heutigen Tag zunehmend an Ansehen verliert. Auf der anderen Seite hat sich aber gezeigt, daß die Prognosen jener säkularen Rationalisten falsch sind, die seit mehr als 200 Jahren das „Ende der Religionen“ vorhersagen. Ihre Überzeugung, daß der religiöse Glaube zunehmend durch eine Kultur der kritischen Vernunft ersetzt würde, daß die Menschen nach allem, was sie von den Wissenschaften gelernt haben, nicht mehr religiös gläubig sein könnten, daß es für einen modernen Menschen immer weniger möglich sei, am Inhalt einer Heiligen Schrift festzuhalten, gleich ob es sich dabei um die Thora, das Neue Testament, den Koran oder die indischen Veden handelt, und daß wir zunehmend außerstande seien, weiterhin eine unsichtbare Macht anzubeten, die wir noch nie zu Gesicht bekommen haben, hat sich inzwischen als so falsch erwiesen, daß sie aus gutem Grund das „größte Nicht-Ereignis der modernen Geschichte“ genannt wurde.

Von der Empirie her führt das vielfach zu einer höchst gespaltenen Situation. Viele können nicht mehr richtig glauben. Sie können aber auch nicht nicht glauben. Das führt zum Beispiel dazu, daß sie durch ihre Vorbehalte und Zweifel nicht davon abgehalten werden, den kirchlichen Service zur stimmungsvollen Ausgestaltung der vier Übergangssituationen unseres Lebens – Geburt, Erwachsenwerden, Hochzeit und Tod – weiterhin naiv in Anspruch zu nehmen. Und viele derjenigen, denen das innerlich nicht mehr möglich ist, wenden sich statt dessen bestimmten religiösen Surrogaten zu, vor allem aus dem breiten Angebot des New Age mit seinen Heilslehren, die in einem schier undurchdringlichen Gestrüpp aus Tiefsinn, Flachsinn und Unsinn wuchern. Ja gelegentlich kommt es sogar auch heute noch zum Abdriften in säkularisierte Heilslehren, zum Beispiel der von Karl Marx, auch wenn diese derzeit eher ein Auslaufmodell ist. Im Aufwärtstrend dagegen liegt eine bunte Palette frei fluktuierender, oftmals weitgehend selbstgestrickter Gläubigkeit im Zusammenhang mit der Abwanderung von den Kirchen ins Private nach dem Motto: „Glaube ja, Kirche nein“.

Was bedeutet diese Zwiespältigkeit und dieses Nichtloslassen von etwas, von dem man scheinbar schon lange Abschied genommen hat? Und wieso wirken viele derjenigen, die sich tatsächlich sowohl von den großen Religionen als auch von deren Surrogaten fernhalten und sich statt dessen gleichsam als agnostische

Singles auf die Angebote unserer Zivilisation beschränken, weder besonders befreit noch glücklich, sondern meist nur besonders unglücklich, leer und narzißtisch? Es bekommt ihnen sichtlich nicht gut, wenn sie, statt sich um ihre Mitmenschen und um eine geistige Orientierung zu kümmern, um sich selber kreisen. Wir haben allen Grund zu der Annahme, daß ihre Abstinenz in bezug auf den Glauben und den Lebenssinn keineswegs auf einer kraftvollen inneren Freiheit beruht, sondern eher auf existentieller Kraftlosigkeit und auf einer Fluchtbewegung vor einer immer komplexer werdenden Wirklichkeit. Gerade ihr Lebensstil legt nahe, daß wir ohne Schaden zu nehmen letztlich nicht vor jener Aufgabe ausweichen können, die sich uns Menschen offenbar unausweichlich stellt: der Suche nach einem letzten Sinn, der uns Halt gibt. Alle einseitigen Erklärungen, zum Beispiel durch Prägungen in der Kindheit, alle Berufung auf den Zeitgeist und jeder scheinaufgeklärte Appell an die Notwendigkeit religiöser beziehungsweise weltanschaulicher Abstinenz greifen bei der Erklärung dieser Aufgabe zu kurz.

Der Schluß liegt nahe, daß hier Kräfte wirksam sind, die deutlich machen, daß wir auch in einer säkularisierten Welt aufgrund unserer Veranlagung sozusagen „unheilbar gläubig“ sind, was freilich nicht notwendigerweise auch „unheilbar religiös“ heißt. Menschlicher Glaube ist auch nicht als solcher archaisch oder zeigt zwangsläufig die Züge eines Surrogats. Dazu kommt es nur dann, wenn er nicht in reifer Weise gelebt werden kann. Wollen wir seine Dynamik verstehen, dann helfen dabei äußere Tatsachen wie die nach wie vor hohe Zahl von Kirchenausritten oder die geringe Zahl der Gottesdienstbesucher nur wenig. Durch sie wird lediglich bestätigt, daß sich, wie erwähnt, hierzulande die innere Einstellung zum religiösen Glauben lange schon, vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg, tiefgreifend gewandelt hat. Die Gesamtwirklichkeit einer Religion ist aber wesentlich umfassender, aber auch ungreifbarer als solche Zahlen oder auch als alle Dogmen. Zu ihr gehören ihre vielen Impulse und Inspirationen, ihre Sinnstiftung und Integrationskraft, die damit verbundenen Überzeugungen und Haltungen und das sie ermöglichende Glauben, Hoffen und Lieben.

Freuds Illusionstheorie des religiösen Glaubens

Eine bloße Aufzählung dessen, was zum Phänomen „Religion“ gehört, macht allerdings den religiösen Glauben noch nicht verständlich. Nähern wir uns deshalb dieser Frage durch eine kritische Auseinandersetzung mit Sigmund Freuds Illusionstheorie des religiösen Glaubens⁴, obwohl diese inzwischen auch von den meisten Psychoanalytikern nicht mehr geteilt wird. Ihr Kernsatz lautet, daß religiöser Glaube illusionär sei. Was aber versteht Freud unter einer Illusion? Illusionen sind, wie er betonte, keineswegs immer nur kindlich, platt oder unsinnig. Manchmal können sie sogar großartig und produktiv sein, wie er am Beispiel des

Kolumbus deutlich zu machen suchte. Es war in seinen Augen illusionär, als Kolumbus bei seiner Reise nach dem Westen annahm, in Indien gelandet zu sein, während er in Wirklichkeit Amerika entdeckt hatte. Kennzeichnend für Illusionen ist somit nicht, ob sie wahr oder falsch, produktiv oder unproduktiv sind, sondern ob und in welchem Ausmaß sich dabei Wünsche vordrängen.

Diese Dynamik übertrug Freud nun auf den religiösen Glauben, und deshalb ging es ihm auch weniger darum, ob Gott existiert oder nicht, sondern um die Frage, wieso die Menschen auf den Gedanken an eine jenseitige Wirklichkeit, „Gott“ genannt, überhaupt gekommen waren. Für sich selber hatte der „gottlose Jude“, wie er sich nannte, das Problem schon längst gelöst. Dabei stieß auch er sich vor allem an der erwähnten Vorstellung, man kenne Gott aufgrund einer Offenbarung. Die Möglichkeit, daß sich Gott tatsächlich irgendwann einmal direkt geoffenbart haben könnte, schied für ihn von vornherein aus. Dafür gab es in seiner Sicht zu viele und untereinander zu widersprüchliche Offenbarungen, und diese waren zudem seiner Meinung nach zu irrational, als daß man sie ernsthaft in Betracht hätte ziehen können. Im übrigen hielt er es für undenkbar, daß unseren „armen, unwissenden Vorvätern“ von Gott etwas in direkter Form geoffenbart worden sein sollte, was uns heute verschlossen ist. So blieben, wie er meinte, lediglich drei Erklärungen für das Zustandekommen der Gottesidee übrig: sie sollte die Schrecken der Natur bannen, die Menschen mit der Grausamkeit des Schicksals versöhnen, die sich vor allem im Tod zeigt, und sie sollte uns für die Leiden und Entbehrungen entschädigen, die uns durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden.

Die Illusionen, die nach Freuds Ansicht als Motiv hinter dem religiösen Glauben stecken, sah er allerdings keineswegs als harmlos an. Eine Menschheit, die an ihnen festhielt, war in seinen Augen verurteilt, infantil zu bleiben. Das aber konnte sie sich in der prekären Lage, in der sie sich schon damals befand, seiner Überzeugung nach nicht leisten. Die Welt, so betonte er, ist keine Kinderstube, und daher seine Forderung: „Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben.“

Sicherlich haben wir heute gute Gründe, Freuds Illusionstheorie des religiösen Glaubens in Frage zu stellen. Von den vielen Argumenten, die gegen sie sprechen, sollen hier nur jene erwähnt werden, die unmittelbar zum Thema dieses Beitrags Bezug haben⁵. Hinter seinem Gedanken, Gott könne deshalb nicht existieren, bloß weil wir es uns wünschen, steckt sein puritanisches Weltbild. Natürlich wird sich ein religiöser Mensch wünschen, daß es Gott gibt. Aber das Argument, das könne nicht sein, eben weil es einem Wunsch entspricht, liegt auf derselben Ebene wie das Vorurteil mancher Männer, wenn Frauen schön sind, dann könnten sie nicht außerdem auch noch klug sein.

Auch die Unterschiede zwischen den verschiedenen Offenbarungen dürften nicht so groß sein, wie sie oft hingestellt werden, zumindest nicht innerhalb der drei abrahamitischen Religionen. Vielmehr scheint es so zu sein, daß ein aus-

schließlich intellektuell-rationalistischer beziehungsweise ein starr dogmatischer Zugang eher die Unterschiede betont, ein mehr mystischer dagegen eher die Gemeinsamkeiten.

Schließlich ist es auch irrig, anzunehmen, daß sich alles Nicht-Rationale von vornherein unterhalb der Ebene der Vernunft abspielt. Es *kann* prärationale sein, wie zum Beispiel viele sogenannte Offenbarungen, die jemand in Trance erhält. Selbst diese müssen nicht von vornherein wertlos sein, bedürfen jedoch der ergänzenden Reflexion, wie das zum Beispiel im tibetischen Kulturkreis praktiziert wird. Warum aber sollten Offenbarungen nicht auch transrational sein können, also höher als die bloße Vernunft⁶, so daß diese dabei keineswegs notwendigerweise ausgeschaltet sein muß, sondern in der Offenbarung mit enthalten sein kann?

Dennoch sollten wir Freuds Illusionstheorie des religiösen Glaubens erst einmal ernst nehmen und uns dabei auch nicht davon abhalten lassen, daß bei ihrer Formulierung antireligiöse Affekte eine Rolle gespielt haben. Das lag im Zug der Zeit, und man sollte das gleichfalls nicht überbewerten. Bei den letzten, tiefsten Fragen, und dazu gehört auch der Glaube sowie die Frage nach der Existenz Gottes, ist niemand objektiv, weder derjenige, der an Gott glaubt, noch jener, der seine Existenz bestreitet. Ein jeder wird dabei von seinen Vorlieben und Abneigungen mitbestimmt. Auch das hat uns Freud gezeigt. Nur mit seiner Deutung dieser Tatsache können wir uns, wie gezeigt, nicht einverstanden erklären.

Im gebührenden Abstand zur damaligen Zeit sollten wir heute in erster Linie den radikalen Ernst und die humanitäre Absicht sehen, die Freud damals bei der Erstellung seiner Theorie vom illusionären Charakter aller Religionen leiteten. Zumindest zweierlei kann man daraus für unsere Fragestellung lernen, nämlich erstens, daß die Frage nach der Existenz Gottes keine beliebige Frage, sondern für jeden von zentraler Bedeutung ist, ja daß es dabei eventuell sogar ums Überleben der gesamten Menschheit geht, sowie zweitens, daß es keine wirkliche religiöse Gläubigkeit ohne Ernsthaftigkeit geben kann. „Ernsthaftigkeit“ meint allerdings etwas ganz anderes als die Humorlosigkeit, die fast alle Fundamentalisten kennzeichnet, nämlich die Bereitschaft, den Glauben immer wieder mit der Fülle der Wirklichkeit abzustimmen, soweit sie uns zugänglich ist. Ein Glaube, der nicht die gesamte Realität in den Blick nimmt, und zwar sowohl die mitmenschliche als auch jene, die sich in der Schöpfung offenbart, sondern sie ausklammert, verfehlt sich selber und verkommt zur Ideologie. Auch ohne Bemühung um Reife und Mündigkeit ist wirklicher religiöser Glaube undenkbar.

Stehen aber die letzten zwei Sätze nicht im Widerspruch zu der Forderung Jesu, daß wir werden sollen „wie die Kinder“? Dieser Einwand beruht auf einer Verkürzung, die den Kern der biblischen Aussage verzerrt. Unverkürzt steht bei Mt 18, 3: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen.“ Jesus fordert also nicht eine infantile Haltung, sondern spricht zwei der wichtigsten Merkmale des religiösen Glaubens an, nämlich

das Grundvertrauen, das „Werden wie die Kinder“, als seine Basis sowie die Bereitschaft zur inneren Wandlung, die „Umkehr“ als sein offenkundigstes Wahrzeichen⁷. Nur die Früchte, also die Weise, wie ein Glaube sich im Umgang mit den Nächsten, ja mit der gesamten Schöpfung ausdrückt, kann dem noch gleichrangig zur Seite gestellt werden, und auch dies ist ein zentraler Topos bei Jesus.

Daß man die genannte Bibelstelle tatsächlich in dem hier verwendeten Sinn deuten muß, zeigt sich auch daran, daß der bedeutendste Interpret Jesu, Paulus, später auf seine eigene Reife verweist, wenn er 1 Kor 13, 11 nicht ohne Stolz von sich sagt: „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind und dachte wie ein Kind. Als ich ein Mann wurde, legte ich ab, was Kind an mir war.“

Religiöser Glaube angesichts der Vielfalt der Aspekte bei den Religionen

Mit dem Hinweis auf das Grundvertrauen, die Mündigkeit, die Wandlungsbereitschaft und die Früchte sind wir beim Kern des religiösen Glaubens angekommen. Bevor er näher betrachtet werden kann, muß zunächst noch gefragt werden, worin dieser sich von einer Religion unterscheidet. Vereinfacht gesprochen dadurch, daß der Glaube vor allem mit bestimmten persönlichen Haltungen und Akten zu tun hat, während Religionen zwar Ausdrucksformen des menschlichen Glaubens sind, aber darin nicht aufgehen. Religionen sind immer zugleich von Traditionen geprägt, die ihrerseits wiederum keineswegs einheitlich sind, sondern alles mögliche umfassen: Schrift- und Gesetzestexte mit Erzählungen, Mythen, Prophezeiungen, Verheißungen, Offenbarungsberichten usw. Im allgemeinen schließen diese Erscheinungsformen des Religiösen zugleich eine Vielfalt von Symbolen mit in sich ein, aber auch mündliche Traditionen, Musik, Tanz, ethische Lehren, Theologien, Glaubensbekenntnisse, Riten, Liturgien, Architekturen und eine Menge anderer Elemente gehören dazu. Eine Religion wendet sich also mit einer Vielfalt von Formen, die sich im Lauf ihrer Geschichte mannigfaltig abwandeln, an ihre Anhänger und gibt so ihrem Glauben eine Grundlage.

Damit wird zugleich gesagt, daß Religionen zwar eine durchgehende Basis von Grundannahmen besitzen, aber dennoch keine Granitblöcke von ewiger Unwandelbarkeit sein können, sondern in steter Veränderung begriffene lebendige Strukturen sind. Daher muß jede Religion, solange sie noch lebendig ist, immer auch einen eher konservativen und einen eher progressiven Flügel besitzen, die sich letztlich gegenseitig bedingen und ergänzen.

Anders verhält es sich mit erstarrten Systemen, zum Beispiel dem religiösen Fundamentalismus⁸, jedenfalls in seinen späteren Ausprägungen. Genaugenommen gehören seine Anhänger keinem der beiden Flügel an, auch nicht dem konservativen, weil sie jeden lebendigen Bezug zur Gesamtwirklichkeit ihrer angestammten Religion verloren haben. Zwar fühlen sie sich meist als deren eigentli-

che Repräsentanten, doch im Grunde bilden sie nur eine sich selber ausgrenzende Exklave mit eigenen Spielregeln und eigenen Begründungszusammenhängen. Obwohl sie sich permanent auf eine Vergangenheit berufen und diese immer wieder beschwören, können sie doch die Erfahrungen des Ursprungs nicht wiederbeleben. Statt dessen klammern sie sich starr an äußerlich verstandene Gründerworte, deren Geist sie verfehlen, beziehungsweise an Forderungen, die sie für sich selber wie ein Korsett und gegenüber den anderen wie eine Keule benutzen. In ihrer „Lieb-losigkeit“ und ihrer „Geist-losigkeit“ gleichen sie jenen Scheinfrommen, die von Jesus „weißgekalkte Gräber“ genannt wurden (Mt 23, 27).

Das Zentrum des Glaubensphänomens

In Abgrenzung gegen die Freudsche Illusionstheorie, gegen den weiter gefaßten Phänomenbereich der Religionen sowie gegen die Zerrformen des Fundamentalismus läßt sich nunmehr das Glaubensphänomen näher beschreiben. Kennzeichnend dafür ist, daß es sich nicht auf Erkenntnis, Wille oder Gefühl reduzieren läßt, obwohl alle drei den Glauben mittragen. In seinem Zentrum steht vielmehr ein vertrauendes Bezogensein und zugleich die aktive Entscheidung der ganzen Person für eine Wirklichkeit, die sie unbedingt angeht. „Wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein“, sagt Jesus dazu in der Bergpredigt (Mt 6, 21). Daraus folgt, daß es berechtigt ist, wenn man sagt, wir würden an Menschen, die wir lieben, oder an Ideale „glauben“. Zugleich aber heißt das, daß es in hohem Maß von der Art und dem Ort unseres Glaubens abhängt, wo unser „Herz“, also unsere Personmitte, zu finden ist. Konkret folgt aus dem Gesagten folgendes:

1. Kennzeichnend für jeden wirklichen Glauben ist, daß ich als ganze Person vertraue beziehungsweise glaube. Der Glaube läßt sich also von seinem Wesen her immer nur als Einheit von Haltung und Verhalten, von Sein und Tun begreifen. Wir haben es somit dabei nicht mit einer beliebigen, abgesonderten Dimension des Lebens zu tun, sondern im Glauben ist gleichsam der ganze Mensch versammelt und handelt dementsprechend.

2. Der Glaube erwächst nicht nur aus einer Ganzheit, sondern strebt sie auch an. Insofern begnügt er sich nicht mit sich selber, sondern ist notwendigerweise relational. Das heißt, wer glaubt, ist immer auf einen anderen oder auf etwas anderes bezogen, dem er vertraut und dem gegenüber er treu ist. Glauben bedeutet daher auch nicht: ich glaube, *daß* (zum Beispiel daß es morgen regnet), sondern: ich glaube *dir*. Daß das bei uns so oft verwechselt wird, beruht auf einer sprachlichen Ungenauigkeit, die „meinen“ (lateinisch: putare) mit „glauben“ (lateinisch: credere) gleichsetzt. Diese Ungenauigkeit ist allerdings nicht zufällig, sondern ist Ausdruck einer vor allem im 19. Jahrhundert entstandenen Engführung des Glaubensphänomens, die dem damaligen einseitig rationalistischen Zeitgeist entsprang.

3. Wenn wir auf einen anderen oder etwas anderes, zum Beispiel eine Idee, vertrauend bezogen sind und uns aktiv dafür entscheiden, dann wird damit zugleich mitgesetzt, daß uns dieses „Glaubensobjekt“ im höchsten Maß etwas wert ist, uns hilft, uns zu orientieren, und uns unbedingt etwas angeht. Psychologisch ausgedrückt heißt das, daß wir auf diese Weise zu unserer Identität kommen. Diese ist gleichsam der archimedische Punkt, von dem her wir die Wirklichkeit ordnen. Natürlich sind dabei, wie bei jedem menschlichen Tun und Empfinden, auch unsere eigenen Interessen mit im Spiel; dennoch geht es letztlich um mehr als bloß um Interessen. Unser Glaube verpflichtet uns auch im höchsten Maß innerlich, und dennoch glauben wir nicht aufgrund einer moralischen Verpflichtung, sondern letztlich um des geliebten Objekts willen.

Wir hängen somit unser Herz nicht deshalb an einen anderen Menschen, an eine Idee, Institution oder an Gott, weil wir das tun sollten, sondern weil das für uns einen tiefen Wert hat und weil es zugleich verspricht, uns Wert zu verleihen⁹. Dieses Ich-Du-Verhältnis läßt sich am Beispiel einer Ellipse veranschaulichen. Ihre beiden Brennpunkte sind so aufeinander bezogen, daß die eine ohne die andere undenkbar ist. Aber dennoch sind es zwei Brennpunkte und nicht bloß einer. Daher kann zwar in letzter Konsequenz das eintreten, was Paulus in einer Grußformel des Epheserbriefs (3,17) folgendermaßen ausdrückt: „Durch den Glauben wohne Christus in eurem Herzen.“ Damit wird aber weder eine magische Verschmelzung noch ein Verlust der eigenen Identität beschworen, sondern die Tatsache ausgedrückt, daß wir gerade dann unsere eigene Identität gewinnen, wenn das geliebte Wesen in unserem Herzen „an-west“.

4. Trotz aller Ganzheit, Bezogenheit und Werthaftigkeit wird selbst der ernsthafteste Glaube, sei er religiös oder nicht, notwendigerweise menschlich-allzumenschliche Züge haben, und zwar deshalb, weil wir Menschen sind mit allen dafür typischen Fragwürdigkeiten und Beschränkungen und keine Götter. Das wäre auch dann der Fall, wenn man dem religiösen Glauben, wie die Christen, gnadenhaften Charakter zuschreibt. Auch dann würde ja der göttliche Geist nur in einem höchst irdischen Gefäß wohnen. Jeder Gläubige wird auch Phasen tiefer Zweifel durchmachen, denn auch sie gehören zu unserem Wesen.

5. Wegen unserer Schattenseiten und Begrenztheit sind wir darauf angewiesen, daß wir jemandem vertrauen können, aber auch darauf, daß wir Menschen finden, die uns nicht nach dem Mund reden, sondern uns in vielfacher Weise korrigieren. Mit anderen Worten: Wir bedürfen, wenn wir uns nicht verrennen wollen, immer auch der Mitmenschen. Das gilt auch für den Glauben. Glaube ist niemals bloß eine einsame Angelegenheit. Nur Ideologen und Wahnkranke leben scheinbar unangefochten und ohne Zweifel; aber das Leben, das sie führen, ist abstrakt und reduziert. Daher gibt es zwar Glaubensbrüder, aber keine Wahnbrüder.

6. Die Tatsache, daß der Glaube ein anthropologisches Grundphänomen und der religiöse Glaube nur ein Aspekt dieses Phänomens ist, allerdings ein sehr we-

sentlicher, drückt sich auch etymologisch aus: Das Wort „Glaube“ geht auf die indogermanische Silbe „leubh“ zurück, die soviel heißt wie etwas begehren, lieben, loben, gierig verlangen, für gut und wertvoll halten, nachgeben, sich freundlich erzeigen, vertrauen. Die darin enthaltene Gemeinsamkeit von Lieben und Glauben klingt noch in der altenglischen Silbe „loef“ beziehungsweise „liof“ (lieb, geliebt) nach, das sich zum englischen Wort für glauben, „believe“, weiterentwickelte. Aber auch im lateinischen Wort für Glauben, „credere“, was wörtlich soviel heißt wie „cor dare“, einem das Herz schenken, ist diese Gemeinsamkeit noch enthalten. Dasselbe gilt für das Sanskritwort „sraddha“, was wörtlich soviel heißt wie „sein Herz an etwas hängen“.

Ein Weg aus der Glaubenskrise

Abschließend stellt sich die Frage, wie der heutige Mensch aus seiner Glaubenskrise herausfinden könnte. Dazu bedarf es einer letzten Vorbemerkung: Wie im Wasser Wasserstoff und Sauerstoff miteinander verbunden sind, so gründet auch jeder Glaube in einer Verschränkung von Erfahrung und Dogma. Ohne Dogmen, das heißt ohne eine gültig formulierte Lehre, die zwar zu jeder Zeit wieder neu interpretiert werden muß, hinter die aber nicht zurückgegangen werden kann, zerfließt er zu bloßen pseudocharismatischen Erlebnissen und Gefühlen, und ohne Erfahrungen erstarrt er zu einem toten System.

Zwar ist dieses Verhältnis von Erfahrung und Dogma, wie alles im Bereich des Religiösen, prinzipiell einem dauernden Fluß unterworfen. Immer werden im Lauf der Geschichte einer Religion Zeiten, wo mehr die Erfahrung im Mittelpunkt steht, von solchen abgelöst, wo die „Verwaltung“ des angestammten Glaubens stärker betont wird¹⁰. Dennoch muß festgestellt werden, daß die Balance zwischen Dogma und Erfahrung im Christentum nie so richtig gelungen ist, und zwar fast von Anfang an. Bereits im 3. Jahrhundert befand der Kirchenvater Tertullian, daß seit Christi Erscheinen weiteres Suchen nicht mehr not tue, und seitdem besteht bei uns zwischen Erfahrung und Dogma ein Riß, der bis heute offiziell nie wirklich behoben wurde, sondern allenfalls individuell oder in einzelnen Gemeinschaften, zum Beispiel zeitweilig in bestimmten Orden. Daher entwickelte sich im Lauf der Jahrhunderte zwar eine immer raffiniertere Orthodoxie. Die Orthopraxis dagegen, also eine systematische Einübung der Spiritualität, stagnierte, ja aufs Ganze gesehen verkümmerte sie mehr und mehr.

Das drückt sich zum Beispiel in scharfen Kontrasten im Lauf der Kirchengeschichte aus: Lange erfahrungsarme Perioden, die oftmals von heftigen Machtkämpfen begleitet waren, wechselten mit kurzen Epochen wilder Erfahrungssuche. Das war zu den Zeiten, die Umberto Eco in seinem Roman „Der Name der Rose“ beschrieb, im Grunde nicht viel anders als heute bei vielen Jugendreli-

gionen oder bei manchen Charismatikern, deren Infantilismus man offiziell oft bereitwillig toleriert, weil man sich davon verspricht, daß sie helfen, den insgesamt stagnierenden Betrieb am Laufen zu halten. Wo dagegen wirklich ernsthaft Erfahrung gesucht wurde, wie bei vielen Gnostikern oder selbst beim Meister Eckhart, drohte schnell der Scheiterhaufen. In milderer Zeiten wie heute bevorzugt man dagegen Lehrverbote und Totschweigen.

Hier muß etwas Neues geschehen, und zwar grundsätzlich. Wie dies auszusehen hat, brachte Karl Rahner auf den Punkt. Er sagte, das Christentum müsse eine Mystagogie entwickeln, also eine systematische Wegweisung zum letzten Geheimnis, und zwar offiziell und institutionell und nicht bloß privat, sonst werde es keine Zukunft haben¹¹. Diese Entwicklung sollte vermutlich vor allem drei Gesichtspunkte mit einschließen:

1. Es bedarf einer Wiederbelebung der Spiritualität. Deren Königsweg, die Meditation, ist zwar vielfach zum Modewort geworden. Aber was dabei unter diesem Vorzeichen oft angeboten wird, auch in den Kirchen, hat mit wirklicher Meditation kaum etwas gemeinsam;

2. Die Kenntnis der spirituellen und mystischen Tradition sowohl der eigenen wie der anderen Religionen muß vertieft werden; denn kaum jemand spricht die eigene Sprache wirklich gut, der sie nicht auf dem Hintergrund der Kenntnis anderer Sprachen erlernt hat. Dieser Satz gilt nicht nur für den Schulunterricht, sondern auch für den religiösen Glauben;

3. Die Kirchen können auch nicht mehr so weitgehend achtlos wie bisher an der Entwicklung vorbeigehen, die sich in den letzten Jahrzehnten in den Naturwissenschaften, speziell in der Kosmologie und in der Evolutionsforschung abgespielt hat. Viele heutige Menschen ahnen nirgends mehr als hier die Wirklichkeit eines *Deus semper major*, eines Gottes, der größer ist, als wir ihn zu begreifen vermögen. Wer diese Erfahrung aber machen durfte, nicht nur in den tradierten religiösen Texten, sondern auch in der inneren und äußeren Wirklichkeit, der wird auch heute noch in der Lage sein, religiös zu glauben.

ANMERKUNGEN

¹ F. Nietzsche, Werke, hg. v. K. Schlechta (München o. J.) II, 344.

² G. E. Lessing, *Erziehung d. Menschengeschlechts* (Stuttgart 1980) 24–26.

³ H. Kohut, *The Analysis of the Self* (New York 1971); dt.: *Narzissmus* (Frankfurt 1971).

⁴ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*: Ges. Werke 14, 325–380.

⁵ Näheres: W. Huth, *Glaube, Illusion u. Wahn. Das Ich zw. Realität u. Illusion* (Frankfurt 1988).

⁶ K. Wilber, *Die drei Augen d. Erkenntnis. Auf dem Weg zu einem neuen Weltbild* (München 1988) 119–172.

⁷ *Zur Wandlung als spirituellem Zentralbegriff*: A. u. W. Huth, Hb. d. *Meditation* (München 1996) 102–107.

⁸ W. Huth, *Flucht in die Gewißheit. Fundamentalismus u. Moderne* (München 1995).

⁹ S. Fowler, *Stufen des Glaubens* (Gütersloh 1993) 39. ¹⁰ W. Huth, *Glaube, Ideologie u. Wahn* (A. 8) 56 ff.

¹¹ K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: Rahner S 7, 22.