

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"<sup>1</sup> hat in den letzten Jahren zu einer gründlichen Neubesinnung auf die Erfahrungsbasis theologischen Argumentierens geführt.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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

---

<sup>3</sup> 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 ermesen, wenn sie ihren Ort innerhalb eines neuen Paradigmas gefunden hat, nachdem der betroffene Wissenschaftszweig einen "Paradigmenwechsel"<sup>4</sup> durchgemacht

<sup>4</sup> Vgl. Th.S.Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. <sup>2</sup>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".<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>  
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".<sup>7</sup> 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".<sup>8</sup> Voraussetzung für diese Erfahrung ist das Sich-Löslösen 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".<sup>9</sup> 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".<sup>10</sup> 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".<sup>11</sup> Es kommt darauf an, in das "kosmische Unbewußte" einzutauchen.<sup>12</sup> 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".<sup>13</sup> 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".<sup>14</sup>

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".<sup>15</sup> 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".<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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".<sup>18</sup> 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'".<sup>19</sup> 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".<sup>20</sup> 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 Glaubenstradition 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".<sup>21</sup> 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 "angeht" (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".<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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".<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> Der deus absconditus ist - für sich genommen - der tötende Gott.<sup>28</sup> 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 Welt<sup>29</sup>, 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".<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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,

---

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

<sup>31</sup> 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".<sup>32</sup> 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".<sup>33</sup> 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".<sup>34</sup> 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?<sup>35</sup> 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 wird<sup>36</sup> - 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".<sup>37</sup> 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".<sup>38</sup> 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".<sup>39</sup> 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".<sup>40</sup> 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 Vollendung des Pleromas (des kosmischen Leibes Christi). "Es gilt aber auch umgekehrt: "Christus selbst ist es, genau gesagt, Den wir in allen Dingen schaffen oder erfahren".<sup>41</sup> 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 (kosmischen) Christus als Erfahrung zu legitimieren? Die Erfahrung bedarf der Offenbarung, "die - auch hierin wieder - die verlässliche Stütze unserer menschlichsten Ahnung ist".<sup>42</sup> 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 verweisen auf ein grundsätzliches Problem: Hat Gott sich so in das Universum inkarniert (mit ihm "vereint"), daß die Naturbetrachtung - ja sogar die naturwissenschaftliche Forschung - eine Ahnung von seinem schöpferisch-einenden Wirken 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 Erfahrung<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup> Kirchenamtliche und theologische Vorbehalte gegen die Erfahrungskategorie entstammen nicht zuletzt der erbittert geführten Kontroverse mit einer "immanentistisch" (miß-)verstandenen (?)

---

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

<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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".<sup>47</sup> 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".<sup>48</sup> Von "anonymer Gotteserfahrung" spricht Karl Rahner, wenn die reflex religiöse Auslegung der transzendentalen Erfahrung nicht ausdrücklich mitvollzogen wird.<sup>49</sup>

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.<sup>50</sup> 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";<sup>51</sup> 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".<sup>52</sup> 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?<sup>53</sup> 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".<sup>54</sup> 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"<sup>55</sup>, 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 gutheißен. 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!"<sup>56</sup> 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 Beschweris leben, sondern daß es in Wahrheit gut um ihn bestellt sein möge".<sup>57</sup> 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"<sup>58</sup>; 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".<sup>59</sup> 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, Paris<sup>18</sup> 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 ist<sup>60</sup> - 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"<sup>61</sup>; 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".<sup>62</sup> 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"<sup>63</sup> 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".<sup>64</sup> 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)<sup>65</sup>; 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).<sup>66</sup> 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 denken<sup>67</sup>: 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.