

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine veröffentlichte Manuskriptfassung des Titels *In Glaubensstufen zur Identität? Die religiöse Entwicklung Thomas Mertons im Licht der Glaubenstheorie von James W. Fowler* von Iris Mandl-Schmidt, in: Gerhard Droesser u.a. (Hg.), *Konkrete Identität. Vergewisserungen des individuellen Selbst*, 275–296.

© Peter Lang, 2009.

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team

In Glaubensstufen zur Identität?

Die religiöse Entwicklung Thomas Mertons im Licht der Glaubentheorie von James W.

Fowler

Iris Mandl-Schmidt

1. Biographische Einblicke

„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 Lebens entzogen wurde, nach New York an die Columbia Universität, wo ich zwei Abschlüsse in Dummheit erwarb und eine Magisterarbeit über Blake schrieb. Lehrte Englisch Franziskanischen Football-Spielern an der Bonaventura Universität und wurde dann 1941 Trappistenmönch in Gethsemani, Kentucky. Veröffentlichte 1944 erstmals ein Buch mit Gedichten. Die Autobiographie von 1948 verursachte eine allgemeine Halluzination, woraufhin zu viele fromme Bücher folgten In den Fünfziger- und Sechziger-Jahren zur Lyrik zurückgekehrt. Allmähliches Abwenden von der monastischen Institution, jetzt alleine in den Wäldern lebend und nichts zu sein behauptend, außer natürlich Catalane. Jedoch ein Catalane im Exil, der unter gar keinen Umständen nach Barcelona zurückkehren würde, da ja auch noch nie dort gewesen. Vor kurzem Raids on the Unspeakable veröffentlicht, sowie Conjectures of a Guilty Bystander, Mystics an Zen Masters, Werke von Dichtern wie Vallejo, Alberti, Hernandes, Nicanor Parra, usw. übersetzt. Stolz auf Geschichtsähnlichkeit mit Picasso und/oder Jean Genet oder alternativ mit Henry Miller (doch nicht so viel mit Miller).“¹

Für Zeitschriften und Verlage, die eine Kurzbiographie verlangten, hatte Thomas Merton diesen Text angefertigt. Ironisch und clownesk beschreibt der vermeintliche Catalane das Vagabundenleben seiner jungen Jahre und das literarische Dasein seiner mittleren Jahre. Hinter der Clown-Maske verbirgt sich jedoch tragisches Schicksal, hohe Intellektualität, künstlerische Qualität, geläuterte Spiritualität und vor allem lebenslange Suche nach Identität

¹ Thomas Merton an Jonathan Williams, 19. Mai 1967, in: Michael Mott, The Seven Mountains of Thomas Merton, Boston 1984, 492 (eigene Übersetzung).

und Heimat. Es war eine Suche, die wohl nie ganz an ihr Ziel kam und die gekennzeichnet war vom Paradox des Findens und wieder Verlassens.

In einigen Strichen soll dieses Leben von außen betrachtet nachgezeichnet werden.²

Thomas Mertons Eltern waren zunächst in Frankreich lebende arme Künstler amerikanischer und neuseeländischer Herkunft, die Mühe hatten, sich und die zwei Söhne zu ernähren, aber zu stolz waren, sich von den reichen Eltern helfen zu lassen. Seine Mutter Ruth Merton, eine Frau mit strengen Prinzipien, starb nach kurzer Krankheit, als Tom sechs Jahre alt war. Die Kinder lebten danach 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, er hatte sich nun gut bei den Großeltern eingelebt und musste gegen seinen Willen Abschied nehmen. Das Zusammensein mit dem Vater in Frankreich währte auch wiederum nur ein gutes Jahr, dann kam er in ein Internat, wo es unter den Schülern sehr rüde zuging. Tom war 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 Glaube hinterließ bei ihm nachhaltigen Eindruck. Als er dreizehn war, erschien eines Tages, 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, in dem er sich wohler fühlte. Zwei Jahre später wechselte er in das Internat Oakham, das ihm auch gefiel. In diese Zeit fielen allerdings die schwere Erkrankung und der Tod seines Vaters. Tom trauerte ein halbes Jahr lang sehr und wurde dann in seinem Verhalten eher rebellisch und extrovertiert. Ein Freund seines Vaters wurde sein Vormund, Tom verbrachte bei dem Upperclass-Paar von da an seine Ferien und übernahm deren Themen und zum Teil auch deren Snobismus. Mit 18 hatte er ein religiöses Erlebnis in Rom, bei dem er die Gegenwart seines Vaters empfand. Er interessierte sich daraufhin einige Wochen lang für den christlichen Glauben und las in der Bibel. In seiner Studienzeit in Cambridge enttäuschte er seinen Vormund maßlos, weil er sein Studium vernachlässigte, die Freizeit mit wilden Jugendlichen abseits der Hochschule verbrachte, in hohem Maße Alkohol und Zigaretten konsumierte und sich verschuldete. Seine thematischen Interessen galten der Psychologie und dem Marxismus, vor allem die psychologische Literatur verschlang er regelrecht. Als ein Mädchen aus seiner Clique von ihm schwanger wurde, organisierte sein Vormund die finanzielle Versorgung der jungen Frau aus

² Meine biographischen Kenntnisse beruhen auf der vom Zisterzienserorden offiziell anerkannten Biographie Motts, aber auch auf Kenntnissen der autobiographischen Texte und Briefliteratur Mertons.

Mertons Erbe und legte ihm nahe, endgültig nach New York zu gehen. Tom, aufgewühlt von Reue über sein Verhalten und Wut auf seinen Vormund, folgte dem Rat und entschloss sich 1934 auf der Überfahrt nach Amerika, Kommunist zu werden. Er fasste ernste Vorsätze für ein sozialverträgliches Leben und brachte es danach tatsächlich in ruhigere Bahnen. Seine Entscheidung für den Kommunismus beschrieb er als moralische Bekehrung. *„Aber, soviel ich sehe, handelte es sich um 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.“*³ Seine Kommunistenzeit hielt ein paar Wochen an, dann widmete er sich seinen Studien englischer Literatur, Philosophie und Kunstgeschichte an der Columbia Universität. Nachdem er eine Weile bei den Großeltern gewohnt hatte, suchte er sich ein Zimmer in der Nähe der Hochschule. An der Universität fand er zu einer Gruppe von Studenten, die die Studentenzeitung gestalteten. Diese Studentenkollegen wurden seine festen Freunde, teilweise lebenslang. Ziel der Freunde war es, als Schriftsteller oder Künstler berühmt zu werden.⁴ Merton fertigte für die Studentenzeitung freche und graphisch gekonnte Karikaturen an. 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 immer mehr. Die Großeltern starben in dieser Zeit nacheinander, was dazu beitrug, dass Merton in eine ernsthafte psychische Krise mit heftigen Panikattacken geriet. Im katholischen Glauben suchte er Halt. Er empfand sich immer wieder als innerlich ungeordnet und verloren und wollte seinem Leben Sinn und Tiefe geben. Bei der Lektüre von James Joyce's „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.“*⁵ Merton fand zum katholischen

³ Thomas Merton, Der Berg der Sieben Stufen, Einsiedeln 1950, 143.

⁴ Was den meisten gelang, darunter der Künstler Ad Reinhardt, von dem einige Bilder in der Stuttgarter Staatsgalerie hängen und der bekannte Lyriker Bob Lax.

⁵ Merton, Berg (s. Anm. 3), 221.

Glauben und die Konversion mit dem Gedanken, ein völlig neues Leben zu beginnen, ließ ihn ruhig werden. Er suchte einen Halt, schloss aber eine feste Beziehung aus und schrieb in sein Tagebuch, dass er zu viel Nähe nicht ertrage. Nachdem die Lektüre von Thomas von Aquin endgültig seine intellektuellen Vorbehalte gegen den Katholizismus ausräumte, ließ er sich Ende 1938 taufen. Er nahm sich vor, ein heiliges Leben zu führen und bewarb sich nach seinem Examen bei den Franziskanern. Als diese ihn aufgrund seines wilden Vorlebens ablehnten, brach für ihn eine Welt zusammen. Die Anstellung 1940 als Lehrer an der Bonaventura Universität und sein Vorsatz, trotz Ablehnung ein konsequent katholisches Leben zu führen, linderte seinen Schmerz. Mit seinem ehemaligen Philosophieprofessor fuhr er eines Tages zu den Trappisten in Kentucky zu Exerzitien. Zunehmend empfand der den Drang und den Ruf, dorthin gehen zu wollen, wagte aber die Bewerbung erst auf Zuspruch eines der Franziskanerpater in Bonaventura. In Gethsemani waren die Signale positiv und am 10. Dezember 1941 trat Thomas Merton mit siebenundzwanzig Jahren seine Postulanz in Gethsemani an, wo er bald darauf seine Gelübde als Trappistenmönch Bruder Louis ablegte. Die Trappisten führten 1941 noch ein mittelalterliches und entbehrungsreiches Leben. Die asketische Härte bedeutete für Merton kaum ein Problem, hingegen begann er im Lauf der Jahre unter den fehlenden Möglichkeiten des Alleinseins heftig zu leiden. Da er viel krank war, bekam er Schreib- und Übersetzungsarbeiten übertragen und sogar die Erlaubnis, in begrenzter Weise selbst zu schreiben. Seine Autobiographie „Der Berg der Sieben Stufen“ kam 1949 auf die Bestsellerlisten der Vereinigten Staaten und löste eine Welle von Eintritt in Gethsemani aus. Das Kloster war Anfang der Fünfziger Jahre so überfüllt, dass Zelte aufgestellt werden mussten. Merton stellte Anträge auf mehr Raum für sich, was teilweise erlaubt wurde und teilweise zu schweren Auseinandersetzungen mit seinem Abt führte. Er absolvierte ein riesiges Arbeitspensum, schrieb im Lauf seines kurzen Lebens über sechzig Monographien, hunderte von Aufsätzen, tausende Briefe und stets Tagebuch. Schon zu seinen Lebzeiten wurde ein „Merton-Room“ im Bellarmine College in Louisville eingerichtet. Er unterhielt, vor allem schriftlich, viele Kontakte zu Intellektuellen und empfing im Ökumenischen Zentrum Gethsemanis viele religiöse Größen seiner Zeit. Im Orden war er lange Novizenmeister, bis er sich Mitte der Sechziger auf seinen langen Wunsch hin auf dem Klostergelände als Einsiedler zurückziehen konnte. Naturbeobachtungen nahmen in seinen Tagebüchern viel Raum ein. Durch einen Krankenhausaufenthalt entstand eine kurze Affäre mit einer Krankenschwester. 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. Bei der Konferenz in Bangkok hielt er noch einen Vortrag, verunglückte dann in der Mittagspause tödlich durch einen Stromschlag an einem defekten Ventilator. Es war ein 10. Dezember, der siebenundzwanzigste Jahrestag seines Eintritts ins Kloster. Eine Welle des Entsetzens und der Trauer ging durch die Vereinigten Staaten.

2. Die Identitätssuche Mertons

Bei der biographischen Betrachtung von Mertons Kindheit und Jugend verwundert es nicht, dass dieser Mensch auf der Suche nach seiner Identität war, denn „innere Einheit und Kontinuität kann ein Mensch nur aufrechterhalten, wenn er diese auch in den Augen bedeutungsvoller Anderer hat.“⁶ Das Thema Selbstfindung war für Merton als Erwachsener ein explizites und er thematisierte es sowohl gegenüber Psychologen als auch in seinen Tagebüchern und spirituellen Schriften.

Mertons Suche war verbunden mit seinem lebenslangen Gefühl der Heimatlosigkeit. Ein gutes Jahr vor seinem Tod schrieb er anlässlich des „Merton Zimmers“: *„Aber das Merton Zimmer – zu dem ich einen silbernen Schlüssel besitze und in das ich niemals gehe, sondern in das die Öffentlichkeit geht – wo Fremde sind und sein werden. Ein verdammtes Kuckucksnest. Das wird ein typisches Bild meiner dummen, lebenslangen Heimatlosigkeit, Wurzellosigkeit. Die Doppeldeutigkeiten bei der Arbeit: die vorgegebenen „Wurzeln“ in Gethsemani, wo ich fremd bin und wo die meisten andern auch fremd sind. Doch paradoxerweise werde ich von vielen Leuten völlig mit diesem Ort identifiziert, an den ich nicht fast glauben kann. [...] Ich bin größtenteils hier wegen der Schuldgefühle, die Dom James erweckt, und des Drucks, den er ausgeübt hat. Er weiß es und ich weiß es. Doch es gibt keinen anderen Ort, an den ich gehen möchte. Ich habe auch eine Art rechtmäßiger, tatsächlicher Trennung von dem gemeinsamen Tisch und Dach, hier in den Wäldern. Die*

⁶ So Werner Bohleber im Kontext der Theorie Eriksons, in: Wolfgang Mertens (Hg.), Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, Stuttgart 2000, 330. Dazu auch Michael Klessmann im Kontext der Selbstpsychologie Kohuts: „Der gelingende Aufbau eines kohärenten Selbst hängt von dauerhaften, positiven Empathieerfahrungen in der frühen Kindheit ab, wie andererseits ein fragiles Selbst aus in hohem Maß unsicheren, frustrierenden und unzuverlässigen Beziehungen erwächst.“ (Klessmann, Michael, Pastoralpsychologie, Neukirchen-Vluyn, 2004, 150f.).

*Einsiedelei ist eine persönlichere Wirklichkeit von gewisser Art – wie zweideutig auch immer.*⁷

Merton wollte an dem Ort bleiben, an dem er sich nicht zuhause fühlte. Der Grund hierfür lag nicht nur in den Interventionen des Abtes, sondern auch in seiner seelischen Heimatlosigkeit und seiner Ahnung, dass er nicht „heimatfähig“ war, und möglicherweise – wie er vermutete – nicht nur er alleine, sondern viele, die im Kloster an einer tiefen Einsamkeit litten.

Als Kind stand von klein auf alleine einer herausfordernden Welt gegenüber, in der er sich unter ständig wechselnden Bedingungen zurechtfinden musste. Die Heimatlosigkeit war nicht nur äußerlich, sondern bezog sich vor allem auf Menschen. Seine frühkindliche Beziehung zur Mutter war schwierig und später gab es keinen Menschen, der ihm beständig mit Rat und Tat zur Seite stand, nicht einmal sein Vater, mit dem ihn eine große Liebe verband. Fremde kamen und gingen, bestaunten ihn, den kleinen talentierten vielgereisten Halbwaisen, aber selten baute sich eine Beziehung auf. Tom musste sich ständig mit neuen Fremden arrangieren, und erlebte es mit der Ambivalenz des angenehmen bewundert Werdens und der unangenehmen Anonymität, so wie jetzt, wenn Fremde das „Merton Zimmer“ aufsuchten wie „Kuckucke ein Nest“. Tom lernte sowohl die bunte Vielfalt als auch die Grenzen dieser Welt kennen und entbehrte bei allem Abwechslungsreichtum sowohl Geborgenheit als auch Orientierung. Zuletzt war er schmerzhaft an seine eigenen Grenzen gestoßen, als er in Cambridge für sein Tun nicht Verantwortung übernehmen konnte. Es war der bittere Abschluss einiger Rollen, die er ausprobiert hatte: Im Internat als der interessante Mann von Welt – der lässig pfeiferauchende Individualist, zugleich aber auch der nette Kamerad, bei seinem Vormund der intellektuelle Zyniker, auf der Überfahrt zu einem Großelternbesuch der randalierende Bürgerschreck und hingebungsvolle Verehrer, in Cambridge der „pferdestehlende“ gute Kumpel, der psychologisierende Marxist und schulische Anarchist. Ein Befund aus der Bindungsforschung könnte auf ihn zutreffen, wenn „Jungen mit vermeidender Bindung [...] oft durch provokantes, riskantes Verhalten, mit dem sie versuchen, Aufmerksamkeit zu erlangen“ auffallen.⁸

Vorübergehend bot ihm der Freundeskreis an der Universität Heimat. Er war Teil ihrer Gemeinschaft, die in einer Mischung aus Ernsthaftigkeit, Intellektualität und Boheme bestand.

⁷ Thomas Merton, 2. August 1967, in: Patrick Hart, Jonathan Montaldo (Hg.), Thomas Merton – Der Mönch der sieben Stufen. Aus dem Amerikanischen von Michael Säger, Düsseldorf 2000, 283.

⁸ Gloger-Tippelt, Gabriele, Die Bedeutung der Bindung für die Persönlichkeitsentwicklung, in: Wolfgang Schneider, Monika Knopf (Hg.), Entwicklung, Lehren und Lernen, Zum Gedenken an Franz Emanuel Weinert, Göttingen-Bern-Toronto-Seattle 2003, 63.

Auch wenn die Freundschaften lebenslang anhielten, währte diese Art Heimat jedoch nur ein paar Jahre, dann wurde sie durch Militärdienst und Arbeitsplätzen in allen Richtungen aufgehoben.

Mit Familienleben hatte er kaum Erfahrungen gemacht, was er kannte, war das Internatsleben, das Leben in Gruppe mit kameradschaftlicher Nähe und Distanz. Es verwundert daher auch nicht, dass, als er den Ruf verspürte, Priester zu werden, sich für den Beruf des Ordenspriesters entschied. In dieser Lebensform lag für ihn nicht nur Herausforderung, sondern auch Vertrautes. Und gleichzeitig, wie wir gesehen haben, wurde er auch dort nie richtig heimisch.

Heimat und Identität fand er jedoch auf seine Weise bei Gott. Um sich auf Gott zu besinnen, brauchte er Ruhe und Alleinsein. Deshalb kämpfte er Zeit seines Klosterlebens für eine eigene Zelle und dann für eine Eremitage. Auf die Provokation der feministischen Theologin Rosemary Radford Ruether, bei seinem Eremitentum handle es sich um eine künstliche Existenzform, antwortete er, für ihn sei es keine besondere, extravagante Existenzform, sondern eine Weise, *nur* Mensch zu sein, ohne Status, Rollen, Masken. Bei dieser Existenzform sei er weder Mönch noch Laie, sondern einfach nur Mensch. Er könne damit auch in keine gesellschaftliche Rolle schlüpfen, wie ein Doktor, ein Banker oder ein Politiker, sondern sich nur auf das pure Menschsein berufen.⁹ Er hatte sich in seiner kontemplativen Lebensweise im Angesicht Gottes gefunden, und dennoch blieb gegenüber Menschen und gegenüber sich selbst zeitlebens eine Verunsicherung, seine Identität war fragil.

3. Das Thema der Selbstfindung in Mertons Schriften

a. Selbstfindung durch Autobiographik¹⁰:

Ein Akt der Selbstfindung war für Merton formaliter das autobiographische Schreiben, wozu nicht nur seine Autobiographie, sondern auch Tagebücher und Briefe gerechnet werden. Zum einen war es seine persönliche Art der Metanoia, wenn er im Bewusstsein eines „fiktiven Anderen“ (Gott, Leser, späteres Ich) sein Leben kritisch reflektierte. Zum anderen fand er in der schriftlich erzeugten Kommunikationsgemeinschaft mit dem „fiktiven Anderen“ den

⁹Vgl. Mandl-Schmidt, Iris, *Biographie – Identität – Glaubenskultur*, Zur Entwicklung religiös-spirituelle Identität am Beispiel Thomas Mertons, 2003, Mainz 233ff., mit Bezug auf den Briefwechsel Mertons mit Radford Ruether, 1967, in: Merton, Thomas, *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, Vol. 1, selected and edited by William H. Shannon, New York 1985, 499ff.

¹⁰ Zur theologischen Biographieforschung Mandl-Schmidt, *Biographie* (s. Anm. 9), 31ff.

Freiheitsraum, er selbst und angenommen zu sein. Autobiographik – mit all ihren Möglichkeiten und Grenzen – übernahm für ihn eine Funktion der Stellvertretung für ausstehende Beziehungserfahrung, es war schriftliche Ermöglichung von Selbstdistanzierung, Menschen- und Gottesnähe und hatte damit spirituelle, therapeutische und ethische Relevanz.

b. Inhaltliche Arbeit zum Thema Identität:

Inhaltlich war Identität für ihn im Rahmen seiner theologischen Arbeit am Kontemplationsbegriff ein wichtiges Thema, so bezeichnete er die Ausgangssituation des Menschen als sündhafte „Existenz im falschen Selbst“. Er beschrieb sich und den Menschen als „the thing that was born of my mother“ und von Beginn seines Seins an von einer illusionären Person überschattet. Sünde bestehe darin, dass der Mensch von seinem falschen Selbst ausgehe und mit dessen egozentrischen Wünschen wie Vergnügen, Macht, Ehre, Wissen oder Liebe versuche, für das falsche Selbst eine objektive Realität zu schaffen. Die Aufgabe eines jeden Menschen bestehe darin, durch Kontemplation die Falschheit seiner Person zu überwinden. Wahre Identität sei nur bei Gott zu finden. „If I find Him, I will find myself and if I find my true self I will find Him“.¹¹ Später, vor allem in seinem Buch „No Man is an Island“ bezog Merton den Mitmenschen in diese Selbstfindung ein. Der Kontemplative müsse in der Liebe zu Gott, in der Selbstfindung und in der Beziehung zum Mitmenschen weiterkommen. Priorität aber behielt auch hier die Beziehung zu Gott, denn Selbstfindung beruhe nicht nur auf psychologischer und natürlicher Entwicklung, sondern habe auch „eine objektive mystische Realität – ein Sich-Selbst-Finden in Christus, im Geiste, oder, wenn man lieber will, in der Ordnung der Übernatur“.¹² Die Notwendigkeit eines übernatürlichen Anfangs der Nächstenliebe erklärte er so: wer sich selbst nicht liebt, kann den anderen nicht lieben und wer den anderen nicht liebt, kann auch sich selbst nicht in rechter Weise lieben. Der Anfang kann deshalb nur übernatürlicher Herkunft sein, aus der Antwort auf Christus folgt nämlich eine „selbstlose Liebe zu uns selbst“.¹³ In der Gemeinschaft mit Christus finden Menschen zueinander. „Jeder andere Mensch ist ein Stück von mir, denn ich bin Teil und Glied der Menschheit. Jeder Christ ist ein Teil meines eigenen Leibes, denn wir sind Glieder Christi.“¹⁴ Für den Konfliktfall, dass selbstlose Liebe auf einen Selbstsüchtigen trifft, hält Merton folgende Erklärung bereit: Da Liebe nach Wahrheit strebt, kann sie den anderen nicht im Irrtum lieben, sondern sucht auch aufrichtig nach dem wahren Selbst des

¹¹ Merton, Thomas, *Seeds of Contemplation*, New York 1949, 144 u. 27ff.

¹² Merton, Thomas, *Keiner ist eine Insel*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, 10.

¹³ Ebd., 15.

¹⁴ Ebd., 17.

anderen. Hierzu muss sie in das „Geheimnis von Gottes Liebe für ihn eindringen“ und die Bestimmung Gottes für ihn achten.¹⁵ Einige Jahre später ereiferte er sich gegen eine Haltung, bei der sich jemand gegenüber Mitmenschen arrogant distanzieren, um die eigene Identität herauszustellen. Nie könne Identität ohne Bezug zum Mitmenschen erlangt werden, wer sich von der Menschheit abgrenze, lebe unreal.¹⁶

Eine Formulierung wie „the thing that was born of my mother“ lässt einen therapeutisch Geschulten aufhorchen, genauso die Erklärung, dass Nächstenliebe nur einen übernatürlichen Anfang haben könne. Wer so etwas sagt, scheint tatsächlich ein Defizit in fundamentalen menschlichen Beziehungs- und Vertrauenserfahrungen zu haben. Merton rang mit spirituellen Kräften um seinen Zugang zum Mitmenschen und zu seiner Identität, wobei das Menschliche im Lauf seines Lebens immer wichtiger wurde. Seine Erkenntnisse stießen nicht auf eine kleine Gemeinschaft möglicher Leidensgenossen, sondern auf breite Rezeption – seine Bücher hatten in den Vereinigten Staaten hohe Auflagen und wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt. Er traf offensichtlich mit der Beschreibung des Rollenspielens, des sich selbst schwer annehmen Könnens und des fehlenden Selbstvertrauens den Nerv vieler Menschen und bot ihnen eine spirituelle Hilfe, damit umzugehen.

4. Die Verbindung der Glaubenstheorie J. Fowlers mit Thomas Merton

Es gibt mehrere Gründe, Thomas Merton auf dem Hintergrund der Stufenhypothese Fowlers zu besprechen. Zum einen nannte ihn Fowler selbst als Beispiel für Stufe 6, dem „universalisierenden Glauben“.¹⁷ Zum anderen kann man die strukturalistischen Theorien von P. Oser und J. Fowler schon als einen „theologischen Reflex“ auf die heutige Form von Religion sehen, den „Typus individualisierter (nicht notwendig individualistischer) persönlicher Sinnsuche“¹⁸, und Merton in Reichweite dieses „Reflexes“, mit seiner brüchigen Biographie und Sinnsuche, – seiner Zeit voraus – als postmodern individualisierten Typus.

¹⁵ Ebd., 21.

¹⁶ Vgl., Merton, Thomas, *New Seeds of Contemplation*, London 1961, 37ff.

¹⁷ Fowler, James W., *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991 (*Stages of Faith*, NY 1981), 220.

¹⁸ Nipkow, Karl Ernst, *Stufentheorien der Glaubensentwicklung als eine Herausforderung für Religionspädagogik und Praktische Theologie*, in: ders., Friedrich Schweitzer, James Fowler (Hg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988, 271.

Die „fruchtbare Provokation“¹⁹ der Stufenhypothese kann darüber hinaus zum Verständnis Mertons beitragen, auch wenn die Theorie Fowlers, auf die ich mich hier beschränken will, einige Schwächen aufweist und gerade auch Mertons religiöse Entwicklung diese zeigt.

a. Zur Theorie Fowlers:

Die Theorie Fowlers wird hier insgesamt als bekannt vorausgesetzt,²⁰ es seien nur die hier relevanten Stufen 3 bis 6 und einige Zentralpunkte in Erinnerung gerufen:

In seiner Theorie, die er nach dem bekannten Erstlingswerk „Stufen des Glaubens“ weiterbearbeitet hat, konzentriert sich Fowler mehr auf die formale Größe Faith als auf die inhaltlich bezogene Größe Belief, wobei Faith ein konstruktiver Akt der Sinngebung ist, der in Beziehungen zu anderen Menschen und zu höheren Wertzentren gründet. In Anlehnung an J. Piaget und L. Kohlberg handelt es sich beim Wachstum des Glaubens primär um Erkenntnisvorgänge, die in linear folgenden, also strukturgenetischen Stufen geschehen. Die Glaubensentwicklung in Stufenfolge, verläuft in der Regel, aber nicht zwingend, vor allem in den unteren Stufen, altersabhängig.

Stufe 3: Synthetisch-konventioneller Glaube. Stufe 3 beginnt normalerweise im Jugendalter, begründet durch neues formal-operationales Denkvermögen, welches viele der vormals geglaubten Inhalte nun infrage stellt. Die Stufe zeichnet sich besonders aus durch eine interpersonale Perspektivenübernahme, d.h. Qualitäten, die in persönlichen Beziehungen erfahren werden, bilden eine neue „story“ oder den neuen „Mythos“, wie Fowler das Wertzentrum einer Stufe nennt. Das formal-operationale Denken erlaubt eine gewisse Distanz zu sich selbst, bleibt aber konformistisch insofern als sie auf die Erwartungen und Urteile bedeutender Anderer abgestimmt ist. Wenn Gott ein bedeutender Anderer ist, „dann kann die Bindung an Gott und das entsprechende Selbst-Bild eine machtvolle Ordnungsfunktion für die Identitäts- und Wertevorstellungen eines Jugendlichen ausüben.“²¹ Glaubensinhalte werden

¹⁹ Nipkow, Karl Ernst Theologie des Kindes und Kindertheologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 103 (2006) 422-442, 438.

²⁰Es existieren zahlreiche Kurzdarstellungen und Stufenbeschreibungen, eine Zusammenfassung von Fowler selbst ist zu finden in: Concilium 18 (1982), 444-447, sowie weitere bei Klessmann, Pastoralpsychologie (s. Anm. 6), 508ff., von Nipkow, Karl Ernst, Wachstum des Glaubens – Stufen des Glaubens. Zu James W. Fowlers Konzept der Strukturstufen des Glaubens auf reformatorischem Hintergrund, in: Hans Martin Müller (Hg.), Reformation und praktische Theologie, Göttingen 1983, 161-189. Z.B. Mokrosch, Reinhold, Glaubensentwicklung – Antwort auf Gottes Offenbarung? in: Friedhelm Krüger (Hg.), Gottes Offenbarung in der Welt. Horst Georg Pöhlmann zum 65. Geburtstag, Gütersloh 1998, 324ff. oder Bucher, Anton, Glaube im Lebenslauf. Aufwärts in Stufen? Abwärts im Sinkflug? Konstant wie eine Gerade? Aktuelle Theorien der Glaubensentwicklung im kritischen Überblick, in: Lebendige Katechese 22 (2000) Beiheft, 70f.

²¹ Fowler, Stufen des Glaubens (s. Anm. 16), 170.

nicht systematisch reflektiert und sind relativ unbewusst. Das Individuum fühlt sich der Autorität von Trägern der Autoritätsrollen oder einer wert besetzten Gruppe verpflichtet.

Stufe 4: Individuierend-reflektierender Glaube. Diese Stufe tritt ein, wenn hoch bewertete Autoritätsquellen der Stufe 3 nicht mehr glaubwürdig sind, oder wenn diese selbst Veränderungen im Mythos vornehmen. Äußere Autoritätsquellen werden in Stufe 4, die in der Regel bei jungen Erwachsenen auftritt, kritisch geprüft und in ihrem Absolutheitsanspruch hinterfragt. Das Individuum emanzipiert sich vom Autoritätsträger oder vom Gruppendruck, oft ausgelöst durch äußere Bedingungen wie Umzug und neues soziales Umfeld. Das Bisherige wird relativiert, Sinngehalte rücken ins Bewusstsein und Symbole werden durchdacht. Das Vertrauen ist ganz auf das eigene kritische Denken gerichtet, Realität und Perspektiven anderer werden gerne an die eigene Weltanschauung angepasst.

Stufe 5: Verbindender Glaube. Durch gewachsenes Selbstvertrauen kann in dieser Stufe die Wahrheit des anderen erkannt und das eigene Sinnsystem komplexer werden. Multiperspektivität ist eines der wichtigsten Kriterien dieser Stufe, entsprechend der zweiten Naivität nach Ricœur. Der Mensch der Stufe 5 hat persönliche Niederlagen und religiöse Entmythologisierungen hinter sich. Er kann die Realität für sich selbst sprechen lassen und sowohl fremde als auch eigene Sinngehalte bewusst reflektieren. Die eigene Vergangenheit wird neu überdacht und die Wahrheit derer, die anders sind, mit „dialogischem Erkennen“ wahrgenommen.²² Im Identitätsfindungsprozess geschieht eine Erkundung des „tieferen Selbst“. Trotz erkannter Relativität wird Verantwortung für ein Sinnsystem in komplexerer Form übernommen.

Stufe 6: Universalisierender Glaube Die letzte Stufe, der ist nach Fowler eine Intensivierung von Stufe 5, der Mensch auf Stufe 6 ist fähig „zu radikalen Akten der Identifikation mit Menschen und Umständen“²³ und ist bereit, sein eigenes Wohlbefinden in asketischer Hingabe für andere aufzugeben, gewaltloses Leiden auf sich zu nehmen, seine Führungsqualitäten einzusetzen und mit ultimativem Respekt vor dem Leben anderer zu leben. Es geht Fowler aber nicht um moralische Vollkommenheit oder perfekte psychische

²² Ebd., 202.

²³ Ebd., 221.

Balance, sondern um eine neue Qualität der Freiheit im Umgang mit sich und anderen, die im Vertrauen auf Gott gründet.²⁴

b. Ein kurzer Blick auf die kritische wissenschaftliche Rezeption der Theorie Fowlers:

In der Regel wird heute von der Validität der Theorie Fowlers ausgegangen, wobei die 6. Stufe, die Fowler methodisch anders behandelt, ausgenommen wird: Da Fowler Stufe 6 nicht mit den Kriterien seiner Theorie beschreibt, gilt diese Stufe als fragwürdig und wird eher als ethische Ausgestaltung der Stufe 5 bewertet.²⁵ Weithin ungeklärt ist nach wie vor der Umgang mit dem normativen Anspruch seiner Theorie.²⁶ Große Bedenken gab es in soteriologischer Hinsicht, wobei Fowler selbst große Anstrengungen unternommen hat, zu erklären, dass jede Stufe ihre eigene Unmittelbarkeit zu Gott hat und deswegen kein heilsrelevanter Leistungsanspruch mit den höheren Stufen verbunden werden kann. Die Stufenhierarchie bezieht sich auf die menschliche Seite der Glaubensentfaltung und die ist Teil theologischer Anthropologie oder „Psychologie“, wie sie Fowler selbst nennt. Weitere Kritik entzündete sich am Glaubensbegriff Fowlers bezüglich seiner Definition von „faith“²⁷, und an seiner ausbleibenden theologischen Fundierung seiner Theorie, ferner an seiner primär kognitiven und zu wenig emotionalen Ausrichtung²⁸ und an der nicht in jeder Hinsicht parallelisierbaren Entwicklung von Erkenntnis und Religiosität²⁹. Letztere beide Kritiken teile ich und werde sie am Beispiel von Merton begründen.

Bei aller theologischen Kritik an Fowler werden vielerseits seine Aspekte von Wachstum und Prozesshaftigkeit des Glaubens und durchaus auch der normative Aspekt, der Glaubensentwicklung als wichtig hervorgehoben, beispielsweise hinsichtlich der Parallelen zu

²⁴ Vgl. Fowler, James, Glaubensentwicklung: Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989 (Faith Development and Pastoral Care, Philadelphia 1987), 109.

²⁵ Von der Validität geht z.B. aus seitens Theologie der obern schon erwähnte Karl Ernst Nipkow, zusammen mit Friedrich Schweitzer im Elementarisierungsansatz, vgl. Nipkow, Karl Ernst, Schweitzer, Friedrich, Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie, Gütersloh 1995, 17ff.; dann Biesinger, Albert, Die Gottesbeziehung – ein lebenslanger Lernprozess, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993) 41. Seitens Religionspsychologie wird sie ernst genommen von Utsch, Michael, Glaubensentwicklung als Thema der Psychologie, in: Wege zum Menschen, 42 (1990) 359ff. Kritisch sieht ihre Empirie Bernhard Grom mit Verweis auf ihre fehlende Rezeption in der Religionspsychologie, vgl. Grom, Bernhard, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf 2000, 61f.

²⁶ Vgl. Nipkow, Theologie des Kindes (s. Anm. 18), 440.

²⁷ Ausführlich dargestellt von 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 1998, 152ff.

²⁸ vgl. Grom, Bernhard, Religionspsychologie, München 1992, 397.

²⁹ Vgl. Klessmann, Pastoralpsychologie (s. Anm. 6), 514.

Paulus, der bereits von der erwünschten erkenntnishaften Durchdringung des erwachsenen Glaubenden sprach.³⁰

5. Die Glaubensentwicklung von Thomas Merton im Licht einer kritischen Rezeption der Stufentheorie Fowlers

Merton hatte in seiner Kindheit wenig explizit religiöse Erziehung erfahren, dabei waren seine Eltern durchaus christlich geprägt, seine Mutter besuchte manchmal die Gottesdienste der Quäker und sein Vater spielte, vorrangig um Geld zu verdienen, in der Episkopalkirche Orgel. Als kleiner Junge hatte Merton verlangt, seinen Vater dorthin begleiten zu dürfen. Er war nicht getauft, aber seine neuseeländische Großmutter hatte bei ihrem Besuch ihm das Vaterunser beigebracht. Die amerikanischen Großeltern waren protestantischer Herkunft, gehörten jedoch keiner Kirche mehr an. In den beiden englischen Internaten wurde gebetet und Merton, anfangs überrascht über die persönlichen Gebetsrituale der Kameraden im ersten englischen Internat, hatte sich diesen Gepflogenheiten angeschlossen. Mit den Kriterien Fowlers betrachtet, enthielt sein Glaube, der zu dieser Zeit formal wenig ausgeprägt war, im Alter von fünfzehn Jahren vorrangig Elemente synthetisch-konventionellen Glaubens. Er beschrieb sich rückblickend sogar einmal, allerdings aus seiner mit Vorsicht zu bewertenden Konvertitenperspektive, als glaubenslos bei der Schilderung des gemeinsamen Besuchs mit den amerikanischen Großeltern im Krankenhaus, wo er als Fünfzehnjähriger beim Anblick des entstellten Vaters die Fassung verlor: *„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 Seuche, der Bombenangriffe, des Todes. Man musste sie über sich ergehen lassen wie ein dumpfes Tier.“* Über seinen Vater schrieb er an gleicher Stelle: *„Der Vater war der einzige unter uns allen, der eine Art Glauben besaß.“*³¹ Nach dem Tod des Vaters war er *„monatelang traurig und düster“*, dann befand er sich in einem Zustand der Auflehnung. *„Dann fühlte ich mich völlig befreit von allem, was den Drang meines Willens hemmte zu tun, was mir gefiel. Ich bildete mir ein, frei*

³⁰ Interessant ist, dass Wachstum und Transformation des glaubenden Subjekts – nicht nur in Bezug auf den Glauben, sondern auf die ganze Persönlichkeit – auch wichtige Punkte im Kontemplationsbegriff Mertons waren.

³¹ Merton, Der Berg der Sieben Stufen. Die Autobiographie eines engagierten Christen, Zürich/Düsseldorf 2001, 91f.

zu sein. Und ich benötigte fünf, sechs Jahre, um zu begreifen, in welcher furchtbaren Gefangenschaft ich mich begeben hatte, in diesem Jahre warf meine dürre Seele die letzten Spuren der Religion, die je in ihr gewesen waren, aus ihrer harten Schale. Es war kein Platz mehr für einen Gott in diesem leeren Tempel voller Staub und Schutt, den ich von da an eifersüchtig gegen alle Eindringlinge bewachte, um ihn ganz der Verehrung meines eigenen törichten Willens zu weihen.“³² So glaubenslos, wie er sich im Nachhinein beschrieb, war er nicht, da er in dieser Zeit intensiv die religiösen Gedichte William Blakes, des Lieblingsschriftstellers seines Vaters, las und täglich die Stille der Natur aufsuchte. Es hatte sich jedoch eine Wandlung seines Glaubens vollzogen, die auch dazu führte, dass er im Internat nun die gemeinsamen Gebete verweigerte und sich demonstrativ das kommunistische Manifest an die Wand hing. Er vertraute nun nur noch seinem eigenen kritischen Denken und 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.“³³

Mit 18 Jahren hatte er dann sein religiöses Erlebnis in Rom, durch das er für kurze Zeit sehr andächtig in Kirchen weilte und genauer die Inhalte des christlichen Glaubens studierte. Verschiedene protestantische Gottesdienste, die er danach in Amerika besuchte, hielten aber seinen neuen christlichen Maßstäben nicht stand und vor seinen weltlich gesinnten amerikanischen Verwandten verbarg er vorsichtig sein biblisches Interesse. Bald darauf wurde sein psychologisches Interesse größer als das religiöse.

Aus der Perspektive von Fowlers Glaubenstheorie befinden sich in Mertons religiöser Entwicklung interessanterweise bereits in jenem Alter, das Fowler der Stufe 3 zurechnet, Elemente von Stufe 4. Letztere ist charakterisiert durch individuelle Reflexion gemeinschaftlicher Werte, bzw. Überzeugungen und individuelle, bzw. individualistische Positionierung, gerade aber dieses ist bei Merton im Alter zwischen 16 und 18 zu finden. Merton emanzipierte sich nach dem Verlust seines Vaters von ideellen Autoritäten (Erwachsene, Vormund, institutionalisierte Religion) und suchte im Vertrauen auf sein eigenes kritisches Denken selbständig nach neuer Orientierung („echtes“ biblisches Christentum, Blake, Psychologie, Kommunismus).

Nach Cambridge wurde im Lauf der nächsten „fünf, sechs Jahre“ die religiöse Orientierung zu einem seiner wichtigsten Themen. Er verstärkte seine Suche, wobei er intellektuell sehr kritisch blieb. Gleichzeitig hatte er häufig das Gefühl der moralischen Unzulänglichkeit und wurde zunehmend angezogen von der Autorität der katholischen Kirche. Die einheitliche

³² Ebd., 94.

³³ Ebd., 102.

Lehre und das unhinterfragte Dogma sagten ihm inzwischen mehr zu als zweifelsoffene und vielleicht multiperspektivische Predigten in protestantischen Gottesdiensten. Er suchte die Anlehnung an einer eindeutigen Richtschnur und entwickelte ein dualistisches Weltbild: *„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.“*³⁴ Das wahre, echte Leben war bald für ihn das eines Katholiken, und am ehesten das eines Geistlichen. Nach seinen Exerzitien bei den Trappisten 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.“*³⁵

Mit Mitte zwanzig stand nun also Merton einerseits längst auf eigenen Beinen und hatte eigene Entscheidungen gefällt (Austritt aus der kommunistischen Liga, Wahl der lebensphilosophischen Seminare bei Mark van Doren, Auseinandersetzung mit Religionen, Entscheidung gegen eine Heirat), andererseits suchte er nach einem neuen Wertzentrum, einer „story“ und passte sich geradezu konformistisch der Autorität der katholischen Kirche an. Letzteres sind Elemente von Glaubensstufe 3, d.h. bei Merton mischten sich die Stufenphänomene 3 und 4 mit Schwerpunkt Stufe 3 und bildeten keine aufeinander folgende Sequenz.

Als er danach im Laufe seines Ordenslebens im Kloster jene Elemente von Welt entdeckte, die er einst nur „draußen“ wähnte und wieder Phasen der seelischen Verlorenheit durchlitt, nahmen seine kritische Reflexion und sein Abstand zu den vormals absolut gesetzten Instanzen Kloster und Kirche wieder zu.

Seine Entwicklung war hier erneut vergleichbar mit Phänomen von Stufe 4, dem individuierend-reflektierenden Glauben. Er hinterfragte vor allem Bereiche klösterlicher Praxis und den monastischen Kontemplationsbegriff. Letzteren begann er nun systematisch aufzuarbeiten, wobei für ihn wichtig war, Wachstumsprozesse und Transformationen des kontemplativen Subjekts und den Weg der apophatischen Mystik in der traditionellen Kontemplation zu entdecken. In seiner Betonung des apophatischen Zugangs zur

³⁴ Ebd., 316.

³⁵ Ebd., 338.

Kontemplation kann man bereits Elemente entdecken, die Fowler zur Stufe 5 zählt, nämlich das Bewusstsein, dass auch die eigene religiöse Tradition die letzte Wirklichkeit nicht als solche besitzt, sondern nur zu dieser hin vermittelt. In den folgenden Jahren beschäftigte sich Merton immer freier mit theologischen Fragen, trat mit vielen Religiösen, Künstlern und Intellektuellen in Dialog und praktizierte über Seminare und Briefkontakte reales „dialogisches Erkennen“ (Stufe 5). Im interreligiösen Dialog behielt er seinen christlichen Standpunkt, war sich aber seiner und die andere Position bewusst und ließ sich durch andere Anschauungen herausfordern.³⁶ Auffallend ist allerdings bei seiner großen Sympathie für asiatische Religionen, vor allem für den Zen-Buddhismus, dass er hohe Erwartungen in die Begegnungen mit asiatischen Mönchen legte und diese euphorisch in seinem „Asiatischen Tagebuch“ beschrieb. Er schrieb z.B. nach dem Treffen mit dem Dalai Lama. *„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 wirkliches geistiges Band gibt zwischen uns.“* Und nach einem kurzen Treffen mit Chatral Rimpoche: *„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 tibetanischen Guru niederlassen sollte, dann wäre sicher Chatral derjenige, den ich wählen würde. Aber ich weiß noch nicht, ob es das ist, wonach ich suche und wozu ich fähig bin – oder ob ich es brauche.“*³⁷

Von seiner Konversion bis zum Ende seines Lebens ist bei Merton eine Entwicklung von Stufe 3 bis Stufe 5 zu beobachten.

Wie oben erwähnt, hat Fowler Merton als Repräsentant von Stufe 6 betrachtet. Zu Stufe 6 gehören „radikale Akte der Identifikation mit Menschen und Umständen“ und Bereitschaft, „sein eigenes Wohlbefinden in asketischer Hingabe für andere aufzugeben“. Merton als den großen Altruisten zu sehen, könnte jedoch schon bezweifelt werden, da Merton großen Wert auf seine persönliche Freiheit legte und möglicherweise vor unkontrollierbarer „Hingabe“ zurückgeschreckt wäre. Auch den Kritikerinnen von Fowlers Stufe 6 aus dem feministischen Lager, die anführen, dass Fowlers Beispiele vorrangig Männer seien, deren Verhältnis zu Frauen als problematisch empfunden werden kann, und „der Gemeinschaft eher gegenüberstehen, als dass sie an der täglichen Gestaltung und Erhaltung einer im vollen Sinne

³⁶ Vgl. Leclercq, Jean, *The Evolving Monk*, in: Patrick Hart (ed.), *Thomas Merton, Monk*, London 1975, 104.

³⁷ Vgl. Merton, Thomas, *Wie der Mond stirbt* (*Asian Journal*), Wuppertal 1976, 97 u. 114.

lebendigen Gemeinschaft teilnehmen“³⁸, kann kaum widersprochen werden. Festgehalten aber sei, dass er auf gesellschaftlicher und politischer Ebene immer wach und engagiert war, so gut er das vom Kloster aus konnte. Seine intensive Auseinandersetzung mit Konfessionen, Religionen und Kulturen, seine Offenheit für Auseinandersetzungen mit Neuem und Fremdem zeugten von einer Person verbindenden Glaubens (Stufe 5). Bewusst kultivierte er, getragen von seinem Gottvertrauen, die Entwicklung seiner Person und seines Glaubens.

Insgesamt ist zu erkennen, dass die strukturgenetische Annahme der linearen Weiterentwicklung des Glaubenden im Falle Mertons nicht durchgehalten werden kann. Mertons Glaubensentwicklung folgte in Jugend und jungem Erwachsenenalter nicht stringent und altersentsprechend der Reihenfolge Fowlers Theorie, sondern weist sozusagen Stufe 3 und Stufe 4 zweimal vor und damit eine Wiederholung der Stufen. Religiöse Entwicklung verläuft hier offensichtlich nicht parallel zu Piagets immer weiterreichenden Differenzierung der kognitiven Entwicklung. Es ist möglicherweise in dieser Wiederholung eine Regression zu erkennen, wie M. Klessmann in seiner Pastoralpsychologie schreibt, dass es „auch Regression im Glaubensurteil gibt, z.B. wenn einem Menschen krisenhafte Ereignisse begegnen.“³⁹ Der Unterschied zu kognitiven Entwicklungsverläufen mit der Möglichkeit von Rücksprüngen liegt offensichtlich im emotionalen Bereich.

Glaube besitzt große emotionale Anteile (denen Kohlberg für die moralische Entwicklung später auch mehr Bedeutung zumaß), und Fowler hat durchaus versucht, in seiner Glaubensdefinition Emotionen einzubeziehen⁴⁰, allerdings hat er sie wenig in seine Stufentheorie eingearbeitet. Wie sehr aber Emotionen den Glauben bestimmen, bündelt B. Grom mit seiner Aussage, „dass bei der religiösen Entwicklung die emotionale „Äquilibration“, das Suchen eines emotionalen Gleichgewichts und Wohlbefindens, der entscheidende Motor und die kognitive Äquilibration nur ein Teilmoment ist“,⁴¹ und führen empirische Studien der religionspsychologischen Konversionsforschung vor Augen. Letztere ergaben, dass für die Mehrheit der Konvertiten nicht Sinn- oder Weltanschauungsthemen zentral waren, sondern Ängste und deren Überwindung. In den Erzählungen der Konvertiten waren primär Beziehungsthemen dominant und die neue Beziehung bekam die Bedeutung

³⁸ Parks, Sharon, James Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung in der nordamerikanischen Diskussion – Eine Zusammenfassung der Hauptkritikpunkte, in: Karl Ernst Nipkow, Friedrich Schweitzer, James Fowler (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh 1988, 106.

³⁹ Vgl. Klessmann 2004 (Anm.6), 514.

⁴⁰ Vgl. Fowler, Glaubensentwicklung: Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989, 81. Über Fowler dazu Utsch, Glaubensentwicklung (s. Anm. 24), 361: „Fowler geht es umfassender um das „Streben nach Sinn“ wobei er versucht, die Trennung von Kognition und Affektion in der Tradition von Piaget/Kohlberg durch einen weiter gefassten Ansatz zu umgehen.“

⁴¹ Grom, Religionspsychologie (s. Anm. 27), 397.

eines Zufluchtsorts. Die neue Beziehung konzentrierte sich entweder auf eine mächtige Autoritätsfigur (Führer, Prophet, Mentor), auf eine Gruppe oder auf ein „bedingungslos liebendes transzendentes Objekt“.⁴²

In Mertons Konversion sind Parallelen zu finden. Er fand zunächst Zuflucht vor seinen Unsicherheiten in der katholischen Kirche und im Kloster. Nach dem ersten Genuss dieses Zufluchtsorts hatten sich jedoch wieder Gefühle der Verlorenheit und Heimatlosigkeit eingestellt und in gewissem Maße blieben diese Gefühle zeitlebens. Es ist zu erkennen, dass sich damit auch seine Konversionsneigung in gewissem Maße erhielt, die neben dem positiven Effekt seiner tiefen Spiritualität auch die Gefahr barg, auf Autoritäten seiner Wahl zu viele Hoffnungen zu setzen, Beispiele hierfür waren seine hohen Erwartungen an den Abt, den Psychiater Zilboorg, die anderen Klöster, in die er wechseln wollte oder seine Euphorie über die asiatischen Mönche. (Vielleicht hätte er sich auch zu schnell noch auf einen asiatischen Guru eingelassen.)

Enge Anlehnung an eine Autorität war auch ein Hauptmerkmal von Stufe 3, insofern kann man feststellen, dass Merton trotz seiner Fähigkeit, dialogisch zu erkennen (Stufe 5), eine emotionale Disposition für Stufe 3 beibehält.

Im normativen Sinne der Theorie ist synthetisch-konventioneller Glaube für einen Erwachsenen jedoch nicht wünschenswert, da es eigentlich die Stufe des Jugendlichen oder des jungen Erwachsenen ist. Für Fowler, obwohl er sich zielt, dies zuzugeben, ist eindeutig das wünschenswerte Ziel („normativer Endpunkt“) für einen Erwachsenen der verbindende Glaube (Stufe 5) oder der universalisierende Glaube (Stufe 6).⁴³ Nipkow hat auch plausibel den Anspruch des erwachsenen Glaubens bestätigt mit seinem Vergleich des Wachstumsgedankens von Paulus, Luther und Fowler.⁴⁴ Wünschenswert ist danach, dass Erwachsene, aber auch eine öffentliche Kirche „dialogisches Erkennen“ beherrschen.⁴⁵ Wie ist dann damit umzugehen, wenn ein Erwachsener die Neigung zu Stufe 3 besitzt? Nipkow deutet selbst schon die Lösung an, indem er anmerkt, dass die Stufentheorie durch jenes andere Denkmodell ergänzt werden muss, „wonach schon das kleine Kind von Gott als Kind

⁴² Popp-Baier, Ulrike, Konversionsforschung als Thema gegenwärtiger Religionspsychologie, in: Christian Henning (Hg.), Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas, Frankfurt 2002, 97f.

⁴³ Vgl. Fowler, Stufen des Glaubens (s. Anm. 17), 17 u. 218 sowie James W. Fowler, : Faith Development at 30/Naming the Challenges of Faith in a New Millenium, in: Theodore Brelsford (Ed.), Religious Education, Vol. 99, No.4, Atlanta 2004, 421.

⁴⁴ Nipkow, aaO 1983, 165ff.

⁴⁵ Vgl. Nipkow, Karl Ernst, Schweitzer, Fowler, Einleitung, in: dies. (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh 1988, 20.

Gottes angenommen wird (vgl. Mk 10,13ff.).⁴⁶ Es geht um die Gleichzeitigkeit von einerseits So-sein-dürfen-wie-man-ist, weil der Maßstab des Christen Gottes unbedingte Liebe zum Menschen jeden Alters und jeder Reifestufe ist und andererseits der Anstrengung des glaubenden Menschen, zu tun, was „als Handeln unter Menschen notwendig und möglich ist“.⁴⁷ In dieser zugelassenen Gleichzeitigkeit liegt die Anerkennung von absoluter Menschenwürde, Heilsgewissheit und Liebeswürdigkeit in jedem Reifestadium und gleichzeitig scharfem Bewusstsein von möglichen unerwachsenen Mustern bei Menschen im Erwachsenenalter, daraus folgend im Falle Mertons das Zugeständnis eines nachvollziehbaren und „legitimen“ Pendelns zwischen synthetisch-konventionellem und verbindendem Glauben.

6. Ein innovativer Vorschlag zum Umgang mit der Stufentheorie Fowlers

Bei einer theologisch ergänzten Glaubensentwicklungstheorie wäre es eventuell sinnvoller, von „Glaubensarten“, statt von Glaubensstufen zu sprechen, oder von „Glaubensstilen“, wie es Fowler selbst einmal tat.⁴⁸ So könnte eine normative theologisch-christliche Glaubensstheorie auch terminologisch zum Ausdruck bringen, dass es nicht um hierarchische Verhältnisse geht hinsichtlich menschlicher und soteriologischer Würde. Letztere gelten auf jeder Stufe gleich, auch wenn es altersadäquate Entwicklungsnormen für den Glauben in seiner anthropologischen Gestalt gibt. Es böte sich schließlich an, die umstrittene und inkohärente Stufe 6 wegzulassen und inhaltlich entsprechend den von Fowler empirisch erhobenen validen Stufenkriterien der Stufen 1 bis 5 von einer „ergänzten Glaubensentwicklungstheorie nach Fowler von fünf Glaubensarten“ zu sprechen.

Um in diesem Sprachspiel zu bleiben: Auch wenn die Entwicklung Mertons nicht getreu der Linearität der Stufentheorie verlaufen ist, so sind dennoch die einzelnen „Glaubensarten“ nach den Kriterien Fowlers identifizierbar. Die Kenntnis der Glaubensarten ist sehr sinnvoll, da jede Art auch ihre Gefahren hat, die bei Eintreten eine betroffene Person in Schemen festhalten kann, die ihr nicht guttun.

Für einen Menschen wie Merton könnte es demnach hilfreich sein, sich seiner Glaubensart bewusst zu sein, in diesem Fall verbindenden Glaubens („Glaubensart 5“) mit einer phasenweisen gleichzeitigen Tendenz zu „Glaubensart 3“. Letzteres aufgrund einer großen

⁴⁶ Nipkow, aaO 1983, 189.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Fowler, aaO 1982, 444.

Heimats- und Identitätssehnsucht, die eine nicht immer unproblematische Anlehnung an eine Autorität implizierten, kann. Dieses Bewusstsein könnte unter dem Vorzeichen des christlich vermittelten und geltenden Angenommen- und Angekommenseins ein Beitrag zu seiner Identitätsfindung sein, indem es ihm, der Paradoxe liebte, helfe, die Gleichzeitigkeit von Kindsein und Erwachsensein in seiner christlichen Existenz zu erkennen, gerade darin auch Motive zu unterscheiden, menschlich-spirituell zu reifen und weitere Lebensentscheidungen zu erleichtern oder zu ersparen. (Wie zum Beispiel die Frage des Klosterwechsels.)

Für Merton damals begleitende Menschen, oder für alle, die heute eine spirituelle Beratertätigkeit wie „geistliche Begleitung“ ausüben, stellt die Kenntnis einer Glaubentheorie wie die Fowlers eine wichtige Hilfe dar, nicht nur für die Wahrnehmung der Glaubensentwicklung des Ratsuchenden, sondern auch für die eigene. Vielleicht kann der „Fall Merton“ im Licht der Fowlerschen Theorie dies deutlich machen.

Literatur

- Biesinger, Albert, Die Gottesbeziehung – ein lebenslanger Lernprozess, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993) 32-50.
- Bohleber, Werner, Art. Identität, in: Wolfgang Mertens (Hg.), Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, Stuttgart 2000, 328-332.
- Bucher, Anton, Glaube im Lebenslauf. Aufwärts in Stufen? Abwärts im Sinkflug? Konstant wie eine Gerade? Aktuelle Theorien der Glaubensentwicklung im kritischen Überblick, in: Lebendige Katechese 22 (2000) Beiheft, 68-76.
- Fowler, James W., Theologie und Psychologie in der Erforschung der Glaubensentwicklung, in: Concilium 18 (1982), 444-447.
- Fowler, James W. Glaubensentwicklung: Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989. Gloger-Tippelt, Gabriele, Die Bedeutung der Bindung für die Persönlichkeitsentwicklung, in: Wolfgang Schneider, Monika Knopf (Hg.), Entwicklung, Lehren und Lernen, Zum Gedenken an Franz Emanuel Weinert, Göttingen-Bern-Toronto-Seattle 2003, 53-74.
- Leclercq, Jean, The Evolving Monk, in: Patrick Hart (ed.), Thomas Merton, Monk, London 1975, 102-112.
- Merton, Der Berg der Sieben Stufen. Die Autobiographie eines engagierten Christen, Zürich/Düsseldorf 2001 (Zürich 1950).
- Mokrosch, Reinhold, Glaubensentwicklung – Antwort auf Gottes Offenbarung? in: Friedhelm Krüger (Hg.), Gottes Offenbarung in der Welt. Horst Georg Pöhlmann zum 65. Geburtstag, Gütersloh 1998, 321-329.
- Nipkow, Karl Ernst, Stufentheorien der Glaubensentwicklung als eine Herausforderung für Religionspädagogik und Praktische Theologie, in: ders., Friedrich Schweitzer, James Fowler (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh 1988, 270-289.
- Nipkow, Karl Ernst, Wachstum des Glaubens – Stufen des Glaubens. Zu James W. Fowlers Konzept der Strukturstufen des Glaubens auf reformatorischem Hintergrund, in: Hans Martin Müller (Hg.), Reformation und praktische Theologie, Göttingen 1983.

- Parks, Sharon, James Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung in der nordamerikanischen Diskussion – Eine Zusammenfassung der Hauptkritikpunkte, in: Karl Ernst Nipkow, Friedrich Schweitzer, James Fowler (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh 1988, 91-107.
- Popp-Baier, Ulrike, Konversionsforschung als Thema gegenwärtiger Religionspsychologie, in: Christian Henning (Hg.), Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas, Frankfurt 2002, 95-116.
- Utsch, Michael, Glaubensentwicklung als Thema der Psychologie, in: Wege zum Menschen, 42 (1990) 359-366.