

Iris Mandl-Schmidt

Krisen und die Gefahr von Fundamentalismus bei Heranwachsenden am Beispiel von Thomas Merton (1915 – 1968)

Ein biografisches Lehrstück zur Glaubensentwicklung vor dem Hintergrund der Theorie James W. Fowlers

Die Autorin

PD.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ theol. habil. Iris Mandl-Schmidt, Akademische Mitarbeiterin an der PH Schwäbisch Gmünd.

PD.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ theol. habil. Iris Mandl-Schmidt
Pädagogische Hochschule Schwäbisch Gmünd
Oberbettringerstraße 200
D-73525 Schwäbisch Gmünd
e-mail: iris.mandl-schmidt@ph-gmuend.de



Krisen und die Gefahr von Fundamentalismus bei Heranwachsenden am Beispiel von Thomas Merton (1915 – 1968)

Ein biografisches Lehrstück zur Glaubensentwicklung vor dem Hintergrund der Theorie James W. Fowlers

Abstract

Mit Hilfe der Glaubensentwicklungstheorie James W. Fowlers und weiterer religionspsychologischer Analysen wird die krisenbewegte Biografie Thomas Mertons untersucht, um den Zusammenhang von Krisen und fundamentalistischen Reaktionen zu erhellen. An der Biografie Mertons wird auch nachgezeichnet, welche Ressourcen innerhalb der Religion das Verlassen fundamentalistischer Perspektiven erleichtern. Am Ende bringt der Artikel den Beitrag des Religionsunterrichts zur Sprache.

Schlagworte

Glaubensentwicklung – Fundamentalismus – Regression – Thomas Merton – Biografieforschung – James W. Fowler

Crises and the Danger of Fundamentalism of Adolescents using the Example of Thomas Merton (1915 – 1968)

A Biographical Lesson on Basis of Faith Development Theory of James W. Fowler

Abstract

Recording the crisis-ridden biography of Thomas Merton we explore the connection of crises and fundamentalistic reactions by means of the theory of J.W. Fowler and other psychological analyses of religion. Through the biography of Merton it will also be traced which resources within religion can help to abandon fundamentalistic perspectives. Finally the article takes the contribution of Religious Education in consideration.

Keywords

faith development theory – fundamentalism – regression – Thomas Merton – biographical research – James W. Fowler

In gewissem Sinne ist jede Jugendzeit eine Krisensituation, und nach der Identitätstheorie Erik H. Eriksons gehört die Krise zu jedem Lebensalter mit den je altersspezifischen Aufgaben. Um Entwicklungskrisen mit weltanschaulichem Bezug von Jugendlichen zu studieren, bietet sich die entwicklungstheoretische Reflexion von Biografien an. Ein Beispiel wird in diesem Aufsatz an der Biografie von Thomas Merton vollzogen. Zunächst wird ein biografischer Einblick in das krisenbewegte Leben Mertons gegeben. Mithilfe der Theorie Fowlers und weiteren religionspsychologischen Erkenntnissen werden danach religiöse Entwicklungsmerkmale der Vita markiert, um schließlich aus dem religionspädagogischen Blickwinkel Schlüsse zu ziehen.

1. Leben und Religion von Thomas Merton

Geboren 1915 in Südfrankreich, wenige Meilen entfernt von Catalanien, so dass ich mich auch als geborener Catalane fühle und als solcher in Barcelona anerkannt werde, wo ich nie gewesen bin. Kam von Catalanien nach New York ins Exil, dann nach Bermuda, dann zurück nach Frankreich, dann zur Schule von Oakham in England, zum Clare College von Cambridge, wo mein Stipendium nach einem Jahr ungezügelter Lebensentzogen wurde, nach New York an die Columbia Universität, wo ich zwei Abschlüsse in Dummheit erwarb und eine Magisterarbeit über Blake schrieb [...].¹

Für Zeitschriften und Verlage, die eine Kurzbiographie verlangten, begann der ‚Catalane‘ mit diesen selbstironischen Zeilen. Thomas Merton ist einer der bekanntesten Theologen des nordamerikanischen Kontinents, seine Autobiographie stand Anfang der 50er-Jahre auf der amerikanischen Bestsellerliste. Auch in Europa erreichten einige seiner Bücher hohe Auflagen.

Das Leben von Thomas Merton kann ideal studiert werden, da es Merton selbst autobiografisch und mit Tagebüchern dokumentiert hat, ferner später zahlreiche Biografien über ihn verfasst wurden. An dieser Stelle wird auf die vom Zisterzienserorden offiziell anerkannte Biografie Michael Motts wie auf Tagebücher, Briefliteratur und die Autobiografie Mertons zurückgegriffen.² In der Autobiografieforschung wird über das Maß an Authentizität von Autobiografien kontrovers disku-

1 MERTON, Thomas: Brief an Jonathan Williams, 19. Mai 1967, in: MOTT, Michael, The Seven Mountains of Thomas Merton, Boston: Houghton Mifflin Company 1984, 492 (Eigene Übersetzung).

2 Ausführlich dazu MANDL-SCHMIDT, Iris: Biografie – Identität – Glaubenskultur. Zur Entwicklung religiös-spirituel-ler Identität am Beispiel Thomas Mertons, Mainz: Matthias-Grünwald 2003.

tiert.³ Merton war sich selbst der Problematik der literarischen Gestaltung bewusst,⁴ schrieb jedoch, auf literarische Stilisierung verzichten zu wollen und „straight autobiography“ anzustreben, wozu er auch in St. Bonaventura eingelagerte Tagebücher und Dokumente einforderte.⁵ Seine späteren Tagebücher wurden in der Merton-Forschung als „continuing autobiography“ bezeichnet.⁶ Im Anschluss an Michael Mott, der für seine Biografie zahlreiche Passagen aus der Autobiografie Mertons verwendet, wird auch hier auf sie zurückgegriffen, ohne die Perspektivität des Autors aus dem Auge zu verlieren. Merton schrieb die Autobiografie tagebuchähnlich in der Perspektive seines „early Catholicism“.⁷ Unter gebotener Vorsicht lässt sich Mertons Autobiografie verwenden, um sie mit psychologischen Theorien zu durchleuchten.⁸

1.1 Erster biographischer Abschnitt (0–18 Jahre): Kindheit und Jugend

Thomas Mertons Eltern waren zunächst in Frankreich lebende *Malerkünstler amerikanischer und neuseeländischer Herkunft*. Mit Beginn des Ersten Weltkriegs mussten sie in die Vereinigten Staaten zurückkehren. Das Kind Tom schien sehr begabt und lernte schon als Kleinkind unter der strengen Förderung der Mutter Lesen und Schreiben. Tom erfuhr in der frühen Kindheit wenig explizit religiöse Erziehung, dennoch waren seine Eltern christlich geprägt. Die Mutter besuchte manchmal die Gottesdienste der Quäker und sein Vater spielte in der Episkopal-kirche Orgel – oft in Begleitung von Tom. Die Strenge der Mutter fand ihren Höhepunkt darin, dass sie dem sechsjährigen Kind ihre Krebserkrankung und ihren bevorstehenden Tod in einem Brief mitteilte. Tom und sein jüngerer Bruder lebten nach dem Tod der Mutter bei den Großeltern in New York, wo der Vater sporadisch auftauchte und Tom zu monatelangen Malaufenthalten nach Bermuda mitnahm. Schließlich, Tom war zehn Jahre alt, beschloss der Vater, mit ihm nach Frankreich zu ziehen und später den jüngeren Bruder nachzuholen. So sehr Tom seinen Vater liebte, musste er gegen seinen Willen von den Großeltern Abschied nehmen.

Angekommen in Südfrankreich wunderte sich Tom, nun vom Vater angewiesen zu werden, *für eine Bleibe zu beten*. Das Zusammensein mit dem Vater in Frank-

3 Vgl. EBD., 22–30.

4 MOTT 1984 [Anm. 1], Preface xxii, beschreibt Merton sogar als „anti-autobiographer“.

5 Merton in einem Brief an seinen Verleger, in: MOTT 1984 [Anm. 1], 227.

6 EBD., Preface xxiii.

7 SHANNON, William, Thomas MERTON and the Living Tradition of Faith, in: DAGGY, Robert u.a. (Hg.): The Merton Annual 1, New York: AMS Press 1988, 79–101, 82.

8 So geschieht es auch bei RAAB, Joseph: Encountering Others. Interpreting the Faith Development of Thomas Merton in Light of Fowler's Stages of Faith, in: Religious Education 94/2 (1999) 140–154.

reich währte ein gutes Jahr, bevor Tom in ein französisches Internat kam, wo es unter den Schülern rüde zuging. Er fühlte sich einsam und erkrankte an Tuberkulose, weshalb er einen Sommer lang zu einem katholischen Bauernpaar aufs Land geschickt wurde, um sich zu erholen. Der Junge genoss die Herzlichkeit der einfachen Leute und ihr katholischer Glaube hinterließ bei ihm nachhaltigen Eindruck. Als er 13 war, erschien, was er als großes Glück empfand, sein Vater im Internat und nahm ihn mit nach England, wo er in der Nähe von Verwandten in ein neues Internat kam und sich nun wohler fühlte. Zwei Jahre später wechselte er in das Internat Oakham, das ihm auch gefiel. In den beiden englischen Internaten wurde gemeinsam und einzeln gebetet; Tom, anfangs überrascht davon, schloss sich den Gepflogenheiten, wie abends kniend vor dem Bett zu beten, an.

Als Tom 15 Jahre alt war, erkrankte sein Vater schwer an Krebs. Bei einem gemeinsamen Besuch mit den amerikanischen Großeltern im Krankenhaus verlor er beim Anblick des entstellten Vaters die Fassung. Er schrieb später in seiner Autobiographie:

Was vermochte ich gegen ein solches Leiden? Ich wusste keinen Ausweg, auch niemand aus unserer Familie. Für diese offene Wunde gab es keinerlei richtige Hilfe. Man musste sie hinnehmen wie ein Tier. Wir befanden uns in der Lage der meisten, das heißt der glaubenslosen Menschen, angesichts des Krieges, der Krankheit, des Kummers, des Hungertodes, des Leidens, [...] Der Vater war der einzige unter uns allen, der eine Art Glauben besaß.⁹

Nach dem Tod des Vaters war er „monatelang traurig und düster. Aber auch das verging schließlich. Dann fühlte ich mich völlig befreit von allem, was den Drang meines Willens hemmte, zu tun, was mir gefiel“.¹⁰ Er fiel nun mit rebellischem Verhalten auf, verweigerte die gemeinsamen Gebete und hing sich das kommunistische Manifest an die Wand. Er „verachtete die Dummheit der übrigen Leute mittleren Alters. [...] Daraus schloss ich, dass ich von nun an erlöst sei von jeder Autorität und dass mir kein Mensch mehr einen Rat geben konnte, auf den ich zu hören brauchte.“¹¹ Ein Freund seines Vaters wurde sein Vormund. Tom verbrachte beim Upperclass-Paar in London von nun an seine Ferien und versuchte sich in deren Snobismus, wie er später schrieb.

9 MERTON, Thomas: Der Berg der sieben Stufen. Die Autobiografie eines engagierten Christen, Zürich: Benziger 2001, 92. (The Seven Storey Mountain, New York: Hartcourt, Brace and Company 1948)

10 EBD., 94.

11 EBD., 102.

1.2 Zweiter biographischer Abschnitt (18–27 Jahre): Junger Erwachsener

Mit 18 begab sich Tom allein auf eine Reise nach Italien. In Rom hatte er ein religiöses Erlebnis, bei dem er die Gegenwart seines Vaters spürte. Er interessierte sich daraufhin für den christlichen Glauben, verweilte andächtig in Kirchen und las in der Bibel. Verschiedene protestantische Gottesdienste, die er danach in seinen Ferien in Amerika besuchte, hielten seinen neuen christlichen Maßstäben nicht stand. Vor seinen weltlich gesinnten amerikanischen Verwandten verbarg er die biblische Lektüre. Bald *überlagerte* sein psychologisches Interesse das religiöse. Er kehrte zurück nach England und erhielt ein Stipendium in Cambridge. Nicht lange nach Studienbeginn enttäuschte er seinen Vormund, da er das Studium vernachlässigte, die Freizeit mit wilden Jugendlichen verbrachte, in hohem Maße Alkohol und Zigaretten konsumierte und sich verschuldete. Seine thematischen Interessen galten weniger dem Studienfach Literatur als vielmehr der Psychologie und dem Marxismus.

Als ein Mädchen aus seiner Clique von ihm schwanger wurde, organisierte sein Vormund die finanzielle Versorgung der jungen Frau aus Mertons Erbe und legte ihm nahe, endgültig nach New York zu gehen. Tom, aufgewühlt von Reue über sein Verhalten und Wut auf seinen Vormund, entschloss sich 1934 auf der Überfahrt nach Amerika, Kommunist zu werden. Diese Entscheidung deutete er später als

einen aufrichtigen und bedingungslosen Schritt zur moralischen Bekehrung, der ungefähr meiner damaligen Einsicht und meinem Verlangen entsprechen mochte. Seit meiner relativen Abgeschlossenheit in Oakham und seit ich die Freiheit erlangt hatte, in der Welt draußen allen meinen Trieben zu folgen, war manches geschehen: und es war Zeit geworden für eine große Neuordnung meiner Werte.¹²

Seine Mitgliedschaft in einer kommunistischen Gruppe New Yorks währte ein paar Wochen, dann widmete er sich den Studien englischer Literatur, Philosophie und Kunstgeschichte an der Columbia University.

An der Universität fand er zu einer Gruppe von Studierenden, die die Studentenzeitung gestalteten. Diese Kommilitonen wurden seine festen Freunde, mit einigen verband ihn eine lebenslange Freundschaft. Ziel der Freunde war es, als Schriftsteller oder Künstler berühmt zu werden, was einigen gelang, wie dem Maler Ad Reinhardt und dem Lyriker Robert Lax. Merton fertigte für die Studie-

12 EBD., 143.

rendenzeitung freche Karikaturen an. Er verbrachte viele Nächte kettenrauchend in Kneipen und war darüber nicht glücklich.

Das Thema Religion nahm in den Gesprächen unter den Freunden immer mehr Raum ein, verstärkt durch einen Philosophieprofessor und einen hinduistischen Mönch im Freundeskreis, verstärkt auch durch die politische Situation in Europa, den baldigen Militärdienst und damit verbundenen ‚letzten Fragen‘. Vor allem die katholische Religion, Inbegriff des Abscheulichen für seinen protestantisch liberalen Großvater, interessierte Merton zunehmend. Die Großeltern starben in dieser Zeit nacheinander, was dazu beitrug, dass er in eine ernsthafte psychische Krise mit Panikattacken geriet. Im katholischen Glauben suchte er Halt. Er empfand sich immer wieder als verloren und ungeordnet und wollte seinem Leben Sinn und Tiefe geben. Bei der Lektüre von James Joyces *The Portrait of the Artist as a Young Man* schrieb er:

Die Überzeugungskraft, die Festigkeit und der Schwung, welche im Buch dem Priester in den Mund gelegt wurden, sagten mir zu. Einmal mehr empfand ich die größte Befriedigung beim Gedanken, dass diese Katholiken wussten, woran sie glaubten, dass sie wussten, was sie zu lehren hatten und dass alle dasselbe lehrten, und dass ihre Lehre ein zusammenhängendes, höchst wirkungsvolles Ganzes bildete.¹³

Merton intensivierte seine Auseinandersetzung mit dem katholischen Glauben, jedoch konnte er den Projektionsverdacht philosophischer und psychologischer Religionskritiken nicht ignorieren. Eine feste Beziehung zu einer Frau schloss er aus und schrieb in sein Tagebuch, dass er zu viel Nähe nicht ertrage. Sein jüdischer Freund Bob Lax, später selbst zum Katholizismus konvertiert, schlug ihm vor, sich als Ziel zu setzen, ein Heiliger zu werden. Mit der Lektüre von Thomas von Aquin, in der es um den Begriff der Aseitas Gottes und damit Negative Theologie ging, wurden seine intellektuellen Vorbehalte gegen den Katholizismus ausgeräumt. Der Gedanke, durch Konversion ein völlig neues Leben zu beginnen, ließ ihn ruhig werden, und er ließ sich Ende 1938 taufen. Er nahm sich vor, ein heiliges Leben zu führen. „*Es kam für mich nicht mehr in Frage, dass ich so lebte wie die Weltleute. Ich wollte nichts mehr gemein haben mit dem Leben, das mich bei jedem Schritt zu vergiften suchte. Ich musste mich von all diesen Dingen abwenden.*“¹⁴

13 EBD., 221.

14 EBD., 316.

Nach seinem Examen bewarb er sich um die Aufnahme in ein Franziskanerkloster. Als ihn die Franziskaner aufgrund seines Vorlebens ablehnten, war er am Boden zerstört. Die Anstellung 1940 als Lehrer an der katholischen Bonaventura Universität und sein eigener Vorsatz, trotz Ablehnung ein konsequent katholisches Leben zu führen, linderten seinen Schmerz.

Mit seinem ehemaligen Philosophieprofessor fuhr er eines Tages zu den Trappisten in Kentucky zu Exerzitien. Nach diesem Aufenthalt schwärmte er:

Die Wirkung dieser Liturgie war umso mächtiger, als sei die eine, klare, zwingende, gewaltige Wahrheit ausdrückte: dass diese Kirche, der Hof der Himmelskönigin, die wahre Hauptstadt des Landes sei, in dem wir lebten. Hier steht der Mittelpunkt der ganzen Lebenskraft Amerikas. Hier liegt die Ursache und der Grund der innern Verbundenheit der Nation. Diese in der Anonymität ihres Chors und ihrer weißen Gewänder verborgenen Männer leisten für ihr Land, was keine Armee, kein Kongress, kein Präsident je leisten können: Sie erlangen ihm die Gnade, den Schutz und die Freundschaft Gottes.¹⁵

Er empfand zunehmend den Drang, bei den Trappisten einzutreten, und tatsächlich durfte er am 10. Dezember 1941 in Gethsemani mit 27 Jahren seine Postulanz beginnen. Bald darauf legte er seine Gelübde als Trappistenmönch Bruder Louis ab.

1.3 Dritter biographischer Teilabschnitt (27–53 Jahre): Erwachsener

Die Trappisten führten 1941 noch ein mittelalterliches und entbehrungsreiches Leben. Die asketische Härte einschließlich des Gebots des Schweigens bereitete Merton wenig Probleme, jedoch begann er im Lauf der Jahre stark unter den fehlenden Möglichkeiten des Alleinseins zu leiden. Da er häufig krank war, bekam er Schreib- und Übersetzungsarbeiten und die Erlaubnis *für eigenes Schreiben*. Seine Autobiographie *Der Berg der Sieben Stufen* 1948 kam auf die Bestsellerlisten der Vereinigten Staaten und löste eine Welle von Eintritten in Gethsemani aus. Das Kloster war Anfang der 50er-Jahre so überfüllt, dass Zelte aufgestellt werden mussten. Merton stellte Anträge auf mehr Raum für sich, was zu schweren Auseinandersetzungen mit seinem Abt führte und in Maßen erlaubt wurde. Thematisch – er studierte im Kloster Theologie – widmete er sich intensiv dem Begriff Kontemplation und schrieb hierzu ein theologisches Werk.¹⁶

¹⁵ Ebd., 338.

¹⁶ Vgl. MERTON, Thomas: *The Ascent to Truth*, New York: Hartcourt Brace 1951. (Der Aufstieg zur Wahrheit, Zürich: Benziger 1988).

Nicht nur durch sein Theologiestudium, sondern auch durch die Entdeckung jener Elemente von ‚Welt‘ im Kloster, die er einst nur ‚draußen‘ wähnte, nahmen seine kritische Reflexion und sein Abstand zu Kloster und Kirche zu. Zugleich verlor er das negative Bild von der ‚Welt‘ und knüpfte Kontakte zu Menschen im Umland, die ihn auch besuchten. Er unterhielt zunehmend schriftliche Kontakte zu Intellektuellen in aller Welt, organisierte Tagungen und empfing im Ökumenischen Zentrum Gethsemanis viele religiöse Größen seiner Zeit. Er begann eine Psychotherapie und zahlreiche Bücher entstanden zu den Themen Gemeinschaft, Frieden und (fernöstliche) Spiritualität. Auch Naturbeobachtungen nahmen in seinen Tagebüchern viel Raum ein. Neben den Tagebüchern entstanden über 60 Monographien, hunderte von Aufsätzen und tausende Briefe. Schon zu seinen Lebzeiten wurde ein ‚Merton-Room‘ im Bellarmine College in Louisville eingerichtet. Durch einen Krankenhausaufenthalt entstand eine kurze Affäre mit einer Krankenschwester. Im Orden war er lange Zeit Novizenmeister, bis er sich Mitte der 60er-Jahre auf dem Klostergelände als Einsiedler zurückziehen konnte.

Sein neuer Abt erwog 1968, einen eremitischen Ableger des Klosters an der Westküste zu gründen und Merton bereiste das Gebiet mit der Aussicht, umzusiedeln. Die Entscheidung blieb offen, da eine Einladung zu einer Asienkonferenz eintraf, wo hinzureisen er die Erlaubnis bekam. Er gestaltete eine mehrmonatige Asienreise mit vielen inner- und interreligiösen Begegnungen, unter anderem mit dem Dalai Lama. Er schrieb nach dem Treffen mit dem Dalai Lama in sein *Asiatisches Tagebuch*:

Es war ein sehr warmes und herzliches Gespräch, und zum Schluss hatte ich das Gefühl, dass wir sehr gute Freunde geworden seien und einander irgendwie nahe stünden. Ich spüre großen Respekt und Zuneigung für ihn als Mensch und glaube, dass es auch ein wirkliches geistiges Band gibt zwischen uns.¹⁷

Nach einem kurzen Treffen mit dem tibetischen Dzogchen-Meister Chatral Rimpoche schrieb er:

Ich war tief gerührt, weil er ein so offensichtlich großartiger Mensch ist, der wahre Praktiker des Dzogchen, der beste der Nyingmapa-Lamas, gezeichnet von einer vollkommenen Einfachheit und Freiheit. [...] Wenn ich mich je mit einem tibetischen Guru niederlassen sollte, dann wäre sicher Chatral derjenige, den ich wählen würde. Aber ich weiß noch nicht,

17 MERTON, Thomas: *Wie der Mond stirbt* (Asian Journal, 8. Nov. 1968), Wuppertal: Peter Hammer Verlag 1976, 97f.

*ob es das ist, wonach ich suche und wozu ich fähig bin – oder ob ich es brauche.*¹⁸

Bei seinem Besuch in Polonnaruwa schrieb er: „Als ich diese Figuren betrachtete, wurde ich plötzlich fast mit Gewalt aus der üblichen, halbgebundenen Sicht der Dinge gerissen, und eine innige Klarheit, Helligkeit, die aus den Felsen zu strömen schien, wurde spürbar [...]“¹⁹

Bei der Konferenz in Bangkok hielt er am Morgen des 10. Dezembers einen Vortrag zum Thema ‚Marxismus und Perspektiven des Mönchtums‘, verunglückte dann in der Mittagspause tödlich durch einen Stromschlag an einem defekten Ventilator. Eine Welle des Entsetzens und der Trauer ging durch die Vereinigten Staaten.

2. Die Reflexion von Mertons Biografie mithilfe der Glaubens theorie J. Fowlers

Mertons Leben, das von einigen Schicksalsschlägen erschüttert wurde, soll nun auf die religiöse Entwicklung hin fokussiert werden. Fowler selbst nannte Merton als Beispiel für Stufe 6; dies gab jedoch nicht den Ausschlag, ihn vor dem Hintergrund der Stufenhypothese zu besprechen.²⁰ Man kann Merton eher als „Typus individualisierter (nicht notwendig individualistischer) persönlicher Sinnsuche“ betrachten, auf den die Theorie Fowlers reagiert hat.²¹

2.1 Kurzer Rückblick zur kritischen Rezeption der Theorie Fowlers²²

Bereits nach dem Erscheinen der *Stufen des Glaubens* entstanden zahlreiche Kurzdarstellungen, auch von Fowler selbst.²³ Große Bedenken gab es anfangs in soteriologischer Hinsicht und Fowler unternahm selbst große Anstrengungen zu erklären, dass kein heilsrelevanter Leistungsanspruch mit den höheren Stufen verbunden wird.²⁴ Vielleicht hätte er sich einen Gefallen getan, wenn er gleich

18 EBD., (16. Nov. 1968), 114.

19 EBD., (4. Dez. 1968), 174f.

20 Vgl. FOWLER, James W.: *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh: Gerd Mohn 1991 (Stages of Faith, New York: Harper & Row 1981), 220.

21 NIPKOW, Karl Ernst: *Stufentheorien der Glaubensentwicklung als eine Herausforderung für Religionspädagogik und Praktische Theologie*, in: EBD. / SCHWEITZER, Friedrich / FOWLER, James W. (Hg.): *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988, 271.

22 Vgl. PARKS, Sharon: *James Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung in der nordamerikanischen Diskussion – Eine Zusammenfassung der Hauptkritikpunkte*, in: NIPKOW / SCHWEITZER / FOWLER 1988 [Anm. 21], 91–107.

23 Vgl. FOWLER, James W.: *Theologie und Psychologie in der Erforschung der Glaubensentwicklung*, in: *Concilium* 18/6/7 (1982) 444–447.

24 Vgl. FOWLER, James W.: *Eine stufenweise geschehende Einführung in den Glauben*, in: *Concilium* 20/4 (1984) 309–315, 313. Zur gnanthologischen Kritik aus reformatorischer Perspektive vgl. OSMER, Richard R.: *James Fowler and the Reformed Tradition. An Exercise in Theological Reflection in Religious Education*, in: *Religious Education* 85/1 (1990) 51–68.

von „Glaubensstilen“ statt von Glaubensstufen gesprochen hätte, wie er es später selbst erwog.²⁵ Den normativen Anspruch der Theorie²⁶ erläuterte K. E. Nipkow vor dem Hintergrund des Wachstumsgedankens bei Paulus und Luther,²⁷ dem Bedarf des dialogischen Erkennens von Erwachsenen²⁸ wie auch einer Gnadentheologie, die auch für Unmündige gilt.²⁹ Kritik entzündete sich an der Definition von ‚faith‘,³⁰ an der schwachen theologischen Fundierung seiner Theorie oder auch an der zu geringen emotionalen Ausrichtung.³¹ Das empirische Vorgehen wurde kritisch mit Verweis auf ihre fehlende Rezeption in der Religionspsychologie betrachtet, insbesondere wurden methodische Mängel bezüglich Stufe 6 bemerkt.³² Da Fowler von einer relativen Koppelung von Entwicklung und Alter ausgeht, wird heute angesichts von Pluralität und Kulturdifferenzen eher vor einer Altersfixierung gewarnt.³³ Es gab viele Vorschläge der Ergänzung und Veränderung der Theorie.³⁴ H. Streib entwickelte beispielsweise auf der Basis von Fowlers Theorie die ‚Religious Styles Perspective‘, die Inhalten, Emotionen und biografischen Aspekten mehr Gewicht verleihen sollte.³⁵ Die Notwendigkeit einer neuen und umfangreicheren empirischen Studie wurde angemerkt.³⁶ Dass eine neue Studie bis heute nicht entstanden ist, wird eher der Religionspsychologie und deren fehlendem Engagement im Bereich Religion angelastet.³⁷

25 FOWLER 1982 [Anm. 23], 444; FOWLER 1984 [Anm. 24], 312.

26 Vgl. FOWLER 1991 [Anm. 20], 17.

27 Vgl. NIPKOW, Karl Ernst: Theologie des Kindes und Kindertheologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 103/3 (2006) 440; vgl. EBD.: Wachstum des Glaubens – Stufen des Glaubens. Zu James W. Fowlers Konzept der Strukturstufen des Glaubens auf reformatorischem Hintergrund, in: MÜLLER, Hans Martin (Hg.): Reformation und praktische Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 165–166.

28 Vgl. NIPKOW, Karl Ernst / SCHWEITZER, Friedrich / FOWLER, James W.: Einleitung, in: EBD., 1988 [Anm. 21], 20, 284.

29 Vgl. NIPKOW 1983 [Anm. 27], 189.

30 Vgl. KLAPPENECKER, Gabriele: Glaubensentwicklung und Lebensgeschichte. Eine Auseinandersetzung mit der Ethik James W. Fowlers, zugleich ein Beitrag zur Rezeption von H. Richard Niebuhr, Lawrence Kohlberg und Erik H. Erikson, Stuttgart: Kohlhammer 1998, 24–31, 151–174.

31 Vgl. GROM, Bernhard: Religionspsychologie, München: Kösel 1992, 397. Vgl. RIZZUTO, Ana-María: Religious Development beyond the Modern Paradigm Discussion: The psychoanalytic Point of View, in: The International Journal for the Psychology of Religion 11/3 (2001) 201–214, 204.

32 Vgl. GROM, Bernhard: Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf: Patmos 2000, 61–62.

33 Vgl. WEIRER, Wolfgang: Schülerinnen und Schüler in ihrer religiöse-weltanschaulichen Entwicklung, in: KROPAČ, Ulrich / RIEGEL, Ulrich (Hg.): Handbuch Religionsdidaktik, Stuttgart: Kohlhammer 2021, 109–119, 118. Vgl. SCHWEITZER, Friedrich, Lebensgeschichte und Religion, Gütersloh: Chr. Kaiser 2004, 226.

34 Vgl. STREIB, Heinz: Faith Development Research Revisited. Accounting for Diversity in Structure, Content, and Narrativity of Faith, in: The International Journal for the Psychology of Religion 15/2 (2005) 99–121.

35 Vgl. STREIB, Heinz: Faith Development Theory Revisited. The Religious Styles Perspective, in: The International Journal for the Psychology of Religion 11/3 (2001) 143–158, 104.

36 Vgl. STREIB, Heinz: Extending our Vision of Developmental Growth and Engaging in Empirical Scrutiny: Proposals for the Future of Faith Development Theory, in: Religious Education 99/4 (2004) 427–433, 429f.

37 Vgl. ALLOLIO-NÄCKE, Lars: Der Mensch in der kulturpsychologischen Religionspsychologie, in: VAN OORSCHOT, Jürgen (Hg.): Mensch, Tübingen: UTB 2018, 203–252, 228.

2.2 Stärken der Theorie Fowlers

Für viele Autor*innen dient Fowlers Theorie als wichtiges heuristisches Instrument für Glaubensentwicklung.³⁸ Sie hat im Gegensatz zu jener von Oser/Gmünder ihre Stärke darin, dass sie mithilfe der Rezeption der Theorien Eriksons und Kegans Kognitionen mit Emotionen verknüpft. Neben die kognitiven Strukturen treten die affektiven, wertenden und bildhaften Modi der Erkenntnis,³⁹ „sodass kein eindimensionales Entwicklungsmodell vorliegt“.⁴⁰ Da bei Fowler darüber hinaus die Möglichkeit erwogen wird, „regressive Bewegungen“ zu berücksichtigen, kann diese Theorie die Suche nach Phänomenen von Regression und Fundamentalismus unterstützen.⁴¹

2.3 Fowlers Stufen 3, 4, 5 in Bezug auf die Biografie Mertons

Die Theorie wird als bekannt vorausgesetzt, allerdings werden die Stufen 3, 4 und 5 in Erinnerung gerufen, da sie hier Anwendung finden. Es wird danach nicht von Stufen, sondern von Glaubensstilen gesprochen.

2.3.1 Die Stufen Fowlers (Glaubensstile)

Fowlers Stufe 3 / Glaubensstil 3 – synthetisch-konventioneller Glaube (Jugendalter): Diese Aktivität der Person beruht auf formal-operationalem Denkvermögen mit neuen Fragen nach der Bedeutung der Überlieferung. Das Denken ist nun eigenständiger („Bildung eines persönlichen Mythos“)⁴², bleibt aber inhaltlich konformistisch zu bedeutenden Anderen. Die Person fühlt sich Trägern von religiösen Autoritätsrollen oder einer wertbesetzten Gruppe verpflichtet. Wenn Gott ein bedeutender Anderer ist, „dann kann die Bindung an Gott und das entsprechende Selbst-Bild eine machtvolle Ordnungsfunktion für die Identitäts- und Wertvorstellungen eines Jugendlichen ausüben“.⁴³ Glaubensinhalte werden nicht metakognitiv analysiert und nicht systemisch geordnet.

38 Vgl. UTSCH, Michael: Glaubensentwicklung als Thema der Psychologie, in: Wege zum Menschen 42/1 (1990) 359–366; vgl. SCHWEITZER, Friedrich u.a.: Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis, Gütersloh: Kaiser 1997², 161; vgl. GROM, Bernhard: Religionspsychologie, München: Kösel 2007, 179; vgl. KUNSTMANN, Joachim: Religionspädagogik. Ein Lehrbuch, Tübingen: UTB u.a. 2004, 76; vgl. ZARNOW, Christopher: Identität und Religion, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 272–277.

39 Vgl. FOWLER 1991 [Anm. 20], 191–195.

40 ALLOLIO-NÄCKE, Lars: Anthropologie und Kulturpsychologie der religiösen Entwicklung, Stuttgart: Kohlhammer 2022, 111.

41 Vgl. FOWLER 1991 [Anm. 20], 123; vgl. ALLOLIO-NÄCKE 2018 [Anm. 37], 203–252, 222, 227. In Anbetracht der Möglichkeit von Regression hätte FOWLER nach STREIB die These der Invarianz der Stufen aufgeben müssen, was Fowler explizit nicht wollte, vgl. STREIB, 2001 [Anm. 35], 154. Vgl. FOWLER, James W., Faith Development and the Postmodern Challenges, in: The International Journal for the Psychology of Religion 11/3 (2001) 159–172, 171.

42 FOWLER 1991 [Anm. 20], 191.

43 EBD., 170.

Fowlers Stufe / Glaubensstil 4 – individuierend-reflektierender Glaube (Junge Erwachsene): Die Person emanzipiert sich vom Autoritätsträger oder vom Gruppendruck, oft ausgelöst durch äußere Bedingungen wie Umzug und neues soziales Umfeld. Sinngehalte und Symbole und Inhalte werden kritisch reflektiert, oft auch entmythologisiert. Nicht mehr soziale Beziehungen bestimmen das Wertesystem, sondern zugrunde liegende „Imperative von Recht, Regeln und Normen“. ⁴⁴ Das Vertrauen ist ganz auf das eigene kritische Denken gerichtet, Realität und Perspektiven anderer werden gerne an die eigene Weltanschauung angepasst.

Fowlers Stufe 5 / Glaubensstil 5 – verbindender Glaube: Durch gewachsenes Selbstvertrauen kann in dieser Stufe die Wahrheit des anderen erkannt und das eigene Sinnsystem komplexer werden. Nicht nur im Selbst werden Polaritäten und Ambivalenzen wahrgenommen, sondern im „dialogischen Erkennen“ auch die Wahrheit derer, die anders sind. ⁴⁵ Multiperspektivität wird möglich und die Person kann die Realität für sich selbst sprechen lassen. Eine neue Offenheit für die eigene Tradition entsteht, Verantwortung für ein Sinnsystem wird in komplexerer Form übernommen.

2.3.2 Die Biografie Mertons vor dem Hintergrund der Glaubensstile

Bezüglich Religion hatte sich Tom Merton in seiner Kindheit und frühen Jugend konform zur „*Art Glauben*“ (Anm. 9) des Vaters und konform zu den Gebetsgewohnheiten der englischen Internate verhalten. Inwieweit er daraus sein eigenes Wertzentrum schuf, wird nicht deutlich. Glaubensstil 3 ist jedoch nicht nur kognitiv-inhaltlich, sondern auch von einer Beziehungsaktivität geprägt. Merton war in emotionaler Hinsicht entschieden auf der Seite des Vaters und dessen Glauben, insofern kann für diese Phase Glaubensstil 3 angenommen werden. Nach dem Tod des Vaters wandte er sich bewusst von Autoritätsträgern „*mittleren Alters*“ (Anm. 11) und Religion ab und suchte neue Wertentren in den psychologischen und marxistischen Theorien. Dieses ideelle Suchen mit exklusivem Vertrauen auf das eigene kritische Denken verweist auf Glaubensstil 4. Nach seiner religiösen Erfahrung als 18-Jähriger der gespürten Gegenwart des verstorbenen Vaters suchte er in Rom in der christlichen Tradition Orientierung, hier ist die Bildung eines „*persönlichen Mythos*“ ⁴⁶ konform zur gefühlten Bezugsperson des Vaters und dessen „*Art Glauben*“ (Anm. 9) zu erkennen, Glaubensstil 3 könnte ansatzweise in der Kombination von Beziehungsnähe und eigenständiger Sinnsuche

44 EBD., 198.

45 EBD., 202.

46 EBD., 191.

angenommen werden. Die säkulare Ausrichtung seiner Verwandten in Amerika trug dazu bei, dass er bei seinen vorherigen Wertzentren (Psychologie und Marxismus) blieb. Die Intensivierung der marxistischen Ausrichtung („große Neuordnung meiner Werte“, Anm. 12) wie auch kurz darauf die Abwendung von der kommunistischen Gruppe, die eigenständigen philosophischen Erwägungen wie auch die religiösen Studien im autonomen Vertrauen auf die eigene Urteilskraft während der Studienzeit lassen das Profil von Glaubensstil 4 erkennen. In der Konversion zum Katholizismus zeigt sich ein Vorgang des Glaubensstils 3, da hier die Suche nach der glaubwürdigen Autorität dominant ist. Er verband mit der klaren inhaltlichen und tagesstrukturellen Ausrichtung eines katholischen Klosters die Hoffnung auf Aufhebung jeder Verlorenheit („dass diese Katholiken wussten, woran sie glaubten“, Anm. 13, „Lebenskraft Amerikas“, Anm. 15). Mit dem Erlebnis der kraftvollen Gemeinschaft und dem gedanklichen Schlüssel der philosophischen Autorität des Thomas. v. Aquin konnte er seinem Bedürfnis nach religiöser Zugehörigkeit nachgeben und sein Wertzentrum nun neu entsprechend der katholischen Lehre ausrichten. Durch das Entdecken menschlicher Schwächen im Kloster im Laufe der nächsten Jahre wie auch eigener kritischer Reflexion theologischer Texte verlor die klösterliche Autorität ihre Exklusivität. Er distanzierte sich emotional und vertraute entsprechend Glaubensstil 4 nun wieder ganz auf sein kritisches Denken. Sozial positive Erlebnisse über das katholische Milieu hinaus (auch in Brieffreundschaften), Studien und Begegnungen förderten sein dialogisch-verbindendes Denken, das in seiner Förderung des *ökumenischen und interreligiösen Dialogs* Ausdruck fand, bei gleichzeitigem geduldigem Verbleiben im Kloster (Glaubensstil 5). Die Worte wie „Zuneigung“, „geistiges Band“ „niederlassen“ (Anm. 17 u. 18) angesichts fernöstlicher Lehrer am Ende seines Lebens könnten auf die verbliebene Neigung zur religiös orientierten Autoritätssehnsucht und damit eine bleibende emotionale Disposition zu Glaubensstil 3 verweisen.

3. Die Glaubensstile im Kontext weiterer religionspsychologischer Entwicklungstheorien

3.1 Die Frage nach Regression

Entgegen unilinearen Stufentheorien ist bei Merton die Wiederholung der Glaubensstile 3 und 4 erkennbar. Kann mit dem wiederkehrenden Auftreten von Glaubensstil 3 von Regression gesprochen werden? „Der psychoanalytische Begriff Regression bedeutet ‚eine Rückkehr zu früheren Entwicklungsformen des Den-

kens, der Objektbeziehungen und der Strukturierung des Verhaltens'.⁴⁷ So kommt es vor, dass es „auch Regression im Glaubensurteil gibt, z.B. wenn einem Menschen krisenhafte Ereignisse begegnen“.⁴⁸ Vorübergehende Regressionen sind nach Klessmann durchaus normal; problematisch werden sie, wenn sie „kontinuierlicher Bestandteil des Alltagsverhaltens“ mit „Einschränkung der Wahrnehmungs- und Verhaltensmöglichkeiten“ sind.⁴⁹ Die Welt erscheint in letzterem Fall zunehmend bedrohlich und die Person reagiert mit dualistischen Aufteilungen, Komplexitätsreduktion und Ambiguitätsintoleranz, gleich einigen Phänomenen des Fundamentalismus. Krisenhafte Ereignisse sind in Mertons Leben nicht zu *übersehen*, so auch seine reagierenden Suchbewegungen. Bei seiner Konversion zum Katholizismus und seinem Klostereintritt war die Hingabe an die katholische Exklusivität von längerer Dauer, daher könnte für diese Phase tatsächlich eine regressive kindliche Objektbeziehung mit fundamentalistischen Elementen *überlegt* werden. Dennoch kann nicht festgestellt werden, dass er zu einer früheren Entwicklungsform des Denkens zurückkehrte, da er religionsphilosophisch kritisch blieb.

3.2 Krisen als emotionale Herausforderung im Kontext von religiösen Kognitionen

Das Bedürfnis nach kognitiver Konsistenz und Sinn ist bei Merton erkennbar; gleichzeitig trifft für ihn zu, „dass bei der religiösen Entwicklung die emotionale ‚Äquilibration‘, das Suchen eines existentiellen Gleichgewichts und Wohlbefindens, der entscheidende Motor und die kognitive Äquilibration nur ein Teilmoment ist“.⁵⁰ Dominant sind bei der Mehrheit der Konvertiten nicht theoretische Auseinandersetzungen, sondern Ängste und deren Überwindung (Merton: das Leben der „Weltleute“ „*das mich bei jedem Schritt zu vergiften suchte*“, Anm. 14). In der Konversionsforschung schildern Konvertiten die neue religiöse Beziehung als Zufluchtsort. Die neue Beziehung konzentrierte sich in erforschten Prozessen entweder auf eine mächtige Autoritätsfigur (Führer, Prophet, Mentor), auf eine Gruppe oder auf ein „bedingungslos liebendes transzendentes Objekt“.⁵¹

Emotionale Krisen mit weltanschaulicher Ausrichtung kommen nicht nur bei Konvertiten vor, es kann daran erinnert werden, dass Erikson in seiner Identitäts-

47 KLESSMANN, Michael: Ambivalenz und Glaube, Stuttgart: Kohlhammer 2018, 56; mit Bezug auf LAPLANCHE, Jean / PONTALIS, Jean-Bertrand (Hg.): Das Vokabular der Psychoanalyse. Bd. 1, Frankfurt: Suhrkamp 1973, 436.

48 KLESSMANN, Michael: Pastoralpsychologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004, 514.

49 KLESSMANN 2018 [Anm. 47], 57.

50 GROM 1992 [Anm. 31], 397.

51 POPP-BAIER, Ulrike: Konversionsforschung als Thema gegenwärtiger Religionspsychologie, in: HENNING, Christian (Hg.): Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas, Frankfurt: Peter Lang 2002, 97f.

theorie grundsätzlich, also auch im normalen Prozess der Identitätsfindung, eine „normative Krise“ mit einer ideologischen Polarisierung analysierte.⁵² Vor vor-schnellen Schlüssen, auch in Richtung Fundamentalismus, ist daher abzusehen, vielmehr ist die Wechselseitigkeit von emotionalen und kognitiven Anteilen in der religiösen Entwicklung im Blick zu behalten: „Weil Emotion und Kognition zwar relativ eigenständige Orientierungssysteme sind, aber u. U. stark miteinander interagieren, können bei emotionalen Störungen Gefühle und Bedürfnisse auch den Inhalt der kognitiven *Tätigkeit beeinflussen* [...]. So gibt es nicht nur kognitionsbestimmte Emotionen, sondern auch emotionsbestimmte Kognitionen.“⁵³ Kognition heißt aber noch nicht Reflektiertheit: „Religiöses Erleben setzt Kognitionen voraus – dies bedeutet nicht, dass es auch reflektiert sein muss.“⁵⁴

R. Barth bringt das religiöse Bewusstsein ins Spiel, hier handelt es sich um ein Gefühl, „das sich wesentlich auf den Umgang mit dem Wissen bezieht“.⁵⁵ Ist aber religiöses Bewusstsein danach emotional bestimmt? Für die Religionspädagogik verweist F. Schweitzer auf den Bedarf weiterer systematischer Darstellungen von Emotionen in der Religion von Kindern und Jugendlichen.⁵⁶ An dieser Stelle kann immerhin festgestellt werden, dass Reflektiertheit ein metakognitives Gegenüber zu Emotionen und Kognitionen darstellt. Als spannende Frage bleibt, ob Reflektiertheit auch einer positiven emotionalen Einbettung bedarf.

3.3 Reflexiver Habitus als Fundamentalismus Prophylaxe

Es zeichnet sich ab, dass Glaubensstil 3 mit den Gefahren von Regression und Fundamentalismus einhergehen kann. Aus den zahlreichen Merkmalen des Fundamentalismus⁵⁷ sind in Mertons Konversions- und Kloster-Eintrittsphase Wahrheitspositivismus, religiöser Dezisionismus und Dualismus im Weltverhältnis erkennbar. In der fortlaufenden Klosterzeit blieb er jedoch nicht in Stil 3 verhaftet, sondern entwickelte sich weiter. Er fand in seiner Arbeit am Kontemplationsbegriff eine tröstliche Verbindung zu apophatischen Mystiker*innen und später

52 ERIKSON, Erik H.: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt: Suhrkamp 1997, 144, 151.

53 GROM 2007 [Anm. 38], 151.

54 GROM, Bernhard: Was ist religiöses Erleben und wie entsteht es?, in: BARTH, Roderich / ZARNOW, Christopher (Hg.): Theologie der Gefühle, Berlin / Bosten: De Gruyter 2015, 23–46, 33.

55 BARTH, Roderich: Zur epistemischen Struktur des religiösen Bewusstseins. Überlegungen im Anschluss an Volker Gerhards Versuch über das Göttliche, in: EBD. / ROCHUS, Leonhardt (Hg.): Die Vernunft des Glaubens. Theologische Beiträge zu Volker Gerhards Philosophie des Glaubens, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH 2020, 163–185, 173.

56 Vgl. SCHWEITZER, Friedrich: Gefühl in der Religion von Kindern und Jugendlichen. Perspektiven einer religionspädagogischen Modellbildung, in: CHARBONNIER, Lars / MADER, Matthias / WEYEL, Birgit (Hg.): Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 419–432, 431.

57 Vgl. FRITZ, Martin: Fundamentalismus, christlicher, in: UTSCH, Michael (Hg.): ABC der Weltanschauungen, Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 2021, 58–67, 60f.; vgl. ROTHGANGEL, Martin: Fundamentalismus, in: Glaube und Denken 23 (2010) 131–145. Vgl. STREIB, Heinz: Fundamentalism as a Challenge for Religious Education, in: Religious Education 96/2 (2001) 227–244, 237.

fand er noch weitere Verbindungen zu historischen und gegenwärtigen Theolog*innen. Seine Entdeckungen, wie auch eine religiöse Gemeinschaft, die solche Schätze birgt, setzten ihn frei, Autoritäten und religiöse Thesen zu hinterfragen. Für eine Dynamik der Weiterentwicklung scheint ein Habitus notwendig, der auf einer Reflektiertheit und einem Willen, den Dingen auf den Grund zu gehen, beruht, ferner auf einem *äußeren* Rahmen, der permissiv stärkt. Das hat zur Folge, dass die Person nicht nur die erworbenen Überzeugungen, sondern auch die emotionalen Beziehungen, die mit der religiösen Gemeinschaft einhergehen, kritisch prüfen und sich damit gegen fundamentalistische Einseitigkeit schützen kann.

3.4 Religion als heilsame Ressource

Handelt es sich um eine gute religiöse Gemeinschaft, wirkt sie emotional stabilisierend wie kritisch-reflexionsfördernd. Bei Merton hatte die religiöse Gemeinschaft einen positiven katalysatorischen Effekt *für eine ausgewogene Religiosität*. Der Psychiater und Theologe Wilfried Ruff beschreibt ausgewogenen religiösen Glauben

als einen Akt der ganzen Person, die sich im Anerkennen ihres Angewiesenseins auf Andere letztlich auf ein von ihr unabhängiges, absolut vorgestelltes Objekt bezieht. Voraussetzung dafür ist eine gesunde narzisstische Entwicklung, die einerseits zu einer schmerzhaften Anerkennung der eigenen Abhängigkeit von Anderen führt und die andererseits befähigt, sich selbst als ein von Anderen unterschiedenes Individuum positiv zu besetzen.⁵⁸

Ruff sieht die beste Voraussetzung dafür in der Entwicklung eines frühkindlichen Urvertrauens. Über Ruff (mit Erikson) hinaus erwogen andere Entwicklungspsychologen wie Heinz Kohut „das Gesicht“ als den primären „Ort der Gnade (und Ungnade)“.⁵⁹ Auch das deutsche Wort Glauben mit der etymologischen mittelhochdeutschen Wurzel „gelouben“, dem Vieh Laub geben, enthält mit der Konnotation Füttern markant die Maßgabe der positiven Ersterfahrung als Grundlage von Glauben.⁶⁰

Im dynamischen Prozess der religiösen Entwicklung ist also gutes Grundvertrauen vorteilhaft. Wie steht es nun aber um versehrte Menschen, die nicht mit

58 RUFF, Wilfried: Glauben und Zweifeln. Ein Deutungsversuch ihrer Möglichkeitsbedingungen, in: EBD. (Hg.): Religiöses Erleben verstehen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, 161–183, 174.

59 KOHUT, Heinz in einem Interview 1977, zitiert b. KLESSMANN 2004 [Anm. 48], 151f.

60 KLUGE, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin / New York: De Gruyter 1995, 326.

dem primären ‚gesunden Grundvertrauen‘ oder mit einem sekundär traumatisierten Grundvertrauen (Merton) eine religiöse Entwicklung durchlaufen? Hier kann Religion als Kompensation ins Spiel kommen.⁶¹ Merton fand im katholischen Kloster Halt und dann doch zu einer eigenständigen kritischen Distanz zur Autorität, wie auch zu sich selbst. Er verlor seinen weltverachtenden Dualismus und konnte möglicherweise in der „schmerzhaften Anerkennung der eigenen Abhängigkeit von Anderen“ (Ruff, Anm. 58) eine gesunde narzisstische Entwicklung nachholen. Damit wären auch die Merkmale von Glaubensstil 5 tangiert, wo Polaritäten und Ambivalenzen im Selbst erkannt und ein toleranter Blick auf die Wahrheit der Anderen *möglich* werden. Offensichtlich konnte Merton in seinen emotionalen und kognitiven Haushalt erwachsene Ordnung bringen, selbst wenn ihm als existentiell versehrter Mensch eine Disposition zu Regression in Glaubensstil 3 verblieb. Das bedeutet auch, dass der Glaube versehrter Menschen passagere Phasen mit Regressionen und fundamentalistisch anmutenden Phänomenen enthalten kann, die ‚harmlos‘ bleiben, wenn eigener reflexiver Habitus und eine gute emotionale Einbettung vorliegen.

3.5 Hilfreicher Religionsunterricht

Gewiss unterscheidet sich die Biografie der historischen Person Thomas Merton von den Viten der Schüler*innen heute, allein das 20. Jahrhundert bot schon andere Lebensumstände, darüber hinaus war die Dramatik in Mertons Leben überdurchschnittlich. Nichtsdestotrotz erlebte er individualisierte Sinnsuche im Kontext pluraler Angebote und hatte die Welt schon grenzüberschreitend erfahren, als noch niemand von Globalisierung sprach, sodass es auch Parallelen zu zeitgenössischen Erfahrungen gibt. Davon abgesehen gibt es auch bei Jugendlichen im Klassenzimmer kleinere oder größere Versehrtheiten (Corona, Scheidung der Eltern, Mobbing-, Migrationserfahrungen etc.), die in manchem Fall die weltanschauliche Orientierungssuche intensivieren lassen. Gelegentlich verbergen sich hinter forschen Weltanschauungsthesen von Jugendlichen emotionale Krisen. Nicht zuletzt können auch neue kognitive Prozesse emotionale Krisen auslösen, wie beispielsweise die Erkenntnis, dass der Schöpfungstext nicht historisch zu verstehen ist, oder Theodizeefragen. Religionspädagogische Wachheit ist sowohl in der Begleitung ‚normaler‘ Sinnfragen wie auch in Fällen, wo eine auffällige Flucht in vereinfachende Antworten selbstgewählter Autoritäten geschieht, gefragt. Religionslehrer*innen haben nicht nur die Möglichkeit, das Gespräch mit der jugendlichen Person zu suchen, ein emotional einladendes Dis-

61 Vgl. KIRKPATRICK, Lee A.: An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion, in: SPILKA, Bernard / MCINTOSH, Daniel N. (Hg.): The Psychology of Religion. Theoretical Approaches, Denver: Westview Press 1997, 114–134.

kursklima herzustellen oder sozialpsychologische Expert*innen aufzusuchen, sondern auch differenzierte theologische Angebote zu machen. Letztere sollten zur epistemologischen Kompetenz *führen*, religiöse Quellen im Kontext von Interpretationen zu verstehen.⁶² Angesichts der Vita Mertons zeigt sich die fundamentalistische Gefahr in Krisenphasen wie auch deren Bewältigung durch die Aktivierung religiöser Ressourcen. Das Wissen um letzteres ermöglicht auch edukative Gelassenheit.

62 Vgl. STREIB 2001 [Anm. 57], 242.