

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE
BEITRÄGE

2/1978

Religiöse Erfahrung

Simon · Genese und Erfassbarkeit

Werbick · Theologie aus Erfahrung?

Zwergel · Innere Erfahrung

Dienst · Erfahrung und Seelsorge

Eicher · „Offenbarungsreligion“

UB TÜB

03. OKT. 1978

Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft

der Katechetikdozenten (AKK)

Z A sgeber: Günter Biemer · Fritz Dommann

r Lange · Günter Stachel · Hans Zirker

4253
Schriftleitung: Hans Zirker

Z A 4253

UB TÜB

06. OKT. 1978

Z 10

I N H A L T

- Werner Simon Religiöse Erfahrung - Ihre Genese und
 Erfäßbarkeit
- Jürgen Werbick Theologie aus Erfahrung? Die Lehre von der
 Dreifaltigkeit Gottes als Regulativ christ-
 licher Glaubenserfahrung
- Herbert A. Zwergel Religiöse Erfahrung als innere Erfahrung.
 Anmerkungen zum Umfeld eines Begriffs in
 didaktischem Interesse
- Karl Dienst Religiöse Erfahrung und seelsorgerliche
 Dimension im Religionsunterricht
- Peter Eicher "Offenbarungsreligion" - Eine religions-
 wissenschaftliche Sprachanalyse
- Detlev Dormeyer Hermeneutik = Methode? Bemerkungen zu
 E. Paul: "Die Bibel unter heutigen Be-
 dingungen verstehen". Zu den bibeldidak-
 tischen Neuerscheinungen (Heft 1/1978)
- Eugen Paul Zur Replik Dormeyers

Bezug der Hefte über
die Schriftleitung:

Prof. Dr. Hans Zirker
Oststraße 40
4044 Kaarst

Konto:
PSA Essen 2810 37-430
"Sonderkonto RPB"

Preis pro Heft
im Abonnement 10,- DM
einzeln 13,- DM

N11< 32249830 021

UB Tübingen

VORWORT

Die Anziehungskraft, die das Wort "Erfahrung" in der Theologie, insbesondere in der Religionspädagogik, gewonnen hat, beruht gewiß nicht darauf, daß es mit terminologischer Exaktheit und instrumentaler Leistungsfähigkeit die wissenschaftliche Arbeit deutlich fördern würde. Es gehört aber andererseits auch nicht zu den zentralen Begriffen, mit denen in geschichtlicher Kontinuität die Sache des christlichen Glaubens und der Theologie namhaft gemacht wird. "Erfahrung" ist eher ein Topos, um den sich Fragen zum neuzeitlichen Weltverhalten und Glaubensverständnis versammeln, als ein Ort, an dem einhellige Antworten zu finden wären.

So ist auch von einem Heft, das sich diesem Thema widmet, keine umgreifende Systematik zu verlangen. Die einzelnen Beiträge fügen sich im folgenden nicht zu einem gegliederten Ganzen, sondern sind jeweils eigene Reaktionen auf das problematisierende Stichwort. Was sie bei ihren begrenzten Perspektiven und wechselnden Interessen verbindet, ist zunächst nur die Absicht, den Bezug auf "religiöse Erfahrung" (und "Erfahrung" überhaupt) nicht im modischen Trend verfallen zu lassen; ihn vielmehr gediegen in die theologische Erörterung einzubringen. Darüberhinaus verweisen sie in ihrem Nebeneinander aber schließlich auch auf die hauptsächlich anstehenden Aufgaben:

- Erfassung der philosophisch, soziologisch und psychologisch grundgelegten Erfahrungsreflexion,
- Vermittlung dieser Erfahrungsreflexion samt ihrer empirischen Gehalte mit christlichem Offenbarungs- und Glaubensverständnis,
- Ermittlung der Konsequenzen für pastorale und pädagogische Handlungstheorien.

Nicht alles, was in diesem Heft dazu gesagt ist, wird der Leser gerade in einer religionspädagogischen Zeitschrift erwarten. (Vor allem der anspruchsvolle, ja schwierige Aufsatz von Peter Eicher könnte in dieser Hinsicht Einreden hervorrufen.) Aber Religionspädagogik läßt sich nun einmal nicht

auf einem so gesonderten Feld betreiben, daß sie sich, von den übrigen theologischen Disziplinen deutlich praxisrelevant geschieden, ausschließlich ihren - dann meist schulischen - Binnenproblemen zuwenden könnte. Die Nähe zur Systematischen Theologie erwies sich für dieses Heft als unvermeidlich.

Es ist zu erwarten, daß die Referate der vom 25. - 30. 9. 1978 in Augsburg stattfindenden Jahrestagung der "Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten" unter dem Thema "Religiöse Sozialisation" manches von dem hier Gesagtem aufgreifen und weiterführen werden. Wie schon in den letzten Jahren werden diese Vorträge gesammelt als Buch publiziert.

Hans Zirker

WERNER SIMON

RELIGIÖSE ERFAHRUNG - IHRE GENESE UND ERFASSBARKEIT

Der Begriff der "Erfahrungsorientierung" hat im Verlauf der religionspädagogischen Diskussionen der letzten Jahre einen hohen Stellenwert erlangt. Er wurde zum Schibboleth, das über die Lebensberechtigung der verschiedenen Konzepte religiöser Erziehung entscheidet. Soll "Erfahrung" nicht zum bloßen Schlagwort oder unechten Klischee verkümmern, so ist eine Klärung des mit diesem Wort gemeinten Sachverhaltes unerlässlich. Was ist gemeint - oder könnte gemeint sein -, wenn von "Erfahrung" bzw. "religiöser Erfahrung" gesprochen wird? Läßt sich und, wenn ja, wie läßt sich diese religiöse Erfahrung erfassen und "erfahrbar" machen? Der folgende Aufsatz möchte zur Beantwortung dieser Fragen seinen Beitrag leisten. Er fragt zunächst nach dem Umfeld der Bedeutungen und Aspekte, die sich mit dem "Grundwort"¹ Erfahrung verbinden (I). Danach beschreibt er die sozialen Bedingungen der Erfahrungskonstitution in der Alltagswelt (II). Es wird versucht, in diesem Kontext zu einem angemessenen Begriff "religiöser Erfahrung" zu gelangen (III). Schließlich wird nach der "Erfahrbarkeit" dieser religiösen Erfahrung gefragt, nach den Möglichkeiten ihrer wissenschaftlichen Erfassung (IV).

1 Der Begriff der "Erfahrung"

1.1 Das Wort "Erfahrung" begegnet als ein Reflexionsbegriff, der sich auf einen bestimmten Modus menschlicher Wirklichkeitsbegegnung und -erfassung bezieht. Zu seinen konstitutiven Merkmalen zählt die Evidenz unmittelbarer Gewißheit, die das Erfahrene im menschlichen Bewußtsein erlangt. Ein erfahrener Mensch weiß um das, was wirklich ist, weil er es als gewiß erfahren hat. Wirklichkeit existiert für ihn nicht als etwas "bloß" Gedachtes oder Behauptetes, sondern in der "sich selbst gebenden Präsenz des Erfahrenen"², wobei auch

1 D. Mieth, Nach einer Bestimmung des Begriffs 'Erfahrung': Was ist Erfahrung?, in: Concilium 14 (1978) 159-167, hier 160.

2 K. Lehmann, Erfahrung, in: SMF I, 1117-1123, hier 1117.

der Wirklichkeitsbezug des Möglichen mitzubedenken wäre. Reflexion stellt gegenüber Erfahrung einen sekundären Modus der Begegnung mit der Wirklichkeit dar, der sich auf Erfahrung bezieht und beziehen muß, soll Reflexion nicht zur leeren Spekulation verkommen.

Wie aber läßt sich dieser allgemeine Begriff der Erfahrung inhaltlich näher bestimmen? Ein etymologischer Weg wäre möglich, empfiehlt sich jedoch nicht, da die Wortgestalt in ihrer historischen Genese nur einen geringen Teil der mit dieser Form verbundenen Bedeutungen einfangen kann.³ Sinnvoller scheint mir der Weg eines Rückblicks auf die Bedeutungen zu sein, die der Erfahrungsbegriff in der Geschichte der philosophischen Reflexion gewonnen hat,⁴ weil so in der Kontinuität und Diskontinuität Möglichkeiten der Integration und Differenzierung sichtbar werden.

1.2 Für Aristoteles erwächst die Erfahrung (empeiria) im Verlauf einer Lebensgeschichte aus dem Umgang mit dem konkreten Einzelnen und bewirkt so eine Kompetenz für ein der Wirklichkeit angemessenes Handeln. "Aus der Wahrnehmung bildet sich, wie gesagt, die Erinnerung, aus der Erinnerung, wenn sich derselbe Vorgang öfter wiederholt, die Erfahrung Wenn nämlich erst eine von den Einzelercheinungen Bestand gewinnt, dann hat die Seele ihr erstes Allgemeines."⁵ Noch vor der Reflexion der erklärenden Gründe und allgemeiner Regeln besitzt sie als ein "Wissen des Besonderen" orientierende und regulierende Relevanz für die Praxis des Alltagslebens. Wissenschaft (episteme) und Kunst (techne) entwickeln sich erst nachträglich zu dieser durch Erfahrung geleiteten vorgängigen Praxis.⁶

3 Vgl. J. de Vries, Erfahrung, in: W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1976, 88.

4 Vgl. u.a. F. Kambartel, Erfahrung, in: HWP II, 609-624; A. S. Kessler/ A. Schöpf/ Chr. Wild, Erfahrung, in: HPhG I, 373-386.

5 Aristoteles, Zweite Analytik 100 a, hg. von P. Gohlke, Paderborn 1953, 129 f.

6 Vgl. Aristoteles, Metaphysik 981 a, hg. von P. Gohlke, Paderborn 1951, 35 f.: "Wir beobachten, daß die Erfahrenen noch eher das Rechte treffen als unerfahrene Theoretiker. Schuld daran ist, daß die Erfahrung die Kenntnis des allgemeinen Falles birgt, während die Kunst auf das Allgemeine geht, und daß alle Handlungen und Entwicklungen den einzelnen Fall betreffen."

Dieser auch im Mittelalter rezipierte Erfahrungsbegriff⁷ wandelte sich mit dem neuzeitlichen Übergang von einer ordnend-verarbeitenden zu einer geordnet-forschenden Wissenschaft. Francis Bacon fordert eine "experientia ordinata"⁸, eine methodisch strukturierte Erfahrung, die die Wirklichkeit - zunächst vor allem die Natur - experimentell auf ihre Gesetzmäßigkeiten hin befragt oder besser: sie ihr abverlangt. Für ein solches konstruktives "Sammeln" von Erfahrungen ist Erfahrung "machbar" geworden. Sie bedarf der Methode und wird so von der Theorie abhängig, wird "wissenschaftliche Erfahrung", deren Praxisbezug nicht die Alltagswelt, sondern das Laboratorium, deren Interesse nicht soziale, sondern technische Kompetenz ist.

Der englische Empirismus (Locke, Hume) übersah gerade diesen experimentellen Charakter und bereitete eine positivistische Verengung des Erfahrungsbegriffes vor, indem er Erfahrung (experience) durch Induktion unmittelbar aus der Wahrnehmung (perception) ableitete oder sie mit ihr gleichsetzte. "Empirische" Unmittelbarkeit wird geschichtslos, sie löst sich von biographischen und methodisch-experimentellen Voraussetzungen. Erfahrung soll "einen frei von menschlicher Arbeit vorgestellten Anfang jeder Erkenntnis-konstruktion bezeichnen."⁹

Dem widersprach Kant, indem er nachwies, daß Erfahrung als eine auf sinnliche Wahrnehmung bezogene Erkenntnis eines Gegenstandes nie empirisch unmittelbar gegeben ist, sondern "immer nur kritisch zuzulassen ist, d.h. nach Form und Struktur begründet und kontrolliert durch eine in der Disziplin a priori zugrunde zu legende Theorie des Gegenstandsfeldes."¹⁰ Erfahrung, die Kant im theoretischen Sinne von

7 Vgl. z.B. Thomas von Aquin, S.th. I 54,5,2

8 Vgl. F. Bacon, Das Neue Organon I 82, Berlin 1962, 11: "Die wahre Ordnung der Erfahrung zündet zuerst ein Licht an, zeigt dann bei Licht den Weg, indem sie mit einer wohlgeordneten und gegliederten Erfahrung beginnt, keineswegs aber mit einer voreiligen und irrenden. Daraus entwickelt sie die Lehrsätze und aus diesen folgert sie wiederum neue Experimente."

9 Kambartel (s.o. Anm. 4), 613.

10 H. Rombach, Erfahrung, Erfahrungswissenschaft, in: Wörterbuch der Pädagogik I, 234-237, hier 236.

Erfahrungsurteilen versteht, kommt zustande, indem Sinneswahrnehmungen nach den allgemeinen, apriorischen Regeln der Verstandeskategorien synthetisiert werden. Anschauung und Begriff konstituieren Erfahrung als Modus empirischer Erkenntnis. "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als, seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d.i. sie unter Begriffe zu bringen)."¹¹ Kant entwickelte seinen Erfahrungsbegriff im Bereich der Naturerkenntnis und deckte so die Möglichkeitsbedingungen naturwissenschaftlicher Erkenntnis bzw. Erfahrung auf. Erst der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus (Windelband, Rickert) gelang es, diese Einseitigkeit zu überwinden, als sie die Frage nach der verstehenden Erfahrung stellte, die den Aufgabenbereich der sich den werthaltigen Sinngebilden zuwendenden Kulturwissenschaften umreißt. Aber auch hier blieb Erfahrung auf den Bereich der wissenschaftlichen Praxis beschränkt als ein Begriff der Theorie wissenschaftlichen Handelns.

Diese Kluft von Lebenswelt und Philosophie, wie sie in der theoretischen Fixierung des Erfahrungsbegriffes zum Ausdruck kommt, versuchte Hegel zu überwinden. Er unterscheidet zwischen dem "Erfahrung - sammeln" im alltäglichen Sinne, das durch vorreflexive Unmittelbarkeit gekennzeichnet werden kann, und dem "Erfahrung - machen" im wissenschaftlichen Sinne, die er dialektisch zu vermitteln sucht. Das Erfahrungsmachen der philosophischen Reflexion prüft in einem offenen Prozeß des Zweifels als einer bestimmten Negation die Differenz, die sich zwischen dem konkret erfahrenen Gegenstand und seinem Begriff auftut, und gelangt so in einem Prozeß dialektischen Fortschrittes immer mehr in die Richtung einer von Hegel prinzipiell für möglich gehaltenen Versöhnung des Widerspruchs in einer letzten Identität des Wissens. "Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung ge-

¹¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 75, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1968, 98.

nannt wird."¹²

Hier erhob die hermeneutische Philosophie (Dilthey, Heidegger, Gadamer) ihren Einspruch, indem sie auf die Geschichtlichkeit menschlicher Existenz und somit auf die notwendige Endlichkeit und Unabhängigkeit jeder menschlichen Erfahrung verwies. Dem Verstehen muß es so stets um das konkrete Einmalige gehen, in dem Sinn erfahrbar wird als das Gültige. Erfahrung ist jedoch nur solange gültig, als sie nicht durch andere Erfahrungen widerlegt wird. Verstehen als grundlegende Form der Sinn-erfahrung ist an Sprache gebunden und geschieht so immer aus einem sprachlichen Vorverständnis heraus, das, geschichtlich bedingt, sich nicht zu einem endgültigen "Vorurteil" verfestigen darf. "Dann erst, wenn diejenige Allgemeinheit erreicht ist, um die es sich in der Erfahrung handelt, kann die Frage nach dem Grunde und damit die Fragestellung, die zur Wissenschaft einsetzt, folgen."¹³ Aber es bleibt festzuhalten: "Erfahrung kann nie selbst Wissenschaft sein."¹⁴ Diese fragt ungeschichtlich nach dem durch Wiederholung kontrollierbaren Allgemeingültigen, das Erfahrung, soweit sie als hermeneutische Erfahrung verstanden wird, so nicht bereithalten kann.

1.3. Am Ende dieses notwendig etwas plakativen Rückblicks stellt sich die Frage, welcher Ertrag sich für einen inhaltlich gefüllteren Erfahrungsbegriff festhalten läßt, der den nachfolgenden Überlegungen zugrundegelegt werden kann.

a) "Erfahrungen sind strukturell verschieden, je nach dem Erfahrungsgebiet."¹⁵ Sie gewinnen ihre spezifische Gestalt aus der Begegnung mit dem, was erfahren wird. Empirische Erfahrung begegnet objektiv-allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, hermeneutische Erfahrung entdeckt Sinnzusammenhänge und -verweise in menschlichen Zeugnissen, lebensgeschichtliche Erfahrung erlebt Gelingen und Mißlingen im eigenen und im mitmenschlichen Zusammenleben. In allen diesen Formen sieht sich der

12 G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 73.

13 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, 333.

14 Ebd. 338.

15 Rombach, (s.o. Anm. 10), 376.

Mensch Eindrücken ausgesetzt, die ihm unmittelbare Wirklichkeit erschließen.

b) Erfahrung erwächst im direkten Umgang mit Wirklichkeit, sie geht der Reflexion voraus, die sich als abkünftig und nachträglich auf Erfahrungen bezieht, sie ordnet und in dieser Ordnung neue Erfahrungen vorstrukturiert. Vernehmend werden Erfahrungen gesammelt, experimentell werden neue Erfahrungen vorbereitet, wobei das "Machen" erneute Unmittelbarkeit voraussetzt. Erfahrung und Reflexion lassen sich unterscheiden, aber nicht trennen.

c) Erfahrung verleiht Kompetenz. Experimentelle Erfahrung erschließt nicht nur im Bereich der Naturwissenschaften neue Möglichkeiten; lebensgeschichtliche Erfahrungen sind häufig ebensolche Ergebnisse von Versuch und Irrtum, in denen Gelingen oder Mißlingen, Sinn oder Widersinn aufleuchten.¹⁶ Hermeneutische Erfahrungen eröffnen Zugang zu tradiertem Sinn, den sie aus den Zeugnissen der Überlieferung erheben, und ermöglichen so eine die Biographie des einzelnen übergreifende Kontinuität, während lebensgeschichtliche Erfahrungen einen orientierenden Zusammenhang innerhalb der Erlebnisse der eigenen Biographie herstellen.

d) Erfahrung ist zwar unmittelbar, doch nicht unbedingt. Die methodische Bedingtheit experimenteller Erfahrungen bestimmt deren begrenzte Gültigkeit. Die kategorialen Bedingungen des menschlichen Verstandes ziehen möglichen Erfahrungsurteilen Grenzen.¹⁷ Verstanden wird im Rahmen des in den Prozeß des Sinnverstehens eingebrachten Vorverständnisses, das freilich einer Korrektur durch Erfahrung auszusetzen ist. Auf die Bedeutung fundamentaler lebensgeschichtlicher Erfahrung nicht nur in der frühen Kindheit sei nur kurz hingewiesen.

Auf die sozialen Bedingungen der Erfahrungskonstitution soll

16 Vgl. D. Mieth, Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung, in: Concilium 12 (1976), 623-633 (jetzt auch in: Ders., Moral und Erfahrung, Freiburg 1977, 111-134), hier 626 ff. Mieth charakterisiert die Kontrasterfahrung als die Differenz von "es geht" und "es geht nicht", die Sinnerfahrung als die Möglichkeitserfahrung des "es geht mir auf ..., es leuchtet mir ein ... es überzeugt mich".

17 Zur geschichtlichen Bedingtheit und strukturellen Variabilität dieses kategorialen Apriori: Rombach, (s.o. Anm. 10), 376.

nun im folgenden Abschnitt ausführlicher eingegangen werden, da diese grundlegend sind auch für die Gewinnung religiöser Erfahrung und damit auch für deren wissenschaftliche Erfassbarkeit.

2 Die Konstitution von Erfahrung in der Lebenswelt

2.1. "Der Rückgang auf die Welt der Erfahrung ist Rückgang auf die Lebenswelt, d.i. die Welt, in der wir immer schon leben, und die den Boden für alle Erkenntnisleistung abgibt und für alle wissenschaftliche Bestimmung."¹⁸ Mit dieser Aussage weist Edmund Husserl auf den Ort, an dem Erfahrung greifbar wird. Es ist die Welt und Wirklichkeit, wie sie in der alltäglichen Lebenspraxis in intersubjektiver Gewißheit und Bewährung begegnet. Wissenschaftliche Reflexion ist selbst ein Phänomen dieser Lebenswelt, in der sie als "theoretische Praxis" beheimatet ist. Phänomenologische Deskription und Reflexion "jene(r) elementaren Strukturen des Alltagslebens..., die sozialer Erfahrung, Sprache, sozialem Handeln und somit auch der komplexen historischen Welt menschlichen Lebens zugrundeliegen"¹⁹, das ist die Aufgabe einer verstehenden Soziologie, wie sie von Alfred Schütz im Anschluß an Husserl entwickelt und von Thomas Luckmann und Peter Ludwig Berger als Wissenssoziologie weitergeführt wurde.²⁰

2.2 In der alltäglichen Erfahrung findet sich jeder Mensch in einer Welt vor, die für ihn zunächst selbstverständlich und fraglos gewiß - und so "wirklich" ist. Dieses "Wissen" um die Wirklichkeit bewährt sich in der pragmatischen Bewältigung lebensweltlicher Situationen und Probleme. Es ist plausibel, solange und weil es intersubjektiv in sozialer Interaktion und Kommunikation geteilt wird. "Die Lebenswelt ist

¹⁸ E. Husserl, Erfahrung und Urteil, hg. von L. Landgrebe, 1954, 38. Hier nach: Kambartel (s.o. Anm. 4), 613/614.

¹⁹ Th. Luckmann im Vorwort zu: A. Schütz/Th. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, Neuwied 1975, 14.

²⁰ Vgl. A. Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Wien 1932; A. Schütz/Th. Luckmann (s.o. Anm. 19); P.L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969 (orig.: The social construction of reality, Garden City/New York 1966); zur religionspädagogischen Relevanz: G. Vassalli, Religion - glaubwürdig. Das Problem der Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern, Zürich 1976, 117 ff.

nicht meine private Welt, noch deine private Welt, auch nicht die meine und die deine addiert, sondern die Welt unserer gemeinsamen Erfahrung."²¹ Verliert das sozial garantierte Wissen seine Selbstverständlichkeit, muß es in neuen Prozessen der Verständigung über das, was als "wirklich" gelten kann und soll, ausgehandelt werden.

Dennoch darf von einer "grundsätzlichen Priorität des subjektiven Wissenserwerbs gegenüber dem gesellschaftlichen Wissensvorrat"²² gesprochen werden. Die soziale Erfahrung ist zurückgebunden an aktuelle Erfahrungen, die über Externalisierung und Objektivierung überindividuelle Bedeutsamkeit erlangen und durch Institutionalisierung dauerhafte soziale Gültigkeit gewinnen. Medium dieser Typisierung individueller Erfahrungen ist vor allem das Zeichensystem der Sprache, das selbst eine gesellschaftliche Objektivierung darstellt. Nur ein geringer Teil der Totalität menschlicher Erfahrung wird in "idealisiert und anonym"²³ Form beibehalten und so kommunizierbar, indem es in das "objektive" Wissen um die Strukturen der Lebenswelt eingeht.

"Wissenserwerb ist die Sedimentierung aktueller Erfahrungen nach Relevanz und Typik in Sinnstrukturen, die ihrerseits in die Bestimmung aktueller Situationen und die Auslegung aktueller Erfahrungen eingehen."²⁴ Das Selbst als die bewußte Einheit subjektiver, aktueller und integrierter Erfahrungen und Handlungen ist bei der Sinndeutung dieser seiner Erfahrungen auf die typisierten Modelle verwiesen, die ihm im sozialen Wissen bereitgestellt werden und die es im Verlauf der Sozialisierung internalisiert. Ja, das Selbst ist als Selbst eine im Welt- und Wirklichkeitsverständnis der jeweiligen Gesellschaft bereitgestellte Möglichkeit, die durch Identifizierung und Selbstidentifikation Wirklichkeit und als Identität soziale Erfahrung wird. Soziale Identität und personale Identität, die sich durch subjektive Erfahrungen auf dem Hintergrund der

21 Schütz/Luckmann (s.o. Anm. 19), 81.

22 Ebd. 263.

23 Ebd. 233.

24 Ebd. 129/30.

sich mehr oder weniger bewährenden sozialen Erfahrung ausbildet, werden sich in der Regel jedoch nicht vollständig decken.²⁵ Hier liegen Wurzeln sowohl für die Erfahrung von Entfremdung als auch für die Erfahrung der Möglichkeiten konstruktiver Kritik: Entfremdung, wenn die soziale Erfahrung als unveränderliches Naturgesetz erlitten wird, konstruktive Kritik, wenn versucht wird, die sich nicht bewährende soziale Erfahrung aufgrund authentischer Eigenerfahrung in konstruktiver Veränderung für die neue wahre Wirklichkeit zu öffnen.

Der Prozeß der Konstitution von sozialer und individueller Erfahrung ist somit nur in einer fundamentalen Dialektik beschreibbar, seine wissenschaftliche Analyse wird dieser Dialektik Rechnung tragen müssen. Berger und Luckmann fassen sie in den drei aufeinander zu beziehenden Aussagen zusammen: "Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt."²⁶ Externalisierung, Objektivation und Internalisierung konstituieren als grundlegende Komponenten den Prozeß der Erfahrungsbildung.

Die bisherigen Überlegungen gingen davon aus, daß menschliche Erfahrung als personale Erfahrung eine Einheit bildet, die Erfahrungen integriert, welche je nach den Erfahrungsgebieten verschieden strukturiert sind. Während die soziale Alltagswelt im Regelfall von der Selbstverständlichkeit ihres Sinns lebt, lassen Probleme und Konflikte die ausdrückliche Frage nach dem Sinn als der Bedeutsamkeit von Handlungen stellen. Die Wirklichkeit wird in geschlossenen Sinngebieten strukturiert und geordnet, denen gegenüber die Lebenswelt des Alltags jedoch die "Vorzugsrealität" bleibt. "Ein geschlossenes Sinngebiet besteht ... aus sinnverträglichen Erfahrungen. Anders gesagt, alle Erfahrungen, die zu einem geschlossenen Sinngebiet gehören, weisen einen besonderen Erlebnis- und Erkenntnisstil auf; mit Bezug auf diesen Stil sind sie untereinander

25 Vgl. zum Verhältnis von sozialer (me) und personaler (I) Identität: G.H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt 1968 (orig.: Mind, self and society. From the standpoint of a social behaviorist, Chicago 1934); Egenter, Erfahrung ist Leben, München 1974, 29 ff.

26 Berger/Luckmann (s.o. Anm. 20), 65.

einstimmig und miteinander verträglich."²⁷ So kann man z.B. ästhetische, moralische, religiöse und andere Erfahrungen unterscheiden. In symbolischen Objektivationen wird dieser Sinn realisiert, wobei die Symbole in Handlungen, Mythen, Wortsymbolen und anderen Repräsentationen bestehen können. Komplexe und hochdifferenzierte Gesellschaften bilden auf diese Weise eine plurale Vielfalt von Subsinnwelten aus. Durch Symbolisierung als sekundärer Objektivation von Sinn geschieht Legitimation alltäglicher Selbstverständlichkeit hinsichtlich ihrer kognitiven Gültigkeit und ihrer normativen Verbindlichkeit, indem Bedeutungs- und Relevanzstrukturen aufgedeckt und konstruiert werden. Alltagswelt und Sinnwelt dürfen so bei aller Unterscheidung nicht getrennt werden. Sie sind beide aufeinander bezogen und Dimensionen der einen gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit.

2.3. Aufgrund dieser wissenssoziologischen Analysen lassen sich somit als weitere Ergebnisse für eine inhaltliche Füllung des Erfahrungsbegriffes festhalten:

a) Erfahrung ist sozial bedingt. Wirklichkeit wird gewiß durch die intersubjektive Plausibilität und Bewährung in der Alltagspraxis. Ihre Objektivation wird im Prozeß der Sozialisierung vor allem über die Sprache internalisiert und bildet so "das jeweilige konkrete Modell, Zugang zur Wirklichkeit zu gewinnen".²⁸

b) Erfahrung konstituiert Wirklichkeit. Soziale Wirklichkeit entsteht durch Objektivation und Symbolisierung individueller Erfahrungen, die durch diese intersubjektive Verständigung allgemeine Gültigkeit erlangen. Diese Gültigkeit bewährt sich in den Problemen des Alltagslebens, solange diese sinnvoll gelöst oder integriert werden können.

c) Erfahrung muß sich objektivieren, um kommunizierbar und vermittelt werden zu können. Sinnerfahrung bedarf des Symbols, um verstanden zu werden. Nicht-objektivierte Erfahrung kann

²⁷ Schütz/Luckmann (s.o. Anm. 19), 43.

²⁸ D. Zilleßen, Glaube und Erfahrung, in: Ders. (Hg.), Religionspädagogisches Werkbuch, Frankfurt 1972, 179-183, hier 181. Zilleßen fährt fort: "Sie ist zugleich Widerspiegelung und Entwurf ... Rückgriff auf Bestehendes, auf Überlieferung und Tradition, Vorgriff auf Ungesichertes, Zukünftiges, Utopisches."

keine über das Individuum hinausgehende Gewißheit erlangen, wenn sie sich nicht veranschaulicht oder vergegenständlicht. Dabei bedeutet jedoch jede Objektivierung notwendig einen Erfahrungsverlust, da sie nie die ganze Fülle der primären Erfahrung erfassen kann. Fremderfahrung kann es nur als Teilhabe in "vermittelter Unmittelbarkeit" geben: Letztlich gilt: "Erfahrung erfährt sich nur durch sich selbst."²⁹

Es soll nun im folgenden Abschnitt versucht werden, auf der Grundlage der bisherigen Überlegungen, die den allgemeinen Begriff der Erfahrung zum Gegenstand hatten, zu einem sinnvollen Begriff und Verständnis von "religiöser Erfahrung" zu gelangen.

3 Der Begriff der religiösen Erfahrung

3.1. Religiöse Erfahrung ist Sinnerfahrung. Sie ist als solche eine nicht-alltägliche Erfahrung, die sich erst dann ereignen wird, wenn die Begrenztheit der selbstverständlichen und so stets in der Gefahr der Banalität stehenden Alltagswelt bewußt wird.³⁰ Es geht nicht um den Sinn der einzelnen Subsinnwelten, sondern um den Grundsinn, der diese und mit diesen die sinnoffene Alltagswelt zu integrieren vermag. So entsteht eine "Hierarchie menschlicher Erfahrungen", die "jedes Ding an seinen Platz rückt".³¹ Religiöse Erfahrung ist insofern Transzendenz Erfahrung, die der "Grenzsituationen" bedarf, die auf ein "Jenseits der Wirklichkeit des Alltagslebens"³² aufmerksam machen. Man kann dies positiv als Erfüllung oder negativ als Erlösung formulieren.

Als Sinnerfahrung ist religiöse Erfahrung notwendig auf Symbole angewiesen, um kommunizierbar zu werden. Nur in Symbolen ist sie "wirklich". Symbolische Sprache ist "transzendierende Sprache"³³, die Verweischarakter hat und Wissen von Sinnbereichen vermittelt, die der unmittelbaren Erfahrung der Alltagswelt zunächst unzugänglich sind. In ihrer Typik droht allerdings die

29 Egenter (s.o. Anm. 25), 36.

30 Vgl. D. Sölle, Der Aufstand gegen die Banalität, in: ThPr 13 (1978) 119-123.

31 Berger/Luckmann (s.o. Anm. 20), 105.

32 Ebd. 103.

33 Ebd. 42.

Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit gerade der religiösen Erfahrung unterzugehen, sie wird dann zur "Erfahrung nach Maß".³⁴ Das Symbol kann zur Ideologie erstarren, die die lebendige Erfahrung verhindert; es kann zum unechten Klischee werden, das nicht durch Erfahrung gedeckt ist.³⁵ Weitere Schwierigkeiten ergeben sich daraus, daß die Objektivation der religiösen Erfahrung notwendig auf die Möglichkeiten verwiesen ist, die die Alltagswelt bereithält, deren Erfahrungen sie Sinn verleiht. "Meistens 'verzerre' ich deren eigene Wirklichkeit, sobald ich sie in der gewöhnlichen Sprache ausdrücke, das heißt, ich 'versetze' nicht-alltägliche Erfahrungen 'zurück' in die oberste Wirklichkeit: die der Alltagswelt."³⁶ Metaphorische Sprache und Analogiebildungen können den "Sprung" deutlich machen, aber nicht aufheben.

Th.F. O'Dea spricht vom "symbolischen Dilemma"³⁷ der institutionalisierten religiösen Erfahrung, das die Entfremdung der im Symbol objektivierten Erfahrung meint. Es wird verkannt, daß auch Symbole und symbolische Sinnwelten Produkte von Menschen sind und sich so notwendig wandeln müssen, wenn sie nicht mehr als Objektivation ursprünglicher Erfahrung lebendig sind. "Die Grundlage ihres Daseins ist das Leben lebendiger Menschen. Abgetrennt von dieser ihrer Grundlage besitzen sie keinen empirischen Status."³⁸

Damit ist ein weiteres Merkmal religiöser Erfahrung angesprochen, ihr pragmatischer Bezug zu Situationen und Problemen des Alltagslebens, in denen sie Sinn und so neue Möglichkeiten und Zukunft eröffnet. "Die Lebenswelt ist vornehmlich der Bereich der Praxis und des Handelns."³⁹ Hier wirkt religiöse Erfahrung

34 Egenter (s.o. Anm. 25), 14. Dort zu "Ideologie und Tabu" 14 ff.

35 Vgl. E. Feifel, Symbolerfassung als Weg zur Glaubenserfahrung, in: Ders. (Hg.), Welterfahrung und christliche Hoffnung, Donauwörth 1977, 11-43.

36 Berger/Luckmann (s.o. Anm. 20), 28/29.

37 Th.F. O'Dea, Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion (1960), in: Friedrich Fürstenberg (Hg.), Religionssoziologie, Neuwied 1970, 231-237, hier 233.

38 Berger/Luckmann (s.o. Anm. 20), 138.

39 Schütz/Luckmann (s.o. Anm. 19), 36.

als Motivationserfahrung,⁴⁰ die durch den entdeckten Sinn Betroffenheit und Engagement auslöst. Religiöse Erfahrung ist in diesem Handlungszusammenhang zu interpretieren, wobei Handeln mit Max Weber als sinnvolles, intentionales Tun verstanden wird, also die Differenz von *vita activa* und *vita contemplativa* übergreift.

3.2. Transzendenzbezug, symbolische Objektivierung und Handlungsorientierung sind drei grundlegende Merkmale religiöser Erfahrung. Doch sie reichen nicht aus, um die religiöse Erfahrung von anderen Sinnerfahrungen abzugrenzen. Denn, wie bereits gesagt, nicht jede Sinnerfahrung ist eine religiöse. "Quando tutto è religioso, nulla è religioso."⁴¹ Giancarlo Milanese fordert deshalb eine "trascendenza in senso radicale".⁴² Herrmann Schrödter spricht von einem "Bewußtsein der radikalen Endlichkeit ... (menschlicher) Existenz und deren reale(r) Überwindung".⁴³ Es ist daher zu prüfen, ob die in der Religionssoziologie als einer verstehenden und empirisch orientierten Sozialwissenschaft gebräuchliche Terminologie ausreicht, um die für die religiöse Erfahrung postulierte Radikalität zu gewährleisten.⁴⁴

Thomas Luckmann versteht unter Religion jedes die Individuum sozial und die Gesellschaft historisch transzendierende Sinngefüge, das umweltstabilisierende und integrierende Funktionen innerhalb einer Gesellschaft wahrnimmt. "Menschwerdung ist Sozialisierung: Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge. Wenn man von einer religiösen Konstante sprechen will, so ist sie mit dieser Funktion gegeben. Sozialisierung als religiösen Prozeß verstehen, heißt,

40 Mieth, Die Bedeutung (s.o. Anm. 16), 628 spricht von dem "Es geht mich unausweichlich an".

41 G. Milanese, Ipotesi sulla religiosità dei giovani: Orientamenti pedagogici 145 (Januar-Februar 1978), 82-98, hier 83.

42 Ebd. 84.

43 H. Schrödter, Die Religion der Religionspädagogik. Untersuchung zu einem vielgebrauchten Begriff und seiner Rolle für die Praxis, Zürich 1975, 83.

44 Vgl. außer den im Folgenden genannten Primärquellen: F. Mennekes, Grundtypen soziologischer Religionsbegriffsbildungen, in: StZ 102 (1977) 526-540; W. Fischer, Von der Kirchensoziologie zur Soziologie der Wissens- und Deutungssysteme, in: ThPr 13 (1978) 124-139.

den Menschen als religiöses Wesen verstehen."⁴⁵ Die Sinngefüge oder "Weltanschauungen" besitzen freilich unterschiedliche Transzendenzspannweiten und stehen in verschieden großer Distanz zur sozialen Wirklichkeit. "Radikale" Transzendentalität wird von Luckmann nicht gefordert.

Peter L. Berger definiert dagegen im Anschluß an religionswissenschaftliche Bestimmungen (Rudolf Otto, Mircea Eliade) Religion als eine "durch menschliches Handeln errichtete, allumfassende heilige Ordnung, d.h. ein heiliger Kosmos, der in der Lage ist, sich angesichts des allgegenwärtigen Chaos zu erhalten".⁴⁶ Auch hier wird sie von einer stabilisierend-integrierenden, einer "nomisierenden" Funktion her bestimmt, die aber in einer substantiellen Definition ergänzt wird durch die Bejahung einer "anderen Wirklichkeit ... von absoluter Bedeutung"⁴⁷, die sich vom Menschen durch "Zeichen der Transzendenz" im Alltagsleben und seinen Grenzsituationen erschließen und entdecken und in ursprünglichen Erfahrungen der Offenbarung finden läßt. Mit diesen Aussagen verläßt Berger jedoch den empirischen Bezugsrahmen, dem Transzendenz als Transzendenz verschlossen bleibt und der sich auf die Symbolwelt objektivierter Transzendenzenerfahrungen beschränken muß. Doch wird "absolute" Transzendenz zum Kriterium genommen, an dem religiöse Transzendenzenerfahrungen von ihrem Selbstverständnis her zu messen sind.

Niklas Luhmann schließlich beschreibt von einem systemtheoretischen Bezugsrahmen her als gesamtgesellschaftliche Funktion der Religion, "die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und

45 Th. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: J. Wössner (Hg.), Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 3-15, hier 5. Vgl. auch: Th. Luckmann, The invisible religion. The problem of religion in modern society, New York 1967.

46 P.L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973 (orig.: The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion, New York 1967), 50.

47 P.L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970 (orig.: A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural, New York 1969), 14.

nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimm-
bare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehung
stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Verän-
derung ausschließen"⁴⁸ und so die Welt sinnvoll machen. Reli-
gion kann dabei gegenüber dem Gesellschaftssystem sowohl inte-
grierende wie systemsprengende oder desintegrierende Funk-
tionen ausüben. Sie besitzt gegenüber der Gesellschaft eine
transzendente und dennoch funktional beschreibbare Position.

Sowohl Bergers wie Luhmanns Begriffsbildung versuchen die Ra-
dikalität der Transzendenz religiöser Erfahrung in den Begriff
zu integrieren, ohne das auch von Luckmann geteilte Grund-
muster der funktionalen Definition aufzugeben. Die Funktion
von Religion wird als Sinnstiftung verstanden, die im Hin-
blick auf das gesellschaftliche System jedoch nicht nur inte-
grierend wirkt⁴⁹ und nicht von ihm abgeleitet werden kann.
Die funktionale Definition erlaubt unter Wahrung des mit ihr
verknüpften substantiellen Gehaltes, funktionale Äquivalente
zu entdecken, die Religiosität auch außerhalb institutionalisi-
erter Religionen bzw. Kirchen anzeigen. Religiosität darf
nicht mit Kirchlichkeit gleichgesetzt werden.⁵⁰ Kirchliche Re-

48 N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 26. Vgl.
auch die pastoraltheologische Arbeit: H. Kaefer, Religion und
Kirche als soziale Systeme. Ein Beitrag zur Grundlegung der
Pastoraltheologie aus der Auseinandersetzung mit den soziolo-
gischen Theorien Niklas Luhmanns, Freiburg 1977!

49 Zur sozialen Bedeutsamkeit von Vertrauen und Sicherheit:
N. Luhmann, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer
Komplexität, Stuttgart 1973; F.X. Kaufmann, Sicherheit als
soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen
zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften, Stutt-
gart 1973.

50 Vgl. Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der moder-
nen Gesellschaft, Freiburg 1963, 14 ff.; Ders., Verfall, Fort-
bestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesell-
schaft, in: O. Schatz (Hg.), Hat die Religion Zukunft?, Graz
1971, 69-82; P.L. Berger, Soziologische Betrachtungen über die
Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisie-
rungsdebatte, in: Ebd. 49-68, hier 51 ff. Zum Problem der au-
ßerkirchlichen Religiosität: F.X. Kaufmann, Kirchliche und
außerkirchliche Religiosität, in: Ders., Theologie in soziolo-
gischer Sicht, Freiburg 1973, 93-126; K. Forster (Hg.), Reli-
giös ohne Kirche?, Mainz 1977; L. Bertsch/F. Schlösser, Kir-
chliche und nichtkirchliche Religiosität, Freiburg 1978. Zum
Fortbestand des Religiösen in der säkularisierten Gesellschaft:
z.B. das Themenheft von Concilium 9 (1973) H. 1.

ligiosität steht neben und in Konkurrenz zu anderen Sinnsystemen, deren Transzendenzspannweite diese als ebenfalls religiös auszuweisen vermag. Als symbolisierte Sinngefüge sind sie objektivierter Ausdruck religiöser Erfahrung, die zu der tradierten Symbolwelt kirchlicher Religiosität in einem näher zu untersuchenden Verhältnis stehen kann, aber nicht muß. Religiöse Erfahrung ist, um den Gedankengang zusammenzufassen, nicht an bestimmte Organisationen oder Institutionen gebunden, wohl aber, soll sie intersubjektive Bedeutung gewinnen, an eine kulturell oder subkulturell objektivierte Symbolwelt, die, um zu überdauern, mehr oder weniger einer flankierenden institutionellen Absicherung bedarf.⁵¹

4 Die empirische Erfassbarkeit von religiöser Erfahrung

4.1 Abschließend soll nun die Frage gestellt werden, inwiefern religiöse Erfahrung "empirisch" erfaßt werden kann. Es geht um die "Erfassbarkeit" religiöser Erfahrung innerhalb der wissenschaftlichen Erforschung der Wirklichkeit. Wissenschaften wenden sich in methodisch kontrollierter Weise einem bestimmten Gegenstandsbereich zu. Die Strukturen der "Wirklichkeit" religiöser Erfahrung wurden bereits beschrieben. Es handelt sich um die symbolischen Objektivationen der auf radikale Transzendenz bezogenen Sinnerfahrungen, die in einem bestimmten durch Situationen und Probleme beschreibbaren Handlungszusammenhang der Alltagswelt sinnrepräsentierende und sinndeutende Funktionen haben. Nun muß nach Wegen gesucht werden, wie diese "Wirklichkeit" intersubjektiv verstehbar und kontrollierbar erfaßt werden kann, als Prozeß der Objektivierung und als Produkt der daraus hervorgehenden Objektivationen. Wissenschaftliche Erfahrung als "experientia ordinata" wird angestrebt, eine experimentelle Erfahrung im Sinne Bacons, die den verstehend konstruierten und in seiner Gültigkeit hoffentlich plausiblen Begriff der religiösen Erfahrung auf seinen Empiriebezug hin überprüft.

4.2. Empirische Forschung beschränkt sich auf eine Begriff-

51 Vgl. G. Milanesi, Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten, Zürich 1976. (orig.: Sociologia della religione, Turin 1973); vor allem: 2. Die Institutionalisierungsprozesse der religiösen Erfahrung (13-41) und 3. Prozesse der Bildung und Vermittlung der Kultur (42-66).

lichkeit, die einen "empirischen Bezug" hat, d.h. sie verwendet Begriffe, die "sich - und sei es indirekt auf dem Wege über Indikatoren - auf etwas Erfahrbares, Beobachtbares beziehen"⁵² müssen. Der Begriff "religiöse Erfahrung" wurde bisher in einer Nominaldefinition abgegrenzt, die sich auf bestimmte "Sinnerfahrungen" bezieht. Dieses Konstrukt muß als Realdefinition eines nur indirekt wahrnehmbaren Phänomens in Indikatoren übersetzt werden, die als prinzipiell wahrnehmbare Merkmale auf die Realität des Phänomens hinweisen. Die Gültigkeit der Auswahl der Indikatoren ist zu kontrollieren, wobei Repräsentativität und Umfang der dabei gewählten Verhaltensstichprobe aus den insgesamt möglichen Verhaltensweisen ins Auge gefaßt werden müssen. Indikatoren sind dann operational zu definieren. Eine operationale Definition muß zwei miteinander verbundenen Forderungen Rechnung tragen. Zum ersten: "Die beobachtbaren Ereignisse müssen genau angegeben werden, so daß auch jeder andere Forscher einem bestimmten Begriff die durch die operationale Definition festgelegten Merkmale eindeutig zuordnen oder nicht zuordnen kann."⁵³ Zum zweiten besteht eine operationale Definition "in der Angabe von Forschungsoperationen, mit deren Hilfe man entscheiden kann, ob und wieweit jene Sachverhalte vorliegen, die einen Rückschluß auf das Vorhandensein des begrifflich bezeichneten Phänomens erlauben".⁵⁴ Durch diese zwei Perspektiven wird die wechselseitige Bedingung von Forschungsmethode und Forschungsobjekt in dem Subjekt und Objekt übergreifenden Forschungsprozeß akzentuiert. Logisch gültig sind operationale Definitionen, wenn sie als Ausdruck der Begriffe des zu Überprüfenden theoretischen Sachverhaltes gelten dürfen, empirisch gültig, wenn die gewählten Verfahrensweisen die zu Überprüfenden Eigenschaften, die gemessen werden sollen, tatsächlich erfassen.⁵⁵ Eine Operationalisierung begegnet so vielen Schwierig-

52 R. Mavntz/K. Holm/P. Hübner, Einführung in die Methoden der empirischen Soziologie, Opladen 1972, 11.

53 P. Atteslander, Methoden der empirischen Sozialforschung, Berlin 1975, 35.

54 Mayntz/Holm/Hübner (s.o. Anm. 52) 20.

55 E.K. Scheuch, Methoden, in: R. König (Hg.); Soziologie, Frankfurt 1971, 194-224, hier 204.

keiten. Der Umfang der operationalen Definition wird oft enger sein als der Umfang des Begriffes, der zumal bei nur indirektem empirischen Bezug durch selektive Auswahl der Indikatoren und durch ihre selektive Operationalisierung notwendig eingengt wird. Außerdem werden sich meistens Begriffsumfang des ursprünglichen Begriffes und Begriffsumfang der operationalen Definition überschneiden, so daß die operationale Definition den Begriff nur teilweise deckt, aber zugleich teilweise über ihn hinausgeht.⁵⁶

Operationalisierung dient so der Konkretisierung allgemeiner Theorien. Sie entfaltet deren Empiriebezug, wobei Empirie im engeren Sinn von beobachtbaren Merkmalen und beobachtbarem Verhalten verstanden wird.

4.3 Nun handelt es sich in den Objektivationen religiöser Erfahrung um objektivierten Sinn, sie dienen der sinnvollen Handlungsorientierung. "Nach M(ax) Weber erfolgt Handeln stets nach subjektiv vermeintem Sinn. Der Zweck, den das handelnde Individuum seinem Handeln voranstellt, kann nicht außer Acht gelassen werden, wenn Handlungsabläufe analysiert werden sollen. Der Beobachter kann ihn sich nur über den Umweg aneignen, die Perspektive der Handelnden zu berücksichtigen."⁵⁷ Diese grundlegende Einsicht hat methodische Konsequenzen für eine Operationalisierung, die sich nicht auf "natürliche", sondern auf "sinnvolle" in Interaktion konstruierte Symbolwelten bezieht. Während Max Webers handlungstheoretisch orientierte "verstehende Soziologie" im deutschsprachigen Raum keine ausgeprägte soziologische Tradition begründen konnte⁵⁸, entwickelte sich in

56 Mayntz/Holm/Hübner (s.o. Anm. 52), 21.

57 V. Rittner, Handlung - Interaktion - Symbolischer Interaktionismus, in: Christoph Wulf (Hg.), Wörterbuch der Erziehung, München 1976, 254-267, hier 261.

58 Ein Traditionszusammenhang läßt sich herstellen von Max Weber (1864-1920) über den später in die USA emigrierten Alfred Schütz (1899-1959), der vor allem den phänomenologischen Ansatz Edmund Husserls (1859-1938) aufgriff, zu Thomas Luckmann und Peter L. Berger, die dessen Schüler waren. Luckmann und Berger stehen wiederum in einem zweiten Traditionszusammenhang, der über George H. Mead (1863-1931) und John Dewey (1859-1952) bis auf William James (1842-1910) und Charles S. Peirce (1839 bis 1914) zurückreicht. Herbert Blumer setzte in Chicago die Tradition Meads fort.

Amerika die pragmatistische Handlungstheorie des "Symbolischen Interaktionismus", die sich über George H. Mead und John Dewey bis auf die Pragmatismuskonzeption von Charles S. Peirce zurückführen läßt, den Begründer dieser philosophischen Tradition.⁵⁹

Charles S. Peirce⁶⁰ begründet den Pragmatismus in der für den Menschen grundlegenden Einheit von Theorie und Praxis, von Denken und Handeln in der geschichtlich-sprachlich vorgegebenen Kommunikationsgemeinschaft, die zugleich eine Gemeinschaft Handelnder ist. Für ihn ist "Erkenntnis ... immer durch vorhergehende Erfahrung vermittelt und wird durch nachfolgende Erfahrung bestätigt".⁶¹ So gibt es gegen Descartes Vorstellung der rein durch Denken gefundenen "idea clara et distincta" nur einen Weg "to make our ideas clear", den er in der pragmatischen Maxime formuliert: "Überlege, welche Wirkungen, die denkbarerweise praktische Bezüge haben könnten, wir dem Gegenstand unseres Begriffes in Gedanken zukommen lassen. Dann ist dieser Begriff unserer Wirkungen das Ganze unseres Begriffes des Gegenstandes."⁶² Man kann von einem "pragmatischen Relativismus"⁶³ sprechen, der sich in der - unabhängig von Peirce entwickelten - Formel Walter Kaspers ausdrücken läßt: "Wahr ist ... was sich bewährt",⁶⁴ nämlich das, was sich auf Handeln und Erfahrung bezogen als gültig erweist.

59 Vgl. K.-H. Schäfer, Interaktionstheorie, in: Wörterbuch der Pädagogik II, 102-105. Grundlegend: H. Blumer, Symbolic Interactionism, Englewood Cliffs 1969. Zur religionssoziologischen Bedeutsamkeit einer Symboltheorie: H.-J. Helle, Symboltheorie und religiöse Praxis, in: J. Wössner (s.o. Anm. 45), 200-214. Ferner: Ders., Soziologie und Symbol. Ein Beitrag zur Handlungstheorie und zur Theorie des sozialen Wandels, Köln/Opladen 1969.

60 Die Hinweise auf Peirce und später Kasper verdanke ich: G. Stachel, Operation - Operationalisierung - Praxisbezug. Bemerkungen zu einem didaktischen und theologischen Problem, in: O. Knoch/F. Messerschmidt/Alois Zenner (Hg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Heinrich Kahlefeld zum 70. Geburtstag, Frankfurt 1973, 255-271.

61 F. Wiedmann, Philosophische Strömungen der Gegenwart, Zürich 1972, 55/56.

62 Ch.S. Peirce, Über die Klarheit unserer Gedanken. How to make our ideas clear, hg. von K. Oehler, Frankfurt 1968, 63.

63 K. Oehler im Vorwort zu: Peirce, ebd. 19.

64 W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik, München 1967, 70/71.

Percy W. Bridgman, der diesen Ansatz auf die Physik bezog⁶⁵ und auch für sie ein "operatives Denken" forderte, formuliert: "Der Begriff ist mit der Reihe der ihm entsprechenden Operationen gleichbedeutend." Er betont zwar zugleich den "unaufhebbaren Unterschied zwischen physikalischen und geistigen Begriffen"⁶⁶. Doch müssen alle Begriffe "operative Anschaulichkeit"⁶⁷ besitzen.⁶⁸

Operationalisierung im pragmatistischen Sinn bedeutet so eine zusätzliche Handlungs- und Erfahrungsorientierung der wissenschaftlichen Erfahrung. Empirie ist hier die Empirie der Kommunikationsgemeinschaft handelnder Menschen, die verstehend auf Sinn hin erschlossen werden muß, freilich auf wissenschaftliche Weise, die sich selbst der intersubjektiven Kontrolle der Gemeinschaft der Forschenden aussetzt. Wissenschaftliche Erfahrung wird zurückgebunden an die Lebenswelt des Alltags. Sie erhebt die in ihr auffindbaren Sinnobjektivierungen der religiösen Symbole, die sie in ihrem pragmatischen Kontext des Entstehungs- und Verwendungszusammenhanges interpretiert und zu verstehen sucht.

4.4 Überlegungen zur empirischen Erfassbarkeit religiöser Erfahrung blieben unvollständig, wenn sie nicht auf die bisherigen Versuche eingingen, dieses Problem forschungspraktisch zu lösen.⁶⁹

Erste Untersuchungen reichen bis ins 19. Jahrhundert zurück. Zu erwähnen ist die von Alexander von Oettingen in die "Moral-

65 W. Krampf im Anhang zu: P.W. Bridgman, Die Logik der heutigen Physik, München 1932 (orig.: The logic of modern physics, Cambridge 1927), 158: "Wir können genauer sagen, daß er dem amerikanischen Pragmatismus nahesteht, ohne in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dieser philosophischen Richtung zu stehen."

66 Ebd. 5.

67 Ebd. 7.

68 Ebd. 22: "Mag jemand eine beliebige Alltagsdiskussion über religiöse und ethische Fragen mit Hilfe der operativen Begriffe prüfen so wird er sich die Bedeutung der bevorstehenden Reform vorstellen können. Wo immer wir die Anwendung unserer Theorien auf das Alltagsleben zögernd oder nicht konsequent genug durchführen, müssen wir mit einem Versagen des operativen Denkens rechnen."

69 Vgl. als zusammenfassenden Überblick: F. Fürstenberg, Religionssoziologie, in: R. König (Hg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung II, Stuttgart 1969, 1102-1122.

statistik" einbezogene Religionsstatistik.⁷⁰ Um 1900 folgten qualitative Auswertungen von Arbeiterbefragungen zu deren Kirchlichkeit.⁷¹ Seit 1931 führten Gabriel Le Bras und seine Schule in Frankreich kirchensoziologische Forschungen zur "Vitalität" des französischen Katholizismus durch.⁷² "Religiosität" wird reduziert auf "Kirchlichkeit", die über die Indikatoren der empirisch meßbaren religiösen Praxis erfaßt wird. In deskriptiver Statistik werden die Häufigkeit des Kirchenbesuchs, des Sakramentenempfangs, das Erfüllen der kirchlichen Gebote beschrieben. Die statistische Datensammlung dient als Basis für eine Dateninterpretation innerhalb des jeweiligen Kontextes.

Allmählich treten neben diese Häufigkeitszählungen mehr oder weniger geschlossene Fragebogen und mehr oder weniger strukturierte Interviews. Dabei zeigt sich, daß es schwer ist, subjektive Einstellungen als Handlungen zu messen, die objektiven Kriterien unterliegen. Projektive Methoden und indirekte Fragen, die den Effekt der Verfälschung der Antwort durch den Befragten vermindern wollen, finden nur wenig Verwendung S.Z. Klausner untersuchte die im Zeitraum zwischen 1950 und 1960 durchgeführten Forschungen zur Religiositätsmessung und fand dabei die folgenden methodischen Ansätze: in 44 % der Untersuchungen wurden Fragebogen, in 36 % Interviews, in 26 % Analysen statistischer Daten durchgeführt. Nur 10% der Untersuchungen bedienten sich der Inhaltsanalyse von persönlichen Dokumenten und von Massenmedien, 9 % der Beobachtung und 2 %

70 Vgl. A. von Oettingen, Die empirische Erforschung der protestantischen Kirchlichkeit (1868), in: F. Fürstenberg (Hg.), Religionssoziologie, Neuwied 1970, 181-201.

71 R.-W. Becker, Religion in Zahlen. Ursprung und Wege der quantifizierenden Erforschung religiöser Orientierungs- und Verhaltensweisen, Heidelberg 1968, 7-36; W. Marhold, Fragen der Kirche. Über Methode und Funktion kirchlicher Meinungsumfragen, München/Mainz 1971 (2. Kapitel: Die Kontinuität und Diskontinuität der Probleme).

72 Vgl. G. Le Bras, Statistique et histoire religieuse, in: Revue d'Histoire de l'Eglise de France 17 (1931) 425-449; Ders., Maßstäbe für die soziale Vitalität des Katholizismus in Frankreich (1956), in: Fürstenberg (Hg.) (s.o. Anm. 37), 203-227. Auch: Milanesi, Religionssoziologie (s.o. Anm. 51), 130-133.

des Experiments.⁷³ Als objektive Kirchlichkeitsindikatoren dienen die Kirchengliederung, die finanzielle Unterstützung der Kirche, die Inanspruchnahme von Amtshandlungen, der Gottesdienstbesuch, der Empfang der Sakramente, die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen, das kirchlich-religiöse Verhalten in der Privatsphäre sowie das religiös-kirchliche Wissen.⁷⁴ "Viele Untersuchungen werden lediglich mit dem Ziel der Bestandsaufnahme und Zustandsschilderung unternommen. Erklärungsversuche der festgestellten Verhaltensweisen halten sich oft noch in den Grenzen rein sozialstatistischer Korrelation, wobei die korrelierten Faktoren oft ohne Bezug auf theoretische Überlegungen ausgewählt werden!"⁷⁵ Kirchliches Verhalten als Indikator religiöser Erfahrung bedeutete eine Beschränkung auf neutrale und objektive Daten, deren Sinn erst in einem zweiten Gang der Untersuchung interpretiert werden konnte.

Da die Wahl unterschiedlicher Indikatoren in ihrer Konsequenz zu verschiedenen Aussagen über die Intensität der jeweiligen "Religiosität" führte, suchte Charles Y. Glock eine begrifflich klarere Fassung des "Phänomens der Religiosität", das er mehrdimensional nach zunächst vier, dann fünf "Kerndimensionen der Religiosität"⁷⁶ differenzierte. Sie sollten als kategorialer Be-

73 S.Z. Klausner, Methods of data collection in studies of religion, in: Journal for the Scientific Study of Religion III/2 (1963/64) 193-203 (hier nach P.G. Swanborn, Religious research: Objects and methods, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 4 (1968) 7-30, hier 9ff.

74 Vgl. Becker (s.o. Anm. 71), 44 ff.

75 Fürstenberg (s.o. Anm. 69), 1116.

76 Ch.Y. Glock, Über die Dimensionen der Religiosität (1962), in: J. Matthes (Hg.), Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek 1969, 150-168, hier 150 f.- Vgl. Ch.Y. Glock, The religious revival in America?, in: I.C. Zahn (Hg.), Religion and the face of America, Berkeley 1958, 24-42. Unter Bezug auf Yoshiy Fukuyama führt Glock später zusätzlich die intellektuelle Dimension ein. Vgl. Y. Fukuyama, The four dimensions of church membership, Diss. Chicago 1960; ders., The mayor dimensions of church membership, in: Review of Religious Research 1961/2, 154-161; Ch.Y. Glock, On the study of religious commitment, in: Religious education 1962, 98-110; auch: Ders./R. Stark (Hg.), Religion and society in tension, Chicago 1965, 18-38. Zum Ganzen: Milanesi (s.o. Anm. 51), 134-137; Becker (s.o. Anm. 71), 60-75.

zugsrahmen für die Erforschung der Religion und für die Abschätzung von Religiosität"⁷⁷ eine verfeinerte und angemessenere Wahl von Indikatoren ermöglichen, die mehr Repräsentativität und so auch mehr Gültigkeit beanspruchen kann. Glock unterscheidet

- a) die "experiential dimension" des religiösen Erlebens, die die "subjektive religiöse Erfahrung" meint, "daß der religiöse Mensch irgendwann einen direkten Zugang zur letzten Wirklichkeit gewinnen oder eine religiöse Gemütsbewegung erfahren wird";⁷⁸
- b) die "ideological dimension" des religiösen Glaubens, die davon ausgeht, "daß jeder religiöse Mensch sich zu bestimmten Glaubensaussagen bekennt";⁷⁹
- c) die "ritualistic dimension" der religiösen Praxis, die sich auf die "spezifisch" religiöse Praxis bezieht;
- d) die "intellectual dimension" des religiösen Wissens, die voraussetzt, daß ein religiöser Mensch "mit den grundlegenden Lehrsätzen seines Glaubens und den heiligen Schriften bekannt und vertraut ist";⁸⁰
- e) die "consequential dimension" der Auswirkungen religiöser Überzeugungen im religiös motivierten Handeln der nicht "spezifisch religiösen" Praxis des Alltags, wobei Glock von den "säkulare(n) Effekten religiösen Glaubens, religiöser Praxis, religiöser Erfahrung und religiösen Wissens auf den einzelnen Menschen"⁸¹ spricht.⁸²

77 Ebd. 152.

78 Glock, Über die Dimensionen der Religiosität (s.o. Anm. 76), 151 f. Auch diese "subjektiven Erfahrungen" können natürlich nur objektiviert über die Äußerungen derer erfaßt werden, die sie gesammelt haben. Glock steht in seiner Interpretation des "religious feeling" in einer religionspsychologischen Tradition, die vor allem auf William James zurückgeht. Vgl. W. James, The varieties of religious experience, New York 1902.

79 Ebd. 152.

80 Ebd.

81 Ebd.

82 Fukuyama unterscheidet zwischen einer kultischen (cultic), einer Bekenntnis- (creedal), einer Frömmigkeits- (devotional) und einer kognitiven (cognitive) Dimension der Religiosität. Er sieht von der "consequential dimension" ab.

Glock verläßt methodisch nicht den oben skizzierten Gesamtrahmen eines empirischen Vorgehens im engeren Sinn, er erweitert jedoch durch den mehrdimensionalen Ansatz die Zahl und die qualitative Vielfalt der Indikatoren. Diese breite Skala⁸³ kann hier nur stichwortartig vorgestellt werden:

- a) zur "experiential dimension": Rodney Stark⁸⁴ unterscheidet die vier Unterdimensionen der "confirming experiences", die die Existenz eines "Heiligen" bestätigen, "responsive experiences", in denen eine Antwort des Heiligen erlebt wird, "ecstatic experiences", die eine affektive Beziehung der Verbundenheit mit dem Heiligen beschreiben, und "revelational experiences", in denen sich der Mensch als "Mitarbeiter" des Heiligen erlebt.
- b) zur "ideological dimension": Hier ist im Anschluß an Gerhard Lenski⁸⁵ vor allem zwischen Indikatoren einer mehr institutionsbezogenen "doctrinal orthodoxy" und solchen eines mehr persönlichen "devotionalism" zu unterscheiden.
- c) zur "ritualistic dimension": Neben die objektiven Indikatoren religiöser Praxis, die bereits genannt wurden, also vor allem die der "public religious practice", müssen solche der "private religious practice" treten, die bisher noch nicht sehr differenziert vorliegen.
- d) zur "intellectual dimension": Becker schlägt vor, "Wissens"- und "Verstehens"leistungen in Indikatoren gesondert zu messen.

83 Vgl. Swanborn (s.o. Anm. 73), 13 ff.; Becker (s.o. Anm. 71), 63 ff.; U. Boos-Nünning führt als zusätzliche Dimension mit eigenen Indikatoren die der "Zugehörigkeit zur organisierten Religion" ein. U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität, Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München/Mainz 1972, hier vor allem 45 ff., zur Operationalisierung 77 ff.

84 Vgl. R. Stark, A taxonomy of religious experiences, in: Journal for the Scientific Study of Religion V (1965), hier nach Becker (s.o. Anm. 71), 74.

85 Vgl. G. Lenski, Religion und Realität. Eine Untersuchung über den Stellenwert der Religion in einer Industriestadt, Saarbrücken 1967 (orig.: The religious factor. A sociological study of religion's impact on politics, economics and family life, New York 1961).

e) zur "consequential dimension": Es wird gefragt, wie sich über Einstellungsmessung die religiösen Motivationen des Alltagshandelns in den verschiedenen sozialen Bereichen (z.B. Familie, Politik, Wirtschaft, Bildung) erheben lassen und in welchem Verhältnis religiöse Wertsetzungen zu denen der anderen kulturellen Bereiche stehen.

Es erhebt sich allerdings die Frage, ob die von Glock vorgelegten Dimensionen "empirische Dimensionen"⁸⁶ sind. Dimensionen oder Faktoren sind in der empirischen Sozialforschung "Größen, die durch Anwendung bestimmter Routinetechniken aus der Matrix von Korrelationen zwischen Variablen⁸⁷ ... errechnet werden können" und die Eigenschaft besitzen, in ihrem unter Beachtung bestimmter Regeln zu bildenden Produkt den Wert der Korrelationsmatrix zu erklären. "Dies soll nicht dazu verführen, Faktoren als grundlegende Ursachenkomplexe des in der Korrelationsmatrix beschriebenen Zusammenhangs aufzufassen. Es handelt sich immer nur um das Ergebnis einer mathematisch-statistisch definierten Prozedur, die davon ausgeht, ... daß eine Vielzahl von Korrelationen durch eine geringere Anzahl von Faktoren beschrieben werden kann."⁸⁸ Ursula Boos-Nünning konnte nachweisen, daß die von Glock erstellten Dimensionen für die von ihr erhobene Sozialform der Religiosität keine "empirische Gültigkeit" beanspruchen können. Sie sind "nur taxonomische Einteilungen"⁸⁹. Die durch Faktorenanalyse ermittelten empirischen Dimensionen decken sich nicht mit ihnen. Sie sind nicht durch "induktive Operationalisierung" und Interkorrelation größerer Itemkomplexe gewonnenene und in Interpretation ausfor-

86 Die von Cornelius Tilanus vorgelegten "empirischen Dimensionen" (körperliche, psychische, soziale Dimension) sind m.E. keine empirischen Dimensionen im Sinne der Sozialwissenschaften. Vgl. C. Tilanus, Empirische Dimensionen der Religiosität. Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Meßmethoden der Religiosität, Augsburg-Steppach 1972.

87 Eine Variable meint hier "jedes begrifflich erfaßte Element möglicherweise variabler Größe ..., sofern es beobachtbar ist oder gemacht werden kann ... und sofern das Ergebnis der Beobachtung im Sinne einer Messung ... ausfällt". J.Drever/W.D. Fröhlich, dtv-Wörterbuch zur Psychologie, München 1969, 244.

88 Ebd. 78.

89 Boos-Nünning (s.o. Anm. 83), 148.

multierte "empirische Sinnkomplexe"⁹⁰, sondern theoretisch-phänomenologisch erarbeitete Kategorien der Beschreibung. Erste empirisch dimensionierte Typologien von Religiosität liegen vor. Sie sind freilich nur "typisch" für die jeweils in einem bestimmten geographisch und sozio-kulturell begrenzten Rahmen erfaßte Religiosität und die durch die Untersuchung erfaßten Gruppen.⁹¹

4.5 Möglichkeiten, aber auch Grenzen empirischer Forschung im engeren Sinn werden deutlich. Eine Operationalisierung im engeren Sinn bedarf der Ergänzung durch eine Operationalisierung im weiteren Sinn, wie sie bereits beschrieben wurde. Religiöse Symbole in ihrer ganzen Vielfalt (Handlungstypen, Riten, Bilder, narrative Symbole, Begriffssymbole) sind in ihrem Handlungskontext als sinndeutende und sinnstiftende Zeichen zu beschreiben und zu interpretieren. "Die mathematisch-statistischen Umfragemethoden konstruieren die zu untersuchende soziale Wirklichkeit vorweg und gehen an den originären Deutungsstrukturen der Gesellschaftsmitglieder möglicherweise vorbei."⁹² Empirische Erforschung der Religiosität bedarf der Konkurrenz eines "interpretativen Paradigmas" (Th.P. Wilson)⁹³, wenn sie ihren Gegenstand "sinn-voll" erfassen will. Sie muß nach den "Konstitutionsbedingungen einer religiösen Deutungsfähigkeit"⁹⁴ fragen, nach

90 Vgl. F.-X. Kaufmann, Zur Bestimmung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 4 (1968) 63, 99, 71 ff.

91 Vgl. die folgenden korrelations- und faktorenanalytisch arbeitenden Untersuchungen: Kaufmann (s.o. Anm. 90); P.M. Zulehner, Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern, Wien 1969; Boos-Nünning (s.o. Anm. 83); G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1972. Zum letzteren: F.-X. Kaufmann, Zwischen Kirche und Meinungsforschung, in: HerKorr 26 (1972) 505-509; G. Schmidtchen, Kirche ohne Gesellschaft?, in: Ebd. 596-599; F.-X. Kaufmann, Meinungsforschung ohne Begriffe?, in: Ebd. 599 f.; K. Forster (Hg.), Die Zukunft von Glaube und Kirche. Anmerkungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1973 (dort Kaufmanns Beitrag "Empirische Sozialforschung zwischen Soziologie und Theologie", 185-197).

92 W. Fischer (s.o. Anm. 44), 138.

93 V. Rittner (s.o. Anm. 57), 255 f..

94 M. Arndt im Vorwort von: Ders. (Hg.), Religiöse Sozialisation, Stuttgart 1975, 9.

den Aushandlungsprozessen im alltäglichen Leben, nach den Wirkungen religiöser Symbole auf das Handeln der Menschen.

Methodisch sind neue sinnverstehende Verfahren gesucht. Es kann dabei auf die bereits genannten, bisher in der empirischen Forschung vernachlässigten Verfahren der Beobachtung, vor allem auch einer methodisch kontrollierten teilnehmenden Beobachtung⁹⁵, wie auch des inhalts-⁹⁶ und symbolanalytischen Vorgehens zurückgegriffen werden. In den Missionswissenschaften wurden schon frühzeitig Methoden ethnologischer Feldforschung angewendet.⁹⁷ Amerikanische Studien zur Soziologie der Religionsgemeinschaften kennen in Anlehnung an die Methodik der Gemeindestudien vor allem Methoden der teilnehmenden Beobachtung, der unstrukturierten Interviews und der Auswertung schriftlicher Quellen.⁹⁸ Ethnographische und biographische Methoden, sprachverstehende Diskurs- und Konversationsanalysen wurden entwickelt bzw. aus der amerikanischen Forschung rezipiert und weiterentwickelt.⁹⁹ Daneben entwarf eine erste Feldforschung eine Kombination von Umfrageforschung, lebensgeschichtlichen Einzelinterviews und sprachverstehend ausgewerteten Gruppendiskussionen.¹⁰⁰

Erste religionssoziologische Arbeiten in der Bundesrepublik, die sich der vorgestellten Methoden bedienen, erforschen den Zusammenhang zwischen Identitätsausbildung und religiöser Kultur¹⁰¹ bzw. Subkultur¹⁰² und ihren Symbolen. Sie konzentrieren sich damit auf den Bereich der religiösen Sozialisation, wobei die un-

95 Vgl. Swanborn, (s.o. Anm. 73), 11 f.; Fürstenberg (s.o. Anm. 69), 1109-1112.

96 Zur Analyse von Massenmedien: Becker (s.o. Anm. 71), 88 f.

97 Fürstenberg (s.o. Anm. 65), 1103.

98 Ebd. 1112.

99 Vgl. Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.), Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Band 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, Band 2: Ethnotheorie und Ethnographie des Sprechens, Reinbek 1973.

100 Fischer (s.o. Anm. 44), 138 f.

101 Vgl. M. Arndt (Hg.), (s.o. Anm. 94 - mit Beiträgen von D. Stoodt, G. Czell, W.-D. Bukow, M. Arndt und P. Alheit).

102 Vgl. M. Schibilsky, Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen, Stuttgart 1976.

tersuchten Sozialisationsfelder von der Familie¹⁰³ bis zum -
kirchlichen - Beruf¹⁰⁴ reichen.

So wird eine konsequent empirisch arbeitende Religionssoziologie, die sich um eine angemessene Erfassung ihres Gegenstandes bemüht, zu einer Soziologie von Deutungs- und Wissenssystemen in ihrem Handlungskontext.¹⁰⁵ "Hier lassen sich in der Analyse alltäglicher Kommunikations- und Interaktionsprozesse empirisch gehaltvolle Aussagen über Religion gewinnen, die von der Frage nach den Konstitutionsbedingungen von Religion und Gesellschaft über die Frage nach der Konstituierung sozialer Einheiten bis hin zur Frage nach der Steuerungs- und Legitimationskraft gegenwärtiger kirchlich manifester Religion reichen. So gesehen fände sich Religion nicht nur in ihren festtäglichen Sonntagskleidern, sondern im selbstverständlichen unthematizierten Alltag."¹⁰⁶

103 Vgl. W.-D. Bukow, Religiöse Sozialisation in der Familie. Zu den Konstitutionsbedingungen des religiösen Bewusstseins in der Familie, Diss. Heidelberg 1974.

104 Vgl. W. Fischer, Legitimationsprobleme und Identitätsprozesse bei evangelischen Theologen, Diss. Münster 1976; Ders., Pfarrer auf Probe. Identität und Legitimation von Vikaren, Stuttgart 1977; W. Marhold u.a., Religion als Beruf, Stuttgart 1977.

105 Vgl. W. Fischer/W. Marhold (Hg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart 1978.

106 Fischer, Von der Kirchensoziologie (s.o. Anm. 44), 139.

Wiss. Mitarbeiter Werner Simon
Wallufer Straße 13
6228 Eltville

JÜRGEN WERBICK

THEOLOGIE AUS ERFAHRUNG?

DIE LEHRE VON DER DREIFALTIGKEIT GOTTES ALS REGULATIV
CHRISTLICHER GLAUBENSERFAHRUNG

1 Erfahrung mit der Erfahrung

Die weitverbreitete und vielstimmige Klage über das "Erfahrungsdefizit in der Theologie"¹ hat in den letzten Jahren zu einer gründlichen Neubesinnung auf die Erfahrungsbasis theologischen Argumentierens geführt.² Dabei wurde nicht immer deutlich, in welchem Sinne die Theologie von der Kategorie "Erfahrung" legitimerweise Gebrauch machen kann; viele Versuche beschränken sich darauf, eine spezifische Erfahrungsweise (Sinnerfahrung, religiöse Erfahrung) vorzustellen, ohne auf die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Erfahrungsweisen zu achten. Wie läßt sich - in der gebotenen Kürze - ein einheitlicher Vorbegriff von Erfahrung skizzieren?

Wer sich auf Erfahrung beruft, nimmt eine unableitbare Autorität in Anspruch: contra experientiam non valet argumentum. Die Einsprüche anderer Autoritäten müssen scheitern, wenn der auf seine Erfahrung sich Berufende die Wirklichkeit "auf seiner Seite" hat. Die Autorität des Erfahrenen ist die Autorität dessen, der sich von der Wirklichkeit selbst hat belehren lassen und kraft seines "Informationsvorsprungs" die herrschenden Vorurteile über das

1 Vgl. G.Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Ders., Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 3-28

2 Vgl. hierzu etwa das Themaheft über "Offenbarung und Erfahrung", in: Concilium 14 (1978) 139-208; für den religionspädagogischen Aspekt einschlägig: E.Feifel, Die Bedeutung der Erfahrung für religiöse Bildung und Erziehung, in: Handbuch der Religionspädagogik I, Gütersloh/Zürich 1973, 86-107, bzw. Ders., Symbolerfassung als Weg zur Glaubenserfahrung, in: Ders. (Hg.), Welterfahrung und christliche Hoffnung, Donauwörth 1977, 11-43. Unter den neueren Publikationen zum Thema besonders erhellend: G.Fuchs, Glaubenserfahrung - Theologie - Religionsunterricht, in: KatBl 103 (1978) 190-216.

Wirkliche korrigieren kann. Autorität legitimiert sich nicht mehr durch Berufung auf ehrwürdige Vorgänger oder auf verbindliche Dokumente, sondern durch die Evidenz der Sache selbst. Auf Evidenz kann sich freilich nur berufen, wer andere "Erfahrene" von seiner eigenen Lernerfahrung an der Wirklichkeit zu überzeugen vermag: Was sich ihm gezeigt hat, muß sich auch anderen zeigen können; das Eigene der Erfahrung wird erst zum allgemein geteilten Erfahrungswissen, wenn es sich in der Kommunikation im Diskurs über Erfahrung bewährt hat.

Erfahrung setzt einen (kollektiven) Lernprozeß in Gang, in dessen Verlauf die Wirklichkeit den am Diskurs beteiligten Forschern ihre "wahre" Bedeutung enthüllt - dieser Erfahrungsbegriff bedarf zweifellos der Präzisierung. Nach welchen Kriterien entscheiden die beteiligten Forscher über die Gültigkeit der zur Diskussion stehenden Erfahrung? Diese Frage läßt sich offenbar nicht ohne weiteres mit dem Hinweis auf "die Wirklichkeit selbst" beantworten, denn es steht ja gerade zur Diskussion, was als wirklich zu gelten hat. Die Wirklichkeit kann deshalb nicht ohne weiteres selbst das Kriterium der Erfahrung sein, weil das Wirkliche eben nur in der Erfahrung gegeben ist. Wenn man aber versuchen wollte zu unterscheiden, was der Instrumentalität des Erfahrens und was dem Gegenstand der Erfahrung zuzurechnen sei, so würde man - worauf Hegel in der Einleitung zur "Phänomenologie des Geistes" hinweist - von der Erfahrung (Hegel: von der Erkenntnis) gerade das abziehen, was die Erfahrung Erfahrung sein läßt.³ Der ("sachliche") Gehalt der Erfahrung ist notwendigerweise durch die Erfahrungsweise, d.h. durch den Erfahrenden selbst "inhaltlich" mitbestimmt, und es ist - wie gerade die moderne naturwissenschaftliche Grundlagenforschung gezeigt hat - völlig sinnlos, eine Erfahrung "an sich" jenseits aller Erfahrungsweisen zu postulieren. Wie kann es dann aber noch eine intersubjektive Verständigung über

³ Vgl. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Theorie-Werkausgabe des Suhrkamp-Verlags, Frankfurt/M. 1970, 68 ff.

die Bedeutung des Erfahrenen geben? Jede Erfahrungswissenschaft entwickelt einen Kanon von Bedingungen, unter denen allein eine Erfahrungstatsache intersubjektive Gültigkeit beanspruchen kann. Eine Erfahrungsgegebenheit gilt, wenn sie mithilfe der anerkannten Untersuchungsmethoden jedem zugänglich ist, der diese Untersuchungsmethoden beherrscht. Woher aber wissen die Untersuchenden, ob ihre Untersuchungsmethoden dem Untersuchten adäquat sind? Für die Angemessenheit der Untersuchungsmethoden spricht zunächst ihre "Bewährtheit": die Untersuchungsmethoden produzieren Ergebnisse, die sich einordnen und - in den Naturwissenschaften - erfolgreich (technisch) verwerten lassen; sie ermöglichen die Konzeption von Modellen (Paradigmen), die die Wirklichkeit zwar nur perspektivisch abbilden, sie aber doch in bestimmter Hinsicht verfügbar machen.

Ist das Kriterium der Integrierbarkeit bzw. der Verwertbarkeit ein generelles Kriterium für die Gültigkeit von Erfahrungen? Das läßt sich auch im Bereich der naturwissenschaftlich orientierten Erfahrungswissenschaften nicht ohne weiteres behaupten. Interessant (weil weiterführend) sind auch hier gerade jene Erfahrungen, in denen bestimmte Erfahrungsgegebenheiten nicht zu den bisher geltenden Modellen passen, in denen die bisherigen Modelle neue Erfahrungen nicht mehr erklären und ihre Verwertbarkeit nicht mehr gewährleisten. Man könnte hier von "signifikanten Erfahrungen" sprechen: signifikante Erfahrungen belehren, indem sie überraschen und ent-täuschen. Die Erfahrung nimmt hier einen anderen Verlauf, als man nach Maßgabe bisheriger Erfahrungen - nach Maßgabe der geltenden Paradigmen - erwarten durfte; die "Realität" widersetzt sich den Erklärungen, mit denen man bisher eine Kontinuität der Erfahrungen sicherstellte. Was dieser Widerstand der Realität, was die abweichende Erfahrung "bedeutet", läßt sich aber erst ermitteln, wenn sie ihren Ort innerhalb eines neuen Paradigmas gefunden hat, nachdem der betroffene Wissenschaftszweig einen "Paradigmenwechsel"⁴ durchgemacht

⁴ Vgl. Th.S.Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. 1973 (orig.: The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962).

hat. Auch in den abweichenden Erfahrungen zeigt sich die Wirklichkeit also nicht unmittelbar, wie sie "ist"; abweichende Erfahrungen setzen lediglich einen Lernprozeß in Gang, an dessen Ende eine Revision der geltenden Paradigmen, womöglich sogar eine Revision der gebräuchlichen Untersuchungsmethoden steht.

Die Signifikanz der signifikanten Erfahrungen resultiert demnach nicht aus der Anwendung gebräuchlicher Erfahrungsweisen auf neue Wirklichkeitsbereiche. Sie liegt darin, daß das erfahrende Bewußtsein sich selbst in Frage gestellt erfährt, daß es an sich selbst die Erfahrung des Scheiterns und der Erneuerung seines Gegenstandsbezuges macht. Insofern trifft es - bei allen heute üblichen Vorbehalten gegen den Begriff Dialektik - den hier skizzierten Sachverhalt, wenn Hegel den Begriff der Erfahrung jener "didaktische(n) Bewegung" vorbehält, "welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue Gegenstand daraus entspringt".⁵ Der neuen Erfahrung mit dem Gegenstand liegt eine "Erfahrung mit der Erfahrung" zugrunde; die Neuheit der Erfahrung bezieht sich zugleich und ununterscheidbar auf die Neuheit des Gegenstandes und auf das Neuwerden des Erfahrens.

Welche Erfahrungen macht der Erfahrende mit der Erfahrung? Erfahrung verwandelt; sie löst einen Lernprozeß aus, der den Erfahrenden (in bestimmter Hinsicht) neu werden läßt und ihn über sich selbst - über seinen bisherigen Umgang mit der Wirklichkeit - hinausführt. Erfahrung kann aber auch bestätigen. In den Erfahrungswissenschaften wie in der alltäglichen Lebenserfahrung haben neben den signifikanten (verwandelnden) Erfahrungen auch die "positiven Erfahrungen" ihren Platz. In ihnen beweist sich die (begrenzte) "Tragfähigkeit"/Verläßlichkeit eines Paradigmas (eines überlieferten bzw. zuvor erworbenen Erfahrungswissens). Beide Erfahrungen mit der Erfahrung sind offenbar Phasen eines umfassenden Lernprozesses, der die Erfahrung - die

5 Vgl. G.W.F. Hegel (s.o. Anm. 3), 78.

wissenschaftlich disziplinierte wie die vorwissenschaftlich alltägliche Erfahrung - erst zur Erfahrung macht:

Läßt sich die Glaubenserfahrung unter diesen Erfahrungsbe-
griff subsumieren? G.Ebeling und E.Jüngel formulieren -
unabhängig voneinander - als Ergebnis ihrer Auseinander-
setzung mit dem Erfahrungsbe-
griff der "Erfahrungswissen-
schaften", erst der Glaube dringe zur abgründigsten und
schlechthin grundlegenden Erfahrung mit der Erfahrung vor.⁶
Welche Erfahrung macht der Glaube mit der Erfahrung? Ereig-
net sich im Glauben die schlechthin signifikante Begegnung
mit dem in jeder Hinsicht Überraschenden, mit dem in letzter
Instanz Wirklichen, die den Menschen von Grund auf verwan-
delt und über das ausschließlich verfügende Verhalten zur
Wirklichkeit hinausführt? Oder: Verweist die begrenzte Ver-
läßlichkeit und Fruchtbarkeit eines überholbaren Paradig-
mas nicht auf einen umgreifenden, einenden Sinnhorizont,
auf Gottes unbedingte Verläßlichkeit? Offenbar macht der
Glaube vielfältige, nicht aufeinander reduzierbare Erfah-
rungen mit der Erfahrung, und es kann gar nicht darauf an-
kommen, sie a priori aus einem allgemeinen Erfahrungsbe-
griff abzuleiten. Es gilt vielmehr, diese Vielfalt so zu
strukturieren, daß die verschiedenen Erfahrungsweisen als
unterschiedene, aufeinander verweisende Erfahrungen mit
der Erfahrung kenntlich bleiben. Der nun folgende, mit
einer gewissen Zufälligkeit auswählende Überblick wird
von der Hypothese geleitet, die Lehre von der Dreifaltig-
keit - von der Selbstunterscheidung - Gottes erhelle die
Beziehungen der verschiedenen, im Glauben erschlossenen
Erfahrungen mit der Erfahrung zueinander und bewähre sich
dadurch als Grundsatz christlicher Glaubenserfahrung.

2 Religiöse Erfahrung als Erleuchtung - Erfahrung der Einheit

Die Überraschende Aktualität der verschiedensten - vorwie-
gend fernöstlichen - Meditationsformen hat die christliche
Theologie des Westens herausgefordert, die Erleuchtung als

6 Zu dieser Formel vgl. G.Ebeling (s.o. Anm. 1), 22.
E.Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 40 ff.

ein Modus religiöser Erfahrung zu durchdenken und sich neu auf ihre eigene mystische Tradition zu besinnen. Besonders anregend ist zweifellos das Gespräch mit dem Zen-Buddhismus, und dies nicht zuletzt deshalb, weil die Theologie in Daisetz Teitar Suzuki und anderen aufgeschlossene Gesprächspartner fand.

Die Erleuchtung heißt im Zen-Buddhismus "Prajna": In der Prajna-Intuition sehe ich - nach Suzuki - "Gott, wie er in sich selbst ist, nicht 'wie durch einen Spiegel in Rätseln' oder ein fragmentarisches 'Stückwerk', weil ich 'von Angesicht zu Angesicht' vor ihm stehe - nein, weil ich bin, wie er ist".⁷ Prajna ist "das Erlebnis, das ein Mensch hat, wenn er die unendliche Totalität der Dinge im fundamentalsten Sinne fühlt, oder psychologisch ausgedrückt, wenn das endliche Ego seine harte Schale durchbricht und sich auf das Unendliche bezieht, das alles Endliche und Begrenzte und daher Vergängliche umhüllt". Man kann - wiederum nach Suzuki - "diese Erfahrung so auffassen, daß sie irgendwie mit einer totalistischen Intuition von etwas verwandt ist, das über all unsere ins Einzelne gehenden, spezifizierten Erfahrungen hinausgeht".⁸ Voraussetzung für diese Erfahrung ist das Sich-Loslösen des Meditierenden von seinem Verhaftetsein in die Welt des Relativen, in die Erfahrungs- bzw. Auffassungsweise des zerteilenden und zergliedernden Verstandes. Die Zen-Meister gehen häufig so vor, daß sie ihre Schüler immer neu in die "intellektuelle Sackgasse" treiben, um ihnen so zur Einsicht zu verhelfen, daß die Wirklichkeit sich nur erfassen läßt, "wenn der Verstand seinen Anspruch auf sie aufgibt".⁹ Das Bewußtsein und der Verstand bleiben bei ihrem Bemühen um Erkenntnis am

7 Vgl. D.T.Suzuki, Über Zen-Buddhismus, in: E.Fromm/
D.T.Suzuki/R.de Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1972, 9-100, hier 78.

8 Ebd. 97.

9 Vgl. ebd. 68.

Schleier des Endlichen und Vereinzelten hängen, sie bleiben diesseits der Realität. Es kommt darauf an, nicht nur zu wissen, sondern zu erfahren, "daß alle endlichen Objekte oder Wesen nur durch das ihnen zugrundeliegende Unendliche möglich sind, daß die Objekte relativ und deshalb begrenzt im Gebiet der Unendlichkeit ausgebreitet sind und außerhalb davon keinen Ankerplatz besitzen".¹⁰ Es kommt darauf an, in die Quelle unendlicher Möglichkeiten einzutauchen, woraus alles Endliche und das Bewußtsein allererst entspringen: "Sobald wir jedoch erkennen, daß unser Bewußtsein aus etwas entspringt, das zu uns in inniger Beziehung steht, wenn wir es auch nicht so kennen, wie man relative Dinge kennt, sind wir von jeglicher Spannung befreit und vollkommen ruhig und mit uns und mit der Welt im allgemeinen in Einklang".¹¹ Es kommt darauf an, in das "kosmische Unbewußte" einzutauchen.¹² Der ins kosmische Unbewußte Eintauchende ist "ichlos" geworden; sein Ich ist nicht länger "in seiner fragmentarischen, gehemmten egozentrischen Existenz eingekerkert; er hat sein Gefängnis verlassen". In der Berührung mit der Quelle unendlicher Möglichkeiten wird er zu einem "Künstler des Lebens". Der Künstler des Lebens erschafft sein Leben aus der unerschöpflichen Quelle des kosmischen Unbewußten. "Jede seiner Taten ist Ausdruck seiner Originalität, Schöpferkraft und lebendigen Persönlichkeit. In ihm gibt es keine Konventionalität, keine Konformität, keine hemmende Motivierung".¹³ Aus Prajna geht der schöpferische Mensch hervor bzw. genauer: Prajna und schöpferisches Leben sind vollkommen identisch. Durch Prajna wird der Mensch in seiner "tiefsten Quelle verwurzelt und konzentriert", wird er "zur frei fließenden Offenbarung jener Quelle", zum sich selbst bestimmenden Subjekt: "Das Subjekt bewegt sich ungehindert

10 Ebd. 77.

11 Ebd. 28 f.

12 Vgl. ebd. 28 bzw. 35.

13 Vgl. ebd. 27.

in der absoluten Freiheit nicht bedingter Subjektivität".¹⁴

Der Zen-Meister verhilft seinem Schüler zur Erfahrung der Nichtigkeit (Äußerlichkeit) aller partikularen Erfahrung; er treibt ihn an, die Zerstreung in das Äußerliche radikal zurückzunehmen und sich in das Eine, in die Quelle alles wirklichen - innerlichen - Erfahrens zu stürzen, um von dorthier alle Erfahrung schöpferisch zu durchleben: "Das Zen stürzt sich in die Quelle der Schöpfungskraft und trinkt aus ihr alles Leben, das sie enthält".¹⁵ In der Prajna-Intuition versammelt sich der Meditierende in das Eine, in den reinen Willen vor allem Wollen, in das rein Innere vor aller Äußerung, in das reine Schöpferische vor allem Erschaffen. Was dies Eine sei, läßt sich freilich nicht mehr zureichend begrifflich - durch Vergleiche und Unterscheidung von Anderem - artikulieren, weil man sonst das Eine durch ein Zweites erläutern müßte, so daß es eins unter anderen, aber eben nicht mehr das Eine wäre - eine Verlegenheit, die bereits Platon (und vor ihm Parmenides) beschäftigte: "Das Eine ist, wie der Parmenides-Dialog lehrt, nicht widerspruchsfrei sagbar. Das Eine duldet kein Sein und kein Sagen als Zweites neben sich, und das Eine ist als solches Zweiheit und damit alsbald unendlichfältig".¹⁶ Besonders der Neuplatonismus hat mit diesem Problem des Einen auf der Grenze des Sagbaren gerungen; neuplatonische Lösungsversuche, die allesamt um die Vorstellung des Hervorgehens der Schöpfung (des Vielen) aus dem Einen und seiner Rückkehr zu ihm kreisen, haben die christliche Mystik entscheidend beeinflusst. Für Carl Friedrich von Weizsäcker, der sich als Naturwissenschaftler und Philosoph intensiv um das Gespräch zwischen abendländischem Denken und asiatischen Traditionen bemüht, zeigen sich hier - bei der Erfahrung der Einheit und ihrer

14 Vgl. R.de Martino, Die Situation des Menschen und der Zen-Buddhismus, im eben zitierten Band S.181-218, hier 215 f.

15 Suzuki (s.o. Anm. 7), 23.

16 Vgl. C.F.von Weizsäcker, Der Garten des Menschen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München 1977, 588.

immer nur stammelnden sprachlichen Explikation - bemerkenswerte Berührungspunkte zwischen neuplatonisch geprägter, christlicher und asiatischer Mystik.¹⁷ Beim erneuten Durcharbeiten ihrer eigenen mystischen Tradition könnte die christliche Theologie womöglich lernen, der fernöstlichen Mystik vorurteilsfreier zu begegnen und das Proprium der christlichen Glaubenserfahrung treffender zu artikulieren. Vermutlich müßte dabei die Frage im Mittelpunkt stehen, inwiefern christliche Glaubenserfahrung als Erfahrung des Einen angesprochen werden kann. Die theologischen Probleme - in der neuplatonischen Tradition immer wieder hin und her gewendet - liegen auf der Hand: Lassen sich in der Erfahrung der Einheit auch nur die elementarsten Unterschiede - so etwa: die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch - festhalten? Suzuki nennt Prajna - in bewußter Abgrenzung gegen christliche Vorstellungen - ein Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, Schau Gottes, wie er in sich selbst ist - ein Schauen, das nicht mehr Stückwerk bleibt, "weil ich bin, wie er ist".¹⁸ Erfahrung der Einheit hat im Zen den Charakter der Schau, bei der Schauender und Geschauter (Geschautes) nicht mehr als zwei unterschiedene Seiende angesprochen werden können. Die Subjekt-Objekt-Differenz der alltäglichen, äußerlich bleibenden Erfahrung wird radikal zurückgenommen. Der Schauende lebt so sehr im Inneren des Anderen, daß man sagen kann, er sei der Andere: Weil das Selbst-Ego mit seinem Selbst im Einklang und darin vervollkommnet ist, ist es "das andere, wie das andere sein Selbst ist ... 'ich bin ich', 'Du bist du', 'Ich bin du', 'Du bist ich'".¹⁹ Ehe man solche Formulierungen als Pantheismus oder gar als Atheismus abtut, sollte man darauf achten, daß sich in ihnen die Unmöglichkeit ausspricht, die Einheit von Schauendem und Geschauten

17 Ebd. 531 f.

18 Vgl. Suzuki (s.o. Anm. 7), 78.

19 Vgl. de Martino (s.o. Anm. 14), 217.

mithilfe einer unterscheidenden Begrifflichkeit zu artikulieren. Die christliche Mystik konnte ähnliche Formulierungen wagen. Gleichwohl scheint hier eine Grenze überschritten, die man um der Identität des Christlichen willen nicht überschreiten darf. Der christliche Gott ist der sich in sich unterscheidende (eben: der dreifaltige) Gott. Gottes Selbstunterscheidung, die sich in der Inkarnation, im Leben und Sterben Jesu Christi vollendete, qualifiziert alle christliche Glaubenserfahrung als Erfahrung der Einheit in unaufhebbarer Differenz. Indem Gott in Jesus Christus mit den Menschen solidarisch wird, unterscheidet er sich ~~an~~ sich selbst und unterscheidet er sich zugleich von den Menschen, die ja nicht aus der inneren Selbstunterscheidung Gottes hervorgehen, sondern an ihr kraft des Heiligen Geistes Anteil gewinnen (wie auch immer dieses "Anteil gewinnen" näherhin zu verstehen ist). Die Trinitätslehre formuliert eine unaufhebbare Differenz zwischen christlicher Glaubenserfahrung und asiatischer Religiosität. Suzuki spricht diese Differenz selbst aus: "Das Christentum, die Religion des Westens, spricht von Logos, Wort, Fleisch, Inkarnation und leidenschaftlicher Weltlichkeit. Die Religionen des Ostens streben nach Exkarnation, Stille, Absorption, ewigem Frieden. Für Zen ist Inkarnation gleich Exkarnation, die Stille dröhnt wie Donner, das Wort ist wortlos, das Fleisch fleischlos, Hier-jetzt ist gleich Leere (sunyata) und Unendlichkeit".²⁰ Zen ist ein Weg, die Unterschiede des alltäglichen Erfahrens hinter sich zu lassen - der christliche Glaubende erfährt sich als der von Gottes Selbstunterscheidung Her selbst von Gott Unterschiedene.

Ein Weiteres hängt damit eng zusammen: die Prajna-Intuition ist Schau der ewigen Gegenwart, eine Qualifikation, die in der christlichen Theologie bisweilen - mißverständlich genug - als Merkmal der endzeitlichen visio beatifica genannt wurde. Das Ewige ist jenseits des Zeitlichen,

20 Suzuki (s.o. Anm. 7), 20.

deshalb muß die Schau das Zeitliche entschlossen hinter sich lassen. Demgegenüber gilt für die Gotteserfahrung von Juden und Christen: Gott manifestiert sich in der Geschichte; er handelt als der Treue, der sein Volk nicht aus der Geschichte herausnimmt, sondern auf dem Weg durch die Geschichte machtvoll begleitet, so daß es nicht in der Geschichte untergeht, auch wenn es den Mächten der Geschichte immer wieder unterliegt; er unterscheidet sich schließlich so sehr selbst von sich als dem Ewigen/Zeitüberlegenen, daß er selbst ein geschichtlich handelndes und den Mächten der Geschichte unterliegender Mensch wird. Für die jüdisch-christliche Glaubens-tradition schließen Gott und offene Zeit einander nicht aus. In dieser "Umgestaltung der religiösen Erfahrung durch die Erkenntnis der offenen Zeit" sieht von Weizsäcker das entscheidende Proprium des christlichen Glaubens; er fügt allerdings hinzu: "Die überlieferten Religionen verharren hier teils in einer nicht mehr möglichen Bewahrung eines Begriffs vom Einen und seiner Ordnung, teils in einer Auslieferung ihrer Substanz an das Positive der Geschichte, das, für sich genommen, zum Chaos führt".²¹ Ob nicht auch hier eine Neubesinnung auf die Trinitätslehre als Grundsatz einer christlichen Glaubenserfahrung - auf den dreifaltigen Gott, der sich in der Geschichte - als er selbst auslegt - weiterführen könnte?

3 Der verborgene Gott - Erfahrung des Widerspruchs
Erfahrung ist immer die Erfahrung einer Wirkung. Ein Gegebenes wird - im naturwissenschaftlichen Sinne - erfahren und nicht nur wahrgenommen, wenn es als notwendige Folge auf zureichende Gründe zurückgeführt werden kann. Bei der "Erfahrung mit der Erfahrung" geht es darum, wie Welt- und Selbsterfahrung auf das erfahrende Subjekt zurückwirken, wie die erfahrene Wirklichkeit bzw. das Erfahren der Wirklichkeit den Menschen "angelt" (Ebeling).

21 von Weizsäcker (s.o. Anm. 16), 437.

Die Theologie muß sich darüberhinaus die Frage stellen, ob Gott selbst in der Rückwirkung der Erfahrung auf das erfahrende Subjekt "wirkt". Bei Suzuki bleibt diese Möglichkeit außer Betracht: Die Erfahrung des Relativen zerstreut den Menschen; der Mensch muß sich - in der Übung des Zen - aus ihr zurücknehmen und auf die Erfahrung des Einen versammeln. Die von Luther inspirierte evangelische Theologie denkt hier anders. Der Mensch darf sich nicht aus der Welterfahrung - aus der Verstrickung in die Welt des Relativen - zurückziehen; er muß ihr vielmehr "auf Grund" gehen, um Gott als Grund und Abgrund des Wirklichen zu erfahren. Was ist damit gemeint?

Wer sich der Welt- und Selbsterfahrung wirklich aussetzt, der wird von ihr radikal in Frage gestellt. Er wird mit der Endlichkeit des Seienden, mit der Möglichkeit seines Nichtseins konfrontiert. Diese Erfahrung mit der Erfahrung ist - wie Eberhard Jüngel formuliert - "in sich zwiefältig". Sie kann als Angst konkret sein und wäre dann eine fundamentale Bedrohung des Seins. In diesem Sinne ist sie als philosophische Grunderfahrung von Schelling bis Heidegger verstanden worden. Die sich angesichts des Nichtseins einstellende Erfahrung mit der Erfahrung kann aber auch als Dank konkret sein. Sie ist es, insofern das Seiende als aus dem Nichts heraus vor diesem Bewahrtes, als ein mit sich selbst Begabtes, als Schöpfung erfahren wird".²² Diese Ambivalenz kann nur im Glauben zugunsten des Dankes entschieden werden. Außerhalb des Glaubens wirkt die Bedrohung durch das Nichtsein auf den Erfahrenden als die Herausforderung, dieser Bedrohung aus eigener Kraft und Machtvollkommenheit - handelnd - zu begegnen. Auf dem Grund der Wirklichkeitserfahrung hat sich die Wirklichkeit als nichtig herausgestellt. Wie sollte der Mensch dieser abgründigen Nichtigkeit gewachsen sein! Die Erfahrung der Wirklichkeit schlägt auf den Menschen als eine Forderung zurück, die ihn überfordert. Wo der Mensch diese Über-

22 E.Jüngel (s.o. Anm. 6), 40.

forderung zu überspielen versucht, verstrickt er sich um so auswegloser in die Nichtigkeit des Wirklichen, wird er selbst - in "potenzierter" Weise - nichtig (sündigt er).

Die lutherische Theologie interpretiert diese Wirklichkeitserfahrung als Erfahrung des Gesetzes. In der Erfahrung des Gesetzes - die in der "Predigt des Gesetzes" zu letzter Radikalität verschärft wird - spricht Gott selbst den Menschen an: Gott kommt eben nicht nur im heilsamen Wort des Evangeliums, sondern gerade auch im "Zwangsgesetz der unangehenden Wirklichkeit", im "vernichtenden Wort" des Gesetzes Wort.²³ Ja, noch genauer: er kann nur als heilsames Wort vernommen werden, wenn er zuvor im tötenden Wort des Gesetzes laut wurde; Gottes Wort befreit aus der Überforderung durch den Anspruch der - in ihrem eigenen Grund - nichtigen Wirklichkeit, aber es befreit nur, indem "es uns völlig niederwirft und uns aus dem Nichts zu einem neuen Leben ruft".²⁴ Gott rechtfertigt den Menschen vor dem unerfüllbaren Anspruch des Gesetzes, aber das Rechtfertigungsereignis muß - jedenfalls im Hinblick auf seine ontologischen Implikationen - als creatio ex nihilo beschrieben werden.²⁵ Die Rettung des Menschen setzt offenbar die tatsächliche "Vernichtung" der in ihrem Grunde nichtigen menschlichen Existenz voraus. Das Gesetz hat hier "pädagogische" Funktion: Indem es die Selbstgerechtigkeit des Menschen zunichtemacht, treibt es ihn an, beim erlösenden Gott seine Zuflucht zu suchen.

Kann man behaupten, daß Gott selbst die "Vernichtung" des Menschen betreibt, um ihn - inmitten des Nichts - "ex nihilo"

23 Vgl. hierzu: G.Ebeling, Wort und Glaube I, Tübingen 1967, 405, bzw. ders., Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 37 u.ö.

24 So der äußerst einflußreiche lutherische Theologe Wilhelm Herrmann (1846-1922) in seinem Aufsatz: Der Christ und das Wunder, wieder abgedruckt in: Ders., Schriften zur Grundlegung der Theologie, hg. von P. Fischer-Appelt, München 1966-1967, Teil II, 194.

25 Vgl. E.Jüngel, Unterwegs zur Sache, München 1972, 220.

neu zu schaffen? Gerhard Ebeling nennt das vernichtende Wirken des Gesetzes - auf Luthers Theologie zurückgreifend - das "andere" bzw. "fremde" Werk (opus alienum) Gottes, in welchem Gott sich als der "deus absconditus" zur Erfahrung bringt. Der Mensch existiert "zwischen Gott und Gott"; im sprachlos-hilflosmachenden Geheimnis der Wirklichkeit erfährt er "das übermächtige Andrängen des deus absconditus", das ihn dazu drängt, sich dem rettenden deus revelatus zuzuwenden.²⁶ Gott selbst wirkt in der nichtigen und sündigen Wirklichkeit, die als vernichtende Überforderung durch das Gesetz auf den Menschen zurückschlägt - Ebeling wagt den erschreckenden Satz: "Gott - das ist auch Auschwitz und Hiroshima oder die nüchterne, alltägliche Wirklichkeit, also auch die Gottlosigkeit in allen Modifikationen", und er mahnt ausdrücklich, sich der Problematik dieses "ist" nicht durch verharmlosende Formulierungen zu entziehen.²⁷ Der deus absconditus ist - für sich genommen - der tötende Gott.²⁸ Der Glaube nimmt den deus absconditus freilich nicht für sich; er hält ihn zusammen mit dem deus revelatus, der dem Menschen im "Fertiggemachtwerden" von der Welt²⁹, das ja zugleich ein Getötetwerden durch Gott ist, als der Retter begegnet. Im Glauben vollzieht sich eine Umkehrung der Erfahrung mit der Erfahrung: die in ihrem Grund nichtige Wirklichkeit wird von ihrem Grund her zurechtgebracht; der gerettete und vor der Überforderung durch das Gesetz gerechtfertigte Mensch kann die endliche Wirklichkeit als verdankte entgegennehmen und von ihr den rechten Gebrauch machen.

Gegen dieses Erfahrungsmodell, bzw. gegen seine theologische Durchdringung lassen sich - neben psychologischen - vor allem auch theologische Einwände geltend machen:

26 Vgl. G.Ebeling, Wort und Glaube II, 279 ff, hier 285.

27 Ebd. 282.

28 Vgl. ebd. 285.

29 Vgl. Wort und Glaube I, 159 f.

Liegt der eben dargestellten Weise, deus absconditus und Deus revelatus zu unterscheiden, nicht die Tendenz zugrunde, die trinitarische Selbstunterscheidung in einen Selbstwiderspruch Gottes zu übersteigern? Gott widerspricht sich nicht; vielmehr gilt: als der sich selbst Unterscheidende entspricht er sich. Dieser theologische Grundsatz wird in Frage gestellt, wenn man "die Unterscheidung zwischen offenbarem Gott und verborgenem Gott nicht ausdrücklich an der Selbstunterscheidung des dreieinigen Gottes mißt".³⁰ Die Theologie darf nicht den Eindruck erwecken, als gebe es neben (bzw. "hinter") dem offenbaren Gott, der die Liebe ist, einen verborgenen Gott, der möglicherweise noch etwas ganz anderes ist, etwa ein Übermächtiger Erzieher, der sich des Menschen nicht annehmen kann, ohne ihn - durch Leid und Katastrophen - zu züchtigen.³¹ Jedes theologische Denkmodell, das die Vermutung nicht ausschließt, es gebe "jenseits" des liebenden Gottes eine göttliche Person, auf die die "Definition" des ersten Johannesbriefes "Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,8) nicht in vollem Sinne zutrifft, führt in die Irre.

Aber ist das Theologoumenon von der Verborgenheit Gottes nicht von der Erfahrung gefordert; reflektiert sich in ihm nicht die Erfahrung des neuzeitlichen Menschen mit der Erfahrung? Gott verbirgt sich vor der naturwissenschaftlichen Erfahrung; er bleibt in ihr so sehr der Verborgene, daß man von dieser Verborgenheit auf seinen endgültigen Tod meinte schließen zu müssen. Dieser Schluß ist voreilig, darauf vertrauen die Glaubenden; und sie vertrauen darauf nicht ohne Grund: Gehört es nicht zum Offenbarsein Gottes,

³⁰ Vgl. E.Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt; 474 bzw. 432 f.

³¹ Diese Vorstellung findet sich bei W.Herrmann ausdrücklich; vgl. seine Schrift: Die Religion im Verhältnis zum Weiterkennen und zur Sittlichkeit, Halle 1879, 346 bzw. 439 ff. Die paulinische Vorstellung vom Gesetz als dem "paidagogos eis Christon" darf nicht unvermittelt auf die Rede von Gott übertragen werden.

daß er als der Verborgene erfahren wird? Es gehört zur Erfahrung mit der naturwissenschaftlichen Erfahrung, daß Gott in ihr nicht vorkommt. Naturwissenschaftliche Erfahrung zielt auf Verfügbarkeit, auf Machtausweitung. Gott kann nicht vorkommen, wenn es um Macht geht; er läßt sich nicht in die Geschichte der Macht hineinziehen, so sehr die traditionellen politischen Theologien dies auch versuchten. Als der Sohn hat Gott sich vielmehr in die Geschichte der Liebe hineinziehen lassen; in Jesu Leben hat er sich "für immer mit der Geschichte der Liebe, mit ihrer Macht und mit ihrer Ohnmacht verbunden". Damit macht er "die Geschichte der Liebe zu einer Geschichte der Hoffnung, einer Hoffnung, die ganz von dem Glauben lebt, daß Gott sich auf Jesus selbst eingelassen, daß er sich mit ihm identifiziert hat".³² Die "Macht" der Liebe aber hat nichts zu tun mit Verfügbarkeit, sie ist verborgen unter ihrem Gegenteil: der Ohnmacht. Gottes Macht zeigt sich am Kreuz, im Zeichen menschlicher Ohnmacht. Sie ist keine Macht, die beherrscht, sondern eine Macht, die aushalten läßt, die schließlich sogar - weil sie göttliche Macht ist - den Tod aushielt. Die Macht, die aus dem Verfügenkönnen kommt, ist dem Nichts nicht gewachsen; größer als die Macht des Nichts ist nur die Macht der Liebe, in der Gott sich selbst offenbart.

Den Sieg der Liebe über das Nichts "kann man nur selten sehen. Aber an ihn kann man - glauben".³³ Gottes Verborgeneheit ist die Verborgeneheit der Verheißungen, die die Liebe - seit Gott selbst sich mit Jesu Leben und Lieben identifiziert hat - in sich trägt. Gott "verbirgt" sich in der Liebe, weil er sich nur so als er selbst - als die Liebe, die er ist - offenbaren kann. Deshalb gilt ohne Einschränkung: "Gott ganz und gar in der Liebe zu suchen, das heißt glauben".³⁴ Die Erfahrung der Verborgeneheit des sich

32 Vgl. E.Jüngel, Von Zeit zu Zeit, München 1976, 27 f.

33 Vgl. ebd. 13.

34 Ebd. 27.

offenbarenden Gottes ist die Erfahrung eines Widerspruchs; aber nicht die Erfahrung eines Widerspruchs in Gott selbst, sondern eines Widerspruchs gegen die "Macht von oben" um der Macht der Liebe willen, in der Gott allein sich mitteilen will. Aber bleibt die Macht der Liebe wirklich total verborgen, hinterläßt sie nicht ihre Spuren?³⁵ Sind diese Spuren erfahrbar? Für Hegel vollendet sich die Philosophie, wenn sie - als systematisierte Erfahrung mit der Erfahrung - zur Erfahrung dieser Spuren vordringt. Die Vernunft vernimmt das Wirken des versöhnenden Geistes, an dem sie selbst Anteil hat; sie "rekonstruiert" das Wirken der göttlichen Liebe in der Geschichte. Läßt sich der Sieg der Liebe als "Siegessstraße" in einer Geschichte der Niederlagen nachzeichnen oder führt diese systematisierte Erfahrung mit der Erfahrung nicht wieder dazu, daß der Sieg der Liebe - der Liebe widersprechend - nach der Façon gewaltsam errungener Siege vorgestellt wird³⁶ - diese Streitfrage ist noch keineswegs ausdiskutiert; von ihrer Lösung hängt für eine Theologie der Erfahrung unendlich viel ab.

4 Erfahrung des Geistes

a) Mystische Schau und einende Praxis (Teilhard de Chardin)

Teilhard de Chardin möchte lehren, "Gott überall zu sehen: in dem, was das Geheimste, Beständigste, Endgültigste unserer Welt ist".³⁷ Er möchte lehren, in den Dingen "mehr" zu sehen: die Spuren einer unic creatrix, die das allgegenwärtige Wirken Gottes in der Welt ins Werk setzt (bzw. "immer schon" ins Werk gesetzt hat). Der "Schauende" sieht in den Dingen mehr, weil er Gott in ihnen am Werk sieht; alle Dinge sind für ihn eine "Berührung" mit Gott, in jedem Geschöpf kann er Gott "erfahren und fassen".³⁸ Deshalb

35 Vgl. ebd. 61 ff.

36 Vgl. als Beleg die ominösen letzten Abschnitte der "Phänomenologie des Geistes".

37 P. Teilhard de Chardin, Der göttliche Bereich, Olten 1962 (orig.: Le Milieu divin, Paris 1957), 21.

38 Vgl. ebd. 150.

ist - nach Teilhard - "nicht das Erscheinen, sondern das Durchscheinen Gottes im Universum das große Geheimnis des Christentums".³⁹ Christus wird in der Welt - in ihrer evolutiven Höherentwicklung und Einung - offenbar; er erweist sich als "die Mitte, von der aus die Kräfte ausstrahlen, die das Weltall durch seine Menschheit hindurch zu Gott zurückführen".⁴⁰ In Christus hat alles Bestand, das heißt für Teilhard: alles muß umgestaltet werden, um ein Element des kosmischen Leibes Christi zu werden. Der Mensch ist berufen, diese Umgestaltung - deren äußere, welthafte Erscheinung der Evolutionsprozeß ist - sowohl selbst zu erleiden als auch an ihr mitzuwirken. Gott "knetet" die Menschen, die sich diesem Werk der "vereinigenden Umwandlung" widmen, für die endgültige Vollen- dung des Pleromas (des kosmischen Leibes Christi). "Es gilt aber auch umgekehrt: "Christus selbst ist es, genau ge- sagt, Den wir in allen Dingen schaffen oder erfahren".⁴¹ Wir erfahren ihn, indem wir ihn schaffen und indem wir uns - in der Arbeit und im Leiden für die Einswerdung des Universums in Christus - auf das Pleroma hin verwandeln lassen.

Gelingt es Teilhard, die Schau des durchscheinenden (kos- mischen) Christus als Erfahrung zu legitimieren? Die Er- fahrung bedarf der Offenbarung, "die - auch hierin wieder - die verlässliche Stütze unserer menschlichsten Ahnung ist".⁴² Die Offenbarung "stützt" die Ahnungen, die den Menschen bei seinem zutiefst menschlichen, handelnden und im Handeln schauenden Umgang mit der Natur begleiten. Wie steht es um diese "Ahnungen"? Teilhards tastende Formulierungen ver- weisen auf ein grundsätzliches Problem: Hat Gott sich so in das Universum inkarniert (mit ihm "vereint"), daß die Naturbetrachtung - ja sogar die naturwissenschaftliche For- schung - eine Ahnung von seinem schöpferisch-einenden Wir- ken vermitteln könnten? Daß das menschliche Mühen um die

39 Vgl. ebd. 155 (Hervorhebung von mir).

40 Ebd. 142.

41 Ebd. 143 (Hervorhebung von mir).

42 Ebd. 189.

Welt ein "(Mit-)Erschaffen des kosmischen Christus" genannt und von diesem Miter-schaffen her als Gotteserfahrung ausgelegt werden dürfte? Wird Teilhard der Selbstunterscheidung Gottes in den sich inkarnierenden Sohn und den nicht "erschaubaren", sondern eben nur im Glauben "erfahrbaren" Geist gerecht (vgl. die problematische Identifikation von Pleroma und kosmischem Christus)? Der Geisterfahrung scheint die Eigentümlichkeit genommen, wenn man sie - wie bei Teilhard geschehen - auf die kosmische Ausweitung der Inkarnation statt auf die Auferweckung Jesu von den Toten und deren "Auswirkungen" in der Geschichte zurückführt.

b) Religiöse Erfahrung als transzendente Erfahrung⁴³

Für Teilhards inkarnatorische "Evolutionismystik" war die Welterfahrung ein Weg zur "Berührung" mit Gott, der sich in jedem Geschöpf "erfahren und fassen" läßt. Teilhards Auffassung von der "körperlichen" (materiellen) Immanenz Gottes in der Evolution resultierte aus einer problematischen Ausweitung des Inkarnationsgedankens. Im Unterschied hierzu experimentiert die katholische Fundamentalthologie seit Beginn unseres Jahrhunderts mit dem Gedanken der Immanenz Gottes im menschlichen Geist (in der Selbsterfahrung des geschaffenen Geistes). Einzelne Vertreter des Modernismus identifizierten die Erfahrung Gottes "in, mit, unter und hinter" der Erfahrung der menschlichen Subjektivität freilich so sehr mit der menschlichen Selbsterfahrung, daß die Erfahrung der Andersheit/der Transzendenz Gottes sowie die Vermittlung der Glaubenserfahrung durch die Glaubensverkündigung der Kirche darüber in Vergessenheit zu geraten schienen.⁴⁴ Kirchenamtliche und theologische Vorbehalte gegen die Erfahrungskategorie entstammen nicht zuletzt der erbittert geführten Kontroverse mit einer "immanentistisch" (miß-)verstandenen (?)

⁴³ Vgl. zum Ganzen den Abschnitt "Transzendente Erfahrung" in: K.Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg/Br. 1976, 75f.

⁴⁴ Vgl. hierzu: P.Neuner, Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus, Frankfurt/M. 1977, bes. 127 ff.

modernistischen Erfahrungstheologie.

Karl Rahner geht demgegenüber davon aus, daß Gott gerade als der Transzendente, als das unbegreifbare, unumgreifbare (heilige) Geheimnis in aller Erfahrung "miterfahren" wird.⁴⁵ Das heilige Geheimnis wird im menschlichen Erfahren miterfahren als notwendige Bedingung der Möglichkeit seiner transzendierenden Dynamik, als das "asymptotische Woraufhin" dieses Transzendierens. Bei jedem kategorialen Erkenntnis- bzw. Freiheitsvollzug transzendiert der menschliche Geist das gegenständlich Intendierte, indem er es innerhalb eines umgreifenden, nicht mehr selbst umgreifbaren Horizonts thematisiert, indem er es im "transzendierenden Ausgriff auf das Ganze" erkennt bzw. in einem "Horizont von totaler Sinnhaftigkeit und Werthaftigkeit" will.⁴⁶ Theologisch relevant wird diese Erfahrung, wenn es - wie Rahner unterstellt - zutrifft, daß die "sich selbst erfahrende Dynamik des geistigen Subjekts sich nicht als autonome Macht dieses Subjekts, sondern als eröffnet und getragen durch ihr Woraufhin erfährt".⁴⁷ Das asymptotische Woraufhin wäre dann zugleich das Woher des Eröffnet- und Getragenseins; die transzendierende Offenheit des Daseins könnte nicht sinnvoll gedacht werden ohne ein Öffnendes, das der transzendierende menschliche Geist als ein von ihm selbst Verschiedenes voraussetzen muß. Die transzendente Erfahrung wird zur explizit religiösen Erfahrung, sobald der Mensch dieses Woraufhin als das heilige Geheimnis und darin den alles Transzendieren eröffnenden personalen Gott selbst anerkennt. Transzendente Erfahrung als religiöse Erfahrung vollzieht reflex, "daß Gott als das in sich selbst verborgene, asymptotische Woraufhin der Erfahrung einer unbegrenzten Dynamik des erkennenden Geistes und der Freiheit

45 Vgl. hierzu auch: B.Grom, Erfahrung und Glaube, in: G.Bitter/G.Miller (Hg.), Konturen heutiger Theologie, München 1976, 59-81, hier bes. 63 ff.

46 Vgl. ebd. 64 f.

47 Vgl. K.Rahner, Gotteserfahrung heute, in: Ders., Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 161-176, hier 165.

gegeben ist".⁴⁸ Von "anonymer Gotteserfahrung" spricht Karl Rahner, wenn die reflex religiöse Auslegung der transzendentalen Erfahrung nicht ausdrücklich mitvollzogen wird.⁴⁹

Wie wird Gott als das eröffnende Woraufhin meines Transzendierens konkret erfahren? Im Wagnis der Treue, der Verantwortung, der Liebe und der Hoffnung, das sich "über alles partikulär Rechtfertigende solcher Haltungen" hinauswagt.⁵⁰ Das eröffnende und tragende Woraufhin meines Transzendierens wird zwar in jeder geistig-menschlichen Erfahrung miterfahren; Erfahrung mit diesem "Miterfahren" macht der Mensch freilich vor allem im mitmenschlichen Bereich: Gotteserfahrung ist "die letzte Tiefe und Radikalität jeder geistig-personalen Erfahrung" und "somit gerade die ursprüngliche eine Ganzheit der Erfahrung, in der die geistige Person sich selbst hat und sich selbst überantwortet ist";⁵¹ aber sie ist dies offenbar nur für jene Menschen, die sich auf das Wagnis der Tiefe einlassen. Diese Präzisierung erscheint mir nicht unwichtig, sie zieht eine Reihe von Rückfragen nach sich: Erscheint Gott in der transzendentalen Theologie nicht als Bedingung der Möglichkeit einer "vollkommenen", "wahrhaft eröffneten" geistig-menschlichen Erfahrung? Wenn dies zutrifft: Überspringt die transzendente Theologie mit ihrer Unterstellung, die geistig-menschlichen Selbstvollzüge seien immer schon vom heiligen Geheimnis her eröffnet, nicht gerade jenen Vorgang der Öffnung, in welchem der Erfahrende die bloße Immanenz seines Erfahrens - die "Verwüstung der Erfahrung" (R.Laing) durch die Mächte der Unfreiheit - zu überwinden sucht? Die alltägliche, in illusionären Horizonten eingesperrte Erfahrung bedarf der Öffnung; sie ist nicht "immer schon" unterwegs zum heiligen Geheimnis, sie ist deshalb nicht immer schon "anonyme Gotteserfahrung".

48 Vgl. ebd.

49 Vgl. ebd. 166.

50 Vgl. ebd. 172.

51 Vgl. ebd. 166.

Von anonymer Gotteserfahrung kann doch wohl erst die Rede sein, wenn die alltägliche Erfahrung tatsächlich sich selbst - ihre gegenständliche Intention - transzendiert auf die Ankunft des unableitbar Neuen und Unverfügbaren hin. Transzendierende, "eröffnete" (Sinn-)Erfahrung wird konkret in der "Zuversicht", daß einmal ein qualitativ neuer Anfang möglich ist, ein Anfang, der nicht mehr aus den Bedingungen des Alten ableitbar sein könnte, den wir also nicht selbst machen und setzen können, ein Anfang, den wir in der Sprache der christlichen Tradition als Gnade bezeichnen würden".⁵² Besteht die grundlegende Bedeutung der "kategorialen" Offenbarungsgeschichte nicht gerade darin, daß sie diese Zuversicht - die nicht immer schon eröffnet bzw. ermöglicht ist - motiviert und inspiriert?

Mit dieser Frage ist das Problem der historischen Vermittlung (Ermöglichung) der wahrhaft transzendierenden Erfahrung angesprochen. In der transzendentalen Theologie kann von einer historischen Ermöglichung wahrhaften Transzendierens nicht die Rede sein: der transzendierende Selbstvollzug wird ja als transzendente Struktur des geistigen Subjekts aufgewiesen; er ist immer schon eröffnet, auch wenn das Wohin des Transzendierens bzw. das Woher des Eröffnetwerdens noch nicht reflex als das heilige Geheimnis gewußt werden. Es führt sicherlich über einen streng transzendentalen Ansatz hinaus, wenn man die Eröffnung des geistig-menschlichen Transzendierens als geschichtlichen Prozeß denkt und weiterhin annimmt, sie sei von einem geschichtlichen Offenbarungsereignis her motiviert bzw. inspiriert. Vielleicht wird aber nur diese "Erweiterung" der transzendentalen Problemstellung der trinitarischen Selbstunterscheidung Gottes wirklich gerecht: Muß das Eröffnetwerden des Menschen auf ein göttliches Du hin nicht getragen sein von der Selbstunterscheidung Gottes, der sich dazu bestimmt, nicht nur "im unzugänglichen Licht zu wohnen", sondern den Menschen ein Bruder zu sein? Kann Gott nicht nur deshalb in zutreffender Weise als Vater ange-

52 Vgl. W.Kasper, Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, in: Ders., Glaube im Wandel der Geschichte, Mainz 1970, 127-156, hier 149.

sprochen werden, weil Gott selbst als der Sohn mit den Menschen solidarisch geworden ist und ihnen an seinem Erfahrungsmodell" Anteil gegeben hat?⁵³ Hier stoßen wir auf inhaltliche Probleme der Trinitätslehre, die sich vom transzendentalen Ansatz her wahrscheinlich nicht mehr adäquat formulieren lassen; wir werden sie weiterverfolgen, soweit sie unser Thema tangieren.

Der Satz "Gottes Sohnwerdung bedeutet für den Menschen, daß er am Erfahrungsmodell des Sohnes Anteil gewinnen kann", ist für eine christliche Theologie der Erfahrung von grundlegender Bedeutung; er beschreibt die Eigenart christlicher Glaubenserfahrung. Zugleich führt er aber auch in eine schwerwiegende Aporie: Ist die Gotteserfahrung des Sohnes denn nicht zugleich Selbsterfahrung Gottes? Es widerspräche zweifellos dem Menschsein des Menschen, wenn er an Gottes Selbsterfahrung Anteil erhielte. Demnach kann der Mensch an Jesu Gotteserfahrung nur partizipieren, wenn sie ihm nicht im Modus göttlicher Selbsterfahrung zuteil wird. Wie läßt sich ein wahrhaft menschliches Anteilnehmen an Jesu Gotteserfahrung denken? Zwei Voraussetzungen müssen unverkürzt festgehalten werden: Gott bleibt auch als Bruder der Menschen wahrer Gott; der Mensch kann sich deshalb mit dem Erfahrungsmodell Jesu, insofern es von der Selbsterfahrung Gottes geprägt ist, nicht einfach identifizieren. Dennoch geht Gott als der Sohn in vollgültigem Sinne eine brüderliche Gemeinschaft mit den Menschen ein und das heißt: er teilt mit ihnen sein Leben und seine Erfahrung. Die Einheit Gottes in seiner Selbstunterscheidung kann deshalb nur als überströmende, sich selbst mitteilende Einheit und das heißt wiederum: als überströmende, gerade nicht bei ihm selbst bleibende Liebe, als schöpferische Selbstmitteilung verstanden werden; in der Formulierung Joseph Ratzingers: "Vater und Sohn sind miteinander eins, indem sie über sich hinaus-

53 Rahner behält dieses Problem durchaus im Blick (vgl. seinen Aufsatz: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1964, 51-99, hier bes. 77 ff.). Zu fragen wäre allerdings, ob er ihnen im Rahmen seines transzendental-theologischen Konzepts genügend Geltung verschaffen kann.

gehen; im Dritten, in der Fruchtbarkeit des Schenkens, sind sie Einer".⁵⁴ Die Einheit des Sohnes mit dem Vater verbürgt dem Menschen, daß Jesu Brüderlichkeit für das Menschengeschlecht insgesamt nicht Episode bleibt, sondern schlechthin entscheidende, unwiderrufliche Bedeutung hat, eben weil im "Bruder Jesus" Gott selbst sein Leben mit den Menschen teilt und ihnen seine schöpferische Liebe mitteilt. Diese "Bedeutung" der Einheit Jesu mit seinem Vater offenbart sich den Menschen im Geist, und sie offenbart sich ihnen nur so, daß diese Einheit - als wahrhaft schöpferische Liebe - auf sie übergreift. Im Geist erschließt sich das Sohn-Sein des Sohnes als die unwiderrufliche göttliche Solidarität und das Vater-Sein des Vaters als das unerschöpfliche Ausspenden lebensschaffender göttlicher Liebe. Der Geist ist dieses Erschließen; er ist der Erschließende, indem er die sich selbst mitteilende, überströmende Einheit Gottes ist. So wird der Glaubenssatz von der Dreieinigkeit Gottes in der Erfahrung des Geistes zum Grundsatz christlicher Glaubenserfahrung.

Was folgt aus dieser trinitarischen Struktur der Selbstmitteilung Gottes für die Glaubenserfahrung der Menschen? Glaubenserfahrung gründet nicht nur in der Erfahrung der Solidarität des Menschen Jesus mit seinen Mitmenschen; sie ist aber auch nicht identisch mit der Selbsterfahrung des "eingeborenen Sohnes". Glaubenserfahrung begreift - mehr oder weniger ausdrücklich - die Einheit des Sohnes mit dem Vater als Einheit für die Menschen, die zwar nicht selbst in die trinitarische Einheit hineingenommen werden, aber im Geist - dem Einheitsprinzip - als vom Einheitsprinzip selbst Verschiedene Anteil an der Einheit gewinnen. Glaubenserfahrung erfährt die einheitsstiftende, wahrhaft schöpferische Liebe als göttliche Möglichkeit (und Wirklichkeit); darin unterscheidet sie sich von der Erfahrung Jesu der die wahrhaft schöpferische Liebe - wie verborgen und keimhaft auch immer - als ihm eigene, göttliche Möglichkeit wußte. Der Glaubende wird jedoch dessen gewiß,

54 J.Ratzinger, Der Gott Jesu Christi, München 1976,89.

daß die einheitstiftende göttliche Liebe, die sich in Jesu Auferweckung unüberholbar manifestierte, als göttliche Möglichkeit im menschlichen Leben wirksam werden kann - er erfährt dieses Wirksamwerden als Inspiration durch den Geist, als gnadenhafte Eröffnung seines alltäglichen Erfahrens.

c) Der Glaube "öffnet" die menschliche Erfahrung

Der Glaube ist nicht nur die "gottgemäße Erfahrung mit aller Erfahrung"⁵⁵, sondern ebenso sehr die der Erfahrung gemäße Erfahrung mit aller Erfahrung. Der Glaube öffnet die menschliche Erfahrung - genauer: er erfährt sie als gnadenhaft eröffnete -, so daß sie werden kann, was sie sein soll. Läßt sich wenigstens - am Beispiel der mitmenschlichen Liebe, das wir kein anderes geeignet ist, verheißungsvolle Erfahrungen mit der Erfahrung zu machen - andeuten, wie die menschliche Erfahrung in der Geist- (bzw. Gnaden-)Erfahrung "aufgeschlossen" wird?

Das Wort "Liebe" besagt in jedem denkbaren Fall "soviel wie gutheißen. Das ist zunächst ganz wörtlich zu nehmen. Jemanden oder etwas lieben heißt: diesen Jemand oder dieses Etwas 'gut' nennen und, zu ihm gewendet, sagen: Gut, daß es das gibt; gut, daß du auf der Welt bist!"⁵⁶ Die grundlegende Bejahung des geliebten Du ist keineswegs gleichbedeutend mit dem Bestreben, ihm jeden Widerspruch oder jeden Widerstand zu ersparen: "'einen Menschen lieben' heißt nicht wünschen, daß er frei von jeder Beschwerde leben, sondern daß es in Wahrheit gut um ihn bestellt sein möge".⁵⁷ Gut ist es um einen Menschen bestellt, wenn er werden kann, was er vom Innersten, vom "Kern seines Wesens" her werden soll; wenn der Andere ihm wahrhaft gerecht wird und ihn nicht zwingt, sich selbst

55 Vgl. G.Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit der Theologie als Frage nach ihrer Sache (s.o. Anm.1), 25.

56 J.Pieper, Über die Liebe, München 1972, 38 f.

57 Ebd. 71.

entfremdet zu sein. Liebendes Gerechtworden setzt voraus, daß der Liebende die Botschaft - oder auch: den Schrei, die Bitte -, die der geliebte Partner ist, hört und zu verstehen sucht, daß er bereit ist, sich durch diese Botschaft in seinem Innersten betreffen und zur Antwort herausfordern zu lassen. Die Antwort geht auf den Geliebten ein, indem sie ihn in seinem Dasein "rechtfertigt"⁵⁸; das geliebte Du weiß sich gerechtfertigt, weil der Liebende sich ihm mitteilt, sein Leben mit ihm teilen will und weil er darum bittet, das Leben des Geliebten teilen zu dürfen. Liebe hat ihr Ziel in der wechselseitigen Selbstmitteilung; sie ist darin das genaue Gegenteil eines bloß wechselseitigen Reagierens, worin die Reagierenden einander bestätigen, indem sie sich gegenseitig auf ihre Vergangenheit - auf fixierte Rollen - festlegen. Liebe reagiert nicht; sie bestimmt das Maß ihrer Zuwendung und ihres Rechtfertigens nicht nach dem "Verdienst" - nach der Vergangenheit - des Geliebten. Sie will die Erfüllung seines Lebens; deshalb ist sie - vor allem anderen - zukunftsorientiert. Der Liebende will mit seinem Leben dabei mitwirken, daß das geliebte Du werden kann, was es sein soll. Im Unterschied zum bloßen Reagieren ist dieses Wollen schöpferisch: es verlängert nicht das Vergangene, sondern macht das Neue möglich. Wo Menschen einander mit sich selbst antworten, da schenken sie sich gegenseitig die Möglichkeit, über sich selbst hinauszukommen und frei zu werden für die Fülle des Lebens, die sich ihnen mitteilen will. Allein die liebende Selbstmitteilung ist in diesem ursprünglichen Sinne "kreativ". In der kreativen Liebe aber "wird tatsächlich der göttlich-kreatorische Akt der Daseinssetzung fortgesetzt und vollendet".⁵⁹ Liebe ist schöpferisch, weil sie Freiheit schenkt; sie schenkt die Freiheit, indem sie den Geliebten in seinem Dasein rechtfertigt; darin liegt ihr Sinn.

58 Vgl. J.P.Sartre, L'Être et le Néant, Paris¹⁸ 1949, 439: "Dies ist in der Freude der Liebe der Kern: wir fühlen uns darin gerechtfertigt, da zu sein" (zitiert nach Pieper - s.o. Anm. 56 - , 50).

59 Vgl. Pieper, ebd. 52f.

Treffen diese Umschreibungen die mitmenschliche Liebe, so wie sie "vorkommt"? Oder beschreiben sie nicht eher die Verheißung der Liebe, die in der mitmenschlichen Liebe bestenfalls lebendig bleiben, aber niemals wirklich erfüllt werden? Glauben heißt: den Verheißungen der Liebe zu trauen, darauf zu vertrauen, daß Gott selbst für ihre Erfüllung einsteht. Der Glaubende weiß, daß sein liebendes Gerechtworden - so unvollkommen und zwiespältig es auch bleiben mag - kein "haltloses" und zum Scheitern verurteiltes Beginnen ist; er weiß sich hineingenommen in eine universale, von Gott selbst getragene Bewegung liebenden Gerechtwerdens, die er in seinem Leben aus dem Glauben repräsentieren darf. Die Liebe scheitert nicht an der Wirklichkeit, weil Gott selbst, der über die Wirklichkeit in letzter Instanz bestimmt, Liebe ist. Wo der Mensch sich den Verheißungen der Liebe anvertraut, da teilt sich ihm Gott - im Heiligen Geist - als Quelle wahrhaft schöpferischer Liebe mit. Die Fähigkeit zu schöpferischer Liebe wird dem Menschen freilich nie zu eigen; sie bleibt die göttliche Möglichkeit, an der der Mensch - gnadenhaft und das heißt: ohne daß er sich durch Vorleistungen dafür "qualifizieren" könnte - Anteil gewinnt.

In welchem Sinne kann man davon sprechen, daß der Glaubende in seiner Liebe das Wirken des Geistes, der seine Liebe ermöglicht und trägt, "mit-erfährt"? Die Mit-Erfahrung des Geistes ist in der Erfahrung mitmenschlicher Liebe nicht "immer schon" enthalten. Sie erschließt sich dem, der sich von Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus her inspirieren läßt, der macht "Erfahrung mit der Erfahrung" mitmenschlicher Liebe: Er erfährt die tödliche Hilflosigkeit, das Scheitern der Liebe am Egoismus der Partner; er erfährt die Unmöglichkeit zu lieben, das Ersticktwerden jeder Liebe in der Gleichgültigkeit der Umwelt, in der Gleichgültigkeit des Sterbens. Er erfährt, wie Gott selbst im Scheitern meiner Liebe scheitert; er erfährt aber auch, daß jedes Scheitern zum verheißungsvollen Neubeginn werden kann, weil Gott in mir und mit mir nicht endgültig scheitern kann. Die Erfahrungen des Glaubenden mit der Liebe

sind in den Erfahrungen des Sohnes vorgezeichnet. Die Teilnahme an Jesu Erfahrungsmodell wird immer auch die Erfahrung des tödlichen Widerspruchs der "Welt" gegen das Wirksamwerden der göttlichen Liebe einschließen; sie wird beim Glaubenden, der ja selbst der widersprechenden Welt angehört, zu einem - für den Menschen selbst unauflösbaren - Selbstwiderspruch führen. Sie wird aber immer wieder in die Erfahrung münden, daß die Liebe möglich ist⁶⁰ - als Gottes Möglichkeit, von ihm nicht für sich zurückgehalten, sondern den Menschen als göttliche Wirklichkeit im Geist mitgeteilt. Glaubenserfahrung schließt die Erfahrung mitmenschlicher Liebe auf: sie läßt sie vom Geist Gottes verwandeln und erschließt ihr so eine neue, befreiende Perspektive. Sie eröffnet eine Geschichte der Erfahrung mit der Erfahrung, in der sich der Geist immer wieder neu als die Quelle des Verheißungsvollen in allen verheißungsvollen Erfahrungen erspüren läßt.

5. Kritik an religiöser Erfahrung - der Streit um Erfahrung

Ist die religiöse Erfahrung (die Glaubenserfahrung) tatsächlich die der Erfahrung gemäße Erfahrung mit der Erfahrung? Die meisten Naturwissenschaftler wehren sich gegen diese Behauptung. Kann die Theologie zeigen, daß der Glaube auch naturwissenschaftliches Erfahren aufzuschließen vermag? Kann der Glaubende mit Naturwissenschaftlern über die Grenze ihres Erfahrungsbegriffs - über den Sinn der ihnen von der naturwissenschaftlichen Methode auferlegten Selbstbeschränkung - ins Gespräch kommen?

a) Die "Machtförmigkeit" der naturwissenschaftlichen Erfahrung

Carl Friedrich von Weizsäcker nennt die Denkweise der modernen Naturwissenschaften "machtförmig"⁶¹; damit weist er auf die innere Begrenztheit ihres Erfahrungsbegriffs hin: die Naturwissenschaften sind darauf aus, sich des Erfahrenen zu bemächtigen. Kennzeichnend dafür ist schon ihr experimen-

60 Vgl. von Weizsäcker (s.o.Anm.16), 475

61 Vgl. ebd. 100 ff.

teller Zugang zur Erfahrung: Im Experiment wendet sich der Forscher an die Natur, "zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt".⁶² Das Experiment soll die Natur zwingen, den Funktionszusammenhang einer Erscheinung zu offenbaren. Ist der Funktionszusammenhang enträtselt, so gilt die in Frage stehende Erscheinung als "erklärt". Naturwissenschaftliche Erfahrung hat ihr Ziel in der Feststellung der Mindestannahmen, die es erlauben, einen Funktionszusammenhang theoretisch und womöglich auch praktisch zu rekonstruieren. Das Erscheinende erscheint nun als Wirkung eines Bewirkenden; sie erscheint im Lichte ihrer rationes sufficientes, aus denen sie hervorgeht. Die rationes sufficientes sind die unerläßlichen Bedingungen der Rekonstruierbarkeit eines Funktionszusammenhangs; sie sind die Bedingungen eines Bedingten, die - sofern ich über sie verfügen kann - die Herstellung des Bedingten ermöglichen. Die Erfahrung des Erscheinenden als eines Hergestellten soll den Erfahrenden - wenn irgend möglich - in die Lage versetzen, selbst als Herstellender auftreten zu können. Auch wo dies nicht möglich ist - wie der Erfahrende über die rationes sufficientes nicht verfügt -, bleibt die naturwissenschaftliche Forschung der Verfügbarkeit als regulativer Idee verpflichtet: Sie erarbeitet prognostisches Wissen, das es dem Menschen erlauben soll, sich auf erklärte, aber nicht verfügbare Abläufe einzustellen (auf sie optimal zu reagieren).

Die Begrenztheit naturwissenschaftlichen Erfahrens zeigt sich besonders deutlich beim Vergleich mit der mitmenschlichen Erfahrung. Mitmenschliche Erfahrung darf gerade nicht von dem Bedürfnis nach Aufklärung komplexer Funktionszusammenhänge, nach der Verfügbarkeit prognostischen Wissens geleitet sein. Die Erfahrung des Anderen soll mir nicht Aufschluß geben über die verborgenen Bedingungen - über die zureichenden Gründe - seines Verhaltens, sondern soll mich zu einer gerechtfertigten Antwort herausfordern; erklärendes (analytisches) Wissen kann hier nur eine untergeordnete Bedeutung (dienende Funktion) haben. Mitmenschliche Erfahrung hat ihre Wahrheit nicht

62 I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XIII.

in der Verfügbarkeit (Herstellbarkeit) des Erfahrenen, sondern darin, daß eine Begegnung Freiheit eröffnet, daß sie die Begegnenden befähigt, nicht nur optimal aufeinander zu reagieren, sondern sich selbst mitzuteilen. Wahrheit bezieht sich hier nicht auf ein verifizierbares bzw. falsifizierbares Prognosewissen; Wahrheit muß sich erweisen als die Verlässlichkeit/Tragfähigkeit der in einer Begegnung eröffneten Verheißungen. Die Fruchtbarkeit naturwissenschaftlichen Wissens liegt in seiner "Verwertbarkeit"; die Fruchtbarkeit einer mitmenschlichen Begegnung liegt in ihrer "Schöpferkraft", die den Partner "mehr" werden läßt. Naturwissenschaftliches Wissen eröffnet einen Freiraum, indem sie den Menschen in die Lage versetzt, die Zwänge der Natur - soweit möglich - selbst zu beherrschen; mitmenschliche Begegnung ermöglicht die Gestaltung und Erfüllung dieses Freiraumes. Die Unterschiede sind so offensichtlich, daß man geradezu von zwei verschiedenen "Logiken der Erfahrung" sprechen muß: hier die Logik des Herstellens (der naturwissenschaftlich verstandenen "ratio"), dort die Logik schöpferischer Wechselseitigkeit. Welcher dieser beiden Logiken ist die Glaubenserfahrung zuzurechnen?

Es fehlte nicht an Versuchen, der Gottenserfahrung innerhalb einer Logik des Herstellens Geltung zu verschaffen. Gott wird dann verstanden als eine unter anderen rationes sufficientes, als die umfassende oder aber als die erste ratio sufficiens. Der Fortschritt der Naturwissenschaften brachte es mit sich, daß Gott immer seltener als ratio sufficiens konkreter Wirkungen in Frage kam. Die Naturwissenschaft verdrängt Gott aus dem Bereich notwendiger Mindestannahmen und machte ihn zum bloßen Namen für das noch nicht Erklärte. Sie ließ die Theologen nicht im Unklaren darüber, daß Gott in einer an der regulativen Idee der Verfügbarkeit (Beherrschbarkeit) orientierten Erfahrungswissenschaft bestensfalls als irrelevante Randbedingung vorkommen konnte. Glaubenserfahrung kann nicht auf Beherrschbarkeit ausgerichtet sein. Der an prognostischem Wissen interessierte Rückgang auf rationes sufficientes ist der Glaubenserfahrung fremd. Gott kann nicht zureichend beschrieben werden als die Macht der Herkunft;

er offenbart sich als die Macht der Zukunft. Er wird erfahren als das Verheißungsvolle in aller Verheißung, als der in allem Freiwerden Befreiende. Sein Wirken bewirkt, daß mir mein Leben zur Verheißung wird. Er "bewirkt", und dennoch wäre es sinnlos, nach naturwissenschaftlicher Methode von der Wirkung auf den (das) Bewirkende zurückzuschließen zu wollen: Gott lebt in seinem Wirken; er teilt sich selbst mit, indem er zur Liebe befreit. Glaubenserfahrung ist Erfahrung einer Selbstmitteilung, nicht Erfahrung einer Wirkung, in der sich ein Bewirkendes verhüllt, so daß man ihm durch naturwissenschaftliche Forschung auf die Spur kommen muß. Gottes Wirken ist eher kommunikativ als instrumental, deshalb kann die Kategorie der Kausalität für die Beschreibung göttlichen Handelns nur untergeordnete Bedeutung haben.

b) Die "Zweipoligkeit" interpersonalen Erfahrung

Glaubenserfahrung darf freilich auch nicht mit interpersonalen Erfahrung gleichgesetzt werden. Sie ist Erfahrung des Geistes, nicht die Erfahrung einer konkreten mitmenschlichen Begegnung, und das heißt: Gott tritt zum Menschen nicht - als sein Gegenüber - in das Verhältnis schöpferischer Wechselseitigkeit; er ist vielmehr der creator in allem kreativen Handeln und teilt sich dem Menschen mit, indem er ihm an seiner schöpferischen Liebe Anteil gibt. Gotteserfahrung muß sich deshalb mithilfe einer "Logik der schöpferischen Fülle"⁶³ artikulieren, worin die Selbstmitteilung Gottes im Geist als der Befreiende, als die Quelle (der "Grund") und das Ziel aller Freiheit - als der Sinn der Freiheit - zur Sprache kommen kann. Im Rahmen dieser "Logik der schöpferischen Fülle" haben dann freilich auch Aussagen über Gott als Ursache ihren zutreffenden (relativen bzw. analogen) Sinn: der Geist vermittelt dem Glaubenden die Teilhabe am Erfahrungsmodell Jesu und damit auch Teilhabe an Jesu dialogischer Gebeterfahrung; Gottes befreiendes Wirken kann mit der Kategorie der Ursache umschrieben werden, sofern man diesen

63 Vgl. P.Ricoeurs Reformulierung der Rechtfertigungslehre in Termini einer "Logik der Überfülle", in: Ders., Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1974 (orig.: Le conflit des interpretations, Paris 1969), 262 ff.

Begriff nicht mehr aus dem Zusammenhang einer naturwissenschaftlich bestimmten Logik des Herstellens versteht.

Die Eigenständigkeit der religiösen Erfahrung gegenüber der naturwissenschaftlichen Erfahrung ließe sich in einer ausgeführten Kategorienlehre - durch die Unterscheidung der jeweils leitenden Kategorien - zweifelsfrei nachweisen. Um so schwieriger ist dieser Nachweis im Hinblick auf die interpersonale Erfahrung. Ist die religiöse Erfahrung denn nicht nur eine überflüssige und zudem schädliche Verdoppelung interpersonaler Erfahrungen? Die psychoanalytische Religionskritik versucht, dieses Argument anhand des ihr zugänglichen Materials aus frühkindlichen Interaktionserfahrungen plausibel zu machen: Religiöse Erfahrung entstünde - folgt man dieser Deutung - aus einer Übertragung frühkindlicher Erlebnisschemata auf den "Verkehr" mit einem halluzinierten, außerirdischen Wesen; weil diese Erlebnisschemata an einem außerirdischen Bezugspunkt festgemacht werden, deshalb bleiben sie fixiert und der weiteren Verarbeitung auf Dauer entzogen ("abgespalten") - der Religiöse wiederholt immer wieder frühkindliche Erlebnismuster, die ihn an der realitätsgerechten Verarbeitung der Wirklichkeit hindern.

c) Symbolisch vermittelte Erfahrung

Bei vorbehaltloser Würdigung psychoanalytischer Forschungsergebnisse läßt sich kaum bestreiten: Religiöse Erfahrung "wiederholt" frühkindliche Interaktionserfahrungen. Aber was heißt hier "Wiederholung"? In der psychoanalytischen Kur geht es zunächst und zumeist um die "Wiederholung im Symptom": Das Symptom steht für die erzwungene "Rückkehr" des Neurotikers zu frühkindlicher Bedürfnisbefriedigung und Erlebnisverarbeitung, für die Fixierung des Erlebens an eine nicht adäquat bewältigte, frühkindliche Reifungskrise. Der Neurotiker bleibt mit seinem Erleben an eine frühkindliche Interaktionssituation gefesselt, weil ihm der in dieser Interaktionssituation mögliche und für die Ich-Entwicklung erforderliche Reifungsgewinn versagt blieb; er wiederholt diese Interaktionsform gleichsam automatisch in allen weiteren Interaktionssituationen. Rollentheoretisch

formuliert: der Neurotiker spielt - ohne Rücksicht auf die Erfordernisse der aktuellen Situation - immer wieder die gleiche Rolle und drängt seine Interaktionspartner in komplementäre Rollen (Übertragung). In den Symptomen kristallisiert sich die erstarrte Kommunikation des Neurotikers; in den Symptomen verdichtet sich ein hermetisch abgeschlossenes und für personale Kommunikation weitgehend unzugängliches Erlebnissystem. Die Neurose ist freilich nur der Extremfall einer "verschlossenen", stereotyp wiederholenden Interaktionsweise. Analog zum Heilungsprozeß in der psychoanalytischen Kur bedarf deshalb auch die alltägliche Erfahrung immer wieder der Öffnung für neue, überraschende Erfahrungen.

Diese Öffnung geschieht - nach Paul Ricoeur - in der Symbolerfahrung. Wie wirkt das Symbol? Dazu Ricoeur: "ein und dasselbe Symbol weist gewissermaßen in zwei Richtungen: Es wiederholt einerseits unsere Kindheit, und dies in jedem - zeitlichen wie nicht zeitlichen - Sinn des Wortes Wiederholung; andererseits entwirft und erkundet es bereits unser zukünftiges, erwachsenes Leben ... In dieser zweiten Hinsicht sprechen die Symbole gleichsam indirekt unsere tiefreichendsten Möglichkeiten aus; und darin haben sie prospektive Bedeutung".⁶⁴ Bei der "Wiederholung im Symbol" wird das frühkindliche Erbe nicht als Fessel, sondern als Inspiration präsent. Das Symbol repräsentiert den in frühen Reifungskrisen erworbenen Reifungsgewinn und die mit ihm verbundene, "überschießende" Verheißung: In den Symbolen kristallisiert sich das bei der Überwindung der symbiotischen Verbundenheit mit der Mutter erworbene Ur-Vertrauen zum Leben ebenso wie die im ödipalen Konflikt erlernte Fähigkeit zur Begegnung mit dem Anderen, die die Verschlossenheit in mich selbst aufsprengt. Zur Inspiration werden solche ("signifikanten") Erfahrungen, wenn die überschießenden Verheißungen glaubend erinnert werden: die Verheißung einer unüberholbaren, in "dieser" Welt nur anfanghaft erfahrbaren Geborgenheit, die Hoffnung auf unbesiegbare Lebendigkeit; die Verheißung eines

64 Ebd. 31; vgl. weiterhin: J. Scharfenberg, Menschliche Reifung und christliche Symbole, in: Concilium 14 (1978), 86 - 92, bzw. ders., Religion als Ausdruck innerer Erfahrung?, in: ThPr 13 (1978) 111-113.

Anderen, der mich nicht nur über mich selbst - über den Umkreis meiner bloß konsumierenden Bedürfnisse - hinausführt und "auf den Weg bringt", sondern mir gerade darin wahrhaft gerecht wird. Das Symbol kann - im günstigsten Fall - die Verwandlung frühkindlicher Erfahrungen in eschatologische Hoffnungen bewirken; es kann im Rückgang auf das "archaische" Erbe Perspektiven einer zukünftigen Vollendung eröffnen. Symbole ermöglichen eine "Regression im Dienste der Progression" (E. Kris)⁶⁵; im Glauben aufbewahrt und ausgelegt, verweisen sie auf den, der selbst das Alpha und das Omega ist.

Wiederholung im Symptom und Wiederholung im Symbol verbleiben freilich in gefährlicher Nachbarschaft; religiöse Symbole können auch zum Symptom (zum Klischee) erstarren. Der Glaube gerät hier unter die Herrschaft unreif gebliebener Bedürfnisse und Erfahrungsschemata; mißlungene Interaktionserfahrungen werden in der Gottesbeziehung wiederholt, auf Gott übertragen: Der Mensch drängt Gott in jene Rollen, die er - unter dem Druck des Wiederholungszwanges - "braucht", er macht ihn zum "Übertragungsgott" (P. Homans).⁶⁶ Die Masken des Übertragungsgottes sind vielfältig: die nur noch fütternde oder die beleidigte Mutter, der strenge Überwacher, der unaufhörlich nörgelnde und eines Tages vielleicht zuschlagende Über-Vater, der nach Verdienst belohnende und bestrafende Richter usf. Solche "Projektionen" verschließen die Erfahrungen des Glaubens; der Projizierende wird von ihnen abhängig, sie zwingen ihn, alle Erfahrung nach dem Schema einer ehemals traumatisch mißlungenen Interaktionserfahrung zu modellieren. Die Theologie sollte durch eine "ret-tende Kritik der (Glaubens-)Symbole" das Ihre dazu beitragen, die am Übertragungsgott haftenden Klischees und Projektionen um des lebendigen Gottes willen zu überwinden.

65 Vgl. hierzu: D. Sölle, Die Hinreise, Stuttgart 1975, 115 - 164.

66 Vgl. P. Homans, Freud und Tillich als Marksteine auf dem Weg zu einer Religionspsychologie (orig.: Toward a Psychology of Religion: By Way of Freud and Tillich, in: The Dialogue between Theology and Psychology, Chicago 1968, 53 - 81), in: E. Nase/J. Scharfenberg (Hg.), Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977, 311 - 342, bes. 325 ff.

Voraussetzung dafür wäre freilich, daß sie sich wieder dazu entschließt, die Symbolik der Glaubenserfahrung meditierend nachzuvollziehen, ehe sie sich auf begriffliche Distinktionen und diskursive Verarbeitung einläßt. Gerade an der Trinitätslehre - in ihrer herkömmlichen, neuscholastischen Fassung eher ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die Symbolvergessenheit der Theologie - ließe sich der Primat glaubender Symbolerfahrung vor aller lehrhaften Verarbeitung studieren. Es lohnt sich, nicht zu geschwind über die Symbolik des dreifaltigen Gottes hinwegzugehen: Gott, der Vater, der uns gewollt und uns deshalb ins Leben gerufen hat; Gott, der zu uns "herabsteigt", um uns brüderlich nahe zu sein; Gott als der Geist, der in uns "atmet" und uns aufatmen läßt - wer Symbole zu meditieren versteht, wird im Glaubenssatz von der Dreifaltigkeit Gottes die für die christliche Glaubenserfahrung grundlegenden Symbole wiedererkennen. Symbole geben zu denken⁶⁷: auch der Theologe darf sich von Symbolen zu denken geben lassen und er darf es, weil er weiß, daß Gott die aufschließende Kraft der Symbole für seine Selbstmitteilung in Dienst nimmt. "Theologie aus Erfahrung" - eine Theologie, die sich von den Symbolen des Glaubens zu denken geben läßt.

Wiss. Assistent Dr. Jürgen Werbick
Ungererstraße 161
8000 München 40

67 Vgl. P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt/M. 1969 (orig.: De l'Interprétation. Essai sur Freud, Paris 1965), 51.

HERBERT A. ZWERGEL

RELIGIÖSE ERFAHRUNG ALS INNERE ERFAHRUNG

Anmerkungen zum Umfeld eines Begriffs in didaktischem Interesse

Religion ist nicht einfachhin Religion. Die Religionsphänomenologie pflegt zu ihrer Kennzeichnung Begriffe wie Religion der Entfernung, der Flucht, des Kampfes, der Ruhe oder Unruhe, des Dranges, der Unendlichkeit, des Willens oder Gehorsams zu gebrauchen¹. In all diesen Beschreibungen ist eine Form innerer Erfahrung, seit je eines der zuverlässigsten Merkmale von Religiosität², ausschlaggebend. Wenn heute der Ruf nach religiöser Erfahrung als innerer Erfahrung immer wieder zu vernehmen ist und auch entsprechende Erfahrungstechniken sich zunehmender Aufmerksamkeit erfreuen, muß gefragt werden, wie denn diese innere Erfahrung näherhin qualifiziert ist. Eine Antwort auf diese Frage klärt zugleich, ob und in welcher Weise religiöse Erfahrungen im didaktischen Prozeß herbeigeführt werden können.

1. Konkretisierung: Zwei Vorschläge zur Ermöglichung religiöser Erfahrung.

Zur Konkretisierung des Problemhorizonts seien zwei Vorschläge zur Ermöglichung religiöser Erfahrung vorgestellt. An ihnen zeigt sich sofort, daß die gesuchten Erfahrungen in einem sehr differenzierten Zusammenhang gesehen werden müssen.

1.1 O. Betz, Religiöse Erfahrung. Wege zur Sensibilität³. Die Vorschläge zur Sensibilisierung für religiöse Erfahrung bei O. Betz sind in eine Kritik gegenwärtiger Wirklichkeit des Menschen eingebettet: eine " 'einschichtige' Art zu leben" (17) kennzeichnet die Existenz vieler Gegenwartsmenschen als ein Hausen "in einer seelisch versteppten Provinz, in der Dürre einer bilderlosen, zugesperrten Welt, die sich weder

1 Vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, 560 ff.

2 Vgl. M. Schibilsky, Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen, Stuttgart 1976, 48.

3 München 1977; die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten des Buches, so auch in den nachfolgenden Referaten.

nach oben noch nach unten öffnen läßt" (18). Auch die christliche Botschaft, wie sie dem Alltagsgläubigen entgegentritt, bietet dem Intellekt keine Schwierigkeiten, "der hungrigen Seele aber auch keinen Anreiz, sich mit ihr zu befassen" (18). Symbole sind verblaßt, so daß Erfahrungen nicht mehr nachträglich interpretiert und so verarbeitet werden können (vgl. 20f).

In dieser Situation können nach O. Betz religiöse Erfahrungen nur dort gemacht werden, wo der Mensch "sensibel geworden ist für das, was hinter dem vordergründig Feststellbaren und Handhabbaren liegt, so daß er sich auf den Weg gemacht hat, zu einem sinngebenden Grund seines Daseins zu gelangen" (30). Entsprechend qualifiziert O. Betz religiöse Erfahrung als Erfahrung des "Durchscheinens" "mitten in der Profanität" (34). Diese Erfahrung kann nicht reglementiert werden; es kommt vielmehr darauf an, im Durchscheinen und Durchsichtigwerden der Dinge aufmerksam zu werden, für das Heraufkommende, das noch nicht Gestalt gefunden hat (vgl. 34).

Entsprechend lauten die Vorschläge für die Sensibilisierung: Gebet als Medium religiöser Erfahrung; zum Hinhörenden werden; Entfaltung kompensatorischer Bilder (vgl. 49ff, 52, 101). Insbesondere das Märchen kann in seiner unausgesprochenen Religiosität an Wahrheit und Heil heranzuführen, freilich in der Art eines Traumes, während die Bibel "mit Autorität von dem, was sein wird", spricht (118, vgl. 116).

Für O. Betz sind solche "Zeichen der Transparenz des Seienden" (36) jedoch nicht nur in der inneren Erfahrung aufzuspüren, auch wenn diese vorrangig die Tiefe des Seins erschließt, sondern auch im "Umgang mit den Dingen der Welt" und im "Umgang mit anderen Menschen, weil wir uns gegenseitig zu Schauenden machen müssen" (36). Er intendiert damit nicht eine fragmentarische Existenz, sondern Identität, was im Zusammenhang von Gottes- und religiöser Erfahrung deutlich wird. Gotteserfahrung ist nicht weltlos. "Deshalb ist es wichtig, daß wir Schöpfungserfahrungen machen, Wachstumserfahrungen, Existenzenerfahrungen ... Wer überhaupt nicht mit sich umgehen kann, wer in Selbstverlorenheit lebt und keine innere Mitte gefunden hat, der hat es auch schwer, eine Beziehung zu Gott zu bekommen." (41) So ergibt sich die These: "Die Identitäts-

findung des Menschen dient als elementare Ermöglichung der Gotteserfahrung. Ein Identitätsverlust bringt die Basis ins Wanken, von der aus Gott erfahren und gläubig bejaht werden kann." (41f) Identitätsbildung kann aber nur gelingen, wenn Ganzheit, Sinn und Transzendenzbezug in und als religiöser Erfahrung Raum gegeben wird. Und doch relativiert sich diese religiöse Erfahrung nochmals angesichts von Gotteserfahrung: "Alles das, was sich als religiöse Erfahrung ereignet hat, relativiert sich, wenn ein Mensch in das verwandelnde Geschehen geraten ist, das aus dem 'Anhauch Gottes' stammt" (38).

1.2 D. Sölle, Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen⁴

Das Buch von D. Sölle weist eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem von O. Betz auf. Auch für sie ergibt die Kritik am gegenwärtigen Menschsein - "unsere Fähigkeit, das Wunder nicht hereinzulassen, die Entstehung von etwas Neuem zu verhindern, ist außerordentlich ausgebildet" (41) - immer wieder die Folie für die Suche nach Alternativen ab. Diese finden sich in Erfahrungen, die sich gerade gegen Festschreibungen und Einengungen konstituieren (vgl. 44). Eine Grunderfahrung spricht sich aus im "Wunsch, ganz zu sein" (165). Dieser Wunsch, mit religiösem Bedürfnis gleichgesetzt, ist unaufgebbar. Wo dieser Wunsch verstummt ist, ist der Mensch verstümmelt, es kommt zu Armut der Expression, zu "zweckrationaler Verhaftung in der Alltäglichkeit, die kein Transzendieren erlaubt" (168). Gibt man dem Wunsch jedoch Raum, insbesondere im "religiösen Akt", stehen Sinn gegen Sinnlosigkeit, Ganzsein gegen Zerstückelung, Mut zu sein gegen Angst (vgl. 169). Im Transzendieren nach Sinn und Ganzheit macht der Mensch also religiöse Erfahrungen, die ihrerseits wiederum für die Identität von Bedeutung sind, derart, "daß die äußerste Geborgenheit des Sich-Entsinkens, die wir mit einem alten Wort 'Religion' nennen, zugleich der äußerste Progreß ist. Aus der innersten Erfahrung der Gründung unserer Identität ist die Rückreise notwendig; ohne sie verfällt das menschheitliche Unternehmen der 'Hinreise' zu einem bloß privaten Trost- und

4 Stuttgart 1975.

Ablenkungsmittel" (164). D. Sölle markiert damit ebenfalls die Bedeutung von Sozialität und Umwelt für die religiöse Erfahrung des möglichen Ganzseins; daß ihr Buch den Titel "Hinreise" trägt, steht jedoch dafür, daß zunächst der steinige, auch Enttäuschungen bringende Weg der inneren Erfahrung gegangen werden muß und eine erfolgreiche, den inneren Weg integrierende Zuwendung zur Weltgestaltung als "Rückreise" noch nicht in Sicht zu sein scheint.

Auch D. Sölle verweist schließlich mehr indirekt und auf eigene Erfahrung zurückgreifend auf einen Unterschied zwischen religiöser und Gotteserfahrung und konkretisiert so, was sie sonst mit Christförmig-werden dessen, der sich selbst gelassen hat, umschreibt (vgl. 106): "Ich war am Ende, und Gott hatte den ersten Entwurf zerrissen. Er hatte mich nicht getröstet, wie ein Psychologe, der mir erklärte, daß dies vorauszusehen sei, er bot mir nicht die gesellschaftlich üblichen Beschwichtigungen an. Er warf mich mit dem Gesicht auf den Boden." (44). D. Sölle spielt damit auf die Bedeutung von "Glaube" und "Gnade" gegen Versuche der Selbstsicherung an und setzt damit in dieser Perspektive die Reserve dialektischer Theologie gegenüber der Vereinnahmung der christlichen Botschaft im sog. Kulturprotestantismus ins Recht. Gotteserfahrung dürfte sich hier gerade darin von der religiösen Erfahrung unterscheiden, daß es in ihr nicht bloß um Sinn, um Wunsch nach Ganzsein geht, sondern daß in ihr am Ende in einer Begegnung nicht die Verzweiflung steht, sondern ein neuer Anfang.

1.3 Schwierigkeiten des Gesprächs

Begriffsarbeiten lassen oft das hinter den Begriffen verschwinden, was in den Begriffen selbst intendiert ist, insbesondere dann, wenn es sich dabei um lebendige Erfahrungen handelt. N. Schiffers hat entsprechend dem Zielfelderplan für die Schuljahre 5 - 10 eine Vermauerung von Erfahrungen vorgeworfen⁵. Eine kritische Auseinandersetzung mit Publikationen wie den beiden vorgestellten hat dies immer zu bedenken. Dabei

⁵ Vgl. N. Schiffers, Erfahrung - Didaktik - Curriculum: Religion und Religiosität als Konstruktionselemente eines Zielfelderplanes? in: R. Ott/G. Miller (Hg.), Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften, München 1976, 111 - 138, hier 124.

stellt sich aber dennoch ein Verständnisproblem: Da der Leser in eine Erfahrungsbewegung miteinbezogen werden soll - meditative Passagen und bildreiche Sprache stehen dafür -, verzichten die Autoren bewußt auf wissenschaftliche Darstellung. Worte werden dann zu Chiffren wie "Durchscheinen", "Heraufkommendes" u. ä. Hier tut sich ein transzendentalphilosophisch und kritisch geschultes Denken schwer. Handelt es sich bei diesen Begriffen um Psychologismen? Sind hier Denkvorsetzungen und Bedingungen der Gegenstandskonstitution beachtet? Dies sind unweigerliche Fragen. Insbesondere ist eine gewisse Skepsis unvermeidlich, wenn ein religiöses Bedürfnis als Möglichkeit des Transzendierens eingeführt wird, ohne daß der philosophische und anthropologische Rahmen dieser Annahmen explizit gemacht wird. Von daher empfiehlt es sich, diese Art "neuer Geistigkeit" zunächst induktiv zu entfalten, um die darin vollzogenen Aktualisierungen der Vernunft als Vernehmen des nicht nur psychischen Ganzheitsgeschehens diskutierbar zu machen.

2. Alternativer Wirklichkeitsbegriff als Bezugsrahmen von Erfahrung

Eines der auffälligsten Merkmale der Diskussion religiöser Erfahrungen und der Suche nach ihnen als inneren Erfahrungen ist eine sich durch die meisten Publikationen wie ein roter Faden ziehende Kritik an den gegenwärtigen Bedingungen des Menschseins. In ihr artikuliert sich ein Moment verarbeitender Reflexion, von Widerfahrnissen, ohne die keine Erfahrungen möglich sind⁶. Hier zeigt sich, daß inneres Erleben allein noch nicht Erfahrung ist, sondern erst in einem Interpretationszusammenhang zu einer solchen wird. Dieser Interpretationsrahmen zeigt sich zuallererst im Wirklichkeitsbegriff, der der Kritik gegenwärtiger Lebenswelt zugrunde liegt.

Einer der Hauptkritikpunkte richtet sich gegen eine Erlebnis- und Gefühlsarmut aus überbetonter Rationalität und Objektivierung in einer naturwissenschaftlich-technisch orientier-

6 Vgl. im Verweis auf das Emmaus-Geschehen Chr. Möller, Die Predigt als hörende Rede in der Spannung von biblischer Tradition und Erfahrung des Glaubens, in: EvTh 38 (1978) 94 - 113, hier 104.

ten Konsumgesellschaft westlicher Prägung⁷. Dabei wird nicht so sehr die naturwissenschaftliche Weltansicht zum Problem. Diese ist sich durchaus ihrer Begrenztheit und Methodenabhängigkeit bewußt, auch wenn zufolge ihrer Verallgemeinerungstendenzen die Einzigartigkeit menschlicher Individualität in solchen Bezugssystemen nicht zur Sprache kommen kann. Naturwissenschaftliche Weltansicht stellt einen allzuoft vergessenen Fortschritt in der Bewußtseinsentwicklung des Menschen dar, und es empfiehlt sich nicht, auf die Stufe von "Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken"⁸ zurückzufallen. Zum Problem wird diese Weltansicht erst dann, wenn daraus eine naturwissenschaftliche Weltanschauung wird und der Mensch dem Wahn verfällt, in der technischen Umsetzung alles machen zu können. Der total technisch orientierte Mensch ist dann einem ähnlichen Wahn verfallen, wie der Mensch zur Zeit der magischen Weltanschauung, nur daß hier Subjekt-Objekt-Differenzierung noch nicht gegeben ist, dort aber in der Fixierung an die Objekte der Gewinn dieser Differenzierung wieder gefährdet ist. Gegen diese Partialisierung, in der der Mensch nur noch als Fragment erscheinen kann, richtet sich der Protest der genannten Kritik, und er artikuliert sich mit Recht als religiöser, weil er nicht nur vorübergehende Besserung, sondern grundsätzlich ein Heilsein des Menschen anstrebt.

Dieses Heilsein, als Ganzheit und ungebrochener Sinn vorgestellt, kommt durch eine Verkümmern der Bilderwelt kaum vor den Blick, so daß eine Sprachunfähigkeit gegenüber innerer Erfahrung die Folge ist⁹. Diese wird noch verstärkt durch eine inflationäre Flut oberflächlicher Bilder in den Massenmedien und in der Werbung und zeitigt einen doppelten Effekt: (1) "Die Massenmedien stell(t)en eine einzige große Symbolwelt dar, in der künstlich von wenigen geschaffene

7 Vgl. F. Betz (Hg.), Erfahrungen vorbereiten. Wege christlicher Erziehung heute. Handreichungen für Eltern und Erzieher im Vor- und Grundschulalter, München 1976, 24f.; D. Sölle, Die Hinreise, 40; J. Scharfenberg, Religion als Ausdruck innerer Erfahrung?, in: ThPr 13 (1978) 111 - 113, hier 111.

8 So die Überschrift des 3. Kap. von S. Freuds "Totem und Tabu".

9 Vgl. Scharfenberg (s. o. Anm. 7); Betz (s. o. Anm. 7), 18.

Mythen so etwas wie eine soziale Kontrolle übernehmen und zu einer weithin unbewußt verbleibenden Konfliktbearbeitung der großen Masse unbemerkt und ihrerseits kaum kontrolliert die entscheidenden Beiträge liefern."¹⁰ Da hier aber die schöpferischen Möglichkeiten, die auch in solchen Symbolen wie "Gesundheit", "Jugend", "Schönheit", "Kraft" und "Freiheit" liegen, nicht für langfristige zielbezogene Lebensgestaltung - was ja einen Impuls gegen ständig wechselnde Konsumangebote bedeutete - zugelassen, sondern in einer nur kurzgreifenden Bedürfnisbefriedigung im Grunde betrogen werden, kommt es zu einer Verkümmerng der Wachstumsmöglichkeiten des Menschen, die innere Dynamik kommt zum Erliegen. Der Zustand ist mit dem "wahren Himmel auf Erden" treffend beschrieben¹¹! Hier sind "alle Wünsche, die auf Anders-sein, auf die neue Kreatur, auf anders-in-Beziehung-sein, auf neue Kommunikation gehen, eingetauscht in Haben-Wünsche."¹² Kurzgreifende Wunschbefriedigung des Habens verschafft wiederum nur kurzschließende Selbsterfahrung, lange Spannungsbögen bleiben aus, Zielorientierung ist erschwert. So ist der diesbezügliche Protest besonders junger Menschen berechtigt und die Suche nach alternativen Formen der Selbsterfahrung wünschenswert.

(2) Die Flut von Bildern, die nicht wirklich etwas ausdrücken, sondern manipulativ zur Erzeugung von Unfreiheit eingesetzt werden, führt zu einer Wahrnehmungsunfähigkeit gegenüber wirklichen Symbolen als Sprache des Möglichen, wenn noch nicht Festgeschriebenes, Offenes, Herannahendes adäquat nur im Symbol ausgedrückt werden kann. Wenn grundlegende menschliche Möglichkeiten, wie sie in den Symbolen des zweiten Adam oder den Symbolen der Schuld und Erlösung zum Ausdruck kommen¹³, nicht mehr verstanden werden, ist dies Aus-

10 J. Scharfenberg, Die biblische Tradition im seelsorgerlichen Gespräch. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Theoriebildung, in: EvTh 38 (1978) 125 - 136, hier 135; vgl. auch: H. A. Zwergel, Religiöse Erziehung und Entwicklung der Persönlichkeit, Zürich 1976, 70f.

11 D. Sölle, Der Aufstand gegen die Banalität, in: ThPr 13 (1978) 120.

12 Ebd.

13 Vgl. dazu die Arbeiten von P. Ricoeur, Phänomenologie der Schuld II: Symbolik des Bösen, Freiburg 1971.

druck von Erfahrungsarmut in Richtung auf Ganzheit, Sinn und Gefährdung des Lebens. "Inmitten des Bildhungers dieser Zeit, dem eine Inflation der 'Bilder' zu genügen sucht, bewegen wir uns aber nicht als Sehende, sondern eher wie Blinde; inmitten der Geräusch-Flut verhalten wir uns nicht wie eigentlich Hörende, sondern eher wie Betäubte."¹⁴ Dennoch verschwinden, wie noch zu zeigen sein wird, die verdrängten Wünsche nach Transzendieren der Begrenzung nicht ganz.

Die religiöse Interpretation dieser Fehlformen ist bei V. E. Frankl besonders deutlich. Dadurch, daß die Dimension des Möglichen, damit auch Ganzsein und Sinn aus der bewußten Bearbeitung ausgeschlossen sind, ist der Mensch gegenüber seiner eigentlichen Verantwortung blind, sein Gewissen ist verkümmert. "In der neurotischen Existenz rächt sich an ihr selbst die Defizienz ihrer Transzendenz."¹⁵ Diese verschwindet erst, wenn der Mensch sich in Verantwortung religiös rückbindet an den ihm zugesprochenen Sinn.

3. Innere Erfahrung als Leiden und Protest

Überblickt man diese Kritik der Bedingungen gegenwärtigen Menschseins, der grundsätzlich zuzustimmen ist, so artikuliert sich in ihr bereits ein Höchstmaß an Erfahrungen, indem Widerfahrnisse auf dem Hintergrund eines alternativen Wirklichkeitsentwurfs verarbeitet werden. Diese Erfahrung ist innere Erfahrung nicht nur in dem trivialen Sinn, daß alle Erfahrungen als meine Erfahrungen innere sind, sondern in dem qualifizierten Sinn, daß sich der Mensch vor seiner Geistigkeit als gebrochene Existenz in der Perspektive anderer Möglichkeiten erfährt.

Für eine mögliche didaktische Fragestellung, die solche Erfahrungen ermöglichen will, ist jedoch die Kennzeichnung als "innere Erfahrung" nicht genügend, weil diese zu wenig gegenüber anderen Formen innerer Erfahrung unterscheidet; auch

14 G. Wehr, Wege zur religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung, Darmstadt 1974, 48.

15 V. E. Frankl, Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Seelsorge, München 1974, 64.

Jubel oder Trauer sind innere Erfahrungen. Die innere, als religiös von den Autoren bezeichnete Erfahrung, die sich in der referierten Kritik artikuliert ist eine Erfahrung des Leidens und des Protests: ein Leiden an der fragmentarischen Existenz und ein Protest gegen Unfreiheit, gepaart mit dem Impuls zu deren grundsätzlicher Überwindung. Durch diesen Protest scheint ein Moment der Hoffnung auf Gelingen des Leben hindurch; der Wunsch, ganz zu sein, ist so nicht völlig verdrängt, der Transzendenzbezug nicht radikal gebrochen. Ob diese Hoffnung aber mehr ist als ein Traum, sondern von dem zeugt, was sein wird unter der Zusage Gottes¹⁶, ist im Kontext religiöser Erfahrung, die in der Erfahrung des Leids den Protest freisetzt und auf Heilsein zielt - eines der wesentlichen Merkmale von Religion -, allein nicht auszumachen. Hier wäre die bei O. Betz und D. Sölle angeklungene Unterscheidung von religiöser und Gotteserfahrung eigens aufzunehmen.

4. Religiöse Erfahrung und Identität: Innere Erfahrung im Dienste des Ich

Das Moment des Protestes in religiöser Erfahrung stellt diese in die Spannung von innerer und äußerer Welt, von Hoffnung und Realisierung, von Leiden und dessen wirklicher Überwindung. Die Forderung nach religiöser Erfahrung plädiert also ihrerseits nicht für eine erneute Partialisierung des Menschen im Sinne einer Flucht nach innen, sondern sucht Integration. "Hinreise" als Weg nach innen, eine Versenkung allein wären lediglich Trostmittel, was soviel bedeutet wie infantile Regression: Flucht des Ich in die Wunschebene ohne Impuls zur Veränderung der als leidvoll erfahrenen Wirklichkeit. Daß manche Menschen den Leidensdruck der Realität, wie er oben skizziert wurde, nicht ertragen und etwa im Drogenkonsum archaisch regredieren, zeigt nicht nur die Bedeutung von Interpretationsmustern für Widerfahrnisse, sondern konkret die Bedeutung gelungener Identitätsbildung für die Bewältigung innerer und äußerer Wirklichkeit. Das nachfolgend dokumentierte Beispiel zeigt aber auch, welche verheerende

16 Vgl. O. Betz (s. o. Anm. 7), 118.

Auswirkungen innere Bildfolgen und reine Widerfahrnisse für die Reststrukturen von Ich haben:

"Eine psychologische Grundvoraussetzung für die Entstehung einer Drogenabhängigkeit ... (ist) ein ständiger Konflikt zwischen ... Ansprüchen und der rauhen Wirklichkeit, ... ein Konflikt, der mit betäubenden Drogen wie den Opiaten, die die Wirklichkeit vergessen lassen, die wunschlos glücklich und zufrieden machen", gelöst werden muß. "Fixer, so lehrt uns die Erfahrung, sind alle gleich. Sie haben alle die gleiche graue, stumpfe Persönlichkeit. Ihr Ich hat die Form einer Amöbe. Drückt man an irgendeiner Stelle hinein, so stößt man auf keinen Widerstand, stößt auf eine weiche, nachgiebige, schleimige Masse, die dem Druck ausweicht. Das Verhalten, das Reden und Handeln eines langjährigen Fixers ist ein reines Instrumentalverhalten ... Das Verhalten ist zum Instrument geworden, es hat keine Konsistenz mehr, was man ja gewöhnlich als Charakter oder Persönlichkeit bezeichnet." Und im Bezug auf einen anderen Fall: "... imponiert Elisabeth die speed-Komponente, die schnellmachende, größenwahnbildende Wirkung dieser Droge so gut, daß sie nicht mehr davon lassen kann. Und wie hätte sie auch, wenn nach Abklingen des Rausches infolge der Sensibilisierung durch die Droge die Wirklichkeit noch unvereinbarer mit den Wünschen ist als vorher?"¹⁷

Innere Erfahrung im Sinne einer Suche nach neuer Emotionalität kann nur bejaht werden, wenn es in ihr nicht zu einer dauernden Regression, sondern nur zu einer "Regression im Dienste des Ich" (Kris) kommt, wenn der Weg zu neuen Erfahrungen kompensatorische Funktion erhält und nachfolgend Identität und Integration auf dem Weg zum Selbst fördert. Nach C. G. Jung, der in der westlichen Welt die Funktionen Wahrnehmen und Denken als Funktionen einer extravertierten Seele überbetont sieht, ist eine kompensatorische Vertiefung der Funktionen der Introversion, nämlich Fühlen (Wertnehmen) und Intuition unausweichlich; aber erst die nachfolgende Integration verspricht einen Fortschritt in Richtung auf das Ziel

17 R. Wormser, Drogen. Erfahrung und Erkenntnis. Selbstzeugnisse - Dokumente - Analysen, Neuwied/Berlin 1973, 77ff.

der Individuation¹⁸. Drogenerfahrungen, die es per se, ohne Bezugsrahmen ohnehin nicht gibt¹⁹, spiegeln so auch die persönliche Problematik des Leidenden, was besonders in Situationen der Niedergeschlagenheit in das seelische und physische Leben bedrohenden Horrortrips zum Ausdruck kommt²⁰.

5. Die Bedeutung von Referenzsystemen als kognitiven Strukturen

Erfahrungen und so auch religiöse Erfahrungen enthalten ein reflexives Moment, was psychologisch bedeutet, daß sie nicht ohne Interpretations- bzw. Referenzsysteme in Form kognitiver Strukturen möglich sind. Da sich diese kognitiven Strukturen aber als konkrete Ich-Welt-Beziehungen aufbauen, läßt sich religiöse Erfahrung nicht allgemein definieren. Zuzufolge der sie mitkonstituierenden geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen, der verschiedenen Wirklichkeitsannahmen und der individuellen psychischen Identitätsstrukturen sind grundsätzlich verschieden artikulierte Erfahrungen möglich. Die in unserer Analyse aufgedeckte Erfahrungsstruktur von Leiden, Protest und Hoffnung im konkreten Engagement²¹ ist so für unsere westliche Gesellschaft ein herausragender Erfahrungsmodus und sicher mitgeprägt durch die unaufgebbare christlich-abendländische Tradition, aber keinesfalls für alle Völker und Zeiten als religiöse Erfahrung verpflichtend. (Anders verhält es sich, wenn man dieses Problem unter den Vorzeichen der neutestamentlichen Botschaft zu lösen versucht).

18 Vgl. C. G. Jung, Psychologische Typen. Gesammelte Werke VI, Stuttgart 1960, 467.

19 Vgl. H. Smith, Erneuerung und Vertiefung des religiösen Lebens? in: M. Josuttis/H. Leuner (Hg.), Religion und die Droge. Ein Symposium über religiöse Erfahrung unter dem Einfluß von Halluzinogenen, Stuttgart 1972, 147 - 165, hier 151.

20 Vgl. M. Schibilsky (s. o. Anm. 7); in den Biographien der Probanden wird die jeweilige Beziehung der Drogenerfahrung recht deutlich.

21 Vgl. E. Biser, Glaubensbegründung aus religiöser Erfahrung, in: Archiv für Religionspsychologie 11 (1975) 9 - 29, der 15 von einem wachsenden Verlangen nach Konkretisierung des Glaubens spricht.

Von hier aus wird auch C. G. Jungs Warnung verständlich, einfach zu glauben, man könne östliche Anschauungsweisen unmittelbar übernehmen. Wer das tut, "entwurzelt sich selbst, denn sie drücken die abendländische Vergangenheit nicht aus, sondern bleiben blutleere, intellektuelle Begriffe, welche die Saiten unseres tieferen Wesens nicht zum Erklingen bringen."²² Ein einfacher Sprung in andere Erfahrungen ist so nicht möglich, wo er versucht wird, muß er ohne Beachtung von Meditationstechniken und entsprechenden Wirklichkeitsannahmen scheitern. Es kommt dann vielleicht zu einer Reihung von Bildern, jedoch nicht zu Erfahrung.

6. Differenzierte Wege zu religiöser Erfahrung: religionsdidaktische Anforderungen

Entsprechend der Einsicht, daß Erfahrungen innerhalb bestimmter Referenzsysteme²³ gemacht werden müssen, können zur Ermöglichung religiöser Erfahrung nur verschiedene Wege eingeschlagen werden, je nach dem, ob der Adressat der Bemühungen bereits über bestimmte kognitive Strukturen verfügt oder ob sich diese bei ihm noch herausbilden.

Konkret bedeutet dies für den, der im beschriebenen Sinne an der Deformation seiner Existenz leidet, daß er bereits über ein System verfügt, innerhalb dessen er Erfahrungen in Richtung auf Sinn und Ganzheit gemacht hat. Für diesen wären jetzt Erfahrungen von Bedeutung, die den Protest verstärken und das Engagement zur konkreten Veränderung als Minderung des Leidens sichern, näherhin Erfahrungen des gelingenden Lebens unter der religiösen Sinnannahme.

Wo aber der Wunsch nach Ganzheit, Sinn und grundsätzlichem Heilsein verdrängt ist und die Unfreiheit manifest wird, ist auch die Erfahrung des bewußten Leidens an der Situation

22 C. G. Jung, Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte. Zürich 1951, 254; vgl. auch H. Wolff, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart 1976, 60 - 70.

23 Vgl. H. Sundén, Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen. Güterloh 1975; auch ders., Erlebnisse, Drogen und Referenzsysteme, in: Archiv für Religionspsychologie 11 (1975) 124 - 130.

verschüttet. Hier helfen nur Schlüsselerfahrungen in dem Sinn, daß Widerfahrnisse in einem sozialen Kontext aufgearbeitet werden, man sich miteinander, wie O. Betz das genannt hat, zu Schauenden macht. Hier muß das soziale Miteinander die noch fehlenden Individuellen Verarbeitungsstrukturen ersetzen und insbesondere jenes Maß an helfender Zuversicht vermitteln, ohne das die Angst nicht überwunden und der Festhaltekrampf nicht gelöst wird²⁴. Eine solche Aufgabe bedarf behutsamer Führung und Beachtung der Gruppenprozesse. Sie wird bei grundlegenden Formen von Unbewußtheit und Verdrängung nur als therapeutische Aufgabe zu leisten sein.

Für den heranwachsenden Menschen, der sich noch in der Entwicklung befindet, gestaltet sich von der Zielprojektion her die Aufgabe etwas leichter. Da die Strukturen zur Interpretation von Ich und Welt und somit von Erfahrung sich noch im Aufbau befinden, können entsprechende Maßnahmen dazu führen, daß Sinn, Ganzheit, Integrität und Verantwortung erfahren werden. F. Betz schlägt hierzu vor, wiederum in einer Vermittlung der 'inneren' und äußeren Sinne: eine Ahnung davon bekommen, daß die Weltwirklichkeit dort nicht zu Ende ist, wo die sinnliche Wahrnehmung an ihr Ende kommt; für das Mögliche offensein; die fünf Sinne gebrauchen und Gegebenes hintersinnen; innere Sammlung und Verlängerungsspuren der sinnlichen Wahrnehmung in den Bereich des Geistes verfolgen. Der Realität nach dürfte sich allerdings auch diese Aufgabe erheblich schwieriger gestalten. Ohne grundsätzlichen Wandel der Einstellung im Bereich öffentlicher Medien und ohne Verzicht auf manipulative Tendenzen in der Werbung dürften die Wachstumstendenzen und die Entwicklungsdynamik nicht durch Absichtserklärungen zu wecken sein. Die soziale Dimension dieser Aufgabe ist unübersehbar und auch die Anforderungen an den Erzieher sind keineswegs gering, muß doch auch er in eine innere Distanz zu den beschriebenen, aber oft eingewurzelten Fehlformen der westlichen Existenz kommen, ohne aus dieser Existenzform gänzlich herauspringen zu können.

24 Vgl. K. Graf v. Dürkheim, Die anthropologischen Voraussetzungen jeglichen Heilens, in: A. Sborowitz (Hg.), Der leidende Mensch, Darmstadt 41974, 163 ff.

In der Förderung der sozialen Wahrnehmung im Bereich Ich-Du-Wir ist im Zielfelderplan für die Grundschule hier schon Erhebliches in die Wege geleitet. Insgesamt wird aber im Bereich der Schule mehr notwendig sein. So wäre zu diskutieren, ob nicht der Unterricht der Grundschule unter den Annahmen der Mengenlehre nicht einen Umgang mit Mensch und Welt im Sinne quantitativer Relationen und singulären Merkmalen fördert und damit systematisch eine ganzheitliche Sicht von Mit- und Umwelt gefährdet.

Die zu fordernden und noch weiter zu diskutierenden Einzelmaßnahmen müssen aber schließlich in das einmünden, was H. Halbfas gefordert hat: eine "Religionsdidaktik als 'Sprachlehre der Religionen', die den vorkritischen Mythos in meta-kritische Sinnerfahrungen übersetzt und damit Voraussetzungen für ein auch weiterhin humanes Dasein und Bewußtsein schafft. Eine Religionsdidaktik benötigen die Religionen der Welt um so dringender, je rapider die technisch-wissenschaftliche Geisteshaltung auch die Völker der 'Dritten Welt' ihrer eigenen Herkunft zu entfremden droht."²⁵

H. Halbfas erinnert hier an das zentrale Problem, dem Möglichen seinen Platz einzuräumen und von ihm her ein Korrektiv gegen Zwänge und Unmenschlichkeit als Sprache der Religion zu bekommen. Er nennt eine solche Aufgabe mit Recht "metakritisch", da sie nicht im Rückfall hinter eine kritische Geisteshaltung zu leisten ist. Es gilt jedoch über die Kritik hinaus zur Neukonstruktion einer Weltsicht zu gelangen, die die Humanität und den Sinn gesellschaftlichen und personalen Menschseins abzusichern und Impulse zu deren Realisierung freisetzen hilft. Vielleicht ändert sich der Charakter religiöser Erfahrung dadurch nochmals. Vielleicht wird das Moment des Leidens abgelöst durch Erfahrungen gelingenden Lebens.

Daß diese Aufgabe mit einigen grundlegenden Schwierigkeiten rechnen muß, sei abschließend noch im Hinweis auf einen Entwurf einer "Psychologie des Seins" des sonst hochgeschätzten A. H. Maslow belegt. Im Vorwort heißt es dort programmatisch:

25 H. Halbfas, Religion, Stuttgart 1976, 225f.

Die humanistische Psychologie (als Dritte Kraft) ist zu verstehen "als Vorbereitung für eine noch 'höhere' Vier-te Psychologie, die überpersönlich transhuman ist, ihren Mittelpunkt im All hat, nicht in menschlichen Bedürfnissen und Interessen, und die über Menschlichkeit, Identität, Selbstverwirklichung und ähnliches hinausgeht... Diese neuen Entwicklungen können sehr wahrscheinlich eine greifbare, mögliche und wirkliche Befriedigung des 'frustrierten Idealismus' vieler verzweifelter, besonders junger Menschen bieten. Sie können sich zu einer Lebensphilosophie entwickeln, zu einem Religionssurrogat..." (12)

Die Konsequenz: "Humanisten haben jahrtausendlang versucht, ein naturalistisches, psychologisches Wertesystem zu konstituieren, das aus dem eigenen Wesen des Menschen abgeleitet werden könnte, ohne die Notwendigkeit des Rückgriffs auf eine Autorität außerhalb des Menschen." (153) Diese Hoffnung erfüllt sich für A. H. Maslow, weil es nun möglich ist, "im Prinzip eine deskriptive naturalistische Wissenschaft der menschlichen Werte (zu) haben ... Doch wir haben gesehen, daß dies nur dann furchtbar ist, wenn wir die gesunden Exemplare vom Rest der Bevölkerung unterscheiden können" (169), "wenn wir die besten Exemplare der menschlichen Spezies heraussuchen, Menschen die mit allen Anlagen, die der Spezies eigen sind, mit allen menschlichen Fähigkeiten, gut entwickelt und voll funktionierend, ohne ersichtliche Krankheiten irgendeiner Art ..." (172)²⁶.

Eine solche naturalistische Sicht ist nur scheinbar eine Lösung, verdeckt sie doch die anthropologischen Grundannahmen derer, die die gesunden Exemplare auszuwählen haben. Am Ende einer solchen Lebensphilosophie als Religionssurrogat könnte eine noch tiefere Form der Entfremdung als die der technisierten Welt, nämlich die des technisierten Menschen stehen. Wo nähme sie den Impuls und die Erfahrung des Protestes, den Wunsch nach Ganzheit her?

26 A.H. Maslow, Psychologie des Seins, München 1973 (orig.: New York 1968).

Angesichts solcher Tendenzen wird eine Religionsdidaktik in christlichem Kontext die Forderung von H. Halbfas auch in die Richtung realisieren müssen, daß sie dem Kranken und Schwachen seinen Lebensraum ermöglicht und in dessen Integration auch in den konkreten Erfahrungen der Menschen einen Weg zur Ganzheit und zum Heilsein aller konkret eröffnet.

Dozent Dr. Herbert A. Zwergel
Finkenweg 8
6463 Freigericht-1

KARL DIENST

RELIGIÖSE ERFAHRUNG UND SEELSORGERLICHE DIMENSION IM RELIGIONS-
UNTERRICHTI. Religionsunterricht zwischen Wissensvermittlung und reli-
giöser Praxis

1. In religionspädagogischer Perspektive macht Günter Stachel¹ auf die "Dialektik zwischen geplanter und vorwiegend sprachlicher Unterrichtung oder Verkündung einerseits und Lebensvollzug mit deutendem sprachlichen Kommentar andererseits" aufmerksam. Als Problem formuliert er: "Wie ist zu sichern oder wie ist wieder zu ermöglichen, daß neben den zu reformierenden organisierbaren religiösen Lernprozessen (in Schule und Kirche) die eigentliche religiöse Erziehung im Lebensvollzug geschieht".

Zu einem ähnlichen Ergebnis im Blick auf das pädagogische Problem in der kirchlichen Arbeit gelangt Hans Mieskes². Er bezeichnet es als ein "pädagogisches Axiom", daß Unterweisung "im rechten Umgang mit dem Evangelium" nur dann sinnvoll und gegenstandsadäquat erfolgen könne, "wenn die Gemeinden, deren Kinder und Jugendliche unterwiesen werden, mit dem Evangelium tatsächlich auch umgehen, wenn also ein evangelisches Brauchtum, eine kirchliche Tradition, wenn christliches Leben vorhanden ist. Auf dieser Substanz muß Methodik aufruhen, so wie die Methodik in der weltlichen Schule auf der geistigen Beschaffenheit der Gesellschaft. Dann ist methodisches Unterweisen eine natürliche Angelegenheit ..."³.

In wissenssoziologischer Perspektive fordert Bernhard Suin de Boutemard⁴, daß der Religionsunterricht (RU) "auf den tatsächli-

1 G. Stachel, in: Handbuch der Religionspädagogik I, 152.

2 H. Mieskes, Das pädagogische Problem in der kirchlichen Arbeit, in: Ders., Das pädagogische Problem, Oberursel o. J. (1973), 472 ff. Erstveröffentlichung in: Schule und Leben 1954/1955, Heft 7-9, 1 ff.

3 Ebd. 477.

4 B. Suin de Boutemard, Alltagswirklichkeit und Religionsunterricht, in: ThPr 11 (1976) 2 ff.; hier 3.

chen, gruppen- und gesamtgesellschaftlich spezifischen Konstruktionen ersten Grades, welche alltagsweltlich Handelnde vornehmen", aufrufen müsse⁵. Die "Spezifität" des RU könne nicht durch Rückgriff auf einen Religionsbegriff aufgewiesen werden, dessen inhaltliche Relevanz entweder ontologisch, anthropologisch oder sozialpsychologisch bestimmt werde. "Darum empfiehlt es sich, nach einer Spezifität der inhaltlich-pragmatischen Relevanz zu suchen, die auf der Gemeinsamkeit mit den Glaubensgeschichten von Christengemeinden der Ökumene beruht. Die Spezifität christengemeindlicher Glaubensgeschichten liegt in den Beziehungen der Person des geborenen, leidenden, gekreuzigten, auferstandenen und wiederkommenden Christus zu seiner Gemeinde. Die spezifische soziale Orientierung dieser Beziehung wird als 'Leben in der Nachfolge Christi' bezeichnet: Hier erfolgt das Christus-gleichgestaltet-werden (conformitas), was von der Nachahmung Christi (imitatio) zu unterscheiden ist"⁶. Die "Respezifikation" der conformitas Christi erfolge in den Christengemeinden "in variablen Kontexten und mit verschiedenen - auch soziohistorisch wechselnden - Präferenzen" (ebd). Für diese inhaltlich-pragmatische Rekonstruktion von Alltagswirklichkeit im Blick auf "Religion" eignen sich z. B. Umweltliche Sozialbeziehungen, in denen die "Erfahrung brüderlichen Handelns" vermittelt wird, oder Umweltliche Sozialbeziehungen, in denen die "Erfahrung der Entlastungen durch (ritualisiertes, institutionalisiertes) priesterliches Handeln" zum Ausdruck kommt.

Eine Einbeziehung der Erfahrungsdimension in die genannte Vermittlungsproblematik befürwortet auch Henning Schröer: "Unser RU hat darin eine erhebliche Schwäche, daß er zu wenig auf gegenwärtige religiöse Praxis sich bezieht. Entweder gibt es solche Praxis nicht, dann aber wäre der Unterricht nur historisch noch legitimierbar, oder, was mir sicher ist, wir haben

5 Die Unterscheidung zwischen "Konstruktionen ersten und zweiten Grades" (hier: lebensweltliche Glaubenskonstruktionen als Konstruktionen ersten Grades und theologische Konstruktionen als fachwissenschaftliche Konstruktionen zweiten Grades) übernimmt S.d.B. von A. Schütz, Wissenschaftliche Interpretationen und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: Ges. Aufsätze I, Den Haag 1971, 7, 68.

6 Suin de Boutemard (s. o. Anm. 4), 14.

sie noch zu wenig entdeckt, eventuell nur kritisch gesehen oder wagen zu wenig, in dieser Hinsicht Ichaussagen und Selbsterfahrung zuzulassen"⁷.

2. Die hier von verschiedener Seite aus angesprochene Erfahrungsdimension im Blick auf den RU wollen wir im Folgenden unter dem Aspekt der seelsorgerlichen Dimension des RU weiter verfolgen. Diese bedarf zunächst einer begrifflichen Klärung. Setzt man z. B. umgangssprachlich "Seelsorger" mit "Pfarrer" gleich, so weckt der Sachverhalt Assoziationen wie "Präsenz der Kirche an der Schule im Sinne pfarramtlicher Betreuung"⁸, was leicht mit dem (negativen) Wertakzent "geistliche Bevormundung" versehen wird. Auf der anderen Seite entstammen die Synonyma für "seelsorgerlich" meistens dem individual- oder sozialpsychologischen, soziologischen oder politischen Begriffsarsenal: Gewinnung von Ich-Stärke, Identität, Selbstwertgefühl, Selbst- und Mitbestimmung, Emanzipation usw. werden "seelsorgerliche" Zielformeln. Besonders häufig ist im Kontext des RU die Verbindung (bzw. Gleichsetzung) von "seelsorgerlich" und "pädagogisch" anzutreffen; der Begriffsumfang reicht dann von einer Artikulation von Schulverdrossenheit ("Leistungsstreß") bis hin zu moralischen Postulaten ("Humane Schule") und politischen Utopien ("Systemveränderung"). Abstrakt formuliert: "Seelsorgerlich" meint hier bestimmte Normen innerhalb des pädagogischen Vollzugsgeschehens, die über eine (vorrangig) kognitiv erfolgende Wissensvermittlung hinausgehen und die es mit der Persönlichkeit des Schülers zu tun haben; hier trifft sich "seelsorgerlich" mit einem Verständnis von "pädagogisch" im Sinne eines "Anwalts des Kindes" (W. Loch). In wissenschaftstheoretischer und didaktischer Perspektive wird die Forderung einer "seelsorgerlichen" Dimension des RU heute vor allem im Rahmen einer politisch-kulturkritisch-pädagogisch motivierten Kritik an einem vorwiegend neobehavioristisch orientierten Verständnis von Lernen laut, das am Verhaltensbegriff orientiert ist (Lernen als Erwerb und Veränderung von Verhaltens-

7 H. Schröer, Das Problem der Vermittlung von Tradition und religiöser Erfahrung im Erzählvorgang, in: EvTh 38 (1978) 113 ff.

8 R. Leuenberger, in: Handbuch der Religionspädagogik I, 385.

weisen im Sinne der Konditionierung)⁹. "Seelsorge" wird dann vorwiegend als Offenhalten des individuell-personalen "Freiraums" des Schülers im Sinne eines "Nicht-Verplantwerdens" verstanden. Im Vollzug einer religionspädagogischen Vereinnahmung von Postulaten einer "Emanzipationspädagogik" wird die "gesellschaftliche" Dimension von "seelsorgerlich" betont: Es geht dann um die Vermittlung eines "richtigen Bewußtseins", um die Herstellung eines (abstrakten) Interesses an "Emanzipation", um die Ermöglichung "kommunikativen Handelns" im Sinne von "herrschaftsfreier" menschlicher Verständigung¹⁰. Wieder anders kann "seelsorgerlich" im Umkreis von Konzepten "Humanistischer Psychologie"¹¹ definiert werden, die sich als "mögliche dritte Alternative" zur behavioristischen und zur orthodox an Freud orientierten Psychologie versteht und deren Grundthese lautet: Der Mensch ist nicht kausal determiniert, weder durch Umwelt noch durch Kindheitsprägung; der Mensch ist Persönlichkeit, die sich selbst verwirklichen will. Daß hier auch Kritik an der "verkündigenden" Seelsorge geübt wird, liegt auf der Hand; "Beratung" und nicht "Verkündigung" ist hier interesseleitend.

Das uns leitende Verständnis von "Seelsorge" ist im Kontext protestantischer Volkskirche entwickelt: Die Kirche lebt im Glauben und in der Frömmigkeit ihrer Mitglieder. Darum gehört das seelsorgerliche Handeln, in dem sich die Kirche einzelnen und Gruppen in Gespräch, Zuspruch, Beratung und konkreter Hilfeleistung zuwendet, zur inneren Struktur, mit der die Kirche Jesu Christi erbaut wird und das ganze Leben des Menschen an der Kraft des Evangeliums Anteil gewinnt. Im seelsorgerlichen Handeln trifft die Kirche auf vielfältige Erwartungen nach Trost, Aussprache, Beratung, Lebenshilfe, religiöser Information, aber auch

9 Zum Problem vgl. Cl. Günzler, Anthropologische und ethische Dimension der Schule, Freiburg/München 1976; K. Dienst, Die lehrbare Religion, Gütersloh 1977; Ders., Pädagogische Strömungen der Gegenwart. Weltanschauungspositionen und Menschenbilder. Information Nr. 70 der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Stuttgart, 1977.

10 Vgl. H.R. Leu, Berufsausbildung als allgemeine und fachliche Qualifizierung, in: ZfPäd 24 (1978) 21 ff.

11 Vgl. W. Arnold u. a. (Hg.) Lexikon der Psychologie, Freiburg 1971, II, 116 ff. H.U. Nübel, Theologische Fragen in der Humanistischen Psychologie, in: Wege zum Menschen 29 (1977) 449 ff.

nach verbindlichem Rat, konkreter Weisung, Beichte und Absolution. "Seelsorge" trifft also auf ein breites Spektrum von Erwartungen, die wiederum eine Vielgestaltigkeit der Seelsorge fordern. Seelsorge als Ruf zur Gemeinschaft mit Gott ist immer auch Lebenshilfe in bestimmten Situationen. Die vielgestaltige Praxis gemeindlich-volkskirchlichen Lebens und seelsorgerlichen Dienstes gehört zum Auftrag der Kirche. Die vielfältigen Konzepte für Seelsorge empfangen ihr Maß und ihre Verbindlichkeit von dem evangelischen Auftrag der Gemeinde; dieser wird nicht durch die genannten vielfältigen Erwartungen der Gemeindeglieder konstituiert, bleibt aber auf diese bezogen. Seelsorge im RU gewinnt ihren Auftrag vom Wort Gottes her, das auf Zuspruch und Anspruch hin angelegt ist; sie nimmt aber darin auch bestimmte Erwartungen auf, die von Schülern und Eltern an sie herangetragen werden. Sie weiß um die Möglichkeiten und Grenzen des institutionellen Ortes Schule, an dem sie geschieht, sowie um die jeweiligen Bedingungen des volkskirchlichen Kontextes mit seinen verschiedenen "Herrschaftstypen" (s.u.).

3. Im Blick auf unser Thema zeigt sich die Problematik religionstheoretischer Bildungsmodelle im Horizont eines ontologischen Religionsbegriffs, einer gesellschaftspolitischen Orientierung sowie im Umkreis sozialisationstheoretischer Entwürfe¹². Nicht nur im Blick auf den volkskirchlichen Kontext, sondern gerade auch aus seelsorgerlich-pädagogischen Gründen ist ein RU problematisch, der "allgemein religiös" sensibilisieren und einen freien, auf außerkirchliche Religiosität hin angelegten Lernprozeß initiieren und stärken soll, in dem also "sensibilisiert werden soll für so etwas Vages und Inhaltsleeres wie Tiefe, für die Frage nach dem unbedingten Sein, für das Unbedingte, für den unbedingt angehenden Daseinsgrund u.ä."¹³. Ein solcher RU würde tenden-

12 Vgl. z. B. K.E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik, 2 Bde, Gütersloh 1975; K. Dienst, Die lehrbare Religion (s.o. Anm. 9); Chr. Morgenthaler, Sozialisation und Religion, Gütersloh 1976; G. Bockwoldt, Religionspädagogik, Stuttgart u. a. 1977; E. Rosenboom, Lehrbare Religion? Studienhefte 12. Päd. Institut Villigst 1978.

13 J. Brosseder, Religion und Glaube - RU und Gemeindegottesdienste, in: G. Stachel u.a. (Hg.), Inhalte religiösen Lernens, Zürich u.a. 1977, 48.

ziell Seelsorgekonzepte humanistischer Psychologie favorisieren und theologische Seelsorgemodelle zumindest erschweren. Genauso problematisch ist auch eine Aufgabenbestimmung der Religionspädagogik als "in Analyse, Reflexion und Konzeption, im Zusammenhang diverser Materialien und Problemkombinationen kritische Theorie religiös vermittelter und religiös fundierter Verhaltensweisen, die im Zusammenhang von Erziehung und Unterricht die Lebenspraxis von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft - außerhalb wie innerhalb von Kirchen und Konfessionen - in Geschichte und Gegenwart bestimmen"¹⁴. Abgesehen vom hohen Abstraktions- und Komplexitätsgrad einer so anspruchsvollen Konzeption droht hier eine Neuauflage bekenntnisorientierten Lernens im Sinne einer Konfessionsverschiebung vom religiösen in den politischen Bereich. "Seelsorge" wird in diesem Kontext leicht zu einem Unternehmen, das auf eine "Bekehrung der Strukturen" aus ist und darüber hinaus den Bereich individueller Probleme ausblendet. Sozialisationsorientierte Konzepte kranken daran, daß es die Sozialisierungstheorie gar nicht gibt. Vor allem im Zusammenhang mit Theoremen der Kritischen Theorie haben sie ein Gefälle hin zu politischen Modellen; der Religionsbegriff wird hier vor allem von sozialwissenschaftlichen Disziplinen her bestimmt.

Unter dem Aspekt der seelsorgerlichen Dimension halten wir es also für problematisch, den RU auf einen Religionsbegriff als Ersatz für einen konfessionellen, bibelbezogenen Christentumsbegriff zu begründen: "Als Begriff der Religionsphänomenologie ist der Begriff so abstrakt, daß er eine konkrete Lebensorientierung geradezu ausschließt. Als Begriff der Religionssoziologie ist er so einseitig auf menschliches Verhalten ausgerichtet, daß alle inneren Bezüge von Religion abgeblendet werden. Als ein Begriff der Religionsphilosophie oder Religionspsychologie leidet er sowohl an der Abstraktion wie an der Tatsache, daß (wesentliche) Inhalte von Religion dabei nicht zur Sprache kommen"¹⁵.

14 G. Otto, Was heißt Religionspädagogik? In: P. Biehl/H.-B. Kaufmann (Hg.), Zum Verhältnis von Emanzipation und Tradition, Frankfurt a. M. 1975, 42.

15 Rosenboom, Lehrbare Religion? (s.o. Anm. 12), 16.

Ist der Auftrag der Schule auf die gegenwärtige Gesellschaft bezogen, ist Theologie eine Funktion des vorhergehenden Lebens des Glaubens im Sinne einer Reflexion der vortheoretischen Praxis des Glaubens mit dem Ziel, sie zu legitimieren und kritisch zu klären¹⁶, und ist Seelsorge im Kontext protestantischer Volkskirche auch auf die lebensweltlichen Glaubenskonstruktionen der Mitglieder zu beziehen, dann entspricht es durchaus einem RU im Rahmen des Auftrags der Schule, wenn dieser Unterricht sich auf die konkrete Religion in unserer Gesellschaft bezieht, das heißt aber auf den Glauben der Christen in seinen expliziten Formen sowie in seinen alltags- und lebensweltlichen Gestalten. Gerade dieser Doppelbezug entspricht dem Charakter von Seelsorge in der protestantischen Volkskirche. Es geht um den christlichen Glauben, wie er unter uns gelehrt und gelebt wird; von ihm her kommen dann auch die anderen Religionen, Weltanschauungen usw. in den Blick.

Dies bedeutet aber nicht die Festlegung auf ein bestimmtes didaktisches Modell für den RU, etwa auf das der "Evangelischen Unterweisung". Dies würde nicht nur der Pluralität der unter uns vorhandenen Theologien widersprechen, sondern auch den in der Volkskirche vorhandenen "Herrschaftstypen": Neben den unterschiedlichen Ausprägungen in der Ausübung der Mitgliedschaft in der Kirche gibt es in unserer volkscirchlichen Situation eine Mehrzahl von Glaubensauffassungen und ihrer Vermittlung im Leben. Gerade die Einbeziehung religiöser Erfahrung in die Reflexion über die seelsorgerliche Dimension des RU wird eine Einseitigkeit im Blick auf Seelsorgekonzepte problematisieren.

II. Interdependenzen zwischen religionspädagogischen und seelsorgerlichen Konzeptionen

1. Im Kontext der mit dem Namen von Karl Barth und Eduard Thurneysen verbundenen sogenannten Dialektischen Theologie ergibt sich als prinzipielle Forderung an ein theologisches Bildungsmodell¹⁷, daß Gottes Wort verkündigt werden müsse; dieses aber lasse sich nicht psychologisieren und methodisieren, es bleibe unverfügbar.

16 Vgl. W. Lohff, Glaubenslehre und Erziehung, Göttingen 1974, 17.

17 Vgl. auch K. Dienst, Theologische Bildungsmodelle, Darmstadt (Hausdruckerei der EKHN) 1978.

Gott selber führe den Menschen durch sein Wort in die Begegnung mit der Wahrheit, mit sich selbst: "Von Gott kann nicht anders geredet werden als im Verweis auf sein eigenes Wort. Dieser Verweis ist die Verkündigung"¹⁸. Der "Erzieher als Christ" (H. Kittel) repräsentiert die Lehre der Kirche in seiner Person; wie seine Schüler ist er auch Sünder vor Gott und bedarf der Erlösung. Der Religionslehrer ist Zeuge des Evangeliums in der Nachfolge Jesu Christi, um die getauften Schüler im Glauben zu unterweisen (O. Hammelsbeck). Als Zeuge bedarf der Religionslehrer selbst des Zeugnisses. Der Verkündigungsauftrag rückt den Lehrer in die Nähe des Pfarrers; der Religionslehrer als Pädagoge tritt hinter die Wirksamkeit des Wortes Gottes zurück und hat sich dem Wirken des Heiligen Geistes nicht zu sperren (G. Bohne). Der Religionslehrer verkündigt das Evangelium an Gliedern der christlichen Gemeinde in der Schule; im Unterricht handelt er auch liturgisch und seelsorgerlich¹⁹.

"Seelsorge" ist in diesem Kontext Verkündigung von Gottes Wort an den einzelnen²⁰; sie ist ein Mittel, das den einzelnen zu Predigt und Sakrament und damit zum Wort Gottes führen, ihn in die Gemeinde eingliedern und dabei erhalten will. So verstanden ist sie ein Akt der Heiligung und der Zucht, durch den die Gemeinde in ihrer sichtbaren Gestalt erbaut und lebendig erhalten und der einzelne gerettet wird. Sie vollzieht sich im Gespräch, in dem um die Durchsetzung des Urteils Gottes zum Heil des Menschen gerungen wird. Inhaltlich ist das Gespräch durch die Botschaft von der Vergebung der Sünde bestimmt. Der Mensch wird als solcher, dem Gnade widerfährt, angesprochen.

18 Ed. Thurneysen, Konfirmandenunterricht, in: ZZ 3 (1925) 388 f., 400, 406.

19 Vgl. H. Ulonska, Religionslehrer und Kirche, in: EvE 26 (1974) 329 ff; ders., Identität und Rolle des Religionslehrers, in: EvE 29 (1977) 376 ff.

20 Vgl. Ed. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, Zollikon 1946; ders., Seelsorge im Vollzug, Zürich 1968. Bei der Darstellung der Seelsorgemodelle benutze ich vor allem ein Seminarmanuskript, das mir Prof. W. Neidhart (Basel) zur Verfügung gestellt hat.

In einem ähnlichen theologischen Kontext, aber mehr im Blick auf die kritische Auseinandersetzung mit säkularer Seelsorge und ihrer kirchlichen Rezeption, steht H. Tackes²¹ programmatische These: Seelsorge ist nur als Glaubenshilfe auch Lebenshilfe. Der Seelsorger ist Bruder des Ratsuchenden, der ihm im Glauben vorausgeht, und Zeuge, der ihm die gnädige Annahme zuspricht. Der Glaube, der durch das verkündigte Wort entsteht, geht dem menschlichen Erleben immer voraus. Die Mühseligen und Beladenen können das Leichterwerden des Jochs, das ihnen versprochen ist, nur glauben, nicht schauen und nicht psychologisch erfahren. Wer mit psychologischen Methoden das Leichterwerden fördern will, strebt Gerechtigkeit aus Werken an. Tacke bekämpft von der Position des Offenbarungsglaubens aus die Seelsorgekonzeptionen, die in der Tiefenpsychologie und in der Gruppenpsychologie ebenbürtige Gesprächspartner der Theologie sehen und die methodisch, in der Zielsetzung und für das Verständnis der Religiosität des Menschen von diesen Nachbardisziplinen lernen wollen.

Eine "evangelikale" Variante im Sinne eines (extremen) modernen Pietismus findet sich bei J. E. Adams²². Nach seiner Auffassung geht jedes seelsorgerliche Problem auf ein sündiges Verhalten zurück. Der Seelsorger hat die Aufgabe, den Ratsuchenden auf Grund der biblischen Gebote zur Erkenntnis dieser Sünde, zum Bekenntnis und zur Verhaltensänderung anzuleiten. Dazu dienen verschiedene methodische Maßnahmen, u. a. Hausaufgaben, die der Ratsuchende in jeder Beratungsstunde erhält und an denen er seine geistlichen Fortschritte erlebt. Adams lehnt eine Seelsorge, die von der Psychologie lernen will, scharf ab. Freud und Rogers verführten den Menschen dazu, sein Sündersein und seine Erlösungsbedürftigkeit zu leugnen. Auch die Psychiatrie wird von Adams in ihre Grenzen verwiesen. Seelische Krankheiten gibt es nicht. Depressive und Schizophrene ohne somatische Befunde sind Menschen, die ihr Sündersein mit auffälligem Verhalten tarnen.

21 H. Tacke, Glaubenshilfe als Lebenshilfe, Neukirchen 1975. Vgl. W. Neidhart, Evangelikale und neo-orthodoxe Seelsorge, in: ThPr 12 (1977) 319 ff.

22 J. E. Adams, Befreiende Seelsorge, Gießen 1977⁴; ders., Handbuch für Seelsorger, Gießen/Basel 1976.

Eine vermittelnde Lösung vertritt z. B. W. Schütz²³. Seelsorge und Psychotherapie sind für ihn zwei sich überschneidende Kreise. Neben Gemeinsamkeiten hat die Seelsorge ihr Proprium, das durch die Stichworte: Beziehung zu Gott, Schuld, Vergebung, Heil umschrieben wird. Für die Anfangsphase gelten die Regeln von Rogers (s.u.), aber das Gespräch darf sich nicht nur auf ein Spiegeln beschränken. Ohne das Eröffnen der Dimension des Glaubens und ohne Aufweisen der religiösen Perspektive ist Seelsorge nicht denkbar.

Es ist hier nicht der Ort, die genannten Seelsorgekonzeptionen theologisch und psychologisch zu kritisieren. Im Blick auf unser Thema sollte der Hinweis genügen, daß sie die Erfahrungsdimension, die pädagogische und theologische Situation des RU nicht genügend beachten. Was den Stellenwert der "Erfahrung" anbelangt, so sind diese Konzeptionen - wenn auch unterschiedlich - der protestantischen Tradition verhaftet, die eher den Gedanken der Diskontinuität von Mensch und Gott in den Vordergrund stellt²⁴. An die Stelle einer "religiösen Erfahrung" tritt die qualitativ andersartige, gnadenhaft geschenkte Begegnung mit Gott. Droht bei Modellen, die Erfahrung und Gnade einander annähern, die Gefahr, daß religiöse Erziehung dasselbe wird wie allgemein menschliche und soziale Erziehung, so lauert bei Modellen, die eine Diskontinuität von Erfahrung und Gnade betonen, die Gefahr, daß religiöse Erziehung "doketisch" wird: Sie hat mit dem wirklichen Menschen nur noch wenig zu tun; sie bezieht sich in erster Linie auf den theologisch gewünschten Menschen. Dies ist aber auch pädagogisch von Belang: Die genannten Konzeptionen drohen an der volk-kirchlichen Situation, an der Alltags- und Lebenswelt der Mitglieder vorbeizugehen; sie sind im Grunde auf einen einzigen Herrschaftstyp innerhalb der Volkskirche ausgerichtet und ruhen kaum auf den tatsächlichen lebensgeschichtlichen Konstruktionen ersten Grades auf, welche alltagsweltlich Handeln-de vornehmen. Die Alltagswirklichkeit des Schülers wird zur Anwendungsfolie für theologische Konstruktionen als fachwissenschaftliche Konstruktionen zweiten Grades; das Jetzt und

23 W. Schütz, Seelsorge, Gütersloh 1977.

24 Vgl. K. Dienst, RU und religiöse Erfahrung, in: EvE 29 (1977) 342 ff.

So alltagsweltlichen Erlebens und Handelns von Schülern und daraus geschöpfte Bestände des Alltagswissens kommen hier zu kurz.

2. Im Kontext eines hermeneutischen RU wird die Frage nach der Verbindlichkeit der Aussagen und der Gruppenzugehörigkeit des Religionslehrers auf andere Identitätsfelder als in der eben dargestellten "Evangelischen Unterweisung" verlagert: von der Kirche auf die theologischen Fakultäten, von der Verkündigung in die exegetisch zuverlässige Methode. Der Religionslehrer versteht sich als beratender Fachwissenschaftler, der den "sachgemäßen", d. h. historisch-kritischen Umgang mit christlichen Texten beherrscht und der den Schüler mit dieser Methode vertraut machen will, damit er selbständig seinen Standort innerhalb der christlichen Tradition angeben kann (M. Stallmann).

Hier liegen Parallelen zu Modellen "beratender" Seelsorge auf der Hand, deren Grundaxiom die "Selbstverwirklichung" bzw. "Selbstregulierung" des Menschen ist. Dahinter stehen vor allem Grundannahmen "Humanistischer Psychologie", die, im Unterschied etwa zur behavioristischen oder zur orthodox an Freud orientierten Psychologie betont, daß der Mensch kausal nicht determiniert sei, sondern als "Persönlichkeit" sich selbst verwirklichen wolle. Mit der Ablehnung des Determinismus dürfte die auch von theologischer Seite betonte relative Offenheit dieser Psychologie für die religiöse Frage zusammenhängen; Orientierungen am hebräischen Humanismus (M. Buber) und am protestantischen Existentialismus (S. Kierkegaard) sind nicht zu verkennen. Allerdings tritt der ursprüngliche Transzendenzbezug Bubers und Kierkegaards zugunsten einer immanenten Transzendenz stark zurück. So nimmt Abraham H. Maslow²⁵ den von K. Goldstein²⁶ kommenden Begriff der "Selbstverwirklichung" auf. Seine Grundthese lautet: Die innere Natur des Menschen ist gut oder eher neutral als schlecht. Sie besteht im Verborgenen weiter, auch wenn sie negiert wird.

25 A. H. Maslow, Motivation und Personality, New York (1954) 21970; ders., Psychologie des Seins, München 1973 (orig.: New York 1968).

26 K. Goldstein, Der Aufbau des Organismus, Haag 1934.

"Wenn man ihr erlaubt, unser Leben zu leiten, wachsen wir gesund, fruchtbar und glücklich"²⁷; "Gesundheit" wird bestimmt als "Transzendenz" (Hinausgreifen) der Umgebung gegenüber: das autonome Selbst ist nicht nur ein Instrument der Anpassung, sondern tritt neben der rezeptiven auch in eine meisternde Beziehung zur Umwelt. Es geht Maslow letztlich um das Wachstum der Fähigkeit, sich frei zu entscheiden, die Umwelt zu "transzendieren"; eine Transzendenz aber, die auf den Menschen zukommt, kennt solches humanistische Denken nicht.

Dies wird vor allem bei Carl R. Rogers²⁸ deutlich, der der "Kirchenvater" moderner säkularer (und wohl auch mancher kirchlichen) Beratungsarbeit ist. "Selbstregulierung" ist hier der Schlüsselbegriff; das Axiom von Rogers ist der Glaube in die Fähigkeit des Individuums, mit seiner psychischen Situation und mit sich selbst fertig zu werden. Seine Grundfrage lautet: "Wie kann ich eine Beziehung herstellen, die dieser Mensch zu seiner eigenen Persönlichkeitsentfaltung benutzen kann?"²⁹ Oder: "Wenn der Berater den Klienten so wahrnimmt und akzeptiert, wie er ist, wenn er jede Wertung beiseite läßt und in das wahrnehmende Bezugssystem des Klienten eintritt, dann gibt er dem Klienten die Freiheit, sein Leben und seine Erfahrung neu zu erforschen, die Freiheit, in dieser neuen Erfahrung neue Bedeutungen und neue Ziele wahrzunehmen".

Bei Viktor E. Frankl³⁰ tritt der hebräische Humanismus deutlicher hervor. Mit seiner "Logotherapie" (Wiederentdeckung der

27 Zitiert nach Nübel (s.o. Anm. 11), 452.

28 C. R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, Stuttgart 1973, (orig.: 1961); ders., Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, München 1972 (orig.: 1942); ders., Lernen in Freiheit, München 1974 (orig.: 1969).

29 Zitiert nach Nübel (s.o. Anm. 11), 454.

30 V. E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, Wien 1971; ders., Logotherapie und Religion, in: W. Bitter (Hg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965; ders., Der Mensch auf der Suche nach Sinn, Stuttgart 1959; ders., Der Wille zum Sinn, Bern 1972; ders., Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Bern 1975. Vgl. U. Böschmeyer, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht, Berlin/New York 1977.

Person in der Medizin) löst er sich vom "Pandeterminismus" in der Psychoanalyse. Seine These lautet: "Der Wille zur Lust (das Lustprinzip der Psychoanalyse) und der Wille zur Macht (das Geltungsstreben der Individualpsychologie) sind sekundäre, defiziente Modi des normalen und primären menschlichen Strebens nach Sinnerfüllung und Wertverwirklichung".³¹ Nicht Selbstverwirklichung oder Befriedigung von Bedürfnissen, sondern "Erfüllung" ist Frankls Leitbegriff. Allerdings sieht Frankl das Gegenüber der transzendenten Sinnorientierung mehr in der Haltung des Hiob; das Humane ist auf die Transzendenz in konkreten Lebensfragen hin orientiert: "Die Transzendenz hat ... moralischen Charakter - es ist nicht die Transzendenz der Rechtfertigung; das Entgegenkommende ist die Verantwortung, nicht die Gnade. Der Logos der Logotherapie ist nicht der inkarnierte Logos".³²

Im Bereich kirchlich - "beratender" Seelsorge erfreut sich besonders Rogers großer Beliebtheit, ebenso die "themenzentrierte Interaktion" von Ruth C. Cohn.

So wird nach H. Clinebell³³ in der "beratenden Seelsorge" "das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes durch die bedingungslose Wertschätzung des Klienten in die Sprache der Beziehungen übersetzt und erfahrbar gemacht". Die Kraft, die in jeder Beraterbeziehung wesentlich zur Heilung verhilft, liegt in der Annahme, die ohne alles Verdienst frei geschenkt wird und etwas von der Barmherzigkeit Gottes weitergibt. Die klientenzentrierte Gesprächsmethode von Rogers wird eklektisch verwendet.

31 V. E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, a.a.O. 112 (zitiert nach Nübel - s.o. Anm. 11 - 455).

32 Nübel, ebd. 456. Zum Umkreis humanistischer Psychologie gehören auch R. C. Cohn, Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion, Stuttgart 1975, und R. D. Laing, Das geteilte Selbst, Reinbek 1972 (orig.: 1960).

33 H. Clinebell, Modelle beratender Seelsorge, München 1971.

Nach H. Faber/E. van der Schoot³⁴ wird in der ersten Phase des seelsorgerlichen Gesprächs zur Herstellung des Vertrauens ausschließlich nach der Methode von Rogers gearbeitet. Der Seelsorger darf nicht moralisierend, dogmatisierend, generalisierend, interpretierend, diagnostizierend oder appellativ reagieren, sondern muß die Gefühle des Ratsuchenden verbalisieren und klären (Empathie). In einer zweiten Phase des Gesprächs können dann, im Einverständnis mit dem Ratsuchenden, die traditionellen geistlichen Medien der Seelsorge benutzt werden.

Auch M. von Kriegsteins³⁵ "Gesprächspsychotherapie in der Seelsorge" ist wesentlich an der nicht-direktiven Gesprächsführung nach Rogers-Tausch orientiert. Gesprächspsychotherapie und Seelsorge auf gesprächspsychotherapeutischer Grundlage unterscheiden sich nach von Kriegstein durch institutionelle Faktoren, durch Zielsetzung (Seelsorge: Menschen in Krisensituationen prophylaktisch begleiten) und durch die Erwartung der Ratsuchenden, daß der Seelsorger auch religiöse Symbole ins Gespräch einbringt.

Ferner bezieht sich M. Kroeger³⁶ auf die klientenzentrierte Methode nach Rogers und auf die themenzentriert-interaktionale Methode nach Ruth Cohn. Der Seelsorger muß beide Einstellungen lernen: die klientenzentrierte, ganz hinhörende, Selbstexploration und Entwicklung fördernde und die themenzentrierte, welche Neues hinzubringt und einführt. Thema der Seelsorge ist die theologische Frage. Diese stellt sich als Frage nach der Identität und nach dem Sinn, ist oft mit allgemein menschlichen Lebensvorgängen verschmolzen und hat dann die Gestalt von Krisen und Konflikten. Seelsorge ist Lebensberatung, Hilfe zur Menschwerdung im Medium des christlichen Glaubens, darum auch Hilfe zur Bewußtwerdung der verdrängten religiösen Themen.

R. Riess³⁷ befragt die Kommunikationsforschung nach für die

34 H. Faber/ E. van der Schoot, Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs, Göttingen 1968.

35 M. v. Kriegstein, Gesprächspsychotherapie in der Seelsorge, Stuttgart 1977.

36 M. Kroeger, Themenzentrierte Seelsorge, Stuttgart 1973.

37 R. Riess, Seelsorge, Göttingen 1973.

Seelsorge wichtigen Einsichten. Er stellt der kerygmatischen Seelsorge z. B. von Thurneysen die "eduktive" (das seelische und geistige Wachstum fördernde) Seelsorge nach S. Hiltner gegenüber, die eine Weiterbildung der partnerzentrierten Therapie von Rogers ist und eine Komplementarität von Theologie und Psychotherapie anstrebt.

3. Damit sind wir bereits in den Umkreis von Modellen des problemorientierten RU eingetreten, der eher religionstheoretische Bildungsmodelle im Horizont eines ontologischen Religionsbegriffs oder solche im Horizont gesellschaftspolitischer Orientierung bevorzugt. "Religion" wird hier eher anthropologisch oder politisch-soziologisch als theologisch definiert. Beim problemorientierten RU nimmt die Beziehung des Religionslehrers zum Christentum eher typologischen Charakter an: So wie Jesus von Nazareth sich mit Menschen solidarisierte, so jetzt der Lehrer zusammen mit seinen Schülern für Menschen in analogen Situationen (H. Stock). Der Religionslehrer hat dann nicht mehr für die Glaubwürdigkeit einer Kirche zu überzeugen, sondern Antworten auf die Sinn- und Gottesfrage personal zu repräsentieren und zuerst einmal selbst glaubwürdig zu erscheinen.

Soll er dadurch nicht überfordert werden, legt sich z. B. eine Interpretation seines Tuns durch das Rollenmodell nahe, demzufolge der Religionslehrer als "signifikant Anderer" im Prozeß schulischer Interaktion verhaltensändernde Wirkungen auf seine Schüler ausübt, indem er ihnen alternative Interpretationen von Sinn- und Lebensfragen vermittelt³⁸.

Mit den genannten religionspädagogischen Bildungsmodellen haben vor allem die sich stärker an die Psychoanalyse anlehrenden Seelsorgemodelle eine gewisse Verwandtschaft. "Klassisch" ist hier J. Scharfenbergers "Seelsorge als Gespräch"³⁹; er vertritt eine an Freud orientierte Seelsorge. Das Gespräch hat therapeutische Kraft. Der Seelsorger muß aber auf die interpersonale Dynamik achten, Widerstand und Übertragung des Ratsuchenden erkennen und die eigene Gegen-

38 Vg. Ulonka, Identität (s. o. Anm. 19), 381 ff.

39 J. Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch, Göttingen 1972.

übertragung kontrollieren. Er hat die Doppelfunktion als Partner des Ratsuchenden und als Vertreter der Realität.

Eine an Freud und Jung orientierte Seelsorge vertritt H.-J. Thilo⁴⁰. Nicht-theologische Einsichten werden hier z. B. mit Hilfe der Korrelationslehre von Paul Tillich und durch Erweiterung des Glaubens an die Menschwerdung Gottes theologisch aufgenommen.

Für D. Stollberg⁴¹ ist Seelsorge - phänomenologisch betrachtet - Psychotherapie im kirchlichen Kontext. Methodisch gleichen sich die Ausbildung des Seelsorgers und des Psychotherapeuten und die von ihnen verwendeten Therapien, gibt es doch nur eine Wirklichkeit, die durch den Glauben in einer besonderen Weise verstanden wird. Die Seelsorge ist von diesem Axiom her auf die Fülle heutiger humanwissenschaftlicher Erkenntnisse angewiesen. Sie unterscheidet sich von der Psychoanalyse, mehr pragmatisch als grundsätzlich, durch die glaubensmäßigen Voraussetzungen des Seelsorgers, durch seine Motive, durch die Rahmenbedingungen der Gespräche, durch die Erwartungen der Ratsuchenden (z. B. archetypische Wünsche nach Geborgenheit und Sicherheit, die durch den Repräsentanten der Kirche ausgelöst werden) und durch die Konsequenzen aus dem Glauben für das Menschenverständnis und für die Verhaltensnormen. Seelsorge verändert den Umgang mit Triebimpulsen und Ängsten; dadurch vergrößert sie die Ich-Stärke, also sowohl die Toleranz gegenüber Unabänderlichem als auch den Mut zur Veränderung des Veränderbaren. Bei entsprechender Ausbildung kann der Seelsorger auch die therapeutisch wertvollen Einsichten und Techniken der Gruppentherapie (z. B. themenzentrierte Interaktionsmethode) für die kirchliche Arbeit fruchtbar machen.

40 H.-J. Thilo, Beratende Seelsorge, Göttingen 1971; ders., Psyche und Wort, Göttingen 1974.

41 D. Stollberg, Mein Auftrag - Deine Freiheit, München 1972; ders., Seelsorge durch die Gruppe, Göttingen 1972. Vgl. auch das Themaheft "Religionspädagogik und Tiefenpsychologie" von: informationen zum religionsunterricht 1/1978.

4. Die sich an den Vorbildern von Beratungsmethoden humanistischer Psychologie und an solchen, die sich eher an die Psychoanalyse anlehnen, orientierenden "kirchlichen" Seelsorgemodellen entsprechen unter dem Erfahrungsgesichtspunkt eher den Kriterien und Erwartungen von lebensweltlichen Glaubenskonstruktionen ersten Grades bei der Mehrzahl der Mitglieder der protestantischen Volkskirche. Theologische Konstruktionen zweiten Grades ruhen hier in erster Linie auf erfahrbaren umweltlichen, mitweltlichen und vorweltlichen⁴² Sozialbeziehungen auf. Allerdings stehen solche Modelle durchweg vor der Schwierigkeit, den Bezug auf theologische Konstruktionen deutlich zu machen. Es bedarf teilweise gewagter Konstruktionen, um das Christliche in solchen Modellen zu identifizieren - eine Parallele vor allem zum problem-orientierten RU und seiner "Religion". Das Christliche wird meistens auf die Motivebene oder die der Beziehungen geschoben, weniger (oder kaum) auf die Inhaltsebene. Von hier aus gewinnen dann Proteste aus dem Lager einer kerygmatischen Seelsorge ihr (relatives) Recht. Außerdem klappt das Verständnis von "Religion" bei solchen Modellen und dem in der protestantischen Volkskirche vertretenen zuweilen auseinander; "Religion" hat es hier stets mit dem Christentum zu tun.

III. Zur Einbeziehung der Erfahrungsdimension in den Religionsunterricht: Zwei Beispiele

1. In einer gewissen Beziehung zum behavioristischen Lernverständnis und seinen "erfahrungswissenschaftlichen" Implikationen stehen Versuche, im Kontext analytisch orientierter Sprachphilosophie⁴³ das Vermittlungsgeschehen christlichen Glaubens zu interpretieren. Sprache ist hier die nicht mehr hintergehbare Basis unserer Wirklichkeitserkenntnis und unseres gemeinsamen Handelns.

42 Vgl. Suin de Boutemard, (s. o. Anm. 4) 15: Hierzu gehört z. B. die Erfahrung von wechselseitiger Auslegung der eigenen Innenperspektive durch die Außenperspektive anderer und umgekehrt.

43 Vgl. J. Track, Sprachkritische Untersuchungen zum Reden von Gott. Reihe: Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Hg. von E. Schlink, Bd. 37, Göttingen 1977.

Unter den Realitätskriterien analytischer Sprachphilosophie kann das Wort "Gott" als "synkategorematischer" Ausdruck verstanden werden, d. h. als Ausdruck, der nur in einem komplexen Wortverband sinnvoll gebraucht werden kann. "Gott" wird nach dieser Auffassung nicht als Eigename verstanden; es handelt sich vielmehr um ein Wort, das erst aus dem Kontext in seiner Bedeutung erkannt wird. So faßt z. B. F. Kambartel⁴⁴ Formulierungen wie "Leben in Gott" oder "Leben in der Liebe" als Prädikatoren auf, die bestimmter Lebensweise, bestimmtem Verhalten zugeordnet werden können. "Das Wort Gott ist als synkategorematischer Ausdruck zu verstehen, durch den in dieser Wendung 'Leben in Gott' das 'Leben' in bestimmter Weise qualifiziert wird. Es geht nicht um Leben schlechthin, sondern um eine bestimmte Art des Lebens"⁴⁵. Es geht bei dem Wort "Gott" um eine bestimmte Daseins- und Handlungsorientierung von bestimmten Grunderfahrungen her (z. B. des Empfängerseins, des Sich-Verdankens, des Scheiterns und des Schuldigwerdens, des Gelingens, des Ermächtigt- und Befreitwerdens); sie drückt sich aus in bestimmten ethischen Einstellungen (z. B. in der Befolgung der Grundnorm der Transsubjektivität, im Vertrauen auf gemeinsames, partnerschaftliches Miteinander, in der Bereitschaft zum Verzicht auf die Durchsetzung eigener Interessen usw.) sowie in bestimmten Verhältnissen zur Welt (z. B. Auffassung von der Welt als Ort geschichtlicher Bewährung, Offenheit für die Zukunft, Geschichtlichkeit des Menschen).

Die Bestimmung des Wortes "Gott" als synkategorematischer Ausdruck scheint der Schwierigkeiten zu entheben, die durch die Behauptung der Existenz und des Wirkens einer transzendenten Macht entstehen; man kann eine für jeden verstehbare Bedeutung des Redens von Gott angeben.

Ist aber damit der Bezug zur christlichen Tradition genügend gewahrt? Erschöpft sich christliches Reden von Gott in einer

44 Vgl. F. Kambartel, Theo-logisches. Definitiorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott, in: ZEE 15 (1971) 32 - 35.

45 Track (s. o. Anm. 43), 220.

solchen Daseins- und Handlungsorientierung?
 Schwieriger wird die Sache, wenn das Wort "Gott" als Eigenname eingeführt wird. Kann es dann unter den Realitätskriterien analytischer Sprachphilosophie überhaupt verifiziert werden?

Herkömmlich geschieht eine solche "Verifikation" zunächst durch Berufung auf Vertrauen gegenüber der Tradition der Offenbarung. Sodann wird das Wort "Gott" eingeführt und begründet durch religiöse Interpretation der Wirklichkeit und durch "religiöse Erfahrung", unter der allerdings Verschiedenes verstanden wird. Im angelsächsischen Raum mit einer stark vom Analogiedenken her geprägten Tradition (Vom Wissen vom Menschen kann auf das Wissen von Gott geschlossen werden) ist menschliche Erfahrung prinzipiell religiöser Deutung fähig; zwischen Anthropologie und Theologie herrscht der Gesichtspunkt der Kontinuität vor. So sind nach I. T. Ramsey⁴⁶ religiöse Situationen, in denen sich das Reden von Gott erschließt, durch eine "besondere Einsicht" und eine "vollkommene Verpflichtung" gekennzeichnet; religiöse Situationen sind "Erschließungssituationen", die sich dadurch von profanen unterscheiden, daß es in ihnen "um unseren Umgang mit der Wirklichkeit als ganzer"⁴⁷ geht.

Die deutsche protestantische Theologie geht hier tendenziell von der Zuordnung "religiöser Erfahrung" zur geschichtlichen Tradition der Erfahrung Gottes aus; religiöse Erfahrung wird hier als ein von Gott ausgehendes Handeln in der Geschichte verstanden und auf dieses gegründet.

Beide Weisen der "Erfahrung" werden aber durch die Realitätskriterien analytischer Sprachphilosophie problematisiert; es gelinge nicht, diese "religiöse Erfahrung" aus dem Bereich des "privaten" Sprachgebrauchs einzelner oder von Gruppen herauszuheben. Es drängt sich die Alternative auf: Entweder Berufung auf nicht hinterfragbare Subjektivität oder Verzicht auf das Reden von Gott als Eigenname, der eine Wirklichkeit anzeigt. Im ersten Fall ist die allgemeine Verständlichkeit des Redens von Gott nicht zu sichern, im zweiten Fall werden wesentliche Elemente christlicher Überlieferung ausgeschaltet.

46 Ebd. 234 ff.

47 Ebd. 235.

In dieser Situation versucht heute "narrative Theologie"⁴⁸ religiöse Erfahrungen mit Anspruch auf intersubjektive Verständigung über "Sprachspiele" einzuführen, die auch Kontrollen erlauben (Erzählen von Beispiel-Geschichten). Dahinter steht sprachtheoretisch u. a. die Auffassung, daß die Lehr- und Lernsituation für unmittelbare Erfahrungen das Sprachspiel ist⁴⁹: "Zwar bleibt es dabei, daß eine unmittelbare Erfahrung eine persönliche Erfahrung ist, von der im Augenblick der einzelne individuell betroffen ist, doch handelt es sich nicht um bloße, willkürliche Privaterfahrungen, die nicht vermittelbar sind. Die Möglichkeit der Verständigung lebt von der Grundannahme, daß jemand, der mit uns das gleiche Wort in der gleichen Situation aufgrund gleichen Verhaltens gelernt hat, also in gleichen Sprachspielen, auch das Gleiche erlebt"⁵⁰.

Zu dieser erzählungsmäßigen Weitergabe und "Verifizierung" religiöser Erfahrung gehört auch die gemeinsame, interpretierte Praxis: "Erfahrung kann jeder für sich deuten. Die Sicherung des Verständnisses wird jedoch nur dort möglich, wo aus dem Nachvollzug ein eigener Vollzug wird, wo man miteinander in der Situation die gemeinsame Auslegung einübt und um das angemessene Verständnis ringt."⁵¹

Das besagt: Religiöse Erfahrungen können nur dann Anspruch auf intersubjektive Verstehbarkeit erheben, wenn die Äußerungen, die mit ihnen verbunden sind, in einer Lehr- und Lernsituation eingeübt sind. "Religiöse Erfahrung ist immer persönliche Erfahrung. Aber solche besondere Erfahrung will vermittelt sein in konkreter Praxis. Sie muß lehrbar sein, sonst wird sie zur willkürlichen, bedeutungslosen Privaterfahrung, sonst bleibt sie leer."⁵²

48 Vgl. außer Schröer (s. o. Anm. 7) H. Weinrich, Narrative Theologie, in: Concilium 9 (1973) 329 ff.; B. Wacker, Narrative Theologie?, München 1977; D. Pohlmann, Narrative Theologie in gegenwärtigen Lernsituationen, in: EvE 29 (1977), 365 ff.

49 Track (s. o. Anm. 43), 286 f.

50 Ebd. 286 f.

51 Ebd. 290.

52 Ebd. 316.

2. Die Einbeziehung von "politischer" Erfahrung in den RU erfolgt z. B. in religiösen Bildungsmodellen im Horizont sozialisationstheoretischer "therapeutischer" Entwürfe. Bei therapeutischen Unterrichtskonzepten stehen vorwiegend interaktionistische Sozialisationsmodelle im Dienste von Emanzipationsbestrebungen, die sowohl politisch-sozial-philosophisch als auch theologisch interpretiert werden. Das Interesse an Sozialisationsforschung wird als "emanzipatorisches" umschrieben.

Bei der Übernahme des Therapiebegriffs zur Kennzeichnung und Qualifizierung religiöser Bildungs- und Seelsorgemodelle werden seelsorgerliche Erfahrungen und Desiderate mit dem (politischen) Therapieverständnis im Horizont einer Emanzipationspädagogik verschränkt. Solche Konzepte wollen "in heilender Absicht" die Schäden einzelner wie der Gesellschaft im ganzen aufdecken. Der Analysebefund des "Krankheitsbildes" entspricht aber nicht einfach seelsorgerlich-religiösen Erfahrungen; er ist vielmehr a priori sozialphilosophisch-gesellschaftskritisch-politisch interpretiert und normiert: Der Mensch unserer Gesellschaftsordnung ist "autoritätsfixiert" und "autoritäts-gestört"; dies hängt auch eng mit "neutralisierter Religion" zusammen.⁵³

In diesem Zusammenhang bedeutet "Sozialisation", daß die Schädigung des Menschen bereits in frühem Lebensalter durch sein Hineinwachsen in die von der Erwachsenenwelt vorgegebenen Wertvorstellungen eintritt; das Kind hat keine Chance, sich seine Religion zu wählen. "Sozialisation" erhält also einen negativen Wertakzent.

"Dennoch ist es ein Gebot der Vernunft, Sozialisationsvorgänge, wie Stoodt immer wieder sagt, aufzuarbeiten, um ihren zeit- und systembedingten Wert zu entlarven. Abbau von Fixierungen, sprachlichen und schichtenspezifischen Barrieren, Ängsten vor allem, ist daher oberstes Gebot eines sich therapeutisch verstehenden Unterrichts. Kirchen-, Religions- und Traditionskritik gehören wesentlich zu seinen Inhalten."⁵⁴

53 Vgl. z. B. D. Stoodt, Religion und Emanzipation, in: W. Offele (Hg.), Emanzipation und Religionspädagogik, Zürich u. a. 1972, 57 ff. Einen Überblick über Stoodts zahlreiche Veröffentlichungen zu dem Thema bietet Bockwoldt (s. o. Anm. 12), 150 f.

54 G. Bockwoldt, ebd. 110 f.

Religiöse Erfahrung wird hier nach vorgegebenen und nicht weiter hinterfragbaren politischen Mustern interpretiert und kritisiert. Die Religionspädagogik droht hier in die Rolle eines Vollzugsorgans gesellschaftspolitischer Zielvorstellungen zu geraten, welche sie selbst nicht in Frage stellen darf. Damit ist allerdings der Unterschied zu der kritisierten behavioristischen Verhaltenskonditionierung nur noch ein relativer.⁵⁵

IV. Christlicher Glaube und religiöse Erfahrung: Zum Stand der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion

1. Was den Stellenwert von "religiöser Erfahrung" in der gegenwärtigen theologischen bzw. religionspädagogischen Diskussion anbelangt, so zeigten sich uns bereits Unterschiede zwischen den Konfessionen. Hatten wir bisher auf protestantische und anglikanische Muster abgehoben, so wollen wir zunächst - in gebotener Vereinfachung - auf katholische Interpretationen eingehen. Innerhalb des katholischen klassischen Natur-Gnade-Schemas hat "Erfahrung" einen bestimmten Stellenwert: Die natürliche (und auch religiöse) Erfahrung ist der Ort, an dem sich die übernatürliche Erfahrung⁵⁶ als Glaubenserfahrung ansiedeln kann. Hier herrscht ein gleitender Übergang von der Anthropologie zur Theologie: Die Theologie setzt die Maßstäbe für "Erfahrung", Erfahrung gewährleistet den Weltbezug der Theologie.

Innerhalb dieses gemeinsamen Rahmens wird allerdings die Frage einer "Grenzziehung" zwischen Natur und Gnade verschieden beantwortet. Neuere Entwürfe einer mehr anthropologisch gewendeten katholischen Theologie (z. B. Erich Feifel, Günter Stachel u. a.) versuchen, diese "Grenze" zugunsten der Erfahrung zu verschieben, ohne jedoch den Primat der Gnade in Frage zu stellen.

Das so verstandene Natur-Gnade-Schema hilft dann auch, den Zusammenhang von natürlicher, religiöser und christlicher Erfahrung

55 Vgl. neben Günzler (s. o. Anm. 9) vor allem Th. Wilhelm, Jenseits der Emanzipation, Stuttgart 1975; W. Brezinka, Erziehung und Kulturrevolution, München/Basel 1974; H. Schelsky, Die Arbeit tun die ändern, Opladen 1975.

56 Vgl. hier LThK² III, 979 ff: A. Halder/G. Siewerth, Artikel "Erfahrung. II. Religiöse E."; G. Fuchs, Glaubenserfahrung-Theologie-RU, in: KatBl 103 (1978) 190 ff.

rung näher zu bestimmen⁵⁷:

"Erfahrung" wird hier durchweg als konkreter, geschichtlich-modellhafter Zugang zur Wirklichkeit definiert.

"Religiöse Erfahrung" wird mit Hilfe der "Sinndimension"⁵⁸ beschrieben: "Religiös erfahren heißt Sinn und damit Wahrheit aus Erfahrung ableiten (...). Es liegt dabei am jeweiligen Vorverständnis dessen, was Religion ist, ob jede einzelne Sinnerfahrung als religiös qualifiziert wird oder erst jene, bei der es um den Sinn des Ganzen des menschlichen Daseins und der Welt geht".

"Christliche Erfahrung" oder "Glaubenserfahrung" ist mit religiöser Erfahrung nicht einfach identisch, aber auch nicht streng von ihr zu unterscheiden⁵⁹: "Religiöse Erfahrung" und "Glaubenserfahrung" stimmen darin überein, daß beide den unmittelbar wahrnehmbaren Umgang mit Menschen und Dingen in der Sinndimension übersteigen. "Dennoch sind religiöse und Glaubenserfahrung nicht einfach identisch. Letztere ist immer Gotteserfahrung im theistischen Sinn eines personalen Angesprochenenseins, in dem der Angesprochene auf die ansprechende Person hört, sie selbst anerkennt und ihren Anspruch bejaht"⁶⁰.

2. Innerhalb der protestantischen Theologie versuchte vor allem der Neuprottestantismus des 19. Jahrhunderts, die Glaubenslehren auf die Analyse der subjektiven Glaubenserfahrung zu gründen. Wichtig ist hier Schleiermachers Axiom: "Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt" (Glaubenslehre § 15). Zwar enthält für ihn die subjektive religiöse Erfahrung die Erfahrung der "christlichen Kirchengesellschaft" in sich, und damit gewinnt auch die dogmatische Tradition für die religiöse Erfahrung Bedeutung, aber doch nur in auslegender, nicht in begründender Funktion. Eine andere Variante stellt die sog. Erlanger Schule (v. Harleß, K. v. Hofmann) dar: Sie versuchte von der christlichen Erfahrung einer sittlichen Wiedergeburt

57 Vgl. hier die verschiedenen Beiträge im Handbuch der Religionspädagogik.

58 Ebd. I, 95.

59 Vgl. ebd. I, 98.

60 Ebd. I, 100.

aus rückschließend die Wirklichkeit und Wahrheit der Glaubensobjekte zu erweisen. Mit der Kritik der Dialektischen Theologie am Neuprottestantismus und der Liberalen Theologie sind im protestantischen Raum menschliche und religiöse Erfahrung für die Gotteseerkenntnis disqualifiziert. Zaghaft bahnen sich allerdings Versuche an, vor allem über sozialwissenschaftliche und psychologische Ansätze Schleiermachers Erbe unter heutigen Bedingungen wieder aufzunehmen. Unter Einfluß der Humanwissenschaften, durch die Auseinandersetzung mit Marxscher oder Freudscher Religionskritik, durch Ergebnisse phänomenologischer Religionswissenschaft sowie durch wissenschaftstheoretische Erörterungen wird die Frage nach der Bedeutung der Erfahrung für Theologie und kirchliches Handeln wieder aktuell.

Im Blick auf das Thema "Christentum und Weltreligionen" fragt Dietrich Zilleßen⁶¹, "ob der Mensch nicht grundsätzlich in der Lage ist, tiefere Erfahrungen zu machen ('Transzendenzerfahrungen') - nicht nur Erfahrungen der Fragwürdigkeit, Unbegreiflichkeit, Rätselhaftigkeit, Absurdität des Menschen (Szczyzny), des Elends menschlicher Endlichkeit (Kolakowski), sondern auch Erfahrungen des Angenommenseins, des Beschenktseins, der Gnade".

In religionspädagogischer Hinsicht hat z. B. Klaus Wegenast⁶² die Einbeziehung von Phänomenen in das theologische Denken gefordert, die eine das Ich übersteigende Frage nach dem Sinn des Lebens und nach der Zukunft von Welt und Mensch stellen lassen ("anthropologisch gewendete Theologie"; vgl. E. Feifel u. a.).

In wissenschaftstheoretischer Perspektive spielt das Erfahrungsthema z. B. im Blick auf die Wissenschaftlichkeit der Theologie eine Rolle: Ohne einen eigenständigen Gegenstand bzw. Gegenstandsbereich kann Theologie unter dem "positivistisch-erfahrungswissenschaftlichen" Postulat kaum "Wissenschaft" sein; sie würde z. B. auf Religionsphänomenologie, Religionspsychologie, Religionssoziologie reduziert. Soll Theologie "Wissenschaft" sein, muß ihre "Erfahrung" mehr sein als unmittelbares Erleben oder

61 U. Tworuschka/D. Zilleßen (Hg.), Thema Weltreligionen, Frankfurt a.M. u. a. 1977, 5. Vgl. auch D. Zilleßen, Glaube und Erfahrung, in: Ders. (Hg.), Religionspädagogisches Werkbuch, Frankfurt a.M. 1972, 179 ff.

62 Vgl. W. Wegenasts Beiträge im Handbuch der Religionspädagogik.

Berufung auf die Tradition. Von hier aus ist z. B. Wolfhart Pannenberg⁶³ Grundthese aktuell: Die Wirklichkeit Gottes ist "in anderen Gegenständen der Erfahrung mitgegeben"; der Gottesgedanke ist "an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren", die immer schon eine Geschichte hat. Die Sinnfrage wird zur Klammer zwischen Erfahrung und Theologie.

3. Was die Vielfalt der Verwendung des Erfahrungsbegriffs anbelangt⁶⁴, so sind (bisher) für die theologisch-religionspädagogische Situation weniger die vom "Logischen Empirismus" bzw. vom Kritischen Rationalismus (z. B. K. Popper, H. Albert u. a.) herkommenden Inhalte und Verfahren relevant geworden⁶⁵, sondern vor allem die durch den Neukantianismus der Südwestdeutschen Schule (W. Windelband, H. Rickert) im 19. Jahrhundert erfolgte Aufhebung der Beschränkung der Kantischen Erfahrungstheorie auf die Naturwissenschaften durch den Einbezug der Kulturwissenschaften. Diese Linie setzt sich heute in den Sozialwissenschaften fort. Nicht nur der Akt der Verallgemeinerung (Erwartung der Regelmäßigkeit) ist ein konstitutives Element für Erfahrung. Zur "Erfahrung" gehört auch die geschichtlich-sozialgeschichtliche Situation des Individuums, das seine Erfahrungen unter bestimmten sozio-kulturellen Bedingungen macht. Wichtig ist auch die Einbeziehung der vorwissenschaftlichen Lebenswelt in die "Erfahrung", wie wir das beim späten Husserl finden: "Der Rückgang auf die Welt der Erfahrung ist Rückgang auf die Lebenswelt, d. i. die Welt, in der wir immer schon leben und die den Boden für alle Erkenntnisleistung abgibt und für alle wissenschaftliche Bestimmung⁶⁶."

4. In Ermangelung eines allgemein anerkannten theologischen bzw. religionspädagogischen Erfahrungsbegriffs im Kontext

63 W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973; hier 303.

64 Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie II, 609 ff: F. Kambartel, Artikel "Erfahrung".

65 Vgl. aber oben III/1.

66 E. Husserl, Erfahrung und Urteil. Red. und hg. von L. Landgrebe, Hamburg 1954, S 10, 38.

heutiger Wissenschaft wollen wir in Anlehnung an D. Zilleßen⁶⁷ "Erfahrung" für unser Thema so umschreiben: "Erfahrung ist das jeweilige konkrete Modell, Zugang zur Wirklichkeit zu gewinnen. Sie ist zugleich Widerspiegelung und Entwurf". Damit ist gesagt: "Erfahrung stützt sich auf Daten, Ereignisse, Phänomene, die wahrgenommen und erlebt werden. Der "erfahrende Mensch" ordnet diese in sein bereits erworbenes Koordinatensystem von Welt, Mensch usw. ein. Dies ist aber nicht einfach ein rezeptives Aufnehmen, keine bloße Reaktion auf außerindividuelle Impulse. Im "Erfahren" verschafft er sich vielmehr Zugang zur Wirklichkeit, "konstruiert" er Wirklichkeit. Er ordnet ein, bewertet, gibt Sinn, versteht. "Erfahrung" enthält also Rückgriff und Vorgriff: Rückgriff auf Bestehendes, Vorgriff auf Ungesichertes, Zukünftiges. Wichtig ist ferner die Erkenntnis, daß "Erfahrung" mitbedingt ist durch die gesellschaftliche Situation, in der sich der Mensch befindet. "Erfahrung" ist also niemals voraussetzungslos, sondern nur im Raum von "Tradition" möglich. Zu dieser "Tradition" gehört aber in unserem Kulturkreis konstitutiv auch die christlich-religiöse. "Religion" ist im Sozialisationsprozeß auch kulturell vermittelt.⁶⁸

5. Die Definition von "religiöser Erfahrung" hängt entscheidend davon ab, welchen Begriff von "Religion" und von "Erfahrung" man jeweils zugrundelegt. Von der Erfahrung eines mich unbedingt Angehenden, von der "Tiefe des Seins" bis hin zu politischen Erfahrungen spannt sich ein weiter Bogen.

In pragmatischer Absicht wollen wir unter "religiöser Erfahrung" jene Erfahrungen verstehen, die innerhalb der protestantischen Volkskirche im Rahmen von alltagsweltlichem Erleben und Handeln sowie in expliziten Formen mit dem christlichen Glauben als "unserer Religion" in Verbindung gebracht werden. "Religiöse Erfahrung" hat hier lebensgeschichtliche, gruppen- und gesamtgesellschaftliche Bezüge; es geht hier um das weite Feld der vortheoretischen Praxis des Glaubens als eines individuellen und gesellschaftlichen Geschehens.

67 Zilleßen, Glaube und Erfahrung (s. o. Anm. 64).

68 Vgl. auch K. Dienst, Wie läßt sich christlicher Glaube heute vermitteln? Darmstadt (Hausdruckerei der EKHN) 1977.

V. Seelsorge im Religionsunterricht: Möglichkeiten und Grenzen

1. Bei unserem Durchgang durch religionspädagogische und seelsorgerliche Konzeptionen sind wir auf eine Pluralität gestoßen, deren Bogen von der Auffassung von RU und Seelsorge als Verkündigung des Wortes Gottes bis hin zu allgemein religiöser Information und säkularen Beratungsmodellen reicht. Hinzu kommt, daß die Seelsorgemodelle im Blick auf ihre Sozialformation primär von der außerschulischen Wirklichkeit her konzipiert sind und sich nur schwer mit der Unterrichtswirklichkeit vermitteln lassen; die Schulklasse ist weder Beichtstuhl noch Couch. Umgekehrt gehen die herrschenden didaktischen Modelle durchweg von der Sozialformation des schulischen Unterrichts aus, bei dem Seelsorge im Regelfall eine "Randerscheinung" ist.

Zur Vermeidung schroffer Alternativen bietet sich uns der oben umschriebene Begriff der "religiösen Erfahrung" als gemeinsamer Bezugspunkt für RU und Seelsorge an. Der RU spielt sich bei uns in einer volksskirchlichen Situation ab; das Verhältnis der Schüler zu Christentum und Kirche ist weitgehend ein Spiegelbild der Vielfalt der Erwachsenen mit ihren alltagsweltlichen Glaubenskonstruktionen. Volkskirche ist gerade durch die Konkurrenz verschiedener "Herrschaftstypen" von Frömmigkeit gekennzeichnet. Diese Bedingungen und Typen von Herrschaft und Legitimation entscheiden vorab darüber, welche Ziele und Inhalte das pädagogische und seelsorgerliche Handeln der Kirche bestimmen. Die Entscheidung erfolgt also nicht in einer "herrschaftsfreien" Ziel- und Inhaltsdiskussion oder durch Entscheidungen, die im Wissenschaftsbetrieb getroffen werden⁶⁹: Die empirisch nachweisbaren Bildungs- und Seelsorgemodelle kirchlichen Handelns hängen vom Typ der Sozialformation der protestantischen Volkskirche ab.

So unterscheidet Bernhard Suin de Boutemard im Anschluß an Max Weber drei organisationssoziologische Typen:

a) Der Typ der "legalen" Herrschaft begreift die Kirche als

69 Im Folgenden verwenden wir auch ein Vorlesungsmanuskript von B. Suin de Boutemard, Pädagogische Bildungsmodelle für das Handeln in der Kirche (Ev. Fachhochschule Darmstadt, 29. 3. 1978).

"Behörde". Das zugeordnete pädagogische Bildungsmodell wird bestimmt durch die Rationalität einer "unpersönlichen Ordnung" und durch das Prinzip des Gehorsams gegenüber dem "gesetzten Recht" und dem Amt. In religionspädagogischer Hinsicht entspricht diesem Herrschaftstyp eine gemäßigte Problemorientierung, in seelsorgerlicher Hinsicht Konzeptionen, die sich mit Elementen einer Humanistischen Psychologie vermitteln lassen. Es geht hier um Christentum in protestantisch-lebensweltlicher Hinsicht.

- b) Der Typ der "traditionalen" Herrschaft liegt vor, wenn ihre Legitimität sich stützt und geglaubt wird aufgrund der Heiligkeit überkommener Ordnungen. Der entsprechende Herrschaftsverband ist primär ein durch Erziehungsgemeinschaft bestimmter "Pietätsverband". In den pädagogischen Bildungsmodellen spielen "kanonische Schriften" eine Rolle; Beratung und Seelsorge erscheinen als priesterliche Leitungsformen. In religionspädagogischer Hinsicht werden hier Modelle erwartet, die auf Bekanntem und Vertrautem fußen (Bibel, Gesangbuch, Katechismus); in seelsorgerlicher Hinsicht spielen Zuspruch und Ermahnung aufgrund biblisch-kirchlicher Einsichten eine wichtige Rolle. Es geht hier vor allem um Christentum in seinen expliziten Formen und weniger um "Religion" im lebensweltlich-gesellschaftlichen Kontext.
- c) Der Typ der "charismatischen" Herrschaft läuft auf eine "emotionale Vergemeinschaftung" hinaus (z. B. kommunitäre Bewegungen). Das bekannteste pädagogische Bildungsmodell ist das Konzept der "Politischen Alphabetisierung" von Paulo Freire, das in Transformationen z. B. in manchen kirchenkritischen bzw. kirchenreformerischen Postulaten ("Prophetische Kirche") sich findet, von einer "Politisierung" des RU und der Seelsorge einmal abgesehen. Denkbar sind aber auch Formen im Stil einer spiritualistisch-schwärmerischen Religiösität. Hier geht es mehr um Christentum in einer prophetisch-utopischen Dimension und weniger um Religion im lebensweltlich-gesellschaftlichen Kontext.

Mag diese Differenzierung auch auf einem gewissen Abstraktionsniveau erfolgen: Sie bringt die Erfahrung zur Sprache, daß wir es bei den Erwartungen von Schülern, Lehrern und Eltern im Blick auf RU und Seelsorge mit sehr differenzierten und kom-

plexen Gebilden zu tun haben, denen nicht pauschal mit einer bestimmten Konzeption entsprochen werden kann. Der RU wird nur dann eine seelsorgerliche Dimension haben, wenn er auch auf die durch die genannten Herrschaftstypen mitgeprägten religiösen Erfahrungen der Schüler usw. eingeht bzw. diese bei der Modellwahl berücksichtigt.

2. Möglichkeiten und Grenzen seelsorgerlichen Handelns im RU sind auch dadurch mitbedingt, daß es sich hier um einen Unterricht im Kontext von Schule und ihren Herrschaftstypen handelt. Dadurch sind auch im Blick auf die Wahl von Seelsorgemodellen Grenzen gezogen. Die Sozialformation des seelsorgerlichen Handelns kann nicht permanent in Konflikt mit derjenigen des schulischen Unterrichts geraten, weil es sonst zu einer "Gegenerziehung" kommt, die beiden Abtrag tut. Hier sei nur auf entsprechende Erfahrungen mit gruppenspezifischen Verfahren im Unterricht hingewiesen. Problematisch ist es auch, seelsorgerliche Bemühungen bei außerschulischen Aktivitäten (z. B. Freizeiten, außerschulische Jugendarbeit) - etwa im Sinne einer Entschulungseuphorie - unbesehen auf schulische Verhältnisse zu übertragen.

Bei aller Beachtung der situativen und didaktischen Rahmenbedingungen, denen der RU in der Schule unterliegt, sind wir der Auffassung, daß genug Möglichkeiten zu Wahrnehmung der seelsorgerlichen Dimension des RU mit schuladäquaten Mitteln verbleiben. Zunächst ist davon auszugehen, daß schon auf Grund der Rechtslage der RU sich nicht in kognitiven Leistungsanforderungen zu erschöpfen braucht, sondern den "Gesinnungsbereich" und den "emotionalen" Bereich bewußt mit ansprechen kann.

Es besteht auch innerhalb der Bevölkerung ein relativ breiter Konsens darüber, daß hier Informationen über die Inhalte des Glaubens mit Hilfen zur Bewährung des Glaubens in den Herausforderungen des Lebens zu verbinden sind. Von der Geschichte her werden ganz bestimmte Erwartungen gerade an den RU herangetragen, die ihrerseits auch wieder Ergebnis christlicher Verkündigung und ihrer gesellschaftlichen Auswirkungen sind. Wie diese Erwartungen beschaffen sind, hängt wiederum auch von dem jeweiligen Herrschaftstyp in der Volkskirche und den hier geprägten religiösen Erwartungen ab.

3. Im Blick auf die mit "Unterricht" gegebene pädagogische Situation wird sich Seelsorge im RU vorwiegend "zwischen den Zeilen" kognitiv orientierten Lernens ereignen, wenn z. B. anhand von Textinterpretationen es gelingt, dem Schüler ein Stück weit Wahrheitsfindung, Selbstfindung und damit Ermutigung zum Leben zu ermöglichen.

Seelsorge kann sich im RU auch in der Art und Weise ereignen, wie Lehrer und Schüler miteinander umgehen. Eine Botschaft, die auf die Freiheit eines Christenmenschen hinaus will, verlangt entsprechende Vermittlungsformen, die allerdings den Kontext von Schule beachten müssen. Pädagogische Führung ist in mehrfacher Hinsicht situativ.

Schüler haben oft ein Gespür dafür, ob der Religionslehrer hinter der Sache steht, die er vertritt. Seelsorge verträgt keine Indoktrinationen; aber sie gewinnt an Möglichkeiten, wenn der Religionslehrer die Schüler an seinen religiösen Erfahrungen teilnehmen läßt. Es kommt hier wesentlich auf die jeweilige Unterrichtssituation, auf die geistliche Verfassung der Schüler und auf das Einfühlungsvermögen des Religionslehrers an, den "Kairos" zu bestimmen. "Seelsorge" zur falschen Zeit wirkt penetrant und stößt ab; die Verweigerung von Seelsorge ist lieblos. Seelsorge und pädagogisches Handeln sind zwar nicht identisch, aber benachbart.

Angesichts der herrschenden volkskirchlichen und didaktischen Situation wird sich Seelsorge im RU vorwiegend im Bereich von Beratung und Lebenshilfe ereignen, wobei aktuelle persönliche Lebensprobleme im Vordergrund stehen. Hier ist es gut, wenn der Religionslehrer auch Konzepte einer "beratenden" Seelsorge kennt, sie aber kritisch im Blick auf den schulischen Kontext rezipiert. Allerdings sollen - als Angebot - Beratung und Lebenshilfe tendenziell offen sein für den Zuspruch und Anspruch Jesu Christi im Kontext einer kerygmatischen Seelsorge.

Endlich ist Seelsorge im RU abhängig von der Ausbildung des Religionslehrers. In den verschiedenen Ausbildungsphasen sollten auch Aspekte der Seelsorgeausbildung in den Blick kommen.

Angesichts der gegenwärtigen Situation der Schüler und Eltern ist es ein Gebot der Stunde, die seelsorgerliche Dimension des RU wiederzuentdecken bzw. stärker in den Blick zu nehmen. Soll dies nicht ein "folgenloser" Appell sein, ist es nach unserer Überzeugung notwendig, Seelsorge im Kontext religiöser Erfahrung zu entfalten. Diese kann auf verschiedenen Ebenen in das Vollzugsgeschehen des RU eingebracht werden. Vielleicht gelingt es, durch die Einbeziehung der religiösen Erfahrung den beklagten Abstand zwischen organisierbaren religiösen Lernprozessen und religiöser Erziehung im Lebensvollzug ein wenig zu verringern.

Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst
Pfungstädter Straße 78
6100 Darmstadt-Eberstadt

PETER EICHER

"OFFENBARUNGSRELIGION" - EINE RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE
SPRACHANALYSE

I. Desiderate

In seinem Forschungsbericht "Religionen, Religion und christliche Offenbarung" von 1965 kommt Kurt Goldammer bezüglich der Offenbarungsproblematik leicht resigniert zum Schluß, daß eine "religionsgeschichtlich-phänomenologische Klärung des gesamten Offenbarungsproblems ... eigentlich längst fällig wäre, da dieser Begriff in der Theologie stark eingeengt, im landläufigen Sprachgebrauch dagegen völlig unbestimmt verwendet wird, und da diese Frage religionswissenschaftlich bisher immer nur in Ansätzen behandelt worden ist"¹. Wie lange schon fällig eine zumindest religionswissenschaftlich zureichende Klärung des Offenbarungsbegriffs bleibt, mag eine vergleichbare Äußerung D. F. Schleiermachers in seiner Glaubenslehre aus dem Jahre 1830² belegen, eine Äußerung, die angesichts der gleichzeitig in Berlin von G. W. F. Hegel vorgetragenen religionsphilosophischen Spekulation über Christentum als einziger Offenbarungsreligion nicht wenig erstaunt; Schleiermacher bemerkt bezüglich "der bekannten Ausdrücke positiv und geoffenbart ... daß diese ziemlich verworren gebraucht werden, oft ganz auf dieselbe Weise bald von den einzelnen Lehren, bald von der Glaubensweise überhaupt, und bald dem Natürlichen entgegengesetzt, bald dem Vernunftmäßigen, dies ist bekannt"³. Und nicht ohne prophetischen Witz fährt er fort: "Schwerlich möchte es deshalb auch gelingen, sie so festzustellen, daß von denselben ein gleichmäßiger durchgeführter Gebrauch auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie zu machen wäre"⁴.

1 K. Goldammer, Religionen, Religion und christliche Offenbarung. Ein Forschungsbericht zur Religionswissenschaft, Stuttgart 1965, 62 f.

2 F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Bd. I, hg. von M. Redeker auf Grund der 2. Aufl. von 1830, Berlin 1960.

3 Ebd. 68.

4 Ebd. 68 f.

In der Tat: nicht nur ist es der Theologie nicht gelungen, einen semantisch einigermaßen kontrollierbaren Gebrauch der inflationären Offenbarungsterminologie⁵ zu pflegen, vielmehr hat sie mit ihrem terminologischen Verwirrspiel auch Religionsphilosophie und Religionswissenschaft infiziert⁶, wie hier nur je ein Beispiel belegen soll. Für die Philosophie statuierte Karl Jaspers⁷, daß die biblischen Religionen gleichermaßen unter den Gattungsbegriff von Offenbarungsglauben fallen, wie Islam, Hinduismus und Konfuzianismus, wobei unter Offenbarung ein "objektiver Einbruch von außen"⁸ verstanden wird, in welchem Gott durch Wort und Handlung sich unmittelbar in zeitlicher und räumlicher Lokalisierbarkeit kundgibt⁹, "eine Erscheinung" wie er meint, "überall auf der Erde, die auch heute noch vorkommt"¹⁰. Jaspers setzt Offenbarung hier mit Divinationsphänomenen gleich, welche im theologischen Sprachgebrauch gerade von "Offenbarung" abgehoben werden; aber er gewinnt dadurch die theologische Basis für seine Kritik am autoritätsgebundenen exklusiven Offenbarungsglauben der christlichen Religion (wie sie ihm aus dem Hörsaal von Karl Barth entgegen tönte). Dem geringen Bestimmungsvermögen eines solchen Offenbarungsverständnisses für die religionswissenschaftliche Problematik

5 Vgl. P. Althaus, Die Inflation des Begriffs der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie, in: ZSTh 18 (1941) 134 - 149.

6 Besonders diskutiert bei G. Rosenkranz, Gibt es Offenbarung in der Religionsgeschichte?, Leipzig 1936; G. Mensching, Das heilige Wort. Bonn 1937; ders., Typologie der Offenbarung. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, in: Studi e materiali di storia delle religioni. Publ. Università di Roma XVI, fasc. 10 - 40, Bologna 1940; Th. P. van Baaren, Voorstellingen van Openbaring, fenomenologisch beschouwd. Diss. Utrecht 1951; A. J. Arrberry, Revelation and Reason in Islam, London 1957; K. S. Murty, Revelation and Reason in Advaita Vedanta, Waltham 1959; C.-M. Edsmann, Offenbarung, religionsgeschichtlich, in RGG³ IV, 1597 - 1599; J. Masson, Révélation et foi dans le Bouddhisme?, in: Studia missionalia 20 (1971) 191 - 216. Zur Kritik des religionswissenschaftlichen Gebrauchs solcher Offenbarungsterminologie vgl. M. Vereno, Offenbarung, religionsgeschichtlich, in: LThK² VII, 1104 ff.

7 K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962.

8 Ebd. 49.

9 Vgl. Ebd.

10 Ebd. 52.

entspricht seine unzureichende Fassung des christlichen Selbstverständnisses. In gezielt anachronistischer Weise gebraucht - um hier ein Beispiel aus dem Bereich der Religionswissenschaft zu nennen - auch ein so bissiger Kritiker aller überholten religionswissenschaftlichen Terminologien, wie E. E. Evans-Pritchard in seinen "Theorien über primitive Religionen"¹¹ den Begriff der Offenbarungsreligionen noch ganz im Sinne Lessings und seiner Zeitgenossen: man könnte, meint er, "doch mit gutem Grund behaupten, daß alle Religionen (er schließt die sog. Naturreligionen mit ein. P.E.) Offenbarungsreligionen sind: ihre Umwelt und ihr eigener Verstand haben den Menschen immer etwas von dem Göttlichen, ihrem eigenen Wesen und Schicksal geoffenbart"¹². Er zitiert dazu Augustinus, für den, wie zu zeigen sein wird, selbst Christentum als Offenbarungsreligion noch gar nicht denkbar war.

Neuzeitliche Theologie¹³, Religionsphilosophie¹⁴ und Religionswissenschaft¹⁵ arbeiten seit ihren Ursprüngen mit einer Offenbarungsterminologie, welche sie selber kaum jemals zum Gegenstand ihrer selbstkritischen Reflexion erhoben haben.

11 E. E. Evans-Pritchard, Theorien über primitive Religionen. Mit einer Vorlesung "Sozialanthropologie gestern und heute" als Einleitung, Frankfurt 1968.

12 Ebd. 34.

13 Zur Übersicht vgl. A. Dulles, Was ist Offenbarung? Freiburg i. Br. 1970; M. Seybold, (Hg.) Die Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik (Handbuch der Dogmengeschichte I, Fasz. 1a), Freiburg i. Br. 1971; F. Konrad, Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie, München 1971; H. Waldenfels unter Mitarbeit von L. Scheffczyk, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart. (Handbuch der Dogmengeschichte I, Fasz. 1b), Freiburg i. Br. 1977; P. Eicher, Offenbarung - Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.

14 Zur Übersicht vgl. K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, Hildesheim (Reprint der Ausg. Halle 1929) 1964; G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. Mit einem Vorwort und bibliographischen Hinweis von G. Gawlick, Hildesheim (Reprint der Ausg. Stuttgart, Tübingen 1841) 1965; A. Monod, De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802, New York (Reprint der Ausg. Paris 1916) 1971; E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens I - V, Güterloh 1949 - 1951; K. Feiereis, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jh., Leipzig 1965.

15 Vgl. Anm. 6.

Wenn im folgenden der Versuch zur Präzisierung dieser überstrapazierten Kategorie gemacht wird, so insbesondere deshalb, weil die Offenbarungsproblematik nur die andere Seite der - nicht weniger kapriziösen - Säkularisierungsthematik abgibt und meiner Vermutung nach die systematische Konzeptualisierung der generellen Bestimmungsansprüche einer Religion darstellt, welche in der evolutionären Ausdifferenzierung einer Gesellschaft zum sich selbst regulierenden Subsystem geworden ist. Um eine Präzisierung der Offenbarungsterminologie zu erreichen, welche sowohl über die deskriptive Organisation des historischen Materials hinausgeht, wie sie die neuere Dogmengeschichte bietet, als auch das dogmatische Selbstverständnis christlicher Religion voll veranschlagt, ist jedoch eine Klärung der semantischen Struktur des Redens von Offenbarung erforderlich. Diese ermöglicht am Leitfaden der Begriffsgeschichte eine sehr allgemeine systematische Differenzierung jenes geschichtlichen Prozesses, welcher zur Präzisierung einer "Offenbarungsreligion" führt.

Anstelle längerer methodologischer Vorbemerkungen zur üblichen Selbstrechtfertigung der Theologie vor der Religionswissenschaft sei als letzte Vorbemerkung nur jener Nachsatz in Frage gestellt, der bei Karl Barth 1922 auf jenes berühmte Diktum folgte, daß "eine religionswissenschaftliche Fakultät ... wirklich keinen Sinn" habe¹⁶. Denn, so statuiert Barth, "so gewiß das Wissen um das Phänomen der Religion dem Historiker, dem Psychologen, dem Philosophen unentbehrlich ist, so gewiß sind alle diese Forscher in der Lage, allein und ohne theologischen Beistand dieses Wissen zu gewinnen und zu pflegen"¹⁷. Dazu ist erstens nur hinzuzufügen: utinam! - und zweitens noch zu wünschen, daß die Theologie ähnlich eifrig darauf bedacht wäre, wenigstens bezüglich ihres eigenen Christentums sich "ein Wissen um das Phänomen der Religion" anzueignen, bevor sie dieses spekulativ totalisiert. Das Heilige läßt sich ohne unheilige Mittel zwar besser praktizieren doch leider wissenschaftlich nicht verstehen.

16 K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: "Anfänge der dialektischen Theologie I, hg. von J. Moltmann, München 1922, 197 - 218, 204.

17 Ebd.

II. Zur Sprachlogik von "Offenbarung"

Da der Ausdruck "Offenbarung" extensional mehr umfaßt als sprachliche Beziehungen kann er erstens als Element eines pragmatischen Zeichensystems erfaßt werden (Semiotik); zweitens zeigt die semantische Analyse eine - gerade auch für die historische Erschließung der Offenbarungsphänomene relevante - Differenz zwischen den Ebenen des Gebrauchs der Offenbarungsterminologie, welche drittens daraufhin untersucht werden soll, welchen syntaktischen Regeln sie gehorcht. Die Hinweise zur Sprachlogik von "Offenbarung" werden hier vorangestellt, obwohl sie erst den Einsichten aus der religionswissenschaftlichen Entwicklung von der divinatorischen Praxis zur Offenbarungstheologie entspringen, was der dritte Teil dieser notwendigerweise sehr formalen Untersuchung zum Sinn des Redens von "Offenbarung" deutlich machen wird.

1. Zur Semiotik der Mantik

Im Plural genommen, bezeichnen "Offenbarungen" Phänomene der Mantik, wobei ich unter Mantik (Divination) jenen Ausschnitt sozialen Handelns verstehen möchte, in welchem über eine dazu spezialisierte Person (im Extremfall alle Mitglieder einer Gesellschaft¹⁸) mit Hilfe eines Codes das prinzipiell Unbestimmbare einer Krisensituation durch ein Zeichensystem bestimmt wird. Das ausgegrenzte Kommunikationsmedium der Mantik erlaubt die Auslegung des göttlichen Willens (oder fatums) für eine partikuläre Situation. Der Code, wie z. B. die Gestirnskonstellation, die Leberoberfläche oder die Form gegossenen Bleis assimiliert das gesuchte Unbekannte dem sinnfällig Bekannten, indem sie dem Unbekannten (z. B. Sieg oder Niederlage) die Struktur des Bekannten (z. B. weiß oder schwarz) zuschreibt¹⁹. Die zugrunde liegende - zumeist nicht reflektierte - Theorie basiert auf einer Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos, oder - allgemeiner ausgedrückt, auf einer geschlossenen symbolischen Bestimmtheit des Kosmos, welcher die normative Handlungsanweisung

18 So für den Islam nach A. Caquot / M. Leibovici, La divination I, Paris 1968, X.

19 Dazu und zum Folgenden vgl. P. Guiraud, La sémiologie, Paris 1971, 70 - 78.

durch Zeichendeutung erst ermöglicht. Der Wahrsager verfügt über jenes besondere Wissen, welches die Entsprechung von Zeichen und Bestimmung im Code des Mediums als normative Handlungsanleitung formulieren läßt. Dabei spielt keine Rolle, ob das Zeichensystem aus dem Lebenszusammenhang unmittelbar motiviert ist, wie im Falle der Astrologie, der Chiromantik oder der Psychotherapie (welche den manifesten Traumgehalt einer latenten Bestimmung in mantischer Praktik zuordnet) oder ob das Zeichensystem willkürlich als abstrakter Code mit rein logischer Zuordnung gefaßt ist, wie im Falle des Loswerfens, wo etwa eine gezogene weiße Bohne als Code für die Zuordnung einer Person als Apostelnachfolger fungieren kann, oder wie im Falle der Arithmomantik, in welcher der Name "Topitsch" z. B. der Quersumme des alphabetischen Zahlenwertes zugeordnet eine 6 ergibt, was in bestimmten Codes eine zweifache Vollkommenheit, in anderen die halbe Summe des Vollständigen bedeuten kann. Entscheidend für die mantische Praktik dürfte sein, daß das eigene Handeln als in einem gesellschaftlich plausiblen Bedeutungszusammenhang stehend erfahren wird, welcher Gesamtzusammenhang durch seine Unterbrechung (vom altorientalischen Ordal über das pietistische Bücherstechen bis zum Losverfahren im Zuteilungssystem von Studienplätzen an deutschen Hochschulen) erst als normativer erkannt wird: das als Zeichen akzeptierte Partikulare offenbart das allgemein Notwendige.

Solche "pensées sauvages" leben von der Analogie zwischen einer zufällig unterbrochenen Reihe von alltäglichen Phänomenen und der postulierten höheren Reihe von Notwendigkeiten, wobei die Entsprechung gerade von ihrer semantischen Unaufgeklärtheit lebt und deshalb auch keine eigene Kausalitätstheorie beansprucht. Die gesellschaftlich verbürgte Entsprechung ersetzt die kausale Theorie, sowie die kausale Theorie die mantische Entsprechung zerstören oder substituieren kann. In der Hermeneutik entspricht der Divinationspraxis die Stufe der Allegorese.

Es empfiehlt sich, für die mantische Praktik von "Offenbarungen" in Abhebung zu "Offenbarung" zu sprechen, wobei der Plural sowohl Handlungen über sprachliche Zeichen hinaus meint, als auch anzeigt, daß die Bestimmung des Unbestimmten hier je nach Situation, Kontext und Bedeutungssystem variabel bleibt. Offenbarungen funktionieren nicht situationsfrei und

sie bleiben im Gegensatz zu so etwas wie "der Offenbarung" streng kontextgebunden. Der Kontext läßt sich allerdings nicht an eine bestimmte Religionsstufe, etwa von Volksreligion oder Krisenkult binden; es scheint vielmehr die Summe mantischer Praktiken, für welche die Encyclopédie de la divination²⁰ 350 verschiedene Arten aufzuzählen weiß, durch die verschiedensten Gesellschaftsformationen hindurch konstant zu bleiben (oder sich gar zu vergrößern, wie der Blick auf die meteorologische Prognostik zeigt).

2. Zur Semantik der Offenbarungsterminologie

Um jedes existentialistische und charismatische Mißverständnis zu vermeiden, ist vor jeder Analyse der Beziehung zwischen dem Wort "Offenbarung" und dem von ihm Intendierten jene sonderbare Bezeichnungsart abzutrennen, welche hier (wie K. Jaspers²¹) von einer Chiffre oder (wie R. L. Hart²²) von Offenbarung als Fundament spricht. "Chiffre" oder "Offenbarung als Fundament" soll weder bloßes Wort sein, noch Zeichen, noch Vorstellung, noch Begriff. "Die Chiffre" so Jaspers²³, "ist das Sein des transzendenten Bedeuten, das nur dies und nicht Bedeuten von Anderem ist", also ein schlechthin vorprädikamentales Unnennbares, welches darauf hinzuweisen scheint, daß sich der Grund von philosophisch begriffenem Offenbarungsglauben nicht selbst wiederum begründen läßt. "Offenbarung" als Chiffre setzt einen völlig unbestimmbaren Zirkel der Selbstbegründung an die Stelle der sprachlich präzisen Bestimmung des Unbestimmten (wie es die Sprachlogik der negativen Theologie versucht)²⁴: das kommt davon, wenn Unnennbares philosophisch benannt werden soll ohne Bezug zur historischen Religion.

20 Zur Übersicht und Einführung in die Lit. vgl. die zwei Bände Paris 1965 der gesammelten Studien von Caquot und Leibovici (s. o. Anm. 18)

21 Der philosophische Glaube (s.o. Anm. 7), 156ff, 174ff.

22 R. L. Hart, Unfinished Man and the Imagination. Toward an Ontology and a Rhetoric of Revelation, New York 1968, 83 - 105.

23 Der philosophische Glaube (s.o. Anm. 7), 184.

24 In Abhebung zu N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977, 33: Die Chiffren "konstituieren Wissen, indem sie das Bestimmte an den Platz des Unbestimmten setzen und dieses dadurch verdecken".

Das Wort "Offenbarung" verwirrt deshalb die Sprache, weil es in der neueren Terminologie zugleich objektsprachlich und metasprachlich (in der Beobachtungssprache und in der Theoriesprache) gebraucht wird, also sowohl in Sätzen, die über Handlungen reden, wie in Sätzen, die über das Sprechen von Handlungen Auskunft geben²⁵. Der objektsprachliche Gebrauch setzt geoffenbarte Sätze - in noch zu klärenden gesellschaftlichen Zusammenhängen - auf die Ebene von wissenschaftlichen Aussagen über Sachverhalte, wie z. B. in einem prominenten Anathema des 1. Vatikanums von 1870: "Wer sagt, die menschlichen Wissenschaften müßten mit solcher Freiheit behandelt werden, daß ihre Behauptungen als wahr festgehalten und von der Kirche nicht verworfen werden könnten, auch wenn sie der geoffenbarten Lehre widersprüchen, der sei ausgeschlossen (etsi doctrinae revelatae adversentur ... anathema sit)"²⁶. Das "revelatum dogma"²⁷, wie die Erklärung päpstlicher Unfehlbarkeit sich selbst als geoffenbart bezeichnet, meint auf der Ebene des Satzes einen durchaus historischen Sachverhalt, wenn auch einen bloß autoritativ zu glaubenden. Hier gibt es semantisch keine Differenz zu den empirisch verifizierbaren Aussagen über Offenbarungen in der mantischen Praktik: Offenbarung meint den Inhalt des zu Glaubenden in Konkurrenz des zu Wissenden.

Demgegenüber hebt die klassisch-mittelalterliche und die neuere transzendentaltheologische Reflexion der christlichen Theologie Offenbarung insofern von den Glaubenssätzen ab, als der Ausdruck "Offenbarung" diese Sätze nicht inhaltlich definiert, sondern durch den Ursprung ihrer Wahrheit legitimiert und gegenüber anderen Sätzen deren praktischen Gebrauchswert qualifiziert. "Offenbarung" wird damit zu einer Funktion einer Gesamtheorie der Religion, welche nicht mehr auf Erfahrungsdaten rückgeführt werden kann, sondern den

25 Vgl. F. Schupp, Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie, Freiburg i. Br. 1974, 88 - 94. Über die sehr voraussetzungsreichen Implikationen der Theorie von Objekt- und Metasprache einerseits, semantischer, syntaktischer und sprachpragmatischer Differenzierungen andererseits, vgl. K. O. Apel, Transformation der Philosophie II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a. M. 1976, 264 - 307.

26 DS 3042 (Übers.: Neuner-Roos ⁸1971, Nr. 56, S. 53)

27 DS 3073.

Begründungszusammenhang gerade durch das Unverfügbare und der empirischen Kontrolle Entzogenen festmacht. Der Ausdruck "Offenbarung" wird als eine metasprachliche theologische Kategorie mit erkenntnistheoretischen, legitimatorischen und handlungsanweisenden Bezügen gebraucht. Erkenntnistheoretisch insofern "Offenbarung" behauptet, ein Satz könne in seiner Wahrheit nur verstanden werden unter dem vorausgesetzten Axiom von Glaube als der Auffassungsart von Offenbarung. Legitimatorisch insofern der Satz als ein in Gott evidenter, für uns aber dunkler seine autoritative Geltung auf Grund der göttlichen Mitteilung erhält; handlungsanweisend schließlich insofern als er in der religiösen Finalität von Heil nichts zu wissen, wohl aber glaubend zu handeln gibt. Die neuere katholische Theologie spricht deshalb von einem transzendentaltheologischen Begriff²⁸, d. h. einem Ausdruck, der als Bedingung zu seinem Verstehen schon die Zulassung seiner eigenen Geltung beansprucht, also Ausdruck eines schlechthin selbstsubstitutiven Systems ist, was im wesentlichen der Ausdruck "Selbstoffenbarung" Gottes meint. Der metasprachliche Ausdruck "Offenbarung" bezeichnet demgemäß die Struktur allen theologischen Redens, nicht deren Inhalt. Er leitet sozusagen die Strategie dieser Rede und meint im Einzelnen²⁹:

a) Die Qualifizierung des Inhalts christlicher Religion als eines von schlechthinniger Alterität gratuit Gegebenen, das sich auf eine ausgezeichnete, biblisch bezeugte und kirchlich ausgelegte Konkretion bezieht. Die Qualifikation von Offenbarung als das dem Glauben Gegenwärtige bezeichnet gleichzeitig nicht nur dessen Suffizienz für Heil, sondern auch deren Universalität, die durch Verkündigung je neu zu spezifizieren ist, wobei der als endgültig beanspruchten Universalität solchen Heils ihre Exklusivität entspricht.

28 Vgl. H. Fries, Offenbarung, systematisch, in: LThK² VII, 1109 - 1115; ders., Die Offenbarung, in: MySal I, 159 - 238, 159 ff. Zum theologischen Verständnis der Transzendentalphilosophie in der neueren katholischen Dogmatik vgl. P. Eicher, Die anthropologische Wende, Fribourg 1970, 22 - 114.

29 Zur Entfaltung vgl. P. Eicher, Offenbarung (s.o. Anm. 13), 21-56.

b) Die Legitimierung des religiösen Sinnangebotes im Horizont der Gewißheitsfrage: nicht ob der Inhalt des geoffenbarten Satzes wahr oder falsch sei, interessiert, sondern ob der Glaubensgehalt geoffenbart sei oder nicht. Die Offenbarungsaussage legitimiert durch die Beantwortung der quaestio facti und fungiert so als primäre apologetische Kategorie (als das Plus oder Minuszeichen vor der Religion im Ganzen).

c) Als systembildender Funktor für Dogmatik³⁰ gibt "Offenbarung" die fundamentale Auslegungsregel für Verkündigung, Lehramt und Theologie ab, im wesentlichen dadurch, daß sich der Ausleger einem Text so unterwirft, als würde er vom Subjekt "Gott" selbst gesprochen. Damit ist auch das Kriterium der Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft formuliert: entweder wird als Subjekt der von der Kirche ausgelegten Schrift Gott anerkannt oder nicht. Offenbarung als metasprachlicher Ausdruck ist die Schlüsselkategorie zur Organisation von Kirche, die gemeinsame Denomination jener complexio oppositorum, welche Kirche konstituiert.

3. Eine syntaktische Regel zur Kontrolle des Sprachgebrauchs
 Syntaktische Regeln sind keine Naturgesetze, sondern Aufforderungen zum sprachhygienischen Gebrauch von Ausdrücken. Sie helfen in unserem Fall das Reden von "Offenbarungsreligion" schon auf der Ebene der Satzkonstruktion als solcher zu klären.

Wenn unter Argumenten jene Ausdrücke verstanden werden, welche durch einen Funktor bestimmt sind, so lassen sich zwei Regeln und ein Grenzfall für den Ausdruck "offenbaren" formulieren:

a) Auf der Ebene der Objektsprache fungiert "offenbaren" als ein zumeist dreistelliger Funktor. Wie das Wort "geben" sinnvoll nur verwendet wird, wenn es den Geber, die Gabe und den Adressaten bestimmt ("der Bischof gibt den Gläubigen seinen Segen"), so das Wort "offenbaren" sinnvoll nur dann, wenn der Ausdruck X den Ausdruck Y als Z bestimmt (die weiße Bohne offenbart Matthäus als Apostel). Werden die Argumente vertauscht, wird der Satz sinnlos. Der zweistellige Gebrauch (wie "Peter liebt Lisette") ist ergänzungsbedürftig ("Die schwarze Katze offenbart Unglück" verlangt nach Erweiterung eines Argumentes für den Adressaten).

30 Vgl. N. Luhmann (s.o. Anm. 24), 170-174.

b) Auf der Ebene der Metasprache kann der Ausdruck "offenbaren" nicht nur sinnvoll schon als zweistelliger Funktor verwendet werden, vielmehr sind in ihm auch im Falle des Gebrauchs als dreistelliger Funktor alle Argumente austauschbar. Sinnvoll ist für die Offenbarungstheologische Theoriesprache ja gerade die Tautologie. Sätze wie "Der Offenbarer offenbart Jesus als Offenbarung", oder: "Der Offenbarer offenbart die Offenbarung", oder: "Die Offenbarung offenbart den Offenbarer" oder: "Jesus offenbart Gott als Offenbarer" und wie die Tautologien christlicher Offenbarungstheologie alle heißen, zeigen, daß für die Theoriesprache alle Argumente des Funktors "offenbaren" austauschbar sein müssen: die Argumente (Offenbarer, Geschichte, Offenbarung usw.) werden damit selbst zu Funktoren, d. h. sie bestimmen sich gegenseitig gleichermaßen.

c) Als Grenzfall kann etwa der dogmatische Satz (des 1. Vatikanums) gelten: "divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem... ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam... instructam esse voluit"³¹ (wir definieren, es sei göttlich geoffenbartes Dogma, daß dem römischen Pontifex jene Unfehlbarkeit zukomme, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche ausstatten wollte). Die unfehlbare kirchliche Lehrautorität sagt sich damit selbst als geoffenbarte aus, und zwar indem sie ein Dogma als geoffenbart definiert. Von der Kirche definiertes Dogma und Kirche als dogmatisch geoffenbarte sind austauschbare Argumente geworden, obwohl der Ausdruck "geoffenbart" objektsprachlich (Gott offenbart die Kirche als unfehlbare) gebraucht wird.

Die syntaktischen Regeln verweisen auf die semantische Grunddifferenz von Religion und Offenbarungsreligion, auf die Differenz zwischen einer Religion, welche geschichtliche Phänomene und soziales Handeln in ihrer offenbarenden Bedeutung erschließt und praktiziert, und einer Religion welche sich selbst als geoffenbarte zu glauben vorschlägt.

31 DS 3073 f.

Nur die letztere Form konstituiert sich als ein selbst-substitutives System, muß von daher eine reflexive theologische Religionsform sein und auf Selbstoffenbarung Gottes als Legitimator rekurrieren. Offenbarungsreligion ist gleichsam die Meta-Form von Religion, "Offenbarung" der metasprachliche Ausdruck zu den Offenbarungen der religiösen Praxis. Etwas pedantisch ausgedrückt, hieße die syntaktische Regel: gebrauche den Ausdruck "Offenbarungsreligion" nur dann, wenn die Argumente des Funktors "offenbaren" austauschbar werden, sprich aber von Religion, wenn erstens der Ausdruck "Offenbarungen" als Plural sinnvoll gebraucht werden kann und wenn zweitens die Argumente des Funktors "offenbaren" nicht ausgetauscht werden können, ohne den Satz sinnlos werden zu lassen.

Es bleibt die Frage, wozu solche sprachtheoretische Pedanterie religionswissenschaftlich gut sein soll, wenn nach Religion als einem Subsystem der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft gefragt wird. Die Antwort muß sein, daß die sprachtheoretische Klärung das - wenigstens in den Grundlinien noch vorzutragende - Resultat formal bereits antizipiert hat und auch von daher konzipiert wurde. Die These heißt, daß Religion zur Offenbarungsreligion erst wird, wo sie sich selbst metatheoretisch ausdifferenziert gegen alles objektsprachlich aussagbare religiöse Handeln und Wissen: dies setzt aber nicht nur die prinzipielle Ausdifferenzierung von autonom geltendem Wissen aus dem Glaubenswissen voraus, sondern auch die funktionale Spezifizierung religiösen Handelns aus dem Handlungszusammenhang anderer Subsysteme in ausdifferenzierter Gesellschaft (Tauschhandel, Liebesbeziehung, Politisches Handeln usw.).

III. Zum sozio-kulturellen Stellenwert des Offenbarungskonzepts

Weder die Divinationspraxen noch die Offenbarungspräention einer Religion sind Invarianten der soziokulturellen Entwicklung. Aber die Entwicklung von religiösen Handlungsmustern, welche das Unzulängliche und Unverfügbare durch mantische Praxis bestimmen bis zu einer Religion, die sich selber dem Bereich des Unverfügbaren dadurch zurechnet, daß sie sich als geoffenbart zu glauben gibt, folgt keinem ein-

chen Schema der Entwicklungslogik. Insbesondere hindert die Entwicklung zur Offenbarungsreligion nicht, daß neben und in ihr jene Divinationspraxen geübt werden, welche doch ihre Plausibilität aus einer längst überholten Zuordnung von Religionssystem und Gesellschaftsformation erhalten. Hier wie überall³² zeigt sich Geschichte als ein Spektakel von Ungleichzeitigkeit, voller anachronistischer Wiederholungen, voller Farcen und voller Systemwidrigkeit. Die vier im folgenden paradigmatisch herausgehobenen Zuordnungen von Offenbarungskonzept und soziokulturellem System geben daher doch längst kein evolutives Schema ab, sie können als ein solches höchstens einen heuristischen Wert für den Religionswandel abgeben.

1. Paradigma: Segmentäre Ausdifferenzierung durch Offenbarungen

Die geschichtliche Bewegung der israelitischen Prophetie vom 9. bis zum 5. Jh. setzt jene innere monarchische Stratifizierung des Staates Israel voraus, welche das autoritative Wort und Handeln der Propheten gerade unterscheiden läßt vom Wort der sakralen Exekutive, Legislative und Judikative. Der Prophet bindet die monarchisch stratifizierte Gesellschaft auf Grund der gemeinsamen Basis der Theokratie an eine Tradition und an Aufgaben, die neben und über dem Königtum stehn (indem sie z. B. - wie das Deuteronomium - Mose als den dem Königtum vorausgehenden Propheten par excellence interpretiert). Die Prophetie vermag in der Krise des 6. Jh. die israelitische Religion vom Königtum zu entschränken, indem sie sich als inneres Segment einer ausdifferenzierten Theokratie konstituiert; die Prophetie, die sich selbst durch göttliche Erwählung legitimieren muß, ist gleichsam eine Offenbarungsreligion mit universalistischer Tendenz innerhalb des theokratischen verfaßten Staates.

Demgegenüber kann die jüdische Apokalyptik vom Anfang des 2. vorchristlichen bis zum 2. nachchristlichen Jh. mit ihrer ausgebreiteten Divinationspraxis als ein reaktionärer Krisenkult gegenüber der hellenistischen Skepsis und Auf-

32 Vgl. bes. E. Nelson, Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß, Frankfurt a. M. 1977, XIV ff.

klärung verstanden werden. Der erneut drohende Verlust staatlicher Identität, skeptischer Zersetzung und rationaler Aufhebung der religiösen Tradition erzeugt jene Epochenangst, welche sich nach hellenistischem Muster in allen möglichen Dualismen der Zeitvorstellung, der Heilsgewißheit, der Gottesvorstellung usw. auslegt und als religiöse Erschließungspraxis dazu konsequent die Divination praktiziert. In der dualistischen Weltauffassung als dem ideologischen Abbild einer realgeschichtlichen Krisensituation läßt sich die Entsprechung der zwei Welten divinatorisch wiederum herstellen. Traum, Vision, Inkubation, Zauber, Himmelsreise, Himmelsstimmen oder auch bestimmte Techniken der Schriftauslegung (wie in Qumran³³) setzen - zumindest in literarischer Fiktion - gegen die autonome griechische Weisheit die höhere Weisheit durch Offenbarungen³⁴, wobei die Pseudepigraphie die Kontinuität der neuen Offenbarungen mit der Tradition legitimiert. Die alten Divinationspraxen Israels³⁵ erhalten hier einen neuen Stellenwert, indem sie das von außen aufgeklärte Wissen (von der Pharmakologie bis zur Philosophie) durch den divinatorischen Empfang aus dem eigenen Himmel resakralisieren.

Der Prophetie und der Apokalyptik gemeinsam ist die Legitimation religiöser Handlungsnormen durch charismatische oder traditional bestimmte divinatorische Praxis und zwar in der Situation der Auflösung einer Volksreligion. Aber die Prophetie differenziert religiöses Handlungswissen innerhalb der Theokratie aus, apokalyptische Divination antwortet demgegenüber segmentär auf die äußere Ausdifferenzierung des Wissens und der Macht wobei - wie überall - die Grenzen zwischen beiden Offenbarungsformen fließend sind. Beiden eignet jedoch ein revolutionäres Potential

33 Vgl. O. Betz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte, Tübingen 1960.

34 Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., Tübingen 1973, 381 - 394.

35 Zum Überblick und zur Lit. vgl. P. Eicher, Offenbarung (s.o. Anm. 13), 28-34.

und zwar auch in ihren reaktionären Erscheinungsweisen einer konservativen Revolution. Nicht nur das Paradigma der klassischen Prophetie, sondern auch das Paradigma apokalyptischer Divination ließe sich historisch unendlich differenzieren, etwa durch den Bezug auf die mittelalterliche Reaktion der Kabbala und der Chassidim gegenüber der islamisch-jüdischen Aufklärung (besonders des Maimonides)³⁶, der christlichen Mystik gegenüber der Scholastik, des Pietismus gegenüber der Aufklärung, der modernen Marienkulte gegenüber der theologischen Rationalisierung usw. Im strengen Sinne ist weder eine prophetische noch eine apokalyptische Religionsform schon "Offenbarungsreligion", obwohl sie durch ihre geschichtliche Erweiterung eine solche werden kann und im Christentum, wie noch zu zeigen, auch geworden ist.

2. Paradigma: Religion als Bestimmung des Gesamtsystems

Um e contrario zu verdeutlichen, daß sich das Christentum erst in der Situation einer hochspezialisierten Ausdifferenzierung von Kirche und Staat, von Wissenschaft und Religion, Wirtschaften und religiösem Handeln als Offenbarungsreligion zu verstehen beginnt, kann auf jene Merkwürdigkeit der Begriffsgeschichte von apokalypsis, revelatio, Offenbarung verwiesen werden³⁷, welche zeigt, daß diese Terminologie solange als Äquivalent für Divination gebraucht wurde, wie sich die Religion als das wahre Wissen und das normative Handeln für den gesamten Sozialkörper interpretieren konnte oder wenigstens zu interpretieren suchte. Anders gesagt: solange Religion die Grenzen des Gesamtsystems der Gesellschaft selbst definieren kann, muß sie sich nicht als Offenbarungsreligion konstituieren, verwendet aber problemlos die Terminologie der Offenbarung für divinatorische Praxen innerhalb ihrer. Dies gilt für die christliche Offenbarungsterminologie von den Apologeten über Augustinus bis zur Neologie der Aufklärungszeit ebenso, wie für die jüdische Aufklärung

36 Vgl. C. Sirat, Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen-âge, Leiden 1969, 126 - 158.

37 Vgl. P. Eicher, Offenbarung (s.o. Anm.13), 18f, 24-48.

von Philon über Maimonides bis zu Moses Mendelssohn.

Für Augustinus³⁸ - um wenigstens eine dieser theologischen Figuren zu nennen - kann prinzipiell alles Wißbare nur durch göttliche Erleuchtung als wahr erkannt werden, was umgekehrt heißt, daß die religiöse Wahrheit zu ihrer Legitimierung keiner andern Kriterien bedarf als der gesellschaftlich allgemein zugelassenen Kriterien für Wahrheit überhaupt. Die christliche Verkündigung gilt als wahre Philosophie auf Grund ihres durch Illumination verstandenen Gehaltes, nicht wegen ihrer speziellen Herkunft aus Offenbarungen. Es kann ja, was durch die Illuminationslehre reflektiert wird, das Gesamtwissen als Selbstoffenbarung Gottes verstanden werden, was aber eben auch heißt, daß sich die Religion gerade nicht als Offenbarungsreligion gegen autonomes Wissen abzugrenzen hat. Der Terminus "revelatio" wird dabei nicht nur für die Divination durch Ekstase und Traum problemlos im Sinne von Ciceros Kritik verwendet³⁹ (Augustinus selbst machte etwa seine Heirat vom Offenbarungstraum seiner Mutter abhängig - erfolglos übrigens⁴⁰), die Offenbarungen werden vielmehr öfters auch geradezu abgehoben von der Verkündigung des Evangeliums. So kann Augustinus über den menschgewordenen Mittler etwa sagen: "Er ist unser Glaube in der gewordenen Welt, der auch unsere Wahrheit ist in der ewigen Welt. Dieses große und unbeschreibliche Geheimnis, dieses Königtum und Priestertum, wurde den Alten vermittels Prophetie geoffenbart (revelabatur) und den Späteren durch das Evangelium verkündet (praedicatur)"⁴¹. Offenbarungen sind, wie für Maimonides, Lessing oder Mendelssohn eine unvollkommene Form der religiösen Erkenntnisleistung: Augustinus traktiert nirgends ex professo so etwas wie Offenbarung oder gar Offenbarungsreligion: gerade die christliche Religion ist im Gegensatz zur jüdischen mehr als Offenbarungsreligion, sie ist - wie für Maimonides oder Mendelssohn das Judentum - wahre Philosophie. Das aber heißt, daß die christliche Wahrheit jene Ordnung im Ganzen thematisieren kann,

38 Vgl. W. Wieland, Offenbarung bei Augustinus, Mainz 1978.

39 Vgl. M. Dulaey, Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin, Paris 1973, 74.

40 Vgl. Conf. 6,13; vgl. P. Eicher, Im Verborgenen offenbar. Theologie zwischen Glauben und Erfahrungswelt, Essen 1978, Studie IV.

41 De cons. evang. I, 35, 53f.

innerhalb deren Geschichte, Staat, Wissenschaft, Wirtschaft, Familie und Kunst sich verstehen lassen und also ohne spezielle Ausdifferenzierung religiösen Wissens gegenüber konkurrierender Weltinterpretation. Die Umwelt aller Subsysteme wird - um in Luhmanns Terminologie zu reden⁴² - von der Religion bestimmt. Deshalb braucht sie keine Offenbarungsreligion zu sein.

3. Paradigma: Hierarchisch stratifizierte Ausdifferenzierung der Übernatürlichen Offenbarungsreligion

Jede hierarchische Organisationsform bezieht sich auf eine Größe (z. B. die Größe "militärischer Erfolg", "Wirtschaftswachstum", "Macht" oder "das Heilige"), welche einerseits alle Glieder des Sozialkörpers gleichermaßen betrifft, andererseits verwaltungsmäßig nur in abgestufter Weise sozial zugänglich gemacht werden kann⁴³. In der hierarchischen Feudalität des 13. Jh., in welcher erstmals christliche Religion ausdrücklich als Offenbarungsreligion reflektiert wird, betrifft das kirchlich vermittelte Sacrum, das mit Kirche identifizierte Reich Gottes, weltliche und kirchliche Macht gleichermaßen, aber in hierarchisch abgestufter Verfügungsgewalt, d. h. der Unterordnung des Volks unter den Klerus, des Römischen Rechts unter das kanonische, des weltlichen Schwerts unter das geistliche usw. Wie nun aber der Fürst durch seine Salbung zum relativ autonomen, jedoch subordinierten Glied der kirchlichen Weihehierarchie wird, wobei im Konfliktfall seine Jurisdiktion prinzipiell durch die höhere kirchliche substituiert werden kann, so wird in der hierarchisch stratifizierten Gesellschaft auch das nicht religiös legitimierte Wissen durch das höhere "geweiht" und im Konfliktfall substituiert. Gegenüber dem an-

42 Vgl. bes. Funktion der Religion (s.o. Anm. 24), 13f.

43 Vgl. H. Dombois, Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur, Freiburg 1971; Dombois Analyse geht zurück auf H. P. Bahrdt, Industriebürokratie. Versuch einer Soziologie des industrialisierten Bürobetriebes und seiner Angestellten, Stuttgart 1958, 16 ff; Bahrdts Einsichten fußen auf M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Studienausgabe hg. von J. Winckelmann. Tübingen 51972, vgl. bes. 122 - 167, 551 - 579. Zur Terminologie vgl. J. Stiglmayr, Über die Termini Hierarch und Hierarchie, in: ZfKTh 22 (1898) 180 - 187.

drängenden Strom der jüdisch-arabischen Aufklärung⁴⁴, der Logik, Physik und Ethik des neu entdeckten Aristoteles, dem selbständig gepflegten römischen Recht und den Anfängen empirischer Medizin organisiert das kirchliche Imperium das Wissen hierarchisch - und zwar unter der archè von Offenbarung. Diese hierarchische Stratifikation unter Offenbarung hat einen eigenen Ort, die Universität, allen voran die Universität von Paris, die selber ein hierarchisches Element der Kirche mit hierarchisch subordinierter und gefährdeter Autonomie des nicht theologischen Wissens darstellt. Einerseits wird das nichttheologische Wissen - wie der nichtgeistliche Besitz und die weltliche Macht - mit Hilfe des metatheoretischen Offenbarungskonzepts vom heiligen Wissen ausgegrenzt und ihm hierarchisch zugleich subordiniert, andererseits wird gerade durch diese hierarchische Stratifizierung zwischen Offenbarung und Vernunft das Glaubenswissen selbst wissenschaftlich legitimiert. Das theologische Wissen wird - in einer der Gesellschaftsformation seiner Zeit adäquaten Weise - bei Thomas selber als eine scientia subalternata⁴⁵ gegenüber der nur Gott evidenten, uns aber zu glauben aufgegebenen Offenbarungswahrheit organisiert. Offenbarung gibt den theologischen Axiomen ihre Geltung, wobei auf Grund dieser Axiome nicht nur das theologische Wissen rational durchgearbeitet werden kann, sondern auch das philosophische Wissen seine relative Autonomie und Begrenzung zugleich erhält⁴⁶. Die christliche Religion wird damit im Ganzen als Offenbarungsreligion ausgelegt, wobei Offenbarung als Legitimation aus dem Ursprung die Organisation von Wissen, Recht und Macht in hierarchischer Ausdifferenzierung nach innen ermöglicht und gegenüber Judentum und Islam nach außen im ganzen unterscheidet.

44 Dazu und zum Folgenden vgl. E. Gilson, La philosophie au moyen-âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle. Paris 1962, 377 - 600.

45 Vgl. Summa theologiae I, q. 1 a. 2; vgl. M. D. Chenu, La théologie comme science au XIII^e siècle, Paris 1957, 67 - 72.

46 Zur weniger dialektischen Subordinationslehre unter das Offenbarungsprinzip bei dem großen Augustinisten des 13. Jh. Roger Bacon vgl. Gilson (s.o. Anm.44), 572.

den läßt. Die Reflexion des Christentums als Offenbarungsreligion ist damit zugleich der Anfang der wissenschaftlichen Theologie, ist die Antwort auf die innere Ausdifferenzierung des Wissens und der gesellschaftlichen Subsysteme durch hierarchische Organisation unter dem Prinzip der Offenbarung.

4. Paradigma: Funktionale Ausdifferenzierung von Offenbarungsglauben und Wissenschaft

Um sich der Subordination unter eine hierarchisch stratifizierte Offenbarungsreligion zu entziehen, mußte jede innere religiöse Ausdifferenzierung das hierarchische Offenbarungskonzept als solches in Frage stellen: die lutherische Reformation setzte demgemäß in augustinischer Tradition dem hierarchisch vermittelten Offenbarungskonzept die Verheißung des Evangeliums entgegen, welche Gott als den Verborgenen für jeden Glaubenden gleichermaßen unmittelbar offenbart und die Macht dieser Welt der Hierarchie entzieht, indem sie sie erneut theokratisch (und nicht offenbarungstheologisch) legitimiert⁴⁷.

Das mit dem technischen Handwerk ökonomisch sich verselbständigende Bürgertum legitimierte seine - sich aus der hierarchischen Offenbarung ausdifferenzierenden - Wissenschaft desgleichen gerade als Offenbarung sui generis, als charismatisch legitimierte, nicht hierarchisch verwaltete Offenbarung. Dies zeigt sich am Rande der Wissenschaftsgeschichte an der überaus sprechenden Metapher von den "zwei Büchern" der Offenbarung: der glaubend zu lesenden Schrift und dem mathematisch zu entziffernden Buch der Natur. Francis Bacon⁴⁸ läßt zwar beide Bücher vom Heiland gegeben sein (Denn unser Heiland sagt: ihr irret und wisset die Schrift und die Macht Gottes nicht. Womit er uns zwei Bücher, um nicht in Irrtum zu fallen, aufzuschlagen vorlegt: erstlich das Buch der Schrift, das den Willen Gottes, so dann das Buch der Geschöpfe, das die Macht veroffenbaret..."), dann

47 Vgl. Waldenfels/Scheffczyk (s.o. Anm. 13), 5-12.

48 F. Bacon, Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften, Darmstadt (Reprint der Übersetzung von J. H. Pflingsten, Pest 1783) 1966, 119; zur Tradition der "zwei Bücher" vgl. P. Eicher, Der Poet von Bibel und Natur. Der Sprachraum der Glaubenserfahrung, in: KatBl 103 (1978) H.8.

aber fügt er hinzu: "unter welchen das letztere gleichsam der Schlüssel des ersteren ist". Dies heißt aber, daß sich nicht nur Offenbarung in zwei sehr verschiedenen Funktionsweisen (Wille Gottes - Allmacht und Wissen) anders zu definieren beginnt, sondern daß nun auch Naturoffenbarung als Legitimation der Wissenschaft zum Schlüssel, das heißt zur Kriteriologie des religiösen Heils wird, wobei auffällt, daß diese Ausdifferenzierung sowohl bei Bacon wie bei Kepler und Galilei fiktional gerade dem Buch der Heiligen Schrift entnommen wird. So preist auch Kepler das Weltall als "das Buch der Natur, das von den hl. Schriften so hoch gefeiert wird"⁴⁹ und das Geheimnisvolle offenbart. Kepler hat bekanntlich nicht nur sein *Mysterium cosmographicum*, wie Descartes sein philosophisches Prinzip, in einem divinatorischen Gesicht empfangen⁵⁰ und damit legitimiert, sondern statuiert jetzt auch generell: *Deus "vult ex libro Naturae agnosci"*⁵¹, aus jenem "*liber Naturae in quo Deus conditor suam essentiam, suamque voluntatem erga hominem ex parte et quodam scriptionis genere propalavit deque depinxit*"⁵². Galilei hat diese Differenzierung des Offenbarungskonzepts kritisch verschärft, insofern die mathematisch entzifferten Gesetze des Offenbarungsbuches Natur nun zum schlechthin unfehlbaren Kriterium der kirchlich ausgelegten Schrift gemacht werden⁵³. Zwar hatte auch Calvin schon bezüglich des Buches der Schöpfung in seinem

49 J. Kepler, Widmung der ersten Aufl. des "*Mysterium cosmographicum*", zit. bei E. Grassi, *Historische Quellen*, in: W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955, 50.

50 Zu Kepler vgl. J. Hübner, *Die Theologie Johannes Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft*, Tübingen 1975, 166; vgl. den Brief Keplers an Herzog Friedrich von Württemberg vom 17.2.1596, in: *Gesammelte Werke*, hg. i. Auftr. der DFG und der Bayr. Akad. der Ws., München 1938ff. Bd. XIII, Nr. 28, 5f.: "Demnach der Allmechtig verschinen Sommer nach langwüriger ungesparter mühe und vleiss mir ein Hauptinventum in der *Astronomia* geoffenbaret ...". Zu Descartes vgl. J. Maritain, *Le songe de Descartes. Suiivi de quelques Essais*, Paris 1932, 1 - 76; vgl. seine enthusiastische Entdeckung des "*Cogito, ergo sum*" in der Nacht vom 10.11.1619: "*Cum plenus forem Enthusiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem...*", in: *Oeuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam, P. Tannery X, Paris 1908.

51 *Gesammelte Werke* XIII, Nr. 23, 254.

52 Ebd. VII, 25.

53 Vgl. die Texte bei Grassi (s.o. Anm. 49), 59-78; vgl. dazu bes. H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt a. M. 1965.

Genfer Katechismus statuiert: "Pour ce qu'il s'est manifesté à nous par ses oeuvres, il faut qu'en icelles nous cherchions en elles"⁵⁴, aber dieser Imperativ wird zum Minuszeichen vor aller Wissenschaft deshalb, weil die Erkenntnis Gottes aus den Werken - und das heißt der Bezug von Wissenschaft zu Offenbarung - nur für möglich erklärt wird "si integer statuisset Adam"⁵⁵. Die Qualifizierung natürlicher Gotteserkenntnis durch die Sünde differenziert so für die Calvinistische Reform nicht nur das wissenschaftliche Wissen aus dem Heilsglauben aus, sondern läßt auch ohne weiteres die Notwendigkeit von einer völlig gratuiten Selbstoffenbarung Gottes denken, und das heißt, Religion neuzeitlich als völlig selbstsubstitutives System in ausdifferenzierter Gesellschaft praktizieren. Dies war notwendig, nachdem gerade die Kriterien der Universalität, des soteriologischen Charakters, der Exklusivität und der organisatorischen Funktion nicht mehr nur unverfügbare religiöse Offenbarung, sondern gerade die der sozialen Kontrolle zugängliche Wissenschaft bestimmten.

Zweierlei ist an diesem Beginn von neuzeitlicher Säkularisierung des Offenbarungskonzepts zu beobachten: erstens die neuzeitliche - sit venia verbo - Revelationisierung der Wissenschaft zur Ausdifferenzierung aus dem hierarchisch verfaßten Offenbarungsgefüge und zweitens die nachfolgende Reaktion der christlichen Theologie in der protestantischen Orthodoxie sowohl als auch in der gegenreformatorischen Apologetik: die christliche Religion behauptet sich gegen die (supponierte oder reale) Offenbarungsprätention der Wissenschaften und gegen deren unendliche Reflexion durch Aufklärung nun streng als Religion der Selbstoffenbarung Gottes im bereits dargestellten metatheoretischen Konzept. Das Subsystem Religion definiert sich durch Offenbarung und so wird Offenbarung auch zu ihrer einzigen - von ihr selbst akzeptierbaren - Funktion. Die Offenbarungsreligion ist um ihrer selbst willen da. Gerade dies macht ihre Ambivalenz aus, ihre Gebrauchs-

54 CR 34, 15. Über die Herkunft der theologischen Metapher "Buch der Natur" vgl. J. Hübner, Die Theologie Johannes Kellers, 165; H. M. Nobis, Buch der Natur, in: HWbPh I, 957 - 959.

55 CR 30, 34; vgl. W. Niesel, Die Theologie Calvins, München ²1957, 42f.

fähigkeit zur Resakralisierung und Legitimierung jedes andern Subsystems einerseits, ihre restlose Immunisierung vor jeder übergreifenden Aufklärung auch religionswissenschaftlicher Art andererseits. Daß auch diese Selbstthematisierung des Christentums als Offenbarungsreligion keine Invariante dieser Religion darstellt, wurde gezeigt: ob sie der Logik christlicher Tradition auch in dieser funktional ausdifferenzierten Gesellschaft entspricht, ist eine Frage an die Theologie⁵⁶, ob andere Religionen in vergleichbarer Entwicklung sich zur Offenbarungsreligion entwickelten eine Frage an die Religionswissenschaft⁵⁷.

Der religionswissenschaftlichen Erschließung auch des Christentums im Kontext seiner Kulturen kommt für die Religionspädagogik nicht zuletzt deshalb entscheidende Bedeutung zu, weil weder Philosophie noch Pädagogik und Theologie den Transfer zu den empirischen Kulturwissenschaften leisten können. Die Praxis von Kult, Diakonie und Reflexion des Christentums verlangt zu ihrer Vermittlung in der ausdifferenzierten Gesellschaft gerade eine Pädagogik, welche im Anschluß an die empirischen Kulturwissenschaften den verlorenen Bezug zur real existierenden Gesellschaft wiederherstellt.

Prof. Dr. Dr. Peter Eicher
Friedrich-Ebert-Straße 28
4790 Paderborn

56 Zur theologischen Weiterführung auch in religionspädagogischer Vermittlung vgl. vom Verf.: *Solidarischer Glaube. Schritte auf dem Weg der Freiheit*, Düsseldorf 1975, 15-49; ders., *Das Offenbarungsdenken in seiner katechetischen Konsequenz*, in: *KatBl* 101 (1976) 289 - 305; ders., *Offenbarung - Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977; ders., *Die verwaltete Offenbarung. Zum Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung*, in: *Concilium* 14 (1978) 141 - 148; ders., *Im Verborgenen offenbar. Theologie zwischen Glauben und Erfahrungswelt*, Essen 1978.

57 Zur religionswissenschaftlichen Einordnung dieser Problematik in eine allgemeine Kulturtheorie vgl. demnächst die Beiträge des Sammelbandes: P. Eicher (Hg.) *Religion und Kultur. Ansätze zu einer Theorie der Religion*. München (Kösel) Frühjahr 1979.

DETLEV DORMEYER

HERMENEUTIK = METHODE?

Bemerkungen zu E. Paul: "Die Bibel unter heutigen Bedingungen verstehen". Zu den bibeldidaktischen Neuerscheinungen (Heft 1/1978, 3-24)

E. Paul hat in der 1. Nummer der religionspädagogischen Beiträge mein Buch "Religiöse Erfahrung und Bibel" besprochen. Dabei gibt er eine Fülle von Vorwürfen, Unterstellungen und Pauschalurteilen ab. Nur auf einen Punkt will ich hier eingehen, um ihn richtigzustellen. Paul schreibt: "Der Nachdruck der Arbeit Dormeyers liegt daher auf der Ausarbeitung dieser Hermeneutik, die er als Weiterentwicklung der historisch kritischen Methode ... versteht" (S.6). Hier wird nun Hermeneutik mit Methode gleichgesetzt. Doch habe ich tatsächlich diesen grundlegenden Fehler begangen, Hermeneutik von Methode nicht zu unterscheiden? Dann hätte Paul mit seiner Verwunderung recht, daß ich in dem Buch von W. Langer (Praxis des Bibelunterrichts) "den 'hermeneutischen Bibelunterricht' (S. 115 ff.) exemplifizieren soll und will" (S.13). Auch seine abschließende Bemerkung wäre zutreffend: "Die didaktische Grundfrage ist über die hermeneutische hinweg nicht lösbar und auch nicht dadurch, daß man die angeblich neueste beste wissenschaftliche Methode zur Hermeneutik erklärt"(S.22).

Nun ist aber mein Buch so aufgebaut, daß unter Punkt 3.4 "Die exegetische Methodik" (S. 38-45) vorgestellt wird, während erst anschließend mit Punkt 3.5 "Die Hermeneutik" (S. 45-62) zur Sprache kommt. Entsprechend habe ich bei der Methodik besprochen, wie die historisch kritische Methode durch eine bestimmte Richtung der Linguistik (Weinrich) erweitert werden kann. Davon abgehoben ging es bei der Hermeneutik um die Darstellung unterschiedlicher Modelle. Zu den bekannten Modellen (existential-individuelle Hermeneutik, ekklesiale Hermeneutik, gesellschaftstheoretische Hermeneutik) stellt sich ein Modell vor, das die religiöse Sprachfähigkeit auf die Struktur der menschlichen Denkoperationen zurückführt. Die französischen Strukturalisten haben diesen Ansatz begründet, entsprechend habe ich mich auf Lévi-Strauss und Barthes gestützt und die Gründe für die Zitierung genannt (S. 50 ff).

Ricoeur habe ich herangezogen, weil er in eine kritische Diskussion mit den französischen Strukturalisten eingetreten war.

Den weiteren Vorwurf, daß ich die "Auswahl" und den "Bezugsrahmen" von Weinrich, Barthes, Ricoeur nicht mitgeteilt habe und damit eine unzulängliche "Wissenschaftsmethodik" entwickelt habe, kann ich nur darauf zurückführen, daß Paul meine Ausführungen zur Methodik und Hermeneutik bei seiner Rezension nicht mehr präsent hatte.

Auch den "Blick in ein Handbuch" der Linguistik hätte sich Paul ersparen können, wenn er nur herausfinden wollte, ob es 'die linguistische Methode' gibt. Gerade im Gegensatz zu Güttgemanns schließe ich solch ein Mißverständnis ausdrücklich aus: "Seine (Güttgemanns) ausführlich an Mk 16,1-8 exemplifizierte Methode stellt sich allerdings als eine Verbindung der divergierenden Ansätze von Chomsky, Weinrich, Mukařovsky und Propp dar, die schwer durchschaubar und daher kaum kontrollierbar ist. Diese Methode ist daher für die Religionspädagogik noch nicht geeignet, biblische Texte im Unterricht zu erschließen" (S.45). Und in einer Anmerkung dazu verweise ich auf die geeignetere Methode der strukturalen Erzählanalyse. Weinrich ist deshalb von mir unter Absehung vieler anderer methodischer Ansätze in der Linguistik aufgenommen worden, weil sein Ausgehen von der "Sprechhaltung" eine Verbindung zwischen formaler syntaktischer Analyse und Pragmatik des Sprechens erlaubt (S. 41). Gerade dieser Zusammenhang ist für die Didaktik bedeutsam, weil die Beteiligten am Unterricht sich wohl in ihren semantischen Kodes voneinander unterscheiden, in den Grundlagen der Syntax und des sprachlichen Handlungsspiels aber eine breite, gemeinsame Grundlage haben. Wie diese Gemeinsamkeiten alle menschlichen Lebensbereiche bestimmen, zeigt die strukturalle Hermeneutik auf, ohne sich aber auf Weinrich oder das Repertoire linguistischer Methoden zu beschränken. Aufgrund der Gemeinsamkeiten der Sprecher in Syntax und Handeln lassen sich Bedingungen und Regeln ableiten, nach denen der Dialog

über die unterschiedliche Semantik ablaufen kann. Schließlich sollte es doch das Ziel eines biblischen Unterrichts sein, daß heutigen Hörern die lebenswichtige Bedeutung der biblischen Botschaft wieder erschlossen wird; und diese Bedeutung wird heute und wurde damals nun einmal in pluraler Weise konstituiert.

Doch nun zurück zum Verhältnis von Methode und Hermeneutik. In meinem Vorschlag "linguistischer Bibelunterricht" brachte ich struktural-mythologische Hermeneutik und linguistisch revidierte historisch-kritische Methode zusammen. Doch erfolgte diese Kombination nicht in der Weise, daß die Methode mit der Hermeneutik identisch wurde. Die Integration der bisherigen bibelwissenschaftlichen Methoden und Typen der Bibeldidaktik (S. 65-76) mit einer linguistischen Methode kann wohl kaum so verlaufen, daß die linguistische Methode "eine Generalmethode, mithin 'die Methode der Methoden'" wird, wie mir Paul unterstellt (S. 6). Das wäre logischer Unsinn, der in meiner Darstellung auch nicht aufzufinden ist. Ich habe Methode und Hermeneutik vorher deshalb so sauber auseinander gehalten, um gerade solche blinde Monopolisierung einer Methode zu vermeiden. Die erstrebte Integration kann allein von einem hermeneutischen Modell geleistet werden; mir schien die Hermeneutik der Strukturalisten für dieses Vorhaben am geeignetesten. Natürlich kann eine Verbindung von historisch-kritischer Exegese, linguistischen Methoden und didaktischen Prinzipien auch von den anderen hermeneutischen Modellen geleistet werden; das Ergebnis wird dann aber anders aussehen.

Genau diese Zusammenhänge, die die Vielfalt der bibeldidaktischen Typen bedingen, stellte ich auf S. 65-76 dar. Es ging mir darum, die Vorzüge und Nachteile der einzelnen Typen aufgrund der methodischen, hermeneutischen und didaktischen Überlegungen darzustellen. Für den linguistischen Bibelunterricht habe ich allerdings nur Vorzüge aufgeführt. Die Ermittlung von Nachteilen wollte ich der späteren Dis-

kussion überlassen, die dann auch einsetzte und entsprechende Kritik anmeldete¹.

Im Rückblick muß ich feststellen, daß die Relativierung des linguistischen Bibelunterrichts deutlicher hätte ausfallen müssen. Doch ist es wieder eine unzulässige Reduktion, den Vorschlag des linguistischen Bibelunterrichts aus dem Kontext der zuvor besprochenen bibeldidaktischen Typen herauszulösen. Wenn zuvor die Pluralität von Hermeneutik, Methode und Didaktik vorgestellt ist, kann es selbstverständlich nicht einen Unterrichtstyp geben, in dem alle nur denkbaren Kombinationen von Hermeneutik, Methode und Didaktik enthalten ist.

Mit der Pluralität der Hermeneutik bin ich wahrscheinlich auch am entscheidenden Dissens mit Paul angelangt. Paul fordert eine "theologische" Hermeneutik, von der her der Didaktik die hilfreichen Fragestellungen zukommen (S.22). Von der theologischen Hermeneutik hebt er die "biblische" Hermeneutik ab, die er aber zugleich der theologischen Hermeneutik untergeordnet wissen will (S.20.22). Wie diese Zuordnung funktionieren soll, bleibt mir unklar. Es scheint Pauls Bestreben dahin zu gehen, daß nur noch eine Hermeneutik, und zwar die theologische, gelten darf.

Doch, so ist gleich zu fragen, ist die biblische Hermeneutik nicht auch eine theologische Hermeneutik? Und gibt es die biblische Hermeneutik oder die theologische Hermeneutik überhaupt? Bultmanns große Leistung, die über die Theologie sogar hinausging, ist es doch, daß er zwischen Methode und Hermeneutik trennte. Die existentielle Interpretation wird zwar von Bultmann favorisiert, weil sie s.E. dem biblischen Selbstverständnis am nächsten kommt, doch läßt sich die historisch-kritische Methode auch anderen Selbstverständnissen zuordnen.

¹ W.Langer, Was ist linguistischer Bibelunterricht und was heißt "struktural-mythologische" Bibelauslegung, in: KatBl 100 (1975), 497-504; B.Wolf, Die Hermeneutik kehrt zurück. Neue Literatur zum biblischen Unterricht, in: EvE 28 (1976) 52-53.

Das alles ist bei Heine² und bei mir nachzulesen.

Das variable Verhältnis zwischen Verstehen und Methode (der Frage nach der Affinität und gegenseitigen Beeinflussung von Hermeneutik und Methode soll hier nicht mehr nachgegangen werden) trifft auf alle theologischen Disziplinen zu, also auch auf die Religionspädagogik. Die Frage nach diesem Verhältnis wird aber in der biblischen Theologie eigens thematisiert. Die hermeneutische Diskussion in der Bibelwissenschaft von der Religionspädagogik abzuschotten, mag zwar verlockend sein, um das eigene Feld Religionspädagogik von unerwünschter Konkurrenz freizuhalten. Doch führt dies Vorhaben bei Paul neben den bisherigen fehlerhaften Wiedergaben und einseitigen Wertungen auch noch zu dem Selbsttor, daß er gegen die biblischen Kurse nach Lange die eigenen Erfahrungen im "akademischen Betrieb" anführt (S. 10), bei Heine aber die "Globalreferate über Seminaraktivitäten" als "Didaktisches" nicht anerkennt (S. 16). Die aus der Bibelwissenschaft kommende Didaktik muß unter allen Umständen abgewertet werden, und sei es mit dem weiteren Vorwurf, nun gegen Langer, er habe seine bisherige Arbeit an der Hermeneutik vergessen, nur um auf "neue Konzepte" auszugehen (S. 13).

Was Paul dann als Aufgabe künftiger Bibeldidaktik anführt, wirkt angesichts der hermeneutischen Diskussion in der Bibelwissenschaft und der bisherigen bibeldidaktischen Diskussion zumindest uninformiert: "Welche Probleme welche biblische Texte behandeln (!), ob und in welcher Form diese noch heute auftreten und welche Verstehensmöglichkeiten in bestimmten Lernsituationen heute gegeben sind, das wird noch zu wenig gefragt oder durch vage Mutmaßungen zu rasch beantwortet" (S. 22 ff.). Ja, wenn sich die Probleme biblischer Texte so eindeutig bestimmen ließen, ihre Parallele zu heutigen Problemen so eindeutig wäre und die Verstehensmöglichkeiten so eindeutig auszumachen wären, dann wären die besprochenen bibeldidaktischen Entwürfe tatsächlich überflüssig.

2 S.Heine, Biblische Fachdidaktik, Wien 1976

Doch gerade darum geht es, wie jemand Probleme in der Bibel identifiziert - und darüber gibt die Analyse der jeweiligen Hermeneutik Auskunft - , wie jemand Parallelen zieht und Unterschiede feststellt - und dafür sind die angewandten Methoden der Textinterpretation zu untersuchen, und wie jemand in seiner Lernsituation vorgegebene Situationen der Tradition verwendet - hier wiederum ist der Lernprozeß nach dem offenen Curriculum, das Paul bei mir angeblich nicht verstanden hat, zu beobachten.

Rezensionen sollen "echt" und kritisch sein (Vorwort Stachel). Doch wer sich über den Unterschied zwischen einer Literaturbesprechung anhand einer wissenschaftlichen Fragestellung und "Ausschlachten" von Literatur noch einmal vergewissern will, braucht nur die Rezension von Paul mit den besprochenen Büchern zu vergleichen.

Prof. Dr. Detlev Dormeyer
Wilhelmstr. 36
4400 Münster

EUGEN PAUL

ZUR REPLIK DORMEYERS

Detlev Dormeyer geht leider nicht auf den Kernpunkt meiner Kritik ein: Er hat ein Buch vorgelegt, das sich "Religiöse Erfahrung und Bibel" nennt und im Untertitel die "Problematik und die Möglichkeiten des Einsatzes der Bibel in den Religionsunterricht" zu behandeln verspricht; er wollte - das habe ich durch Zitate belegt - eine am Bibelunterricht exemplifizierte neue Didaktik des Religionsunterrichtes entwerfen und nennt dieses Exempel 'linguistischen Bibelunterricht'; faktisch besteht diese Didaktik in der Methode, die D. unter dem Namen Linguistik vorstellt. Eine derartige didaktische Theoriebildung, die zudem noch mit solchen Ansprüchen auftritt, kritisiere ich scharf. Dazu hätte ich gern Näheres gehört.

Stattdessen beschränkt sich D. auf nur "einen Punkt", auf das Verhältnis von Hermeneutik und Methode: ein Thema so ganz nach dem Herzen deutscher Wissenschaftlichkeit, die in den Urgründen - fern von Konkretisierungen - den bergenden Mutter-schoß findet. Nicht nur, weil ich selbst ein Deutscher bin, sondern auch, weil ich solche Fragen für wichtig halte, ihnen

freilich einen anderen Stellenwert zumesse, gehe ich darauf ein. Hermeneutik meint im heute üblichen Sprachgebrauch die Kunst, Lebensäußerungen anderer zu verstehen. Wo sie unter dem Namen Wissenschaft auftritt, kann sie sich nur artikulieren, wenn sie mit wissenschaftlichen Methoden arbeitet. Die Frage ist demnach, welche Methoden dem Verstehen dienlich sein könnten. Spricht man von verschiedenen hermeneutischen "Ansätzen" oder "Modellen", dann meint man auch verschiedene Methodenrepertoires, mit deren Hilfe zum Verstehen geführt werden soll und die ein spezifisches "Verständnis" enthalten. Solcher Sprachgebrauch kennzeichnet freilich eine Verlegenheit: zu viele verstehen anscheinend verschieden und beruhigen sich mit ihrer Spezialhermeneutik. Das halte ich für verhängnisvoll. Daher forderte ich eine theologische Hermeneutik, d.h. eine solche, die alle nützlichen wissenschaftlichen Methoden in den Dienst des Glaubensverständnisses stellt und ihr "Verständnis" offenlegt. Deshalb ist eine biblische Hermeneutik z.B. nicht gleich nutzlos oder gar für Religionspädagogik irrelevant, ihre Einsichten sollten aber in eine theologische Hermeneutik integriert werden, damit theologisches Verstehen nicht in beziehungslose Spezialhermeneutiken zerfällt (was von Studenten oft genug beklagt wird). Das mag eine utopische Forderung sein. Trotzdem wäre auch eine solche Hermeneutik noch nicht mit Didaktik identisch, d.h. man könnte aus ihr allein z.B. noch keine Unterrichtsplanungen ableiten. Dazu gehörte vor allem eine Detailanalyse des jeweiligen religionspädagogischen Feldes, wie ich sie vorgeschlagen habe. Daß diese "eindeutig" ausfallen müsse, wie mir D. unterstellt, habe ich nirgends gesagt. Ich habe nur gefordert, diesen Weg wenigstens zu versuchen, anstatt aus hochabstrakten Konzepten - sind diese denn "eindeutig"? - didaktische Maximen abzuleiten. So notwendig hermeneutische Überlegungen sind, sie können die - nach Dormeyers Auffassung anscheinend nutzlosen oder unmöglichen - Detailanalysen nicht ersetzen. - Wie D. überlasse ich es dem Leser, zu prüfen, was ich angeblich nicht oder falsch verstanden habe.

Prof. Dr. Eugen Paul
Kirchenweg 11
8901 Diedorf

