

Gottesbegegnung durch Psychotechnik

Zum Emotionsmoment im Glaubensvollzug

Von Paul Josef Cordes

Anfang der zwanziger Jahre wurde in Deutschland eine katholische Hinführung zum Glauben veröffentlicht, die den Titel trug »Klipp und klar«¹. Titel wie Inhalt kennzeichnen die Auffassung einer Zeit: Das Glaubensgebäude nimmt für sich Geschlossenheit und Durchsichtigkeit in Anspruch, die Selbstevidenz eines mathematischen Systems. Die Verstehbarkeit des Glaubens und die Überzeugungskraft seiner Logik sind dergestalt, daß schlußfolgerndes Denken zum Glaubensakt selber führt. – Um die Jahrhundertwende hatte der französische Theologe A. Gardeil die Glaubensfähigkeit gerade dem Verstandesbegabten zugesprochen. Dem weniger Intelligenten gestand er immerhin eine besondere helfende Gnade zu, damit auch ihm der Glaubensakt gelänge. In dieser Auffassung scheint ausschließlich der Verstand das Organ zu sein, mit dem der Mensch glaubt.

Solche Auffassung ist inzwischen als eine unzutreffende Engführung durchschaut. Sie widerspricht der Natur des Menschen. Bei uns allen vollzieht sich die Wirklichkeitserfassung nicht ausschließlich mit Hilfe des Intellektes. Unsere Entscheidungen stützen sich nicht allein auf unsere Kenntnis. Auch Gestimmtheit und Fühlen gehen in den Akt des Willens ein. Denn sie sind menschliche Qualitäten – nicht etwas Untermenschliches; wie ja auch Gefühl nicht »neben« oder »unterhalb« von Verstand und Wille anzusiedeln ist.

Gegen eine intellektualistische Engführung des Glaubensaktes

Gut beraten ist, wer für die Auffassung vom Menschen die Bibel befragt. Nach der Heiligen Schrift sind das »Herz«, sogar die »Eingeweide« der Sitz der tiefsten personalen Reaktionen. Und diese maßgebliche Grundlegung der Vorstellung vom Menschen geht soweit, bei Gott selbst in den genannten Organen das Entscheidungszentrum zu sehen; von hierher reagiert Gott gegenüber der Welt, wenn er aus Mitleid oder Zorn seine Verfügungen trifft. So ist denn nach Auffassung biblischen Denkens der Mensch gegenüber Geschaffenem und gegenüber Mitmenschen nicht nur erkennend, sondern auch liebend und empfindend offen – und demgemäß auch von den Dingen und vom Du her in all seinen Kräften in Anspruch genommen. Seine Orientierung bedarf der Wahrnehmung durch Auge und Ohr, Geruch, Geschmack und Gefühl. Sie mißlingt allerdings auch, wenn das Fühlen als Einzelakt gegen Verstand und Wille gesetzt oder diesen Kräften übergeordnet wird. Doch diese Möglichkeit der Verwirrung des Urteils durch das Gefühl berechtigt nicht zu dessen Geringschätzung.

¹ F. X. Brors, Klipp und klar. Apologetisches Taschenlexikon für jedermann. Kevelaer 1921.

Es versteht sich, daß das von der Bibel grundlegende Menschenbild auch die Dimensionen des Geschehens bestimmt, durch das sich Gott den Menschen offenbart. Gott teilt sich mit, indem er die ganzmenschliche Realität einbezieht. Seine Straferichte und sein Heilshandeln geschehen in Worten und Taten. Wie das biblische Wort vom »Segen« beispielsweise erkennen läßt, betrifft Gottes Wohlwollen alle Aspekte des Menschen: Familie und Gesundheit, Hab und Gut, Freundschaft und Liebe der Mitmenschen, die Zuwendung und die Nähe Gottes selbst. So gibt Gott nicht primär Wahrheiten von sich, sondern er schenkt sich selbst im Gott-Menschen Jesus Christus als die absolute Wahrheit und Liebe.

Der Mensch antwortet nicht allein durch Akte des Verstandes, sondern auch durch solche des Willens und der Affekte. Erkennen Gottes geschieht nicht erst durch diskursives und logisches Razonieren, sondern schon durch unmittelbares Erfahren und Innwerden. Der Hebräer wagt es, das Gotterkennen des Menschen mit dem gleichen Begriff zu benennen, der auch die Liebesbegegnung zwischen Mann und Frau bezeichnet. – Die Glaubensunterweisung Jesu im Neuen Testament kann in der gleichen Linie ebensowenig als Information verstanden werden. Sie will nicht zuerst und zutiefst Auskunft geben. Sie zielt auf die Ganzhingabe des Menschen. Sie möchte Mut machen zum Wagnis der Überantwortung. Jesus ist dabei für die Synoptiker noch derjenige, durch den solche Selbstausslieferung gelingen kann; vom Evangelisten Johannes wird er dann selbst als Ziel der Übergabe herausgestellt.

Immer wieder neu haben darum die Theologen versucht, für die Beschreibung des Glaubensgeschehens eine intellektualistische Engführung aufzusprengen. Blaise Pascal (†1662) sprach von den »*raisons du cœur*«. Das Herz »hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt: man weiß das aus tausend Gelegenheiten . . .«². Für ihn ist das Herz gleichsam die Mitte des Menschen; es ist jener Kern, in dem der ganze Mensch gesammelt ist, so wie im Schwerpunkt eines Körpers dessen ganze Masse vereint gedacht werden kann. – Kardinal Newman († 1890) wendet sich gegen den Rationalismus und die intellektualistische Apologetik. In seiner berühmten »*Grammar of assent*« schreibt er: »Will man mich bekehren mit den Argumenten von Paley, so erkläre ich kategorisch, daß ich nichts davon verstehe, mich in gut syllogistischer Form zu bekehren. Will man, daß ich diese Argumente zur Bekehrung des Mitmenschen gebrauche, so erkläre ich kategorisch, daß ich mich nicht mühe, ihre Intelligenz zu besiegen, sondern ihr Herz. Mich beschäftigen nicht die Intellektuellen, sondern die Suchenden . . . Zu was dient demnach das Christentum bei einem Menschen, der nie weder die Sehnsucht noch das Bedürfnis gespürt hat?«³ Mit diesem Zitat macht der große Theologe unüberhörbar aufmerksam darauf, daß Glaubensverkündigung auch bei den Gefühlskräften des Menschen anknüpfen muß.

Die Zurückweisung eines intellektualistisch verstandenen Glaubensaktes hat inzwischen die Terminologie zur Beschreibung wesentlicher pastoraler Ziele verändert. Das Heilsgeschehen soll nicht zunächst durch Erkennen und Einsicht vermittelt werden, sondern es ist die Ebene der Erfahrung, auf der die Hinführung

² Fragment 277.

³ London 1930, S. 425.

zur Glaubenswirklichkeit angezielt wird. »Glaubenserfahrung« und »Gnadenerfahrung« sind die Themen, um die seelsorgliche und katechetische Konzepte kreisen. »Ereignis« und »Erlebnis« haben einen hohen Stellenwert, wenn der Zugang zum Heilsgeschehen zu vermitteln ist. Das Stichwort »Gottese Erfahrung« wurde infolgedessen nicht nur bei uns Christen, sondern ebenso bei östlichen Meditationsbewegungen und in der Drogenszene zu einer Art Schlüsselbegriff für eine Vielzahl unterschiedlicher Praktiken. Manchmal scheint es sogar nur noch modischen Jargon zu artikulieren. Eine gewisse Begriffserklärung ist daher unumgänglich.

Die Etymologie führt das Wort Erfahrung zurück auf den Menschen, der fahrend die Welt erkundet. Jemand lernt ein Land kennen, indem er es durchstreift und durchwandert; er »macht Erfahrung«. Solch tätiges Zusammentragen von Eindrücken ist wohl im Hinblick auf die Wirklichkeit Gottes nicht möglich. Gnaden- und Gottese Erfahrung sind nicht herzustellen, Stufe für Stufe durch Eigenaktivität aufzubauen, so daß schließlich diplomierte »Periti« benennbar wären. Im Glaubenskontext bedeutet der Ausdruck »Erfahrung machen« eher ausschließlich das, was Martin Heidegger ihm beilegt. »Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns unterwirft und verwandelt. Die Rede von »machen« meint in dieser Wendung gerade nicht, daß wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir uns ihm fügen«⁴. Es hat darum manches für sich, wenn statt von Gottese Erfahrung von »Gottesbegegnung« gesprochen wird⁵.

Gottesbegegnung als Freudenerfahrung

In unseren Tagen richtet sich das Augenmerk vorzüglich auf die Freude und die Beglückung als Begleitumstände dieser Begegnung. Wohl liegt es grundsätzlich in der Natur des gesunden Menschen, nichts so sehr zu ersehnen wie Glück und aufbrechende Freude. Aber gegenwärtig scheint dieser Hunger doch in Gesellschaft und Kirche deutlicher hervorzutreten als in früheren Zeiten. Die Welt der Schlager, der Filme spiegelt einen unbändigen Drang nach Glück. Die Reklame, deren Aussage für die Analyse des Zeitgeschmacks ja besonders ergiebig ist, greift dieses Bedürfnis auf und intensiviert es. Das Begehren unserer Tage wird demnach untrüglich geweckt, wenn jemand die Qualitätsmarke »Freude« aufklebt – auf Reise prospekt oder Kaufhauskatalog, auf Berufsbild oder Lebensstand.

Weil der Glaubende mitten im gesellschaftlichen Trend lebt, färbt dieser Trend auch die Erfüllungssehnsucht der Kirchenglieder. Deren Glückserwartung richtet sich mit dem Menschen ihrer Zeit auf diese Welt. Aber auch aus der Glaubensbotschaft erreichen sie mit größerem Nachdruck die Versprechungen jenseitiger und vor allem diesseitiger Freudenerfahrung. Und es mangelt nicht an Aussagen, aus denen sich die Berechtigung solcher Hoffnungen und Wünsche ergibt.

Während der Kriegsgefangenschaft schrieben beispielsweise einige Männer evangelischer Konfession ihre geistlichen Erfahrungen nieder. Sie taten es auf Anregung

⁴ Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1965, S. 159.

⁵ J. Wunderli, Gibt es eine persönliche Gottese Erfahrung? In: »Stimmen der Zeit« 101 (1976) S. 824–830.

eines Seelsorgers, der seine Umfrage nach dem Krieg auswertete und später veröffentlicht hat. In den Aussagen schlägt sich jedenfalls da und dort nieder, daß sich Gott den Menschen hier und heute als Freude mitteilt.

So heißt es zum Beispiel: »Nie habe ich so heiß gebetet als in dieser Zeit, ich rang mit Gott: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn . . . bis ich endlich sagen konnte: Sieh, Vater, in mein Herz! Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe! Da spürte ich fast körperlich die Nähe des Heilandes, seine segnende heilende, beruhigende Hand auf mir, und eine Glückseligkeit in Gott erfaßte mich, wie ich sie nie zuvor erkannte.«

Ein anderer schreibt auf die Frage nach seinem Gebet: »In den Pausen des Arbeitstages, zu Beginn, am Ende, zu Tisch. Aber noch inniger, und, wie mir scheint, näher und wirksamer auf dem Weg zum Dienst, bei mechanischen Verrichtungen: ja selbst während der Arbeit habe ich es als ein tiefes Glück empfunden, in der Gebetsstimmung zu verharren, gleichsam in der Nähe Gottes und in der Verbundenheit mit ihm«⁰.

Die Bekenntnisse über das Glück der Gottesnähe relativieren sich in der Lebenssituation des Gefangenen und damit im Kontext des Buches wie von selbst. Der Alltag bereitet genügend Last und Sorge, die vom Glaubenden in die Gottesbeziehung hereinzunehmen ist. Aussagen über Versuchung und Not verhindern es, daß die Beziehung zwischen Gottesbegegnung und Glückserfahrung zu eng gesehen wird.

Ähnliche Zeugnisse lassen sich auch aus dem katholischen Raum anführen, beispielsweise durch den Bericht über eine Cursillo-Tagung im Oktober 1976⁷. Unter dem Titel »Gnade – ein Spiel mit dem Feuer?« ist ausgeführt, daß »christlicher Existenz wesenhaft Befreiung und Freude innewohnen. – Ausdrücklich wird dieses betont im Impuls-Referat über »Gnade« . . . Der Priester, der dieses Thema sowohl theologisch als auch mit seinem persönlichen Zeugnis versehen ausführt, hebt das Geheimnis der Vergöttlichung des Menschen in der liebenden Zuneigung in Christus plastisch hervor. Gelingt dieses Gespräch (. . .), so tritt der Kurs im allgemeinen in eine neue Phase ein. Die Überraschung, Freude und Befreiung, die ausgelöst werden, lassen die Teilnehmer (oder mindestens den großen Teil) neu über ihre Beziehung zu Gott, sich selbst und ihren Mitmenschen nachdenken.«

Solche Aussagen belegen zunächst, daß sich Gottesbegegnung als Freude manifestieren kann. Die Sehnsucht der Glaubenden, die Gnade auf diese Art von Erfahrung hofft, ist keineswegs irgeleitet. Gottes Offenbarung selbst gibt genügend Hinweise. In vielen Psalmen schlägt sich nieder, wie Beter von Beglückung durch Gott ergriffen werden. »Kostet und seht, wie gut der Herr ist«, sagt der Verfasser des Psalms 33. Wir haben diese Aufforderung für die Feier der Eucharistie übernommen zur Austeilung der heiligen Kommunion; denn solches »Schmecken des Herrn« ist im Neuen Testament keineswegs überholt. Auch für den Neuen Bund ist die Freude des Herrn uns zugesagt: Wir sollen sie als Frucht des Gehorsams erfahren (Joh 15).

⁰ H. Kremser, Gotteserfahrung in der Kriegsgefangenschaft. Hamburg 1962, S. 55 ff.

⁷ In: »Korrespondenz zu Spiritualität der Exerzitien« 27 (1977) S. 29–32.

In einer Fülle von Meditationen hat die mittelalterliche Theologie die Freude erfahrung umkreist und artikuliert. Sie nutzt dafür auch das genannte Psalmwort. Beispielsweise deutet es Wilhelm von St. Thierry († 1149) christologisch und kirchlich: »Vor der Ankunft des Herrn siechten die Sinne (Augen, Ohren, Nase) dahin, weil ein Sinn noch fehlte: der Geschmack, ohne welchen der Leib nicht leben konnte . . . Er bezeugt jedes beseligende Gespür, das die Seele auf den Grund ihrer selbst fühlt. Dieses besondere, nur dem Schmecken eigene Gefühl erlaubt der Seele, das, was sie aufnimmt, zu unterscheiden . . . Christus ist es, der alles andere geschmeckt und so uns schmackhaft gemacht hat aufgrund des inneren Geschmacks seiner Gottheit . . . Das Leben in sich besitzend und es dem Leib (der Kirche) mitteilend, hat er sich und den Engeln Freude bereitet . . . dem Leib zugleich mit dem Leben die Freude eingegossen«⁸. Auch andere Verfasser sprechen diese Freude an als Vorwegnahme und Angeld künftiger Seligkeit. Sie kommentieren u. a. das »Hohe Lied« und nennen die Freude eine »gewisse Süße der göttlichen Begnadung« oder das »Vorwegkosten der göttlichen Süße«⁹.

Erfahrung der Gottverlassenheit

Freilich handelt es sich nach den Aussagen der Theologen bei der angesprochenen Freude generell um eine gelassene, gleichmütige Gestimmtheit. Ein veräußerlichen-des Verständnis wird abgewehrt. Nicht die ekstatische Entladung oder der emotionale Exzeß ist gemeint. Gott begegnet weder im »Sturm, noch im Erdbeben, noch im Feuer«; er begegnet im »sanften, leisen Säuseln« (1 Kön 19, 11 f.). Die Autoren vermeiden damit die Irreführung, die durch die Gottesbegegnung ausgelöste Freude sei um ihrer selbst willen erstrebenswert; denn auch die Freude, die man sich bei Gott verspricht, könnte angezielt werden wie der Rausch, der blind macht und Selbstvergessenheit schenken soll. Eine frohe Grundstimmung soll vielmehr lediglich als Mittel dienen, das über unsere Ausrichtung auf das eigentliche Ziel unseres Lebens informieren will: Sie will Trost sein durch die Erfahrung der Aufgehobenheit bei ihm; Ausdruck dafür, daß jemand von Gott angenommen ist. Sie ist nicht »Befriedigung der Sinne«, sondern »schmeckende Weisheit«.

Wenn die Begegnung mit Gott in der Erfahrung der Freude spürbar wird, sollte darum niemand den falschen Schluß ziehen, Gotteserfahrung des Glaubenden sei mit diesseitiger Glückserfüllung zu identifizieren. Christentum ist nicht einfach Hedonismus. Gnadenerfahrung und Gottesbegegnung können kontradiktorisch anders sein als ein beglückendes Erlebnis. Das ist die Wahrheit, die uns das Buch Hiob vermittelt; das ist der Grund für den Aufschrei des Jeremia: »Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren wurde; der Tag, an dem meine Mutter mich gebar, sei nicht gesegnet . . . Jener Tag gleiche der Stätte, die der Herr ohne Erbarmen zerstörte . . . Warum denn ging ich hervor aus dem Mutterschoß, nur Mühsal und Kummer zu erleben und meine Tage in Schande zu enden« (20, 14 ff.)? Schließlich

⁸ Zitiert in: H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, I. Einsiedeln 1961, S. 278.

⁹ Vgl. Abt Absalom und Wilhelm von Auxerre, auf die H. U. von Balthasar verweist, ebd. S. 280.

wird auch bei Johannes vom Kreuz und bei Reinhold Schneider greifbar, daß Gottes Geist in die »Wüste« führen kann.

Männer und Frauen der Bibel und der Kirche haben Einsichten darüber gesammelt, wie sich Gott dem Herzen des Menschen kundtut. Für keinen von ihnen werden Gott und Freude zu einer simplen, austauschbaren Wechselbeziehung. Manche beschreiben die Annäherung Gottes als personale Geschichte. Oft beginnt sie, indem Gott sich als beglückende Erfahrung mitteilt. Aber diese fühlbare Gnade der Gegenwart wird nicht zum dauerhaften Besitz. Vielmehr gestattet diese Gnade auch – wie einer es formuliert – »das Abgleiten der Seele, indem sie die Teufelsgeschosse bis zur tiefsten Empfindung hingelangen läßt, damit diese glühender und demütiger Gott suche«¹⁰. Der Entzug des Fühlens nimmt der Seele den sinnhaften Genuß und macht sie leer für das Geschenk der geistlichen Freude. Gerade die großen Mystiker lassen erkennen, welches Ausmaß diese Umerzierung bei solchen Menschen annehmen kann, die sich niemals Gottes Zugriff entwinden; die nicht aufhören, mitzugehen und zu aller Last je neu ihr Ja zu sprechen.

So wird der Glaubende gestärkt und gefestigt. Er geht den Weg mit Jesus Christus, in dessen Haltung er sich einübt. Der Herr hat mit seinem Leben die Gesetze der Erlösung und des Heilwerdens ein für allemal festgelegt. Von ihm schreibt der Autor des Hebräerbriefes: »Als er auf Erden lebte, hat er Gebete und Bittrufe mit lautem Schreien und mit Tränen vor den getragen, der ihn aus dem Tod retten konnte, und ist seiner Ehrfurcht wegen (aus seiner Angst) erhört worden. Obwohl er Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt: zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heiles geworden« (5, 7–9). Die Besinnung auf mögliche Gotteserfahrung in unserer Glaubenspraxis und im Alltag wurde in jüngster Vergangenheit wesentlich von Karl Rahner angestoßen. Er schrieb 1954 seinen kurzen, aber wichtigen Aufsatz »Über die Erfahrung der Gnade«. Seltsamerweise spielt in dieser Arbeit gar keine Rolle, was uns heute beim Bedenken solcher Thematik fast ausschließlich beschäftigt: Gnadenerfahrung als Erfahrung der Freude. Rahners Ansatzpunkt ist im Sinn der geistlichen Tradition der Kirche zutreffender das negative Element in unserem Leben, das sich im gläubigen Rückblick oft als Erlösungsinstrument, als Kreuz, erweist. Einige von Rahner gestellten Fragen charakterisieren besonders deutlich die Andersartigkeit seiner Denkbewegung. Sie erscheinen gleichzeitig als Abweisung einer verbreiteten Vorstellung, die sich heute mit dem Stichwort »Gotteserfahrung verkündet: »Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung mehr trägt, wo man sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, dort wo man meint zu sterben an solcher Liebe, wo sie erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, dort wo man scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, dort wo es wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, dort wo alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint? – Haben wir einmal eine Pflicht getan, wo man sie scheinbar nur tun kann mit dem verbrennenden Gefühl, sich wirklich selbst zu verleugnen und auszustreichen, wo man sie scheinbar nur tun kann, indem man eine entsetzliche Dummheit tut, die einem niemand dankt?«¹¹

¹⁰ So Diadochus von Photike, erwähnt von H. U. von Balthasar, ebd. S. 270.

¹¹ In: Schriften zur Theologie III. Einsiedeln 1957, S. 106 f.

Gefühlskräfte im Dienst der Glaubensvermittlung

Gottes Offenbarung spricht am Menschen nicht nur dessen »Wissen und Verstand« an. Sie will den ganzen Menschen erfassen, das ganze Herz, die ganze Seele, all seine Kräfte und sein ganzes Denken (vgl. Luk 10, 27). Darum ist die Ebene des Fühlens unverzichtbar für den Glaubensweg. Die vorzufindende geistliche Gestimmtheit gibt einen Anhaltspunkt für den Ort, den der Glaubende vor Gott einnimmt. Sie kann ein Kriterium sein, wenn jemand sein Glaubenshandeln und seine Glaubenshaltung prüfen will.

Weil der Mensch Gott auch mit seinem ganzen Gemüt und seiner Seele lieben soll, muß er gleichsam bis in seine tiefste Schicht zu Gott hin offen sein. Konsequente Führung zum Glauben hat das immer beachtet: Emotionale Kräfte wurden beim Glaubenden geweckt, damit er – unter dem Anruf der Gnade Gottes – seinen Weg zu Gott neu aufnehme. Sakrale Bauten und Gewänder, liturgische Handlungen und geistliche Musik sollten in das Geschehen des Gottesdienstes einbeziehen. – Nachhaltigere Glaubensvertiefung erfährt der einzelne dadurch, daß er in Gemeinschaft zum Mit-Glaubenden wird. Die »Charismatische Gemeinde-Erneuerung« beispielsweise oder die »Lebensbetrachtung in Gemeinschaft« (*revision de vie*) haben Kraft und Wirksamkeit nicht zuletzt durch die Entwicklung eines vertieften Gemeinschaftsgefühls. Charakteristisch ist hier allerdings ein ausdrücklicher und ständig neu bewußt gemachter Glaubenshorizont, die Bemühung, auf den Herrn in der Mitte hin (Mt 18, 20) »durchzudenken« und dankend und zu seiner Verherrlichung sich vor ihm zu wissen. – Darüber hinaus hat jeder Vorgang der Glaubensvermittlung die Offenheit unserer Gefühlskräfte auf Gott hin mehr oder weniger deutlich aufgenommen.

Mit der Fortentwicklung der Psychologie liegt nun die Möglichkeit näher zutage, die Gestimmtheit des Menschen gleichsam zu potenzieren – auch wenn diese Potenzierung nicht als solche Ziel psychologischen Vorgehens ist. Mittel und Wege sind herausgefunden und beschrieben worden, die intensiver und nachhaltiger auf die Seele des Menschen einwirken können als die traditionellen Stimulantien des Gefühls. Das gilt zum Beispiel für das Phänomen der Gruppendynamik, durch die seit Mitte der dreißiger Jahre zunehmend klar die emotionale Einflußnahme der Kleingruppe auf das einzelmenschliche Erleben und Verhalten demonstriert wird. Selbstverständlich spielte Gruppendynamik immer schon eine – wenn auch wenig beachtete – Rolle in den meisten sozialen Bezügen. Heute wird sie gezielt eingesetzt zu therapeutischen Zwecken und auf den unterschiedlichsten Feldern der Aus- und Weiterbildung. Ihre Formen sind zahlreich und zeigen unterschiedlichste Grade der Intensität. Ihre theoretische Durchdringung steht noch am Anfang. Darum kann erst recht in diesem Zusammenhang keine allseitige Analyse oder umfassende Würdigung erfolgen. Im Gegenteil: Alles, was Gruppendynamik zur Förderung des Humanum im strengen Sinn beabsichtigt, darf im Kontext der hier anstehenden Problem-skizze aus Gründen der Präzision ausgeklammert werden. Diese Einschränkung ist bei den folgenden Bemerkungen unbedingt im Auge zu halten, damit sie nicht als pauschale Beurteilung der Gruppendynamik mißverstanden werden.

Andererseits kann bei einer Erörterung des Themas »Gottese Erfahrung« die

Gruppendynamik nicht vollständig unerwähnt bleiben, weil gruppenspezifische Elemente faktisch heute als ein vorrangiges Mittel angeboten werden, durch das Glaubensvertiefung und Gnadenerfahrung ermöglicht werden sollen. Diese Tatsache macht zusammen mit der tiefgreifenden Affizierung des Menschen durch diese Elemente eine Prüfung notwendig, die zur weiteren Beschäftigung mit dem Phänomen Gruppendynamik im kirchlichen Raum anregen will und die selbst dann nicht überflüssig ist, wenn jemand die Techniken der Gruppendynamik grundsätzlich bejaht. Denn auch ein Instrumentarium, das sich für Ausbildung und Therapie als hilfreich erwiesen hat, muß ja noch nicht notwendig geeignet sein, auch die Gottesbeziehung als solche zu fördern.

Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf eine Auswahl von Literatur zur Gruppendynamik, die vorwiegend ihre Erfahrungen aus dem seelsorglichen Raum berichtet¹², und auf verschiedene Zeugnisse solcher Personen, die sich gruppendynamischen Trainings unterzogen haben. Bei den befragten Autoren handelt es sich um ausgewiesene Repräsentanten der Gruppendynamik, die demnach die Sache selbst – soweit das heute schon möglich ist – verbindlich darstellen können. Die über die Trainings zu Protokoll gegebenen Berichte werden als zutreffend vorausgesetzt. – Die beabsichtigte Untersuchung betrifft im engeren Sinn die Möglichkeit, mit Hilfe von gruppendynamischen Momenten Glaubensvertiefung als solche zu erreichen, wobei unter Glaubensvertiefung verstanden wird: die größere Konformität mit dem Willen Gottes durch eine festere Bindung an ihn, der sich in Jesus Christus offenbart hat und uns in seinem Geist nahe ist. Diese Prüfung soll die »Bemerkungen« heranziehen, die Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch macht »für den, der sie zu geben, wie für den, der sie zu empfangen hat«¹³.

Es scheint legitim, die Methode der Gruppendynamik und ihre Hilfe für die Ausrichtung auf Gott und seinen Willen mit diesen »Bemerkungen« zu vergleichen – obgleich Ignatius die Bemerkungen für den Glaubensweg des einzelnen gemacht hat. Denn einmal können Gruppe und Gemeinschaft dem Individuum die Verantwortlichkeit für den Heilsweg nicht abnehmen; Gottes Nähe ist auch eine je individuelle – oder sie ist Täuschung. – Zum anderen war Ignatius nicht nur ein großer Mystiker und einer der bedeutendsten Lehrmeister des geistlichen Lebens. Bei ihm spielte darüber hinaus für die Annäherung des Glaubenden an Gott das Erfahrungsmoment eine entscheidende Rolle, das »Fühlen und Kosten«. Die Einsichten des Ignatius haben sich in Jahrhunderten bewährt; ihre Heilsbedeutung ist wirklich »an ihren Früchten« erkennbar.

Einsatz des Irritationsmoments

Zwar ist bislang noch nicht davon auszugehen, daß es für die gruppendynamische Methode eine allseits akzeptierte oder gar einheitliche Theorie gäbe; besonders

¹² Befragt sind hier: T. Brocher, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung. Braunschweig 1967; K.-W. Dahm/H. Stenger, Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis. München 1974; A. Heimler, Selbsterfahrung und Glaube. München 1976; D. Stollberg, Seelsorge durch die Gruppe. Göttingen 1975; W. Zijlstra, Seelsorge-Training. Clinical Pastoral Training. München 1971.

¹³ Die hier vorgelegten Gedanken wurden u. a. angeregt durch A. Haas, Ignatius, Geistliche Übungen. Freiburg 1967, hier S. 121–185.

starke Unterschiede sind offenbar zwischen den Anhängern der Sozialpsychologie und denen der Tiefenpsychologie festzustellen. Trotzdem kann man eine fundamentale Gemeinsamkeit beim Auslösen und Aktivieren des Gruppenprozesses feststellen: die Weckung von solchen Unlustgefühlen, die die Mitte der Person zu erschüttern vermögen und als existentielle Gefährdung empfunden werden.

Denn Gruppendynamik jeder Spielart nutzt die Tatsache, daß »der Verlust der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe beim Individuum Identitätszweifel mit sich bringt, die eine Krise im einzelnen auslösen können« (Brocher 21). Die Gruppenmitglieder reagieren mit Aggression, die »eine große Rolle spielt« (Zijlstra 72). Solche aggressiven Gefühle haben dabei nicht notwendig, aber doch häufig destruktiven Charakter. »Die Aggression will in erster Linie vernichten, zunächst einmal den anderen und, wenn das nicht möglich ist, schließlich sich selbst« (ebd. 75). Aggression geht darum einher mit Angst. Solche Angst wird immer wieder erwähnt in der Literatur, ist in Wahrheit unumgänglich (Brocher 83) und tritt unter Umständen in so hohem Grad auf, daß Teilnehmer an Trainings »von anderen in die Enge gedrängt . . . in Weinen ausbrechen« (Stollberg 69). – Daß Aggression und Angst durch den Gruppenleiter gegebenenfalls gemildert werden müssen, wird zugestanden (Brocher 83 f.; Stollberg 99).

Der Aufbruch solcher Emotionen ergibt sich – das ist einsichtig – um so sicherer, je ausschließlicher die Gruppenbindung den einzigen affektiven Halt darstellt. Darum wird für den Gruppenaufenthalt eine neue Umgebung gewünscht. Diese »soll in gewissem Sinne fremd und damit bedrohend wirken« (Zijlstra 19). Emotionale Erleichterung *außerhalb* der Gruppe wird dementsprechend als nachteilig angesehen: Der »Leidensdruck« muß in seinem ganzen Gewicht erhalten bleiben; seine »Ableitung« vergäbe eine Chance der Gruppe ungenutzt (vgl. Stollberg 126). Demnach stellen Angst und Aggression ein gewichtiges Kräftepotential für die Veränderung der Gruppenmitglieder dar – nicht nur beim »Sensitivity-Training«, das eine Zeitlang auch im kirchlichen Raum propagiert wurde, heute aber in seiner Problematik erkannt ist und folglich eher reserviert beurteilt wird (vgl. Zijlstra 51). Die affektiven Prozesse entwickeln sich auch beim CPT (*Clinical Pastoral Training*) oder bei der TZI (Themenzentrierte Interaktion), von denen immer noch manche Christen große Hilfe und Motivation für ihren Weg zu Gott erhoffen. T. Brocher erklärt nachdrücklich, daß die genannten Prozesse unabhängig von der in der Gruppe anstehenden Thematik auftreten (101).

So ergeben sich dann auch bei der Beschäftigung mit Glaubensinhalten dramatische Szenen. D. Stollberg berichtet von einem jungen Mann, der in der Gruppe zunächst als aufreizend sanftmütig und »pietistisch« gelolten hätte, dann aber durch relativ »deftige« biografische Erzählungen zum zentralen Gesprächsgegenstand geworden sei. »Die Gruppe allerdings hielt die – durchaus auf Tatsachen beruhende – Blutrünstigkeit und Unmoral seiner Berichte für ein Ablenkungsmanöver etwa in dem Sinne: ›So, nun habe ich euch doch einen harten Brocken zum Fraße vorgeworfen. Seid also zufrieden und verschont mich künftig vor intensiverem Interesse«. Er habe das ganze Manöver nur inszeniert, um von seiner eigentlichen Problematik abzulenken. Ein ›Heuchler‹ sei er, ein ›Feigling und Radfahrer vor der Gruppe‹, ein ›Sadist‹, ein ›ganz gemeiner Hund‹ usw. Die Angreifer steigerten sich bis zu einer ausgesprochen grausamen und sadistischen (verbalen)

Orgie, in welcher das ›Opfer‹ regelrecht ›abgeschlachtet‹ wurde, ohne daß dieses in der Lage gewesen wäre, etwas von seiner eigenen aggressiv-sadistischen Potenz manifest zu aktivieren. Stattdessen ergriff der Betroffene schließlich die Flucht . . .« (90).

T. Brocher schildert die fälligen Prestigekämpfe und den Versuch einzelner, in der Gruppe Führungsansprüche durchzusetzen. Gruppenmitglieder äußern sich in dieser Situation: »Ich habe das Gefühl, in einer Arena zu sitzen und Zeuge eines Stierkampfes zu sein . . . Jetzt warten wir bloß noch auf das Opfer, um zu sehen, wie es abgestochen wird« (96).

Die Wirkung auf das eine oder andere Gruppenmitglied ist entsprechend nachhaltig und weitreichend. So ist hinsichtlich »entsprechend disponierten Teilnehmern« davon die Rede, daß durch die Ausbreitung von Gefühlsentladungen und Affektausbrüchen »Suizid-Impulse induziert werden« (85). Ja, die Provokation zur Glaubensaufgabe wird nicht nur in Kauf genommen, sondern unter Umständen sogar methodisch herbeigeführt: Bei D. Stollberg findet sich der Bericht über einen »hochqualifizierten Forscher«, der an einer psychoanalytisch orientierten Selbsterfahrungsgruppe für theologische Wissenschaftler teilnahm; über die Bestimmung »Seelsorge durch die Gruppe« hinaus wird keine Zielvorstellung für das Zusammentreten der Gruppe angegeben. Stollberg führt aus, daß die Gruppe lange Zeit vergeblich versucht hätte, in dem Theologen das Gefühl der Angst zu wecken: vergeblich – weil nach dessen Meinung für den Christen die Angst in der Welt durch Christus überwunden sei. Längeres Bohren der anderen Gruppenmitglieder deckte auf, daß diese theologische Position letztlich sein Spannungsverhältnis zu seinen Eltern rationalisierte. Daraufhin griff die Gruppe seine ihn tragende theologische Auffassung massiv an und drängte ihn in die Isolierung. So wurde bei ihm eine existentielle Krise durch den Zerfall seiner Glaubenswelt (»atheologischer Phase«) ausgelöst (190).

Gewiß handelt es sich bei der letzten Begebenheit um einen Extremfall. Dennoch hat jede bewußte Hinführung des Menschen in Aggression und existentielle Angst schon unter humanen Gesichtspunkten wenig Anziehendes. Darüber hinaus wird der Boden der Geborgenheit in Gott unter Umständen weggezogen durch die aggressiv vertretene und in der Sondersituation schneidend wirksame Antipathie der Gruppe. Das Ziel ist die Veränderung der Gewohnheiten und die Neuordnung zwischenmenschlicher Verhältnisse. Kann aber wohl je ein möglicherweise noch so achtbarer Zweck es rechtfertigen, einen Menschen achselzuckend einer vom Gefühl aufgezwungenen Glaubensprüfung, vielleicht sogar der totalen Glaubensverfinsterung auszusetzen? Dürfen Gruppenmitglieder autonom und spontan entscheiden, daß dieser Prozeß gewagt werden muß? Die Bibel behält die »methodische Verwirrung« Gott allein vor. Sie kennt den *Peirasmos* durch Gott z. B. in der Abrahamsgeschichte (Gen 22, LXX). Doch dem Neuen Testament ist zu entnehmen, daß nicht einmal eindeutig Gott selbst der eigentliche Urheber der Versuchung ist (Jakobusbrief 1, 13); Gott läßt die Versuchung nur zu, und Jesus Christus lehrt uns im »Vater unser«, daß wir um Bewahrung vor ihr beten sollen. Wie kann man dann aber eine solche Glaubensprovokation durch die Gruppe rechtfertigen, wie von ihr den Vorwurf abwenden, sie setze mit ihrer Methode die Zuwendung zu Gott selbst aufs Spiel?

Gruppendynamik mobilisiert zwar umfassend und nachhaltig die affektive Potenz des Menschen. Trotzdem kann sich die Hoffnung als Irrtum erweisen, gruppendynamische Trainings würden dem Glaubenden eine Hilfe zur Begegnung mit Gott. Der Einsatz des Gefühlsmoments während dieser Trainings führt zu dem Problem, daß aus der Irritation eine Versuchung wird, die die Nähe Gottes keineswegs herbeiführt, sondern den Gottesbezug möglicherweise zerstört.

Ein Vergleich mit dem Exerzitienbuch des heiligen Ignatius¹⁴ kann die Analyse des Problems vertiefen. Nach den Aufzeichnungen dieses Buches sind ja auch für Ignatius die Seelenkräfte des Menschen von maßgeblicher Bedeutung für seinen Weg zu Gott; insofern ist dieser Autor in gutem Sinn zeitgemäß. Schon nach den Vorbemerkungen für die »Geistlichen Übungen« möchte Ignatius, daß die Inhalte der biblischen Perikopen nicht nur verstanden, sondern auch »verkostet werden« (Regel 2). Ein »Mehr an Geschmack« verbindet er mit einem »Mehr an geistlicher Frucht« (Regel 2). Er möchte das »Hingeneigt- und Hingezogenwerden fördern« (Regel 3). Exerzitien, die ohne »geistliche Bewegungen« der Seele bleiben, sind schließlich für Ignatius ein Grund, die Ernsthaftigkeit des Exerzitanten überhaupt zu prüfen (Regel 6).

Aber das Augenmerk des Ignatius richtet sich nicht auf Angst und Aggression –, es sei denn, um den Übenden möglichst bald von solchen Stimmungen zu befreien. Deshalb beschäftigt ihn stark dessen Bedrücktsein (Regeln 7, 8, 9 und 10), das die besondere Hilfe des Exerzitiengabers fordert. Er muß in ehrfürchtiger Distanz vor dem Übenden alles daran setzen, diesen aus der Niedergeschlagenheit herauszuholen. Er »ist der Überzeugung, daß die Trostlosigkeit Ausdruck und Zeichen einer »trügerischen« Situation ist«¹⁵, hinter der die »Trugwerke des Feindes der menschlichen Natur« (Regel 7) stehen. »Verfinsterung der Seele, Verwirrung in ihr . . . Anfechtungen, die zum Mangel an Glauben, an Hoffnung, an Liebe bewegen, wobei sich die Seele ganz lau und traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herren« (Exerzitienbuch Nr. 317) – all das ist für ihn Wirkung des Bösen im Menschen. Gewissensangst und Trennungsgefühl sind demnach im Sinn des Ignatius möglichst bald zu beheben. Sie sind ganz gewiß nicht mutwillig herbeizuführen; zu große Gewißheit herrscht für Ignatius über die Quelle solcher seelischer Verfassung. Vielmehr wird ihm die Erfahrung des Trostes zur unabdingbaren Voraussetzung für das Beschenktwerden mit der Nähe Gottes. Das Verspüren und Verkosten seines Geistes läßt sich an dessen Früchten erkennen, die für Paulus »Liebe, Freude und Friede« (Gal 5, 22) sind. Und Jeronimo Nadal, ein persönlicher Schüler des heiligen Ignatius und einer seiner besten Kenner, legt dar, daß das Überströmen des Geistes die Sinne des Menschen mit »Milde (*suavitas*)« erfüllt¹⁶.

Die Anfechtung dagegen behindert den Glaubenden, einen Weg zu Gott zu finden. Darum bedarf er in dieser Verfassung dringend der Ermunterung und des Trostes. Sonst kommt er in Gefahr, seine seelische Verwirrung und Bedrückung auf Gott zu projizieren; ihn zum Verantwortlichen für sein eigenes Unheil zu machen.

¹⁴ Ignatius von Loyola, Die Exerzitien. Einsiedeln 1956.

¹⁵ Vgl. A. Haas, a. a. O., S. 169.

¹⁶ Ebd., S. 149.

Und dann bewegt ihn sein Glücksverlangen, dem »Spielverderber« Gott den Rücken zu kehren.

Emotionsbindung an die Gruppe

Damit zeigt sich ein weiteres wesentliches Motiv für die Bekämpfung der Unlustgefühle durch Ignatius: Sie behindern das geistliche Wachstum, weil sie die Unmittelbarkeit des Übens zu Gott bedrohen. Das ist wohl die entscheidende Erfahrung dieses Heiligen: Die zentrale geistliche Bedingung für die Gottesbegegnung ist der möglichst direkte, durch nichts und niemanden verstellte Blick auf Gott selbst und auf Gottes Heilswerk in der Person Jesu Christi. Oder wie es Pierre Olivaint, ein segensreich wirkender Seelsorger und einer der Pariser Märtyrer des Jahres 1871, ausdrückte: »Das große Geheimnis des Erfolges bei den Seelen ist es, das Vertrauen auf *Gott* neu zu beleben.«

Darum fordert Ignatius auch vom Exerziengeber äußerste Zurückhaltung. Dieser soll sich keineswegs möglichst umfassend in das Geschehen der geistlichen Übungen einbringen. Die darzustellende Heilsgeschichte soll er freihalten von jeder persönlichen Färbung. Er soll sie nur »in kurzer, inbegriffshafter Erklärung durch-eilen« (Regel 2). Der Exerziengeber soll sich gar nicht einmischen, wenn der Übende gute Vorsätze faßt, sondern distanziert auf das Heilshandeln Gottes in der Seele des Übenden setzen (Regel 15). Der Exerziengeber soll nicht einmal die persönlichen Gedanken und Sünden des Übenden kennenlernen, sondern ganz und gar in den Hintergrund treten, damit der Empfänger der Exerzitien allein auf Gott ausgerichtet bleibt. Ignatius erwartet, daß der Gebende keinerlei Einfluß nimmt auf die Absichten des Übenden. Er darf weder zuraten noch sie ablehnen. Er soll vielmehr zwischen den Alternativen »in der Mitte stehend wie eine Waage, unmittelbar den Schöpfer mit seinem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn« (Regel 15).

Der theologische Grund für so dezidierte Theozentrik der geistlichen Führung liegt zunächst im Glauben daran, daß der zu Gott hin offene Mensch mit Gott im Geist Jesu Christi über Erkenntnis und Sinne direkt kommuniziert. Aber auch eine Gefahr soll abgewendet werden. Sie rührt daher, daß die emotionale Anbindung des Übenden an den Geber der Exerzitien zu einem Abhängigkeitsverhältnis führen kann. Jedenfalls weiß Ignatius durchaus, daß Geschaffenes in Konkurrenz zum Schöpfer treten kann. Er weist im unmittelbaren Kontext der Regeln darauf hin, daß nicht nur das in sich Schlechte, sondern auch das Sinnvolle und Gute unter Umständen der Ausrichtung auf Gott zum Hindernis werden kann (Regel 16).

Denn der Christ hat zwar die dualistische Perspektive Gott oder Welt hinter sich gelassen; der Glaube an den Schöpfer kann alles Geschaffene zu diesem in Beziehung setzen. Dennoch bleibt wegen der Sündigkeit des Menschen das Dilemma, daß Schöpfung und Schöpfer für den Menschen in Opposition treten können. Denn es gibt Umstände, in denen angesichts der Schöpfungswirklichkeit der Durchblick auf den Schöpfer nur mit Mühe oder nicht mehr gelingt. Diese Umstände werden nicht selten auch dadurch herbeigeführt, daß eine Verdichtung des Gefühls den klaren Blick trübt und die Erkenntnisfähigkeit beeinträchtigt; daß der Intellekt, dessen Tätigkeit notwendig zum Glaubensakt gehört, durch einen irregeleiteten Willen überspielt wird.

Die Glaubenskraft, die den Glaubenden sonst befähigt, angesichts der Kreatur deren »creator« nicht zu vergessen, wird über seine Sinne vom geschöpflichen Sein aufgehoben. Das ist sogar – wenn man dem Apostel Paulus folgt – eine typische Barriere für den Menschen in der Situation »nach dem Fall«. Der Mensch »vermag im Zwielflicht seines Herzens die Grunddifferenz des Daseins, nämlich die zwischen Gott und Welt, nicht mehr klar zu sehen . . . Das Unvermögen zu differenzieren erweist sich darin, daß dem Menschen Welt und eigenes Dasein nicht mehr in einer vorgängigen Auslegung auf Gott begegnen, sondern auf sich selbst als auf den Schöpfer verweisen . . . Gott erscheint nur noch in den Göttern. Die Götter sind die apotheosierte Welt samt dem apotheosierten Menschen«¹⁷.

Wer die Weisungen des ignatianischen Exerzitienbuches mit den geistlichen Übungen vergleicht, die sich gruppenspezifischer Elemente bedienen, sieht einmal erstaunt die Variationsbreite der Spielarten, die heute unter dem Stichwort »Exerzitien« angeboten werden können. Er wird darüber hinaus von der gruppenspezifischen Methode vor eine Problematik geführt, die unruhig macht.

Nach dem Urteil auch katholischer Autoren ist ein erklärtes Ziel der gruppenspezifischen Exerzitien die Weckung von Emotionen, die der Glaubenspraxis und damit dem Weg zu Gott förderlich sein sollen. Näher betrachtet, ist das auslösende Moment und damit Bezugsobjekt der Emotionen jedoch keineswegs Gott und sein Heilswerk in Jesus Christus, sondern die Gruppe und einzelne Mitglieder in ihr. Der Übende entwickelt Sympathie und das Gefühl der Geborgenheit gegenüber der Gesamtgruppe und bestimmten Gruppenpartnern. Besonders deutlich wird das durch die sogenannte »nonverbale Kommunikation«.

Ihr Einsatz und die mit ihr bei geistlichen Übungen gemachten Erfahrungen lassen sich am besten durch eine Auswahl von entsprechenden Berichten beschreiben.

Der Gruppenleiter spricht die in Kreisform aufgestellte Gruppe an: »Mit dem Körper ein wenig nach vorn und zurück schwingen, bis du spürst: Da ist jemand, der dich auffängt und in die Arme nimmt . . . Jetzt laß dich innerlich ganz los . . . Überlaß dich dem anderen, solange du willst . . . Da der Kreis so eng ist, kann der andere dich ohne weiteres halten . . . Denk an nichts, zumal wenn du beim anderen bist . . . Fühle seine Nähe, ohne zu wissen, wer er ist . . . Spüre, wie gut es ist, angenommen zu werden, beim anderen sorglos ausruhen zu dürfen . . . Genieße es, so gut du kannst, beim anderen ein wenig verweilen zu können . . . Laß dadurch das Vertrauen wachsen, daß man dich hält . . .« (Heimler 177). Andere Stellen benennen Einzelanweisungen zum Beispiel über streichelndes Kopfbewegen des Partners (181 f.) oder eine Atem-Druck-Übung, die das Pressen verschiedener Körperstellen des Partners fordert (183).

In Beurteilungen solcher Übungen durch die Exerzitanten heißt es später u. a.: »Ich war überrascht über meinen Partner. Ich habe auch einzelne Partner erkannt, und zwar durch das, was man vom Wesen des anderen erfährt. Ich habe auch versucht, etwas mitzuteilen. Mir ist aufgefallen, daß es ein kleines Problem war, sich zu trennen und zum nächsten Partner zu gehen« (331 f.). – »Ich hatte bei der ersten Übung das Gefühl, daß ich gleichwertig sein kann. Ich bin über dreißig Jahre im

¹⁷ H. Schlier, Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus. In: Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg 1964, hier S. 324 f.

Kloster und habe auf Zärtlichkeit verzichtet. Da habe ich das Spiel der Hände als beglückendes Geschenk erlebt« (333).

Auch die bereits früher berichteten Episoden ließen erkennen, daß das Gefühl der Mitglieder ausschließlich auf die Gruppe orientiert war. Aggression und Angst entwickelten sich in großer Stärke gegenüber anwesenden Gruppengenossen. Solche Intensität lebte vor allem deshalb auf, weil der Verlust von Sympathie und Geborgenheit in der Gruppe befürchtet wurde. Das Gefühl, die Gruppe zu verlieren, führte den einzelnen vor einen drohenden Abgrund, der die Lebensfähigkeit, den Lebensmut nahm. Daß der Ge-nötigte sich dann selbst und seine Welt vergißt, um sich die Annahme durch die Gruppe zu sichern, verwundert nicht.

Gewiß, der Mensch ist nicht als Insel erschaffen. Wir müssen uns selbst verlassen, um heil und heilig zu werden. Aber Gott allein ist es, der die umfassende Auslieferung verdient. Abraham bleibt das Vorbild biblisch legitimierter Selbstentäußerung. Er begegnet Gott und übergibt sich der Person dessen, den er als seinen absoluten Herrn glaubt. Gott allein ist es wert, um seiner selbst willen geliebt zu werden. Auch in dieser Liebe mag das Ich den Boden unter den Füßen verlieren. Doch wenn der Geliebte Gott selbst ist, wird aus dem Sturz ins Bodenlose »jener beseligende Schauer der Selbstpreisgabe, die jeder Glaubende grundsätzlich zu erfahren gewillt ist, und den der Mystiker dann tatsächlich hienieden schon erfährt: als Verlassen des eigenen Hauses in dunkler Nacht, als Pfeil, der glühend durch die Herzmitte schnellt und das Ichzentrum aufreißt, um das Du darin einzupflanzen«¹⁸.

Gruppendynamik im Dienst der Vermittlung von Gotteserfahrung kann dazu verführen, daß die Gruppe für ihre Mitglieder die Wirklichkeit Gottes substituiert. Ursprünglich begegnete die Gruppe dem einzelnen noch »in einer vorgängigen Auslegung auf Gott«. Durch die Einspannung in peitschend emotionale Prozesse wird dieser Gottesbezug nicht vertieft, sondern er relativiert sich. Wohl merkt der Klarsichtige selbst, daß Freude in der Gruppe und Freude an Gott nicht zusammenfallen müssen. Das läßt sich aus einer Stellungnahme erkennen. Dabei enthüllt diese Stellungnahme auch, daß die in der Gruppe erfahrene Freude keineswegs aus der Gottesbegegnung, sondern aus der Gruppenbegegnung resultiert. »Ich empfinde es als religiöse Erfahrung, wenn eine Beziehung zustande kommt, wenn ich mich gehalten und getragen fühlen darf wie bei der Gruppenwiege-Übung . . . Unmittelbar empfand ich nichts Religiöses. Aber in der Nachbesinnung erlebe ich das Zusammensein in der Gruppe als religiös, ebenso das sensible Erspüren des Partners bei der Tastübung. Ich erlebe im Fühlen die menschliche Freude, die mich vom Ich befreit. Ich bedaure es manchmal, daß ich nicht bewußt religiös lebe. Ich möchte Gott mehr spüren, wenn ich Freude empfinde« (Heimler 276 f.).

Ähnliches belegen andere Fälle noch eindeutiger, wenn z. B. während des Zusammenseins die Gruppe den Stellenwert erhält, den sonst der Glaubende Gott selbst zuspricht. So wird aus »gruppendynamischen Exerzitien« berichtet: »Ich persönlich habe noch nie vorher erfahren, jedenfalls nicht in dieser Intensität, daß Gemeinschaft werden kann, wenn ich nicht nur etwas, sondern mich selbst, so wie

¹⁸ Vgl. H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 185 f.

ich bin, in diese vorgegebene Gruppe einbringe. Diese Erfahrung des sich ja irgendwo ins Unbekannte-Ausliefern möchte ich nicht mehr missen . . .« (Dahm 184). – Oder an anderer Stelle: »Diese Eucharistie war die erste Messe für mich, in der ein ganz persönliches Bekenntnis öffentlich abgelegt wurde und mir die Vergebung nicht als geheimer Hoheitsakt erschien, sondern als Ausdruck der Vergebung, die eine ganze Gemeinschaft ganz konkret geben konnte« (Dahm 188).

Die Gruppe, die Hilfe zu Gott sein soll, wird möglicherweise um ihrer selbst willen gesucht. Das Mittel wird zum Zweck. Und Gott bleibt auf der Strecke.

Der Gefahr dieser Perversion unterliegt nicht nur das Ziel der geistlichen Übungen. Auch das diesem Ziel zugeordnete Kriterium des Wachsens auf Gott hin, die »geistliche Bewegung« kann ihre Instrumentalität verlieren. Sie kann in Selbstzweck umschlagen. Geistliche Übungen werden dann zu einer zusätzlichen und intensiven Möglichkeit, den affektiven Erlebnisdurst zu stillen. Emotionsgenuß, der sonst in der Unterhaltungsindustrie aus zweiter Hand geliefert wird, kann ja auch während der Exerzitien den Gefühlshunger befriedigen; er wird da und dort sogar als Gradmesser geistlichen Tiefgangs mißverstanden. So schreibt ein Exerzitienleiter: »Es ist geradezu ergreifend mitzuerleben, wie Menschen, auch durchaus »männliche« Männer sich der Tränen nicht schämen, sei es, wenn es um die eigene Person geht, sei es aus einem tief empfundenen und frei gezeigten Mitleiden mit den anderen oder auch aus der Ergriffenheit einer religiösen Erfahrung heraus« (Dahm 183).

An anderer Stelle wird ein Zeugnis zitiert: »Ich fühle mich jetzt wahnsinnig wohl. Es tut mir nur leid, daß ich mich nicht eher hereingegeben habe in den Prozeß. Ich habe dieses Jahr zum ersten Mal in meinem Leben Ostern *erlebt* und bin in einem ganz irren Zustand, ganz glücklich« (Dahm 188).

Wer so auf seine emotionalen Kosten gekommen ist, eilt dann möglicherweise von einem Training zum anderen, um sein Bedürfnis nach Emotionen auszugleichen. Diese Vermutung entspringt nicht der Phantasie übelwollender Kritiksucht. Sie ist leider belegbar. Promotoren der Gruppendynamik sprechen selbst von der »Süchtigkeit« nach emotionaler Gruppenerfahrung. Sie bezeichnen diese als »Fehlentwicklung«, die allerdings zu ihrer raschen Verbreitung beigetragen habe (Dahm 238).

Gott als Droge?

Vorerst sieht der interessierte Laie überhaupt noch keine unverdächtige und überzeugende Möglichkeit, die Methode der Gruppendynamik für die geistlichen Übungen zu nutzen, falls man unter diesen weiterhin den Weg für die Ausrichtung auf Gott und seinen Willen versteht. Die Verfechter »gruppendynamischer Exerzitien« müssen sich gewiß mit deren problematischen Grundzügen auf breiterer Ebene auseinandersetzen. Andernfalls laufen sie Gefahr, in üble Gesellschaft zu geraten. Seelische Erschütterung unter dem Stichwort »Gottese Erfahrung« wird auch in anderen Kreisen angeboten. So formulierte der Anhänger der Krishna-Bewegung in einem Fernseh-Interview: »Vorher habe ich viele Dinge getan, zum Beispiel habe ich sehr viele Arten von Drogen genommen, alle möglichen Arten von Gelegen-

heitsarbeiten angenommen und sehr viele Philosophien studiert. Aber ich war nie so richtig zufrieden damit, bis ich zum Krishna-Bewußtsein kam (das heißt zum Gottgeweihten wurde). Da habe ich nun wirklich die stärkste Droge gefunden¹⁹.

»Gott als Droge« – das wäre wirklich der Höhepunkt der emotionalen Vermarktung des geistlichen Tuns; das wäre die Ausbeutung des Wortes und der Wirklichkeit Gottes durch den gefühlshungrigen Menschen.

Daß so etwas heute keine Wahnidee ist, führt ein Philosoph unserer Tage auf folgende geistesgeschichtliche Entwicklung zurück²⁰: Der Mensch als fester Punkt des Universums gibt Gott eine Funktion; Gott wird so vom Menschen her funktional bestimmt. Das geschieht aus besten Motiven; und immer neu erhält Gott so eine Rolle nach der anderen, die seine Nützlichkeit für die Gesellschaft beweisen soll. Jetzt soll er sorgen für die Eindämmung der Kriminalität, morgen für die Menschlichkeit des Menschen, für den Frieden unter den Völkern – oder für die Dosis Gefühl, die den nüchternen Alltag vergessen macht.

Aber als Funktion des Menschen ist Gott ersetzbar. Funktionalisieren heißt geradezu »austauschbar machen«. – Die Mediziner gebrauchen Scheinmedikamente, die sie »Placebo« nennen. Diese Medikamente wirken nur dann, wenn der Patient nicht um die Täuschung weiß. Ein Placebo hat nur Realität in der Beziehung zum Glaubenden, zum Bewußtsein des Patienten. Aufklärung zerstört die Wirkung. Funktionale Interpretation der Gottesidee erklärt diese zu einem Placebo. Gott behält seinen Platz in meinem Leben, so lange ich nicht seine Funktion für mich durchschaut habe, nämlich die, das minimale Emotionsquantum in meinem Leben sicherzustellen. Habe ich aber herausbekommen, wozu er gut ist, wird er früher oder später durch ein Äquivalent ersetzt.

Bert Brecht hat die »Geschichten von Herrn Keuner« erzählt. Eine von ihnen lautet: »Einer fragte Herrn Keuner, ob es einen Gott gäbe. Herr Keuner sagte: Ich rate dir nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallen lassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage, du hast dich schon entschieden: du brauchst einen Gott.«

In dieser Geschichte wird die Idee von Gott konsequent funktionalisiert. Es gibt den Menschen, der – aus welchen Gründen immer – Gott braucht. Man möge ihm dann zwar geben, was er braucht. Vor allen Dingen möge man sich aber bemühen, beim Menschen den Unsinn des Gott-Brauchens zu beenden, und ihm endlich das zukommen lassen, wofür Gott nur einen Ersatz darstellt.

Freilich ist gegen Bert Brecht festzuhalten, daß der Mensch Gott braucht – aber nicht etwas von ihm, beispielsweise die Affekte, die er auslöst. Das wird auf die Dauer Gott selbst nicht ersetzen können. Der Mensch braucht Gott, und zwar einen unverzweckten Gott, der nicht Mittel ist für andere und anderes: Er braucht ihn selbst, um sich ihm hinzugeben und in der Hingabe an ihn Schritt für Schritt der endgültigen Gemeinschaft mit ihm entgegenzugehen.

¹⁹ In: »Kontraste« Nr. 4, (1976), S. 6.

²⁰ Vgl. zum folgenden: R. Spaemann, Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott«. In dieser Zeitschrift 1/72, 54–72, hier 57 ff.