Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 50 (2003)

Heft: 1-2

Artikel: Glaube - Erfahrung - Theologie : Einblick in einen ökumenischen Diskussionsstand : Eckdaten einer Klärung

Autor: Pesch, Otto Hermann

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761004

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

OTTO HERMANN PESCH

Glaube – Erfahrung – Theologie

Einblick in einen ökumenischen Diskussionsstand – Eckdaten einer Klärung*

Max Seckler zum 75. Geburtstag

I. «Erfahrungstheologie»

«Ich der Christ [bin] mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft.» Diesen vieldiskutierten und auch heißumstrittenen Satz schrieb Johann Christian Konrad von Hofmann, herausragender Theologe aus dem Kreis der sogenannten Erlanger Schule, um die Mitte des 19. Jahrhunderts in seinem Buch *Der Schriftbeweis*[1]. Der Satz kennzeichnet, was zu einem bestimmten Zeitpunkt der geschichtlichen Entwicklung der Frage nach Erfahrung und Glaube, Erfahrung und Theologie unter «Erfahrungstheologie» zu verstehen ist. Jedes Wort ist tatsächlich so gemeint, wie es klingt. Überdeutlich gehen dem zitierten Satz die folgenden Sätze voraus: «Die Erkenntnis und Aussage des Christentums muß ... vor allem Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen sein ... Freie, nämlich in Gott freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbständiges Verhältnis zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntnis und Selbstaussage den Theologen zum Theologen macht ...»

* Der nachfolgende Beitrag war ursprünglich eine – bislang unveröffentlichte – Gastvorlesung an den Katholisch-Theologischen Fakultätem in Mainz (20. Januar 1988) und München (24. Juni 1988). In überarbeiteter und ergänzter Form wurde er erneut vorgetragen beim Graduierten-Kolleg der Hochschule für Philosophie der Jesuiten und der Katholisch-Theologischen Fakultät München am 28. Juni 2001. Ich danke der Schriftleitung der FZPhTh, den Text ungekürzt veröffentlichen zu können. Und ich danke meiner Assistentin Frau Eveline Zeder, Fribourg, für gute Verbesserungsvorschläge und effiziente Hilfe zugunsten des Internet-Analphabeten.

[1] HOFMANN, Johann Christian Konrad von, Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch, Bd. I. [2]1857, 10, hier zitiert nach: PESCH, Otto Hermann/PETERS, Albrecht, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung. Darmstadt [3]1994, 310f. (Peters).

Glaube als «selbständiges Verhältnis zu Gott»? Theologie als wissenschaftliche Auslegung solcher «Selbsterkenntnis und Selbstaussage»? Der Gedanke macht jedenfalls deutlich, wie sehr das Thema «Glaube, Erfahrung und Theologie» mittlerweile ein fundamentaltheologisches Thema ersten Ranges geworden war, ein Thema, mit dessen Beantwortung ein bestimmtes Grundverständnis von dem, «was den Christen zum Christen macht», die Geister scheidend verbunden ist. Übrigens auch ein kontroverstheologisches Thema ersten Ranges! Denn zu gleicher Zeit, um die Mitte des 19. Jahrhunderts, steht in der katholischen Theologie die Neuscholastik vor ihrem entscheidenden Sieg, nicht nur in Rom, sondern überall in der katholischen Welt. Andere theologische Ansätze, ja theologische «Schulen» – die Auseinandersetzung mit Kant und dem deutschen Idealismus, die in die Bewegung der Romantik sich einordnende katholische «Tübinger Schule» – sind längst in die Defensive gedrängt, wenn nicht gar in wichtigen Vertretern kirchlich gemaßregelt.[2] Nicht die «Selbsterkenntnis und Selbstaussage» des Christen sind hier Thema der Theologie, sondern Gott und seine als glaubwürdig erweisbare Offenbarung. Was könnte einleuchtender sein als dies? – werden bald auch evangelische Theologen im Widerstand gegen solche «Erfahrungstheologie» fragen. Und die in wenigen Jahrzehnten beginnende ökumenisch aufgeschlossene katholische Lutherforschung, die vor allem in der Gestalt von Joseph Lortz das ökumenische Gespräch der Gegenwart einläutet[3], bleibt

[2] Vgl. als Überblick AUBERT, Roger, in: JEDIN, Hubert (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI/1. Freiburg i.Br. 1971, 287–307; 447–476; 672–695. Speziell zur Tübinger Schule vgl. jetzt SECKLER, Max, «Lehrer des Christentums im Namen der Kirche» (J.S. Drey). Über das Wesen, die Aufgabe und die Stellung der Theologie in der Kirche sowie über einige Aspekte des Dissensproblems, in: *ThQ* 174 (1994) 1–16; DERS., Zur Struktur der Theologie und des Theologiestudiums. Die «Kurze Einleitung in das Studium der Theologie» Johann Sebastian Dreys von 1819 als zukunftsweisende enzyklopädische Programmschrift. Zugleich ein Beitrag zur Drey-Rezeption, in: *ThQ* 182 (2002) 197–235 (mit reichhaltigen Literaturangaben).

[3] Keine Darstellung der Revision des katholischen Lutherbildes, die dem nicht ein ausführliches Kapitel widmet! Nur vier Titel, die weitere Literatur verzeichnen: STAUFFER, Richard, Die Entdeckung Luthers im Katholizismus. Die Entwicklung der katholischen Lutherforschung seit 1904 bis zu Vatikan II. Zürich 1968, 46–50 (Theologische Studien Heft 96); BEYNA, Werner, Das moderne katholische Lutherbild. Essen 1969, 94–102; DECOT, Rolf/VINKE, Rainer (Hgg.), Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887–1975). Beiträge zur Reformationsgeschichte und Ökumene. Stuttgart 1989; PESCH, Otto Hermann, «Nun fühlte ich mich neugeboren». Luthers Weg zur Reformation: Rückblick und ein Urteil aus katholischer Sicht, in: FREITAG, Josef (Hg.), Luther in Erfurt und die katholische Theologie. Leipzig 2001, 29–58: 32–40 (Erfurter Theologische Schriften 29). Dazu jetzt eine kleine «Hintertreppengeschichte»: DENZLER, Georg, Schmerzhafte ökumenische Erinnerungen. Neugefundene Briefe des Paderborner Kir-

von der seit dem 19. Jahrhundert verdichteten Ausgangslage des Themas «Erfahrung» so beeindruckt und bestimmt, daß zunächst und für mehrere Jahrzehnte trotz aller neuen Würdigung Luthers der zentrale Einwurf gegen ihn und seine Theologie lautet, sie sei die tiefste Wurzel eben jener konsequenten Erfahrungstheologie, denn sie sei ihrerseits «wurzelhaft subjektivistisch»[4].

Die heutige Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Erfahrung, Theologie und Erfahrung, ja die «Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie»[5] ist nun unstreitig nicht mehr dieselbe Frage und dieselbe Klage, wie sie Johann Christian Konrad von Hofmann und seine Freunde zu beantworten beanspruchten. Aber die gegenwärtige Bearbeitung des Problems steht oft mehr, als allgemein bewußt ist, unter den Fernwirkungen der alten fundamentaltheologischen und kontroverstheologischen Fragesituation. Wir tun daher gut daran, sie in den Horizont eines kleinen geschichtlichen Rückblicks zu stellen, der es immerhin gestattet, in der Form einiger Schlußfolgerungen diesen und jenen Streckenbegrenzungspfahl auf dem Weg aufzustellen, den eine gegenwärtige Bearbeitung unseres Themas wohl weitergehen muß. Das Ziel unserer Überlegungen sind also kaum mehr als die Aufbereitung eines *Status quaestionis* und insoweit *Prolegomena* zur Klärung eines Problems, das nur um den Preis der Naivität ohne Kenntnisnahme seiner historischen Zusammenhänge weiter verfolgt werden kann. Darum werfen wir zuerst einen Blick auf entscheidende Stationen in der evangelischen und katholischen Tradition (II., III.), dann versuchen wir, den gegenwärtigen Diskussionsstand – paradigmatisch[6] – zu analysieren (IV., V.). Schließlich fassen wir das Ganze in einigen Gegenüberstellungen zusammen, aus denen orientierende Klärungen eher anzudeuten als zu entfalten sind (VI.).

chenhistorikers Adolf Herte an den Erlanger Kirchenhistoriker Walther von Loewenich, in: *ZBKG* 71 (2002) 187–200.

[4] So die sprichwörtlich gewordene Formulierung von Joseph LORTZ, Die Reformation in Deutschland. 2 Bde. Freiburg i.Br. 1939/40, 6. Aufl. in einem Bd. 1982, I, 162; 164; 176.

[5] Vgl. EBELING, Gerhard, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. III. Tübingen 1975, 1–28.

[6] Paradigmatisch deswegen, weil wir nur ganz ungerecht je drei katholische und evangelische Stimmen zu Wort kommen lassen können. An Ort und Stelle werden aber jeweils einschlägige jüngere Titel zum Thema zusätzlich verzeichnet, vor allem auch solche, die «gut versteckt» sind.

II. Stationen des Problems – in der evangelischen Tradition

1. Martin Luther (1483–1546)

«Den Vergil mit seinen Bucolica und Georgica kann niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Hirte oder Bauer gewesen. Den Cicero in seinen Briefen – so stelle ich mir's vor – kann niemand verstehen, er habe denn zwanzig Jahre in einem hervorragenden Staatswesen zugebracht. Die Heilige Schrift meine niemand hinreichend verstanden zu haben, er habe denn hundert Jahre mit den Propheten die Gemeinden geleitet. Darum ist es ein Wunder um Johannes den Täufer, Christus und die Apostel. Du lege nicht die Hand an diese göttliche Äneis, sondern beuge dich nieder, und verehre ihre Fußspuren. Wir sind Bettler, das ist wahr.» Diese berühmten letzten (schriftlichen) Sätze Martin Luthers[7], geschrieben zwei Tage vor seinem Tod und gefunden neben seinem Sterbebett, kommentieren nachdrücklich und anschaulich den anderen berühmten und immer wieder zitierten Satz Luthers aus einer Tischrede von 1531: «Sola ... experientia facit theologum» – «Allein ... die Erfahrung macht den Theologen.»[8]

Man ist versucht zu denken: Wie schön, wenn wir Luthers Wort einfach so nehmen dürften, wie es klingt und unmittelbar auf uns wirkt: Nicht das Studium, nicht Bücherlesen und Schreibtischweisheit, nein, Erfahrung, also das Leben selbst und das, was es uns zu denken gibt, lehrt uns die richtige, die hilfreiche, die treffsichere Theologie, die wir dann auch mit Überzeugungskraft weitergeben könnten. Ja es klingt noch deutlicher: Die Erfahrung scheint uns die Theologie zu *ersparen*, denn wenn wir das Leben selbst einschließlich des kirchlichen Lebens voll und lange genug an uns heranlassen, dann verstehen wir von selbst die Heilige Schrift. Aber so ist es nicht gemeint – und schon die Erinnerung an den fanatischen Schreibtischarbeiter Luther verbietet uns eine solche Vorstellung. *Ganz* falsch ist sie allerdings auch nicht – es fehlt nur die andere Hälfte der Wahrheit. Tatsache ist folgendes[9]:

[7] WA 48, 241f. Vgl. dazu BRECHT, Martin, Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546. Stuttgart 1987, 367f.; und die gründliche literarkritische Aufarbeitung sowie sachlich-theologische Auswertung bei BAYER, Oswald, Vom Wunderwerk, Gottes Wort recht zu verstehen. Luthers letzter Zettel, in: *KuD* 37 (1991) 258–279.

[8] WA TR 1, 16,13 (Nr.46); vgl. ebenso WA 25, 106,27.

[9] Ein erster und gründlicher Zugriff bei EBELING, Die Klage (s. Anm. 5), 6–14, gestützt auf das WA-Register am Institut für Spätmittelalter und Reformation in Tübingen und mit Verzeichnis der älteren Literatur. Jüngste Monographien zum Thema: HENKEL, Annegret, Geistliche Erfahrung und geistliche Übungen bei Ignatius von Loyola und Martin Luther. Die ignatianischen Exerzitien in ökumenischer Relevanz.

a) Schon rein statistisch tauchen bei Luther die Worte *experientia* und deren Verwandte sowie andere Begriffe aus dem Umfeld des Begriffs «Erfahrung» wie zum Beispiel *affectus, cor, sentire, conscientia, usus, vita ipsa, in re, in practica* u. a. mit einer in der Theologiegeschichte beispiellosen Häufigkeit auf. Man wird vorsichtig sein müssen, hier sofort eine ureigene Originalität Luthers zu behaupten, solange die Begriffsgeschichte all dieser Begriffe nicht aufgearbeitet ist, vor allem nicht in der spätmittelalterlichen Philosophie und Theologie, die Luther unmittelbar geprägt und herausgefordert haben. Gleiches gilt im Blick auf eine Aufarbeitung der Problemgeschichte, die ja, zumindest der Sache nach, mit Augustinus beginnt. Gerhard Ebeling ist völlig zuzustimmen, wenn er es als eine Aufgabe ansieht, auf die oft nur impliziten, aber wirksamen Erfahrungsbezüge in der scholastischen Theologie zu achten.[10] Er hat aber gewiß auch darin recht, wenn er feststellt[11]: Die schon vorhandenen Kenntnisse reichen aus, um zu sagen, daß Luther das Thema «Erfahrung» als *ausdrückliches* Thema auf die Tagesordnung gesetzt hat, ja in bisher nicht gekannter Weise in der Erfahrung selbst eine Quelle der Theologie sieht. Wissenschaftsgeschichtlich kann man den Vorgang so verstehen, daß die immer unbestrittene Bedeutung der Erfahrung als Ausgangspunkt rationaler Erkenntnis[12] und als Quelle des Sprachmaterials theologischer Rede mit der mystischen Erfahrung zusammenkommt, die von einer als Glaubenswissenschaft betriebenen Theologie meist abgedrängt wurde und so bei Luther zu einer neuen Weise Theologie zu treiben führt.

b) Dabei springt nun in die Augen, daß Luther in genauer Parallele zu seinen bekannten Formeln «allein der Glaube», «allein die Schrift», «allein Gott», «allein Christus», «allein das Wort» die sogenannte *particula exclusiva* auch mit dem Erfahrungsbegriff verbindet: «*Allein* die Erfahrung macht den Theologen.» Der Erfahrungsbezug soll also darüber entscheiden, ob ein Theologe, eine Theologie diesen Namen verdient.

c) Nun kann selbstverständlich keine Rede davon sein, daß die Erfahrung *an die Stelle* der Wahrheits- und Gewißheitsgründe des christlichen Glaubens trete oder gar die Verborgenheit der Wirklichkeiten des Glaubens aufhebe, von der Luther wie wenige vor ihm und auf ganz eigene Weise zu reden weiß. Wie ist also der Satz, daß die Erfahrung den Theologen zum Theologen macht, zu verstehen, wenn nicht alles in purem Unsinn enden soll?

Frankfurt/M.-Bern 1995; DECKWITZ, Sebastian, Wort Gottes und Erfahrung. Luthers Erfahrungsbegriff und seine Rezeption im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M.-Bern 1998.

[10] Vgl. EBELING, a.a.O., 10.

[11] A.a.O., 6f.

[12] S. w.u. III.1.

Es kann nur so gemeint sein: Das «Allein der Glaube, allein die Schrift» usw. interpretiert den Erfahrungsbezug der Theologie (und des Glaubens überhaupt), aber das «Allein die Erfahrung» interpretiert die anderen «Allein»-Aussagen. Und zwar so: Der Erfahrungsbezug, das heißt: Das bewußt erlebte Leben im Ganzen – keineswegs etwa nur die sogenannten religiösen Erfahrungen! – ist nicht die Quelle und der Grund des Glaubens, sondern sein Zielpunkt, wo er verändernd eingreift. Wenn Luther sagen kann, die Schrift und die Erfahrung seien die beiden Zeugen seiner Lehre[13], dann besagt das keine «Zwei-Quellen-Theorie», sondern: Die Wahrheit der Schrift bewährt sich, wenn und indem sie ins Leben eindringt. Wenn Luther formuliert, die Erfahrung lehre, wer Christus ist, heißt das: Man begreift, wer Christus ist, wenn man durch seine Lebenserfahrung erkennt, daß man auf Christus angewiesen ist und sich selbst nicht vor Gott rechtfertigen kann. Die Besinnung auf die Erfahrung soll ausweisen, daß der Glaube Glaube ist und nicht Unglaube.

Aber wie könnte er Unglaube sein? Nun, im Sinne Luthers dadurch, daß er sich etwa auf bloße theoretische Schlußfolgerungen stützte oder auf eine Geistwirkung oder auf eine ethische Hochleistung (auf ein moralisches Leben) oder auf psychische Erlebnisse ... Könnte sich die Gewißheit des Glaubens, könnte sich die Wahrheit der Schrift auf *solche* Gründe stützen, dann brauchte sie die Bewährung in der Lebenserfahrung gar nicht mehr. Glaubensgewißheit stünde so oder so auf einer Leistung des Menschen. Luther ist also der Meinung – und darin besteht die wechselseitige Interpretation der Exklusiv-Sätze: Nur in der Bewährung in der Erfahrung, das heißt: im Leben, so wie es mir zugeschickt und nicht von mir gemacht ist, bleibt sichergestellt, daß unser Heil, das Wort Gottes, die Gerechtigkeit Gottes in Christus radikal von außen kommen und in gar keiner Weise aus meinen eigenen Möglichkeiten. Und umgekehrt: Das Heil, das Wort Gottes, die Gerechtigkeit Gottes sind von solcher Art, daß sie nur in der Erfahrung ihre Wahrheit und ihr Wesen bewähren können – wenn anders, dann gingen sie in das Potential menschlicher Möglichkeiten ein.

Was so abstrakt klingt, hat eine einfache konkrete Folge: Die Resonanz der Erfahrung auf das Wort Gottes ist einerseits tatsächlich, daß man in Herz und Gewissen dessen Wahrheit «fühlt» und sie in diesem Sinne «erfährt»: «Das mußt du fühlen und bekennen in deinem Herzen, fühlst du das nicht, so denke nur nicht, daß du den Glauben hast, son-

[13] Vgl. WA 30 II, 672,37–673,17 (*De loco Iustificationis*, 1530); 36, 504,10–506,9 (Predigten über 1Kor 15,1ff., 1532). Ausführliche Zitate und weitere Stellen bei EBELING, a.a.O. 12f. Anm. 19.

dern das Wort hängt dir noch in den Ohren und schäumt dir auf der Zunge wie Schaum auf dem Bier.»[14]

Wichtiger aber ist der andere Aspekt: Das Wort kann auch *gegen* das Gefühl sich durchsetzen, anders gesagt: Es bewährt sich in der Anfechtung, oder modern: in der Verunsicherung des Glaubens. Dem Wort ist auch *gegen* alle Erfahrung zu glauben.[15] Texte dieser Zuspitzung sind gegenüber den erstgenannten in der Mehrzahl – ein wichtiger korrigierender Hinweis gegen eine landläufige Meinung, die Luthers Erfahrungspathos auf der Linie des Subjektivismus-Vorwurfs gern als grundlegende Neigung zu einer bloßen Trosttheologie versteht.

Damit wird noch einmal deutlich: Von Haus aus ist die Erfahrung nichts weniger als Quelle und Grund der Gewißheit des Glaubens. Bei Luther kommt die Erfahrung dadurch auf die Tagesordnung der Theologie, daß sie sich im Glauben *gegen* allen Augenschein vom Wort Gottes, von Christus, vom Evangelium überwinden, geradezu auf den Kopf stellen läßt. Wie man sieht: Das Studium kann solche Erfahrung nicht ersparen!

2. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834)

Eine neue, wichtige Station erreicht das Thema «Erfahrung und Glaube», «Erfahrung und Theologie» im Denken des konfessionell kaum festzulegenden Mannes, der doch das ganze 19. Jahrhundert in der evangelischen Theologie maßgebend mitgeprägt hat: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.[16] Seine Theologie ist freilich nicht ein unableitbarer Neuanfang.

[14] WA 10 III, 261,11–14 (Predigt über Mt 7,15ff., 1522). Es sind solche Texte, die den Vorwurf des «Subjektivismus» an die Adresse Luthers zu bestätigen scheinen; vgl. LORTZ (s. Anm. 4). Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund vgl. PESCH, Otto Hermann, Theologische Überlegungen zum «Subjektivismus» Luthers. Zur Frage: Über Lortz hinaus?, in: DECOT/VINKE, Zum Gedenken (s. Anm. 3), 106–140: 114–129.

[15] Vgl. WA 42, 553,32: «Die Gnade ist wahrhaft beständig und unveränderlich, obwohl sie dem Empfinden oder der Erfahrung nach zeitweise schwindet» (Genesis-Vorlesung, 1535–1545). Vgl. ferner 31 II, 282,31–36 (Vorlesung über Jesaja, 1527–1530); WA TR 1, 196,25–28 (Nr. 448, 1533). Weitere Texte bei EBELING, Die Klage (s. Anm. 5), 12–14.

[16] Zu Schleiermacher vgl. EBELING, Gerhard, Wort und Glaube, Bd. III (s. Anm. 5), 60–136 (drei Beiträge); DERS., Zum Religionsbegriff Schleiermachers (1983), in: DERS., Wort und Glaube, Bd. IV. Tübingen 1995, 55–75; FISCHER, Hermann, Modernes Selbstgefühl und religiöse Erfahrung. Luther – Schleiermacher – Bultmann, in: *Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft* 56 (1985) 116–128; DERS., Schleiermacher, in: TRE, Bd. 30, 143–189; DERS., Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. München 2001; BARTH, Ulrich/OSTHÖVENER, Claus-Dieter (Hgg.), 200 Jahre «Reden über die Religion». Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14.–17. März 1999. Berlin 2000 (Schleiermacher-Archiv, Bd. 19); WENZ, Gunther, Er-

Voraus geht das Erfahrungspathos des Pietismus – man denke an die 1714 in Frankfurt am Main erschienene *Theologia experimentalis* von Gottfried Arnold, die den bezeichnenden Untertitel trägt: *Geistliche Erfahrungslehre oder Erkenntnis und Erfahrung von den vornehmsten Stücken lebendigen Christentums von Anfang der Bekehrung bis zur Vollendung.* Dieses pietistische Erfahrungspathos verbindet sich bei Schleiermacher mit dem Vernunftpathos der Aufklärung, das ja auf seine Weise ebenfalls ein Plädoyer für die Erfahrung ist. Bekanntlich setzt der Pietismus einen starken Akzent auf der (zuteil werdenden, aber auch bewußt gesuchten) Erfahrung der «Bekehrung» und läßt sich darin auch nicht durch lutherische Vorhaltungen beirren, damit werde die Existenz des Menschen vor Gott, statt auf Gottes Tat und Wort, erneut auf eine innermenschliche Wirklichkeit gegründet.[17] Ebenfalls ist bekannt, daß die Aufklärung aller unausweisbaren dogmatischen Bindung eine Absage erteilt und nur gelten läßt, was sich vor dem Forum der Vernunft ausweist – auch im Bereich der Religion. Eben dies ist ja der Ausgangspunkt von Schleiermachers berühmten *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, sofern der Zugriff der Aufklärung auf die konkreten Erscheinungsformen der Religion zur entschiedenen «Verachtung» der Religion überhaupt geführt hat.[18] Die Aufklärung jedenfalls baut auf die Erfahrung, die der Mensch mit dem ungehinderten Gebrauch seiner Vernunft macht. Der gemeinsame Gegner von Pietismus und Aufklärung ist eine spekulative Dogmatik, die ihre Aussagen durch logisch schlußfolgernde und verbindende Deduktionen gewinnt – zum Beispiel: aus der Gottheit Jesu seine Allwissenheit ableitet, gleichviel, was die Texte des Neuen Testamentes dazu sagen.

griffen von Gott. Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck. München 2000; DERS., Reines Innesein sich gegebener Endlichkeit. Religiöser Transzendenzbezug nach Maßgabe des ersten Teils der Schleiermacherschen Glaubenslehre von 1830/31, in: RAFFELT, Albert (Hg.), Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann. Freiburg i.Br. 2001, 247–257; SCHAEFER, Susanne, Gottes Sein zur Welt. Schleiermachers Subjektanalyse in ihrer Prinzipienfunktion für Glaubenslehre und Dialektik. Regensburg 2000 (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, Bd. 12).

[17] Zum Verhältnis zwischen lutherischer reformatorischer Theologie und Pietismus vgl. die charakteristische Stellungnahme von ALTHAUS, Paul, Die Bekehrung in reformatorischer und pietistischer Sicht, in: *NZSTh* 1 (1959) 3–25, abgedruckt in: DERS., Um die Wahrheit des Evangeliums. Aufsätze und Vorträge. Stuttgart 1962, 224–247. Zum Pietismus sei hier nur summarisch hingewiesen auf zwei erste Fachleute: BRECHT, Martin, Pietismus, in: TRE, Bd. 26, 606–631 (mit Literatur); DERS. u.a. (Hgg.), Geschichte des Pietismus. 4 Bde. Göttingen 1993ff.; WALLMANN, Johannes, Der Pietismus. Göttingen 1990.

[18] S. Anm. 16.

Pietismus und Aufklärung kommen bei Schleiermacher zusammen in der Grundkategorie des «Bewußtseins». Dies ist ein Begriff aus dem Bereich von Vernunft und Reflexion – aber zugleich ist dieser Begriff offen für die vor aller Vernunft und Reflexion liegende Bekehrungserfahrung. Deren Ergebnis ist das «fromme Bewußtsein», die religiöse Grunderfahrung vor und jenseits allen rationalen Reflektierens.

Aufgabe der Theologie ist nach Schleiermacher nichts anderes, als die Inhalte des «frommen Bewußtseins» vernünftig zu reflektieren und zusammenhängend zu entfalten – mit den Mitteln der Vernunft und der historischen Erkenntnis (die Dogmatik gehört nach Schleiermacher zur *historischen* Theologie!) – und in praktischer Absicht, nämlich zur Leitung der Kirche zu befähigen. In diesem Zusammenhang ist es dann gar nicht auffällig, wenn Schleiermacher statt «Bewußtsein» auch gar nicht selten «Gefühl» sagt.[19] Darin unterscheidet sich sein theologisches Hauptwerk, seine *Glaubenslehre*, nicht von den *Reden über die Religion*. Berühmt geworden und vielfach mißverstanden, nämlich zu Unrecht als Zusammenfassung seiner Theologie ausgegeben, ist jener Satz aus der Einleitung der *Glaubenslehre*: «Das gemeinsame aller frommen Erregungen [!], also das Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer Selbst als schlechthin abhängig bewußt [!] sind, das heißt, daß wir uns abhängig fühlen [!] von Gott.»[20]

Schleiermacher selbst «fühlt» sich dabei im Einklang mit Luther und kann einen Satz schreiben, der bis in die Wortwahl an Luther erinnert und darum allem Mißverständnis seiner «Erfahrungstheologie» korrigierend entgegengehalten werden muß: «Ein Theologus wird nicht anders reif denn durch Zweifel und Anfechtung; das ist ein altes wahres und herrliches Wort.»[21]

3. Im Kraftfeld der Theologie Schleiermachers

Zwischen Schleiermacher und der Eröffnung unserer gegenwärtigen Problematik von Glaube, Erfahrung und Theologie im Gefolge der Dialektischen Theologie stehen im 19. Jahrhundert die sogenannte Erwekkungsbewegung und ihre Theologen, vor allem Friedrich August Gottreu Tholuck, Claus Harms und Julius Müller – wozu hier, wenn schon nicht

[19] Die *Reden* sind voll davon; vgl. die Belege bei EBELING, Wort und Glaube III (s. Anm. 16), 96–132.

[20] § 9, Kritische Gesamt-Ausgabe, hrsg. von BIRKNER, Hans-Joachim u.a., Berlin-New York 1980ff., II. Abt, Bd. 1.

[21] Über die für die protestantische Kirche des preußischen Staates einzurichtende Synodalverfassung (1817), in: Schleiermachers Werke I, 5, 246, hier zitiert nach EBELING, Die Klage (s. Anm. 5), 11.

eine Problemskizze, so doch wenigstens ein Hinweis nötig ist.[22] An sich sind diese Erweckungstheologen Schleiermacher verpflichtet. Hier wie dort streitet man gegen leere Spekulation des Kopfes zugunsten einer Inthronisation des «ergriffenen Herzens». Auch sind sie wie Schleiermacher von einer ursprünglichen und sich durchhaltenden innersten Verwandtschaft zwischen Gott und dem menschlichen Geist überzeugt, und gerade dies rechtfertigt es ja, den Menschen auf sein ergriffenes Herz anzusprechen und ihm den Umweg über die Spekulation des Kopfes zu ersparen.[23] Und doch geraten sie alle mit Schleiermacher und überhaupt mit der Universitätstheologie in Konflikt – zum Teil auch äußerlich, indem sie nur gegen institutionelle Verhinderungsversuche ihr Lehramt ausüben können. Die Bruchstelle des Konfliktes ist die reflektierte Erfahrung der *Sündigkeit* und des *schuldhaften Abstandes* zwischen dem menschlichen Geist und Gott trotz der und im Widerspruch zur ursprünglichen Verwandtschaft. Aus dieser Sünde «erweckt» zu werden, ist ja gerade die grundlegende Erfahrung ihres Christseins, zu der ihnen ihre rein intellektuelle Arbeit nicht verhelfen konnte. Kein Zweifel, darin erhält die pietistische Komponente im Vergleich zu Schleiermacher ein stärkeres Gewicht zu Lasten des Einflusses der Aufklärung, und eben darin knüpfen die Erweckungstheologen wesentlich stärker wieder an ein Urthema reformatorischer Theologie an. Bei den genannten Erlanger Theologen führt dies zu einer «Rezeption der objektiven lutherischen Lehre aus subjektiver Glaubenserfahrung heraus»[24]. Vielleicht zählt es demgegenüber doch wenig, daß daraufhin das «geistige Niveau des Idealismus ... nicht mehr erreicht [wird]»[25]. Denn dieses Niveau hätte unter den obwaltenden geistigen Bedingungen nur ohne das lutherische Sündenverständnis erreicht werden können. Es bleibt freilich, und im Pathos nun eher noch verschärft, bei der echt neuzeitlichen Subjektivität als Membran aller religiösen Existenz, so daß man auch im partiellen Widerspruch von einem Kraftfeld der Theologie Schleiermachers sprechen kann.

Nur in Klammern zu vermerken, aber nicht auszuführen ist der Hinweis, daß aus derselben Zeit noch ein ganz anderer Strang von «Erfahrungstheologie» einzubeziehen wäre: der Methodismus in England, der im angelsächsischen Sprachraum, also auch in den USA, bis heute so weiterwirkt, wie in Deutschland die Fernwirkungen des Pietismus spür-

[22] Vgl. dazu PESCH/PETERS, Einführung (s. Anm. 1), 306–311 (Peters, mit Lit.); und jetzt WENZ, Zinzendorf (s. Anm. 16).

[23] S. die Zitate aus THOLUCK bei PESCH/PETERS, a.a.O. 307.

[24] PETERS in: PESCH/PETERS, a.a.O., 310.

[25] PETERS, a.a.O., 306.

bar sind.[26] Wir können dies hier freilich um so leichter übergehen, als diese Theologie auf dem Kontinent relativ unwirksam geblieben ist, die bald beginnenden innerevangelischen Kontroversen um die Erfahrungstheologie nicht bestimmt hat und erst heute anregend ins ökumenische Gespräch um dieses Thema einwirkt.[27]

4. Die Dialektische Theologie

Eine Entgegensetzung zwischen Schleiermacher und Luther, die faktisch im Vorwurf eines Verrates an der Reformation, ja an den objektiven Bedingungen des christlichen Glaubens gipfelt, ist in Teilen der evangelischen Theologie gängig geworden. Im Hinblick darauf spricht Gerhard Ebeling von einer «streckenweise skandalöse(n) Schleiermacher-Interpretation»[28]. Die gegenwärtige Schleiermacher-Forschung gibt ihm darin weithin recht: Der Vorwurf, Schleiermacher betreibe eine rein auf das subjektive Bewußtsein zurückgenommene Erfahrungstheologie, dürfte so nicht stimmen.[29] Für unser Thema aber ist entscheidend: Der Neuaufbruch der evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert, der unter dem Namen «dialektische Theologie» zusammengefaßt ist, hat Schleiermacher so verstanden – hat ihn damit zum Buhmann des christlichen Denkens gemacht, und dieses Urteil bestimmt in seinen Fernwirkungen bis heute sozusagen die «Stimmung» gegenüber dem Thema «Erfahrung» in der evangelischen Theologie.[30]

[26] Weil nur Hinweis, darf hier der Hinweis auf die einschlägigen Lexikon-Artikel (TRE, ³EKL, ³LThK) und die dort angegebene Literatur genügen. «Methodisten» ist übrigens ursprünglich ein Spottname für die Gruppe um Charles und John Wesley in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in England, weil sie sich – innerhalb der Kirche von England – «methodisch» durch Bibellesung, Gebet, Abendmahlsempfang und Sorge für die Armen um Heiligung bemühten. Katholische Beobachter nehmen bei ökumenischen Konferenzen mit einem gewissen Vergnügen wahr, wie die methodistischen Vertreter stets zu den Themen ums Wort gebeten werden, die in der lutherischen Tradition eine gewisse Schwachstelle bilden: zur Notwendigkeit der guten Werke aus dem Glauben, ohne die sofortige Sorge vor «Werkgerechtigkeit». Wichtige Namen sind hier für den englischen Sprachraum Geoffrey WAINWRIGHT, für den deutschen Bischof Walter KLAIBER.

[27] Im Gefolge von abgeschlossenen Kirchengemeinschaften mit lutherischen Kirchen. Symptomatisch: die Mitgliedschaft der methodistischen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen seit seiner Gründung, in der Konferenz europäischer Kirchen, in der Leuenberger Kirchengemeinschaft; die Mitsprache bei der Diskussion um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, und jüngst die aktive Mitarbeit bei der Vorbereitung des Ökumenischen Kirchentages 2003 in Berlin.

[28] EBELING, Die Klage (s. Anm. 5), 11.

[29] S. die Lit. in Anm. 16.

[30] Überblick jetzt bei FISCHER, Hermann, Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Stuttgart 2002, 15–38; 77–96.

Der beherrschende Vordenker ist Karl Barth. Heinz Zahrnt schreibt dazu: «Alles, was Barth über den Glauben sagt, trägt eine bestimmte Spitze. Sie richtet sich gegen jeden Versuch, der von der religiösen Erfahrung des Menschen ausgeht und auf diesem Wege die Frage nach der Gewißheit des christlichen Glaubens beantwortet. Eben diesen Weg hatte die protestantische Theologie seit Schleiermacher eingeschlagen: Sie setzte beim frommen Bewußtsein des Menschen ein und suchte seine Erfahrungen zu beschreiben und auf diese Weise die Inhalte des christlichen Glaubens zu gewinnen ... Das war ‹Verrat an Christus›.»[31] Und nun Karl Barth wörtlich: «Hier gibt's nichts zu erleben für Romantiker, nichts zu schwärmen für Rhapsoden, nichts zu analysieren für Psychologen, nichts zu erzählen für Geschichtenerzähler.»[32] Barth ist darin auch mit dem frühen Rudolf Bultmann völlig einig, der sich schon in den 20er Jahren heftig dagegen verwahrt, die Erfahrung der «übermächtigen Persönlichkeit Jesu» zur Grundlage des Glaubens zu machen[33] und der in diesem Sinne auch später noch sagen konnte: «Wir können nur an Gott glauben *trotz* der Erfahrung.»[34] Das klingt fast wie eine wörtliche Rückkehr zu Luther[35] und ist es auch in bestimmter Hinsicht.

Bevor wir uns den Stationen der Fragestellung in der katholischen Theologie zuwenden, ist genau hier eine kurze Unterbrechung sinnvoll.

5. Querverweis: Religiöse Erfahrung als philosophisches Thema

Schleiermachers Verständnis der religiösen Erfahrung steht auch am Beginn einer rein philosophischen, nicht mehr auf den christlichen Glauben direkt Bezug nehmenden Diskussion um den möglichen oder unmöglichen Wahrheitsgehalt religiöser Erfahrung. Diese Diskussion überschreitet unser Thema. Doch sei immerhin ein Querverweis für weitere geistige Erkundungsfahrten gegeben.[36]

a) Beim Thema «Glaube, Erfahrung, Theologie» ist der Glaube die Konstante, sein Wahrheitsgehalt steht für Glaubende *als* Glaubende ausser Frage. Zur Diskussion steht, wie gezeigt und noch weiter zu zeigen

[31] ZAHRNT, Heinz, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München 1966, 35.

[32] BARTH, Karl, Der Römerbrief. Neubearbeitung von 1922. Nachdruck Zollikon-Zürich 1940, 279. Vgl. ZAHRNT, ebd.

[33] Vgl. BULTMANN, Rudolf, Zur Frage der Christologie (1927), in: DERS., Glaube und Verstehen, Bd. I. Tübingen 1966, 85–113.

[34] BULTMANN, Rudolf, Jesus Christus und die Mythologie. Hamburg 1964, 99.

[35] S. oben bei Anm. 15.

[36] Weil es sich im Rahmen dieses Beitrages um ein eigenes Thema handelt, folgt im Anhang eine eigene Liste mit ausgewählter Literatur.

ist, ob der Glaube auf die Erfahrung angewiesen ist als Bewährungsfeld, als Reservoir von Sprachmaterial, als Plausibilitätsstruktur, ja als Verifikationsinstanz; und ob umgekehrt die Erfahrung – die spezifisch religiöse wie die Alltagserfahrung – angewiesen ist auf den Glauben als möglicherweise vorzuziehende Interpretation der Wirklichkeit, als Klarstellung und Schutz ihrer Grenze, als Kriterium ihrer Echtheit, als Orientierung in ihren Aporien.

b) In einer sich von Glaube und Theologie emanzipierenden philosophischen Reflexion auf religiöse Erfahrung hat die philosophische Reflexion die Verantwortung für den Aufweis ihres Wahrheitsgehaltes allein zu übernehmen. Dabei gerät sie fürs erste in eine klassische Aporie: die zwischen Individualerkenntnis und allgemeinem Wahrheitsanspruch.[37] Religiöse Erfahrung als solche – ob als Totalitätserfahrung, Grenzerfahrung, Transzendenzerfahrung – artikuliert sich und kann sich nur artikulieren in der Ich-Form, in der 1. Person Singular, und hat darin ihre Eigenart. Dennoch beansprucht sie Wahrheit ihres Sachgehaltes für alle. Indem man aber auch nur beginnt, die Allgemeingültigkeit des Wahrheitsgehaltes religiöser Erfahrung zur Diskussion zu stellen – auch ohne dogmatischen Anspruch und unter allen Bedingungen des «herrschaftsfreien Diskurses» –, ist ihre strikte Individualität verlassen, ist sie «verobjektiviert» und somit ihr Wesen aufgehoben. Dies umso mehr, als ja schon die Artikulation religiöser Erfahrung – wenn diese nicht nur Glossolalie bleiben soll, auf die niemand «Amen» sagen kann (1Kor 14,16) – immer in einem kulturellen Kontext und in Sprachformen geschieht, die Überlieferung, also Verallgemeinerung subjektiver wie intersubjektiver Erfahrung, speichern. So gesehen ist der Begriff einer unhintergehbaren religiösen Erfahrung, die Wahrheitsanspruch erhebt, eigentlich ein Unbegriff. Sie läßt sich nur unter subjektive, sich der rationalen Beurteilung entziehende Wertungen einordnen. Als solche gehört sie zum Gegenstand einer phänomenologisch vorgehenden Anthropologie und muß wegen ihrer Eigenart im Vergleich mit anderen Erfahrungen nicht aufgegeben werden. Aus dem Bereich sachhaltiger, wahrer und gewißheitsfähiger Aussagen aber scheidet sie aus.

[37] Dazu JUNG, Matthias, Religiöse Erfahrung: Genese und Kritik eines religionsphilosophischen Grundbegriffs, in: JUNG/MOXTER (Hgg.) Religionsphilosophie (s. Anhang), 135–149; DERS., Religious experience and pluralism, in: *NZSTh* 43 (2001) 350–365; LOICHINGER, ebd. (s. Anhang).

c) Diese Konsequenz haben bekanntlich der Logische Positivismus und der Kritische Rationalismus gezogen.[38] Daraufhin sind wiederum zwei Grundtypen der Reaktion denkbar. Die eine macht aus der Not der Irrationalität die Tugend der Freiheit. Rein erkenntnistheoretisch endet die Abwägung zwischen der Behauptung und der Bestreitung sachhaltiger religiöser Erfahrung im erkenntnistheoretischen Patt – für und gegen den Atheismus spricht genauso viel wie für und gegen den Theismus. Dies beantwortet der amerikanische Religionsphilosoph (und Begründer der «pluralistischen Religionstheologie») John Hick mit einem an Kant erinnernden Pathos der absoluten Freiheit und Unbegründbarkeit des Glaubens – was ein «kritischer Rationalist» nur mit dem lakonischen Satz quittieren kann: *Quod erat demonstrandum*![39] Andere – nicht nur Katholiken – nehmen hier die fundamentaltheologische Herausforderung an und fragen angesichts des eingestandenermaßen freien Glaubensaktes, wie denn dieser doch noch argumentativ einzuholen sei, ohne seine unhintergehbare Freiheit in Denkzwang zu verwandeln.[40] Das läuft natürlich über erkennntnistheoretische Zwischenstufen. Deren wichtigste ist das «Verläßlichkeitspostulat». Es gibt keinen Grund, der nicht willkürlich wäre, religiöse Erfahrungen, die sich auf Außenwelt beziehen – zum Beispiel das «Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit» – für weniger verläßlich zu halten als andere sich auf Außenwelt beziehende Erfahrungen. Damit ist ein *prima-facie*-Argument zugunsten des Wahrheitsgehaltes der religiösen Erfahrung gegeben. Es muß widerlegt, nicht zurückgewiesen werden. Die Frage bleibt freilich, ob und wieweit dies über das Falsifikationsprinzip des kritischen Rationalismus hinauskommt: Die «Verläßlichkeit» kann nur eine vorläufige, die Wahrheit der religiösen Erfahrung nur eine vorläufig bewährte sein, solange nicht ein Faktum auftaucht, das die Erfahrung falsifiziert, also doch als Täuschung erweist. Zudem enthält es ja gerade schon selbst ein Element der Freiheit, des buchstäblichen Ent-Scheidens, wenn an die Stelle von (erkenntnistheoretischer) «Gewißheit» eine die reine Erkenntnisebene überschreitende «Verläßlichkeit» tritt.

[38] Darstellung, Kritik und Literatur bei PANNENBERG, Wolfhart, Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt/M. 1973, 31–73; und bei LOICHINGER, Glaube (s. Anhang), 19–74; 241–286.

[39] Vgl. LOICHINGER, a.a.O., 64–68; 738–752.

[40] Vgl. vor allem das Schlußkapitel der ungemein gründlichen Aufarbeitung der gesamten Diskussion bei LOICHINGER, a.a.O., 757–832; in ähnlicher Weise aber auch schon KÜNG, Hans, Christsein. München 1974 u.ö., 48–80; DERS., Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München 1978, 531–640.

Das ist nun gar kein Einwand, es ist nur aus neuer Richtung die Bestätigung für den Versuch gegenwärtiger Theologie, in Wahrung der Freiheit der Glaubenshingabe nach den Plausibilitätsargumenten für das Vorzugsurteil zugunsten des Glaubens gegenüber seinem Widerpart zu suchen. Dieser Versuch hat nun auch in der katholischen Theologie einen historischen Vorlauf, dem wir uns nun zuwenden müssen.

III. Stationen des Problems – in der katholischen Theologie

1. Die mittelalterliche Tradition

Für das mittelalterliche theologische Denken, das die katholische Theologie bis heute trotz aller neuen Erkenntnisse unvergleichlich bestimmt, scheint das Problem «Glaube, Erfahrung und Theologie» nicht zu existieren – jedenfalls nicht unter diesem Namen. Der Begriff «Erfahrung» (experientia) spielt zwar eine wichtige Rolle in der Erkenntnistheorie: als Ausgangspunkt und bleibender Bezugspunkt einer Erkenntnisbemühung.[41] Ein Begriff entsteht, indem die Vernunft (ratio) den Verstehensgehalt aus einer Summe von Erfahrungsgegebenheiten heraushebt (abstrahiert) – den Begriff Baum zum Beispiel aus einer Summe von Bäumen. Eine Erfahrungsgegebenheit, zum Beispiel das Phänomen der Bewegung, findet durch Rückfragen auf dessen Prinzip eine Erklärung – bis hin zum «Gottesbeweis».[42] Schaut man aber genau hin, so ist hier «Erfahrung» etwas anderes als in unserem üblichen Sprachgebrauch: nicht «Lebenserfahrung» des Einzelnen oder einer Gruppe, die zum hermeneutischen Schlüssel bei der Durcharbeitung bisher nicht durchdachter Fragen und Herausforderungen wird, nicht die «geschichtliche Erfahrung» eines Volkes oder eines Kulturraumes, die zum Anstoß neuer Fragen und Antworten wird, erst recht nicht die «religiöse Erfahrung», wie sie Schleiermacher und die Erweckungstheologen der philosophischen Spekulation entgegensetzen, und schon gar nicht die Anfechtungserfahrung im Sinne Luthers. «Erfahrung» ist hier nicht mehr als die gegliederte Summe der sinnlichen Wahrnehmungen, und nur in diesem Sinne gilt der er-

[41] Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* [*STh*], I 84,6–7: All unsere Erkenntnis beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung und bleibt auf deren Vorstellungsbilder (*phantasmata*) bezogen. Vgl. den ganzen Kurztraktat zur Erkenntnistheorie, a.a.O. I 84–88 sowie die in Anm. 43 verzeichneten Texte. Zur Interpretation ist nach wie vor hilfreich: SERTILLANGES, Ambroise D., Der Heilige Thomas von Aquin. Hellerau 1928, 619–661; MEYER, Hans, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. Paderborn ²1961, 392–474; ferner jüngst HEINZMANN, Richard, Thomas von Aquin. Einführung in sein Denken. Stuttgart 1994, 48–53; 142–151.

[42] *STh* I 2,3, *prima via.*

kenntnistheoretische Satz: «Cognitio nostra primo incipit in sensu» – Unsere Erkenntnis beginnt zuerst in der Sinnenerkenntnis.[43]

Anders kann Erfahrung auch nicht Gegenstand der Wissenschaft werden. Denn nach dem für das Mittelalter bestimmenden Wissenschaftsverständnis des Aristoteles, das auch die Ausformung der Theologie zur Glaubenswissenschaft steuerte, ist Wissenschaft Erkenntnis aus Gründen, allgemeingültig.[44] Die Erfahrung aufgrund von Sinnenerkenntnis aber ist von Haus aus einzelhaft. Soll sie wissenschaftsfähig werden, so muß sie so nahe wie möglich an das Allgemeine herangeführt werden. Das gelingt am ehesten im Hinblick auf die allgemeinmenschliche sinnliche Wahrnehmung – mit Differenzierungen auch noch in solcher Hinsicht, wie heutige physiologische Erkenntnisse sie nötig machen, rechnete man damals noch nicht. Aber schon die Verarbeitung des sinnlich Wahrgenommenen, gar des ganzmenschlich Erlebten, bringt schon ein Element des Individuellen, der Rationalisierung sich Entziehenden hinein, die die Erfahrung von der Wissenschaft entfernt.

Nur an zwei Stellen nähert sich der mittelalterliche Erfahrungsbegriff dem heutigen. Die eine Stelle ist jene Erfahrung, auf die sich die Tugend der Klugheit stützt – als unmittelbar das konkrete Handeln leitende Tugend (recta ratio agibilium) kommt sie nicht mit den allgemeinen Grundsätzen aus, sondern bedarf zusätzlicher Kriterien, und die bietet die (Lebens-)Erfahrung.[45] Die zweite Stelle ist einerseits die *cognitio experimentalis* und andererseits eine Erkenntnis aufgrund von *connaturalitas*, eine *cognitio per quandam unionem*, die in gewisser Weise dem diskursiven Erkennen der *ratio* vorweg sind und im Bereich der Mystik ihren Platz haben und die nur kleine Geister, nicht aber die großen Repräsentanten des Mittelalters für eine Sache halten, die in der «wissenschaftlichen» Theologie keine Erwähnung verdient. Nicht von ungefähr ordnet Thomas sie der Weis-

[43] THOMAS, *Quaest. disp. De veritate* 1,11 c. Vgl. ferner dieselbe Aussage in nur leicht abgewandelter Formulierung: *STh* I 1,9 c.; 12,12 c.; 17,1 c.; 18,2 c.; 41,1 ad 2; 43,7 c.; II–II 8,1 c.; 24,2 ad 2; 27,4 c.; 85,1 c.; 154,5 ad 3; 172,1 c.; *Summa contra Gentiles (CG)* I 3; 12; II 37; III 26; IV 55.

[44] THOMAS, *STh* I 1,2ff. Gegen LOICHINGER, Glaube, 80–84; und ebenso in: KREINER/SCHMIDT-LEUKEL (Hgg.), Religiöse Erfahrung (s. Anhang): Das Postulat der Letztbegründung aus unbeweisbaren, aber des Beweises auch nicht bedürftigen ersten Prämissen ist nicht *logisch* widersprüchlich, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß Erkenntnisfähigkeit identisch ist mit extramentaler Realitätsfähigkeit. Erst wenn strittig wird, ob die «reine Vernunft» je über ihre eigenen Denkgesetze hinaus zur Wirklichkeit «an sich» vorstoßen kann, muß noch einmal nach der Begründung für eben jene Prämissen gefragt werden.

[45] Vgl. THOMAS, *STh* II–II 47; die Definition, mit ARISTOTELES: 47,2 s.c.

heit als Gabe des Heiligen Geistes zu.[46] Hier ist die einzige Stelle, wo sich im mittelalterlichen Denken eine tiefe Verbindung zur Reformation zeigt, denn Luther hat seine neue Thematisierung der Erfahrung, von der die Rede war, zwar in Abgrenzung gegen die Mystik, aber zugleich deutlich von ihr angeregt vollzogen.

Und doch wird hier zugleich verständlich, warum das Thema als solches letztlich doch ausfällt. Erkenntnis des Glaubens kommt ja auf ganz andere Weise zustande als durch Abstraktion aus der Sinneswahrnehmung. Sie kommt ausschließlich aus dem Worte Gottes, aus der Offenbarung, aus der Heiligen Schrift.[47] Zwar drücken sich diese in menschlichen Worten aus, also in Worten, deren Hintergrund Erfahrung im eben beschriebenen Sinne ist. Aber in bezug auf das vom Worte Gottes Gemeinte, seinen Inhalt, die Wirklichkeit Gottes und seines Heilshandelns, sind diese Worte im günstigsten Fall nur «analog» gültig, also schlechthin unzutreffend (simpliciter diversum) und nur in bestimmter Hinsicht zutreffend (secundum quid idem), oft überhaupt nur bildlich gemeint.[48] Hinzu kommt, daß man ja die Heilige Schrift, die Quelle unseres Wissens um Gottes Offenbarung, für wortwörtlich vom Heiligen Geist eingegeben ansah. Auf die Frage: Wer ist Autor der Heiligen Schrift? lautet die mittelalterliche Antwort kommentarlos: Gott, oder: der Heilige Geist.[49] Die Erfahrung *kann* also in gar keiner Weise eine Quelle von Glaubenserkenntnis und darum von theologischer Erkenntnis sein. Schon gar nicht kann ein *Problem* «Glaube und Erfahrung» entstehen.

[46] Vgl. THOMAS, *In II Sent.* dist.7: 2,1 arg. 4; *STh* I 96,1 ad 3; I–II 112,5 ad 1; *Quaest. disp. De Malo* 16,7 arg. 11. Zur *connaturalitas* [*sc.quantum ad ea, de quibus est iudicandum*], aufgrund des *donum sapientiae* und zur *cognitio per quandam unionem* [*sc. ad divina per amorem*], vgl. *STh* II–II 45,2 c.; *In III Sent* dist. 35: 2,1 qla.3 sol. Diese Stellen gehören zu den mehr impliziten Erfahrungsbelegen, nach denen EBELING, Die Klage (s. Anm. 5), 10, zu fragen anhält. Vgl. den zeitgleich mit Ebeling erschienenen Beitrag von TRACY, David, St. Thomas Aquinas and the religious dimensions of experience: the doctrine of sin, in: MCLEAN, George F. (ed.), Thomas and Bonaventure. A Septicentenary commemoration. Washington D.C. 1974, 166–176.

[47] Vgl. THOMAS, *STh* I 1,1; vgl. PESCH, Otto Hermann, Das Gesetz. Kommentar zu Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I–II 90–105. Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 13, Graz 1977, 693–702; DERS., Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: KERN, Walter/POTTMEYER, Hermann Josef/SECKLER, Max (Hgg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. IV: Theologische Erkenntnislehre. Tübingen ²2000, 1–21; SECKLER, Max, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: KERN/POTTMEYER/SECKLER, a.a.O., 132–184.

[48] Vgl. THOMAS, *STh* I 13; dazu PESCH, Otto Hermann, Theol. der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967, ²1985, 606–628.

[49] Vgl. DThA, Bd. 13 (s. Anm. 47), ebd.

Das alles heißt nun nicht, das Mittelalter habe den Inhalt des Glaubens nicht auf den gesamten Lebenszusammenhang hin reflektiert. Ein einfacher Blick in das Inhaltverzeichnis etwa der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin belehrt eines Besseren. Und nicht selten dient sogar die Methode des Rückfragens von der Erfahrung her dazu, gleichsam im Nachhinein dem Glauben einen Anhalt in der Erfahrung zu geben durch den Aufweis, deren Inhalte seien ohne den Glauben gar nicht erklärlich. Bedeutendster Fall: die «fünf Wege» des thomanischen Gottesbeweises, die alle von bestimmten Erfahrungsphänomenen (Bewegung, Gutheit, Sein, Ordnung usw.) auf Gott als deren letzte Quelle zurückschließen. Anderer bedeutender Fall: Die Grundbegriffe des neutestamentlichen Ethos (Glaube, Hoffnung, Liebe, Gerechtigkeit usw.) werden bei Thomas immer zuerst in ihrem philosophischen Sinn analysiert – also in ihrem Erfahrungsgehalt zur Sprache gebracht –, bevor ihr theologischer Sinn, bekräftigend und umwandelnd zugleich, vermittelt wird.[50] Auf diesen Tatbestand bezieht sich die schon erwähnte Forderung Ebelings: «Es wäre ein durchaus berechtigtes heuristisches Prinzip nachscholastischer Scholastik-Interpretation, auf die impliziten Erfahrungsbezüge zu achten.»[51] Das geschieht ja inzwischen auch in der Forschung mit Nachdruck, und die Erfahrungsbezüge erweisen sich denn auch keineswegs ausschließlich als nur «implizit».

Um so mehr fällt dann allerdings ein zweiter Grund auf, warum es im Mittelalter keine Frage nach «Glaube und Erfahrung» gibt: Der Glaube kennt keine Anfechtung – jedenfalls nicht in dem Sinne, daß die Anfechtung zum Wesen des Glaubens selbst gehören könnte. Das Verhältnis von Glaube und Erfahrung bildet für die Theologie nicht nur kein *Problem*, es wird auch nicht *konfliktträchtig*. Anfechtung, Glaubenszweifel sind da, um schnellstmöglich überwunden zu werden.[52] Der Glaube ist selbstverständliche Lebensvorgabe, individuell wie kollektiv-gesellschaftlich. Selbst die Quelle härtester Anfechtung, das Leiden und die Rätsel der Welt, wird – zumindest in der theologischen Reflexion – nicht als Anfechtung erlebt, sondern als theologische Aufgabe betrachtet: so lange

[50] Zur «Verwandlung» des philosophischen Gedankens durch die theologische Übernahme vgl. jetzt die scharfsinnigen Beobachtungen bei METZ, Wilhelm, Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens. Hamburg 1998, 75–89.

[51] S. Anm. 47.

[52] Das geht aus den Ausführungen des Thomas über die Sünde des Unglaubens hervor: *STh* II–II 10–13; und besonders aus den Überlegungen, unter welchen Bedingungen und mit welchem Ziel mit Ungläubigen und Zweiflern öffentlich zu disputieren sei: a.a.O., 10,7. Gegenprobe: *STh* III 27,4 ad 2 zum «Zweifel» Marias.

zu bedenken, bis es als mit der Güte Gottes vereinbar erscheint.[53] Einen Gedanken, wie Luther ihn verschiedenlich ausspricht, nämlich die Rätsel der Welt ließen eher darauf schließen, daß Gott nicht sei oder daß er der Teufel sei[54], wäre dem Mittelalter blasphemisch vorgekommen.

Das Grundmuster der theologischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Erfahrung ist im Mittelalter also dies: Die Erfahrung ist zwar keineswegs Quelle des Glaubens – darin ist die scholastische Theologie auch mit dem Denken Luthers einig –, aber sie ist auf die beschriebene Weise doch ein *Weg* des Glaubens, auf dem dieser sich gewissermaßen von hinten her bestätigt sieht, und nicht seine Anfechtung – und in diesem Sinne kann man ja die Elemente einer sogenannten *analysis fidei* bei Thomas zusammenstellen.[55] Taucht die Erfahrung überhaupt als theologisches Thema auf, so ist *Zutrauen* der Grundton der Antwort – so wahr die Werke Gottes ihren Schöpfer zu erkennen geben (Röm 1,19f.).[56]

2. Die Neuscholastik des 19. und 20. Jahrhunderts

Bekanntlich hat die katholische Theologie und Kirche sich dem Thema «Glaube und Erfahrung» bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts fast hermetisch verschlossen. Luthers Drängen darauf, die Wahrheit des Heilswortes Gottes – konkret: die Vergebung der Sünde – auch zu «fühlen»[57], gilt, wir deuteten es schon an, bis in die Schule von Joseph Lortz und nicht nur dort als typischer Ausweis seines «Subjektivismus», seiner Neigung, die bezwingende Erfahrung der Heilsbotschaft zum Kriterium ihrer Wahrheit zu machen – allen differenzierenden Vorhaltungen der evangelischen Lutherforschung zum Trotz. Die ganz mit den traditionellen Argumenten erfolgende Verwerfung von Luthers Lehre von der Heilsgewißheit befestigte zudem die kirchliche Überzeugung, die Gnade Got-

[53] Vgl. – für heutiges Empfinden konsternierend – *STh* I 48,2.

[54] Vgl. WA 17 II, 13,16; 24, 632,31; 41, 675,8. Zum weiteren Zusammenhang des Verhältnisses zwischen vernünftiger Welterkenntnis und Gotteserkenntnis vgl. LOHSE, Bernhard, Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers. Göttingen 1957; EBELING, Gerhard, Fides occidit rationem. Ein Aspekt der theologia crucis in Luthers Auslegung von Gal 3,6 (1979), in: DERS., Lutherstudien, Bd. III. Tübingen 1985, 181–222.

[55] DUROUX, Benoît, La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin. Tournai (Belgien) 1963; Paris ²1977.

[56] THOMAS, *STh* I 2,3 s.c.; *CG* I 6–8.

[57] Vgl. w.o. Anm. 14.

tes *könne* gar nicht von der Art sein, daß man etwas von ihr erfahren könne.[58]

Die viel wichtigere andere Seite von Luthers Akzent auf der Erfahrung, die Anfechtung, gegen die sich der Glaube an das Wort Gottes durchzusetzen habe, wurde nicht wirklich ernstgenommen. Der Grund liegt gewiß nicht nur darin, daß man eben nicht überall Luthers persönliche Anfechtungserfahrungen nachvollziehen konnte. Er dürfte auch darin liegen, daß die These von der Anfechtung als Strukturmoment des Glaubens ja von Luther zuletzt und zutiefst mit dem Ärgernis des Kreuzes begründet wird. Im Anblick des Kreuzes wird wahr: Nur im Leiden und im Widerspruch der Welt ist Gott noch gleichsam von seiner Rückseite erkennbar – eine Folge der Sünde.[59] Mit diesem kreuzestheologischen Aspekt aber verbindet sich bei Luther ja der Vorwurf an seine Gegner, sie betrieben eine «Theologie der Herrlichkeit»[60]. Wer diffamiert wird, übernimmt aber nicht gerade den Gedanken, der Grundlage der Diffamierung ist. Kurzum: Die katholische Theologie hat jene Tagesordnung nicht akzeptiert, auf die Luther das Thema «Glaube, Erfahrung und Theologie» gesetzt hat.

Sodann hat die katholische Kirche allen Anstürmen der Aufklärung konsequent widerstanden. Die *Kirche*, nicht unbedingt die Theologen. Diese haben in bemerkenswerten Gestalten immerhin die Auseinandersetzung mit der Aufklärung, mit Kant, mit dem deutschen Idealismus aufgenommen – doch regelmäßig wurden sie vom kirchlichen Lehramt, teilweise in beschämenden Verfahren, verurteilt und mundtot gemacht.[61] Dies geschah unter dem Einfluß der Neuscholastik, die als Gegenbewegung gegen die Aufklärung Ende des 18. Jahrhunderts in Italien begann,

[58] Vgl. DH 1533f.; 1562–1564. Bis in die Ausarbeitung des sogenannten Lehrverurteilungsdokumentes und der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre wurden die Fernwirkungen des chronischen Mißverständnisses der Auffassung Luthers spürbar. Vgl. LEHMANN, Karl/PANNENBERG, Wolfhart (Hgg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? LV, I.: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Freiburg i.Br.-Göttingen 1986, 59–63; und PESCH, Otto Hermann, Kleiner «Werkstattbericht» über die Arbeit am Teildokument «Die Rechtfertigung des Sünders», in: LEHMANN, Karl (Hg.), LV, II.: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung. Freiburg i.Br.-Göttingen 1989, 326–362: 354–356. Zu den diesbezüglichen Schwierigkeiten bei der Gemeinsamen Erklärung vgl. DERS., Die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre». Probleme und Aufgaben, in: *OeF* 23/24 (2000/2001) 223–254: 233f.

[59] Vgl. WA 1, 353 Th. 19–22 (Heidelberger Disputation, 1518).

[60] Ebd. Th. 21. Man beachte aber: Luther spricht nicht von *Theologia gloriae* sondern von einem *Theologus gloriae*!

[61] Vgl. DH 2738ff. gegen Georg HERMES; 2828–2831 gegen Anton GÜNTHER. Literatur w.o. in Anm. 3.

bald auch in Deutschland tonangebend wurde und vor allem: die Entscheidungen der römischen Kurie prägte.[62] Unter diesem Einfluß hat sich die katholische Theologie dann mit dem Aufkommen betont auf Erfahrung und *nur* auf Erfahrung gegründeter wissenschaftlicher Strömungen (Empirismus, Positivismus, Historismus, Materialismus) erst gar nicht mehr auseinandergesetzt, sondern sie einfach abgewiesen – was ihr durch deren betont antitheologischen Affekt noch erleichtert wurde. Den Höhepunkt und fortan den Bezugspunkt dieser theologischen Reaktion bildet das Erste Vatikanische Konzil: Indem es die genannten wissenschaftlichen Strömungen abwehrt und verwirft, bekräftigt es ausdrücklich – unter kaum bemerkten Umbildungen – den mittelalterlichen Ansatz, daß Glaubenswahrheit als solche nicht durch Erfahrung verifiziert werden kann, vielmehr auf die Autorität Gottes hin, die sich in der Vorlage durch die Kirche konkretisiert, geglaubt werden muß. Anderseits bestätigt die Erfahrung, vorurteilslos angenommen, den Glauben: Gotteserkenntnis aufgrund der Welterfahrung ist sogar ein *praeambulum fidei*, ein «Vorhof des Glaubens», und die Erfahrung mit der Kirche und dem Leben der Christen trägt die Argumente für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft in sich.[63]

3. Der Streit um den «Modernismus»

Unter solchen Voraussetzungen war fast vorprogrammiert, wie die Diskussion um die einzige Thematisierung der Erfahrung in der katholischen Theologie ausgehen mußte: in jener theologischen Neubesinnung, die von ihren Gegnern mit dem Schimpfnamen «Modernismus» gekennzeichnet wurde und unter diesem in der Kirchengeschichtsschreibung ihren festen Platz hat. Der «Modernismus»[64] ist bekanntlich keine einheitli-

[62] Vgl. PESCH, Otto Hermann, Thomismus, in: ²LThK, Bd. 10, 157–157: 160f.; DERS., Thomas von Aquino/Thomismus/Neuthomismus, in: TRE, Bd. 33, 433–474: 460; KASPER, Walter, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule. Freiburg i.Br. 1962; WALTER, Peter, Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum. Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie. Mainz 1980. Zu den Bewegungen innerhalb des Thomismus jetzt erhellend und materialreich BERGER, David, Auf der Suche nach dem «Wesen» des Thomismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Thomismus, in: *Angelicum* 79 (2002) 585–645.

[63] Vgl. DH 3009–3014.

[64] Wichtige ältere Literatur in meinen in Anm. 14 genannten Aufsatz zu Joseph Lortz, 120 Anm. 48; Überblick und neuere Literatur im Art. «Modernismus» in: ³LThK, Bd. 7, 367–370 (Otto Weiss); ferner jetzt NEUNER, Peter, Glaubenserfahrung und Vernunft im Schatten des Modernismus, in: DELGADO, Mariano (Hg.), Glaube und Vernunft. Theologie und Philosophie. Freiburg/Schweiz 2003, 1–19.

che Bewegung. Das Thema «Glaube und Erfahrung» ist im hier in Rede stehenden Sinne vor allem bei dem englischen «Modernisten» George Tyrell zur Diskussion gestellt worden. Mit einer Konzession an die auf dem Ersten Vatikanischen Konzil abgelehnten Strömungen hatte keiner der «Modernisten» etwas im Sinn. Tyrell wollte die religiöse Erfahrung, auch die Erfahrung im Umgang mit dem biblischen Zeugnis, ernst nehmen. Man hätte ruhig abwarten können, was dabei herauskam und sich in der Fachdiskussion durchsetzte – der Streit wurde ja ohnehin erst öffentlich durch die römischen Maßnahmen. Aber es genügte, daß von diesen theologischen Ansätzen aus Rückfragen an die geltende kirchliche und neuscholastisch ausgedrückte Lehre möglich waren, um ihre pauschale Verurteilung fast zwangsläufig zu machen. Die Folgen waren bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts zu spüren. Denn man kann die Geschichte der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts gut und gern schreiben als Geschichte der fortschreitenden Lösung von den Blockaden des Denkens und Fragens, die der gewaltsame Ausgang des Streites in allen theologischen Disziplinen hinterlassen hat – bis hinein in die Vorgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Wir befinden uns damit in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts – der Zeit, als die Dialektische Theologie ihre Breitseiten gegen Schleiermachers Erfahrungstheologie abschießt. Das Ergebnis des historischen Rückblicks ist also eine *evangelische* Theologie, die der Erfahrung mit äußerstem Mißtrauen gegenübersteht, sie freilich als anfechtungsvolle Bewährungsprobe des Glaubens an Gottes unverfügbares Wort ernst nimmt, und eine *katholische* Theologie, die der Erfahrung mit äußerstem Zutrauen gegenübersteht, freilich nur, soweit sie die jeder Hinterfragung entzogene Gestalt kirchlicher Lehre bekräftigt, und die sich darum vorerst gegen mögliche Bedrohungen, die aus ernst genommener moderner Welterfahrung resultieren könnten, wirkungsvoll abschottet. Diese Situation bestimmt in ihren Fernwirkungen nach wie vor in beiden theologischen Traditionen das fundamentaltheologische und ökumenische Gespräch um unser Thema, zu dem wir nun einen Einblick versuchen. Wir können es natürlich nur exemplarisch tun[65] – und bleiben zunächst bei der katholischen Theologie.

[65] Daher in den Anmerkungen ergänzende Literaturangaben.

IV. «Erfahrung und Glaube» – in der gegenwärtigen katholischen Theologie

1. Zwei Vorbemerkungen

Zunächst eine Vorbemerkung, die für *alle* hier vorzustellenden Theologen gilt, ob katholisch oder evangelisch: Der Zweite Weltkrieg – und schon der Erste – bedeuten einen Erfahrungsschub unerhörten Ausmasses. Hier wurden nicht nur im Bereich der sogenannten Erfahrungswissenschaften von einigen wenigen neue Erfahrungen gesammelt, hier haben ganze Völker, ja die Menschheit eine unheilvolle Grunderfahrung gemacht, die fortan keine Theologie mehr übergehen und schon gar nicht durch die bloße Reproduktion eines Systems von Lehren bewältigen konnte. Angesichts der Grunderfahrung radikal bedrohten Menschseins – und zwar nicht nur physischen Bedrohtseins – mußte, soviel wurde ganz spontan klar, die Glaubensverkündigung und damit die Theologie auf jeden Fall ihre Sprache ändern, um überhaupt noch verstanden zu werden. Allen theoretischen Vorbehalten zum Trotz gewann jetzt die Erfahrung Einfluß auf das theologische Denken – und darum konnte es auch nicht ausbleiben, daß diejenigen Wissenschaften, die diese Erfahrung reflektieren, Einfluß auf die Theologie gewannen. Mit anderen Worten: Das Thema «Erfahrung und Glaube» kam auf die Tagesordnung – ganz ohne viel Federlesens, wenn auch nicht immer gleich schnell.

Natürlich, um auch dies vorweg zu bemerken, ist dies nicht mehr die religiöse Grunderfahrung, die Thema der «Erfahrungstheologie» im engeren Sinne des Wortes, also der evangelischen Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, war. Schon gar nicht ist in der nun neu auf die Erfahrung reflektierenden Theologie noch das «fromme Bewußtsein», das «ergriffene Herz» Thema der Theologie. Es bleibt gerade jetzt mehr denn je bei der entschiedenen Absage an sie. Dennoch ist es kein Widerspruch, wenn wir zugleich feststellen: Es kommt zu dieser Absage gerade deswegen, weil die Theologie gezwungen ist, sich auf neue «Erfahrungen» zu beziehen, deren Kern gerade ist, das «fromme Bewußtsein» als Selbsttäuschung zu entlarven und es in seiner vorgeblichen Funktion als Schrittmacher des Glaubens außer Kraft zu setzen. Auf der einen Seite hat die Philosophie begonnen, unter den Bedingungen ihrer eigenen Herausforderungen – Naturwissenschaften, empirische Humanwissenschaften – das Thema der religiösen Erfahrung eigenständig durchzudenken[66], andererseits ist die immer noch und trotz des Faktums der Sünde behauptete grundlegende Harmonie zwischen Gott und dem menschlichen Geist in den Erfahrungen der abgrundtiefen Bosheit des Kriegsgesche-

[66] Siehe oben II. 5.

hens und der Verbrechen des Nationalismus untergegangen und macht eine neue Bezugsetzung zwischen Glaube und Erfahrung nötig. Stichwort: «Theologie nach Auschwitz».

2. Karl Rahner (1904–1984)

Einer der ersten, die in der katholischen Theologie mit der neuen Themenstellung Ernst machten, war Karl Rahner (1904–1984). Es ist wenig bekannt, daß seine Anfänge in der Beschäftigung mit der mystischen Theologie der Kirchenväter liegen – also mit einem in der Neuscholastik abgedrängten Thema.[67] Im dritten Band seiner *Schriften zur Theologie* überraschte er dann mit einem (schon 1954 geschriebenen) Aufsatz «Über die Erfahrung der Gnade»[68]. Und wenig später, 1960, im Artikel «Gnadenerfahrung» in der zweiten, von ihm selbst maßgeblich betreuten Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* erklärt er mit ruhiger Selbstverständlichkeit, eine vorurteilslose Prüfung der Urteile in Schrift und Tradition führe zu dem Schluß, daß es Gnadenerfahrung gebe und geben müsse.[69] Danach hat Rahner in zahlreichen Aufsätzen und kleineren Schriften die These immer wieder erläutert und bekräftigt.[70] «Erfahrungstheologie»?

Um Rahner zu verstehen und zu würdigen, ist zunächst der ursprüngliche seelsorgliche Impuls zu beachten. Rahner war im Krieg Kaplan und hat gleich nach dem Krieg in München seine vielfach auch als Buch aufgelegten Predigten *Von der Not und dem Segen des Gebetes* gehalten.[71] Die Erfahrung des Weltkrieges wirkt sich aus: Es ist nicht länger möglich, die Frage als illegitim abzuweisen, wo denn in dieser furchtbaren Welt und in diesem beschädigten Leben Gottes Gnade buchstäblich «vorkommt». Des weiteren ist zu beachten, wie Rahner keineswegs der kirchlichen Lehre von der absoluten Unanschaulichkeit und Unerfahrbarkeit der Gnade widerspricht. Und doch will er in ganz bestimmten, konkreten, weltlichen, gar psychischen Phänomenen eine Erfahrung der

[67] Zu Karl Rahner vgl. LEHMANN, Karl, Karl Rahner, in: VORGRIMLER, Herbert/VAN DER GUCHT, Robert (Hgg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Erg.-Bd. Freiburg i.Br. 1970, 143–181; DERS., Rahner, Karl, in: [3]LThK, Bd. 8, 805–808 (Lit.); METZ, Johann Baptist, Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in: *StdZ* 192 (1974) 305–316.

[68] Schriften zur Theologie, Bd. III. Einsiedeln-Zürich [3]1959, 105–109.

[69] [2]LThK, Bd. 4, 1001f.

[70] In den *Schriften zur Theologie* findet man die einschlägigen Titel jeweils unter der Rubrik *Christliches Leben, Leben in der Kirche* u.ä. Vgl. vor allem Bd. XII: Theologie aus Erfahrung des Geistes. Zürich 1974; ferner: Erfahrung des Geistes. Freiburg i.Br. 1976; und in der inzwischen in Gang gekommenen Gesamtausgabe: RAHNER, Karl, Sämtliche Werke, Bd. 3: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter. Freiburg i.Br. 1999.

[71] Erstauflage Freiburg i.Br. 1947; zuletzt (soweit mir bekannt) Freiburg i.Br. 1992.

Gnade Gottes erkennen. Natürlich nicht in einer platten Allerweltserfahrung, und auch nicht so, daß eine solche Erfahrung ihre Eigenart als Erfahrung der Gnade auf der Stirn trüge. Es ist immer schon eine *gedeutete* Erfahrung. Aber Rahner kümmert sich – auch in den späteren Arbeiten – nicht allzu nachdrücklich um den Aufweis, daß hier immer schon die deutende Intervention des Glaubens im Spiel ist. Er kann sich das gewissermaßen leisten durch jenen anderen Grundgedanken vom Menschen als dem «Wesen der Transzendenz», also dem Wesen, das unbeschränkt offen ist und nur leben kann im «Vorgriff» auf das universale Ganze, das allein ihn erfüllt.[72] Diese Transzendenz, die die Wesensbestimmung des Menschen ausmacht, ist unausdrücklich immer schon Gotteserfahrung. Der Glaube erhellt und klärt eigentlich nicht, daß solche Erfahrung immer schon Gotteserfahrung ist, sondern daß der als *fern und erschreckend* erfahrene Gott *heilvoll nahe* ist.[73] Unter diesem Aspekt dürfen dann jene Erfahrungen als gewissermaßen reinste Gnadenerfahrungen angesprochen werden, die einerseits als solche grundgut sind, ja zum Besten unseres Lebens gehören, andererseits in eben diesem Leben eigenartig fremd, unangepaßt, ja geradezu dumm wirken. Vergegenwärtigen wir es uns an einem Abschnitt aus dem frühen Aufsatz über Gnadenerfahrung, der bis heute sachlich und sprachlich nichts von seiner erschließenden Kraft eingebüßt hat:[74]

> «Haben wir schon einmal geschwiegen, obwohl wir uns verteidigen wollten, obwohl wir ungerecht behandelt wurden? Haben wir schon einmal verziehen, obwohl wir keinen Lohn dafür erhielten und man das schweigende Verzeihen als selbstverständlich annahm? Haben wir schon einmal gehorcht, nicht weil wir mußten und sonst Unannehmlichkeiten gehabt hätten, sondern bloß wegen jenes Geheimnisvollen, Schweigenden, Unfaßbaren, das wir Gott und seinen Willen nennen? Haben wir schon einmal geopfert, ohne Dank, Anerkennung, selbst ohne das Gefühl einer inneren Befriedigung? Waren wir schon einmal restlos einsam? Haben wir uns schon einmal zu etwas entschieden, rein aus dem innersten Spruch unseres Gewissens heraus, dort, wo man es niemand mehr sagen, niemand mehr klarma-

[72] Exemplarisch: Grundkurs des Glaubens. Freiburg i.Br. 1976 u.ö., 35–53. Zu dieser Thematik vgl. aus der schon beträchtlichen Bibliothek zu Karl Rahner die beiden frühen Wortmeldungen von EICHER, Peter, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Freiburg/Schweiz 1970; FISCHER, Klaus Peter, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg i.Br. 1973.

[73] Vgl. dazu den fundamentalen Aufsatz: «Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie», in: Schriften zur Theologie, Bd. IV, 51–99.

[74] A.a.O., 106f. Eine überraschende Parallele dazu findet sich, in zeitlicher Nachbarschaft, aber in ganz anderem Kontext, bei GUARDINI, Romano, Die Letzten Dinge. Würzburg 1952, 88–91.

chen kann, wo man ganz einsam ist und weiß, daß man eine Entscheidung fällt, die niemand einem abnimmt, die man für immer und ewig zu verantworten hat? Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung einen mehr trägt, wo man sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, dort, wo man meint zu sterben an solcher Liebe, wo sie erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, dort, wo man scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, dort, wo es wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, dort, wo alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint? Haben wir einmal eine Pflicht getan, wo man sie scheinbar nur tun kann mit dem verbrennenden Gefühl, sich wirklich selbst zu verleugnen und auszustreichen, wo man sie scheinbar nur tun kann, indem man eine entsetzliche Dummheit tut, die einem niemand dankt? Waren wir einmal gut zu einem Menschen, von dem kein Echo der Dankbarkeit und des Verständnisses zurückkommt, und wir auch nicht durch das Gefühl belohnt werden, ‹selbstlos›, anständig usw. gewesen zu sein?

Suchen wir selbst in solcher Erfahrung unseres Lebens, suchen wir die eigenen Erfahrungen, in denen gerade uns so etwas passiert ist. Wenn wir solche finden, haben wir die Erfahrung des Geistes gemacht, die wir meinen. Die Erfahrung der Ewigkeit, die Erfahrung, daß der Geist mehr ist als ein Stück dieser zeitlichen Welt, die Erfahrung, daß der Sinn des Menschen nicht im Sinn und Glück dieser Welt aufgeht, die Erfahrung des Wagnisses und des abspringenden Vertrauens, das eigentlich keine ausweisbare, dem Erfolg dieser Welt entnommene Begründung mehr hat.»

Zusammengefaßt also: Die transzendentale Erfahrung des Menschseins, die in jeder Einzelerfahrung mitgeht und neu vollzogen wird, sofern jede Einzelerfahrung zugleich Gelingen und Ungenügen, Scheitern und Hoffnung in sich trägt, ermöglicht, geführt vom Licht des Glaubens, Erfahrung der Gnade, das heißt: der heilvollen Nähe Gottes. Von diesem Zentrum der Verhältnisbestimmung von Gnade und Erfahrung aus gewinnt Rahner die Unbefangenheit des Gesprächs mit den «Erfahrungswissenschaften» – greifbar seit den 60er Jahren, als Rahner der theologische «Chefideologe» der Paulus-Gesellschaft wurde und diese umgekehrt ihn als vertrauenswürdigen theologischen Ansprechpartner der Naturwissenschaften entdeckte und es ihm dankte.[75] Die Erfahrungswissenschaften bearbeiten und klären ja eben jene Einzelerfahrungen, in denen Christenmenschen Gnaden- und Gotteserfahrung suchen und machen können.

3. Edward Schillebeeckx (1914)*

Besonders hat in den 70er und 80er Jahren Edward Schillebeeckx das Thema «Glaube und Erfahrung» bearbeitet – und ist dabei einen wesent-

[75] Vgl. Widmung von Bd. V der *Schriften zur Theologie.*

lichen Schritt weiter als Rahner gegangen.[76] Was Rahner stillschweigend voraussetzt, nämlich die deutende und klärende Funktion des Glaubens in der Gotteserfahrung, macht Schillebeeckx zum Thema. Der entscheidende Schritt über Rahner hinaus besteht darin, daß Schillebeeckx die Entstehung des Glaubens selbst – damals wie heute – als Erfahrung versteht: die Erfahrung des Geheiltwerdens in der Begegnung mit Jesus und durch ihn mit Gott.

Damit entstehen zwei Fragen: Wie *war* es möglich, in der Begegnung mit Jesus Heil zu erfahren, wo doch andere, Jesu Gegner, in der Begegnung mit Jesus nicht Heil, sondern im Gegenteil Bedrohung ihres Selbstverständnisses und ihrer Lebenspraxis erfuhren? Und: Wie *ist* es möglich, daß Menschen heute, rund 2000 Jahre danach, mit Jesus und durch ihn mit Gott dieselbe Erfahrung des Heils – aber gegebenenfalls auch des Bedrohtseins – machen? Schillebeeckx beantwortet diese Fragen durch eine phänomenologische und philosophische Analyse des Begriffs «Erfahrung» selbst. Kurz zusammengedrängt lautet seine Argumentation so: Keine Erfahrung ist einfach ein passives Widerfahrnis. Als *bewußte* Erfahrung ist sie immer *gedeutete* und *interpretierte, reflektierte* Erfahrung. Das setzt einen Interpretationsrahmen, einen «Erfahrungshorizont» voraus. Dieser ist, unmittelbar, die Gesamtheit der Lebenserfahrungen, in die eine neue Erfahrung eintritt und in der sie ihren Ort und Stellenwert bekommt. Diese Gesamtheit der Lebenserfahrung jedoch ist weder rein individuell noch kommt sie jeweils von einem Nullpunkt. Sie ist vielmehr vermittelt: durch Sprache, gesellschaftliche Situation, kulturelle Überlieferung, und darin auch religöse Überlieferung, und schließlich durch den damit sich verbindenden unverrechenbaren und unableitbaren je individuellen Anteil – Gedanken, wie sie uns seit Wilhelm Dilthey vertraut sind.[77] Das – zunächst, aber doch ohne Grund – Aufregende der Position von Schillebeecks dabei ist: Auch die «Offenbarung» kommt demnach nicht steil vom Himmel, sondern durch so geartete religiöse Erfahrungen von Menschen, die, bei Licht besehen, alltägliche Erfahrungen mit (einem) Menschen sind, aber im Licht der kulturellen und religiösen Überlieferung und getragen von der Erfahrung der eigenen sozialen Umwelt als «religiöse Erfahrungen» im Sinne ihrer philosophischen Definition, als «Erfahrungen Gottes» im Sinne des Glaubens «interpretiert» wer-

[76] Vgl. SCHILLEBEECKX, Edward, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Freiburg i.Br. 1977, bes. 24–71; 447–607; DERS., Die Auferstehung Jesu als Grund unserer Erlösung. Freiburg i.Br. 1976; DERS., Erfahrung und Glaube, in: BÖCKLE, Franz u.a. (Hgg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25. Freiburg i.Br. 1982, 73–116.

[77] Vgl. JUNG, Religiöse Erfahrung (s. Anm. 37).

den – gleichviel ob ausdrücklich und reflektiert oder unausdrücklich und indirekt.

Von genau dieser Art waren die Heilserfahrungen der Jünger mit Jesus. Diese Erfahrungen sind als solche nicht reproduzierbar – darin widerspricht Schillebeeckx ausdrücklich Schleiermacher[78] –, aber sie wurden ja sprachlich überliefert, haben neue Erfahrungen eingeleitet, die wiederum überliefert wurden, und so – *nur* so – sind sie auf uns gekommen und in der Lage, auch heute wieder christliche Erfahrungen zu ermöglichen.

Der Ort der Überlieferung dieser vermittelten Erfahrungen mit Jesus ist die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte. Aber wenn es um echte religiöse, um Glaubenserfahrung, ohne die Glaube und christliche Existenz nicht sein können, so bestellt ist, dann kann und darf niemals *eine* bestimmte, in der Geschichte aufgetretene Erfahrungsgestalt absolut gesetzt werden, sie hat ihre Bedeutung und ihre erschließende Kraft nur als ein Teilstück des Überlieferungsweges zur Bildung jenes neuen Erfahrungshorizontes, in dem neue Erfahrungen aufgrund der alten möglich werden. Echte Glaubenserfahrungen aber können sie nicht werden, solange sich nicht – kritisch und kritisiert zugleich – unsere eigenen Erfahrungen in jenen Erfahrungshorizont einzeichnen. Und neue Erfahrungen neuer Generationen können nur insoweit «Autorität» bekommen, als sie jenen Prozeß der Interpretation neuer Erfahrungen im «Horizont» der alten begünstigen.

Das also ist die Position von Schillebeeckx: Offenbarung als neue Erfahrung im Kontext der alten – prinzipiell unabschließbar in die Religionsgeschichte hinein – und gegenwärtige Glaubenserfahrung als *heutige* Begegnung mit dem «Erfahrungshorizont» der überlieferten Glaubenserfahrungen mit Jesus Christus. Damit ist zweierlei klar: Theologie als reflektierte Glaubenserfahrung *kann* gar nicht abseits der Welterfahrung (und ihrer wissenschaftlichen Reflexion) getrieben werden, weil Glaubenserfahrung auf gar keinem anderen Wege ihr Thema bekommt als durch den Strom immer weitergehender gläubig gedeuteter Welterfahrung im umfassenden Sinne, einschließlich ihrer religiösen Deutungsangebote in der Religionsgeschichte. Und: Der Prozeß immer neuer Glaubenserfahrung ist unabschließbar und durch kein Dogma ein für allemal zu beenden, weil er zum Wesen von Glauben überhaupt gehört, sofern dieser immer sich in Gestalt von neuer Erfahrung im Erfahrungshorizont überlieferter Glaubenserfahrung vollzieht. Man beachte aber auch zwei andere Eigentümlichkeiten dieser Position. Die eine ist denn doch

[78] Erfahrung und Glaube, 84.

die heimliche Nähe zu Schleiermacher und zur Erweckungstheologie. Denn wenn Theologie wissenschaftlich reflektierte *Glaubenserfahrung* ist, dann ist nicht schlechterdings Gott «in sich selbst», sondern Gott im Reflex subjektiver Glaubenserfahrung Thema der Theologie – das ist nicht so weit weg von der These, die Theologie habe das «fromme Bewußtsein» zum Gegenstand ihrer Untersuchung. Damit zeigt sich die andere Eigentümlichkeit: Schillebeeckx beschreibt die Beziehung von Erfahrung und Glaube – jedenfalls bei der Thematisierung des Problems – weitestgehend rein phänomenologisch, im Einspruch gegen einen Objektivismus, der immer nur das neuscholastische Mißverständnis, nicht die wahre Auffassung des Mittelalters war. Im Rahmen seiner Argumentation ist aber schwer zu erkennen, woran denn die je neue Glaubenserfahrung ihr wie auch immer vermitteltes Wahrheitskriterium haben soll. Oder anders gefragt: Was ist der Grund dafür, im Strom der immer weitergehenden religiösen Erfahrungen und der sie vermittelnden religiösen Überlieferungen gerade jenen Strom und seine Überlieferungsgeschichte auszusondern, der mit dem Namen Jesus Christus und seiner Vor- und Nachgeschichte verbunden ist? Läßt sich hier nicht doch noch einen Schritt weiterkommen? Es scheint, eben dies geschieht bei dem anderen repräsentativen katholischen Theologen der Gegenwart, der darum hier – stellvertretend für andere – in seiner Sicht des Problems vorgestellt werden muß:

4. Walter Kasper (1933)*

Ebenso wie Schillebeeckx hat sich auch Walter Kasper schon früh in die Diskussion um unser Thema eingeschaltet.[79] In seinem 1983 erschienenen Buch *Der Gott Jesu Christi* hat Kasper seine Position zusammengefaßt und verdeutlicht, so daß wir hier repräsentativ in den Gesprächsstand heutiger katholischer Theologie blicken.[80]

In der Sache schließt Kasper sich zunächst eng an Schillebeeckx an mit der These von der geschichtlichen Dialektik der Glaubenserfahrung: Nur in der Vermittlung durch geschichtliche Überlieferung kommt das Wort Gottes auf uns, dessen Hören (Röm 10,17) den Glauben schafft – insofern kann der Glaube nie aus der Erfahrung aussteigen, und darum auch die Theologie nicht. Anderseits ist der Glaube nicht nur Ausdruck subjektiver religiöser Erfahrung, auch nicht einer geschichtlich vermit-

[79] Vgl. Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung, in: DERS., Glaube und Geschichte. Mainz 1970, 101–119; DERS., Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute. A.a.O, 120–143.

[80] Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, [2]1992, 13–167. Weitere Stimmen aus der Diskussion s.w.u. bei VI.2.

telten, denn diese muß ihrerseits für Kritik offen, für neue Erfahrung zugänglich sein und ist als die gerade gegenwärtige nicht einfach der Maßstab für das, was von der Überlieferung noch «nachvollziehbar» ist.

Von hierher geht Kasper zwei wichtige Schritte weiter: Die wechselseitige kritische Durchdringung von überlieferter und gegenwärtiger Erfahrung kommt vor allem in der *Kontrasterfahrung* heraus: wo die Wirklichkeit des Glaubenswortes einschließlich seiner überlieferten Interpretation sich als stärker erweist im Gegenüber zu unserer gegenwärtigen Erfahrung – und doch sich auf keine andere Weise zur Geltung bringen kann als dadurch, daß sie unsere gegenwärtige Erfahrung aufsprengt, auf neue Gedanken bringt und ihr eine neue Lebensperspektive setzt. Zum Beispiel: wenn der Jesus des Neuen Testamentes nicht aufgehen will in der unserer Erfahrung vielleicht naheliegenden und einleuchtenden Vorstellung vom sozialen Veränderer oder Therapeuten oder Vorläufer der Ökologen – oder auch der geläufigen dogmatischen Vorstellungen und Lehrsätze.[81]

Solche Kontrasterfahrungen sind die tragenden Erfahrungen unseres Lebens, auf sie hat die Frage nach Glaube und Erfahrung mit Vorzug zu achten.

Die Kontrasterfahrung, in der alle anderen zusammenlaufen und die jede Erfahrung umschließt, ob alltäglich oder herausgehoben, ob experimentell oder jenseits naturwissenschaftlicher Verfahren, ist die Grunderfahrung der Endlichkeit und mit ihr die Grunderfahrung des Leidens. Kasper identifiziert sie mit der «transzendentalen» Erfahrung im Sinne Rahners und mit der – sogleich noch zu besprechenden – «Erfahrung mit Erfahrung» bei Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel. Sie ist darum der Ort der Gotteserfahrung seit jeher und, mit neuen konkreten Daten aufgefüllt, auch heute. Mit den Erfahrungswissenschaften ist dieser Erfahrung der Endlichkeit nicht beizukommen, denn deren Gegenstand steht selbst unter dem Vorzeichen der Endlichkeit und des Leidens. Deren Erfahrung verweist vielmehr auf das den Menschen umschließende und tragende Geheimnis, das die traditionelle religiöse Sprache «Gott» nennt und von der heute zur Debatte steht, ob es überhaupt in menschlicher Sprache aus- und angesagt werden kann. An dieser Stelle, und das ist ebenfalls kennzeichnend für den Stand der Diskussion um unser Thema, geht Kasper zur Frage nach «Glaube und Erfahrung» im Kontext der modernen Sprachphilosophie über.

[81] Vgl. das heilsam befremdende Buch von BACHL, Gottfried, Der schwierige Jesus. Innsbruck 1994.

Zeigt sich im Blick auf die ausgewählten Repräsentanten katholischer Theologie der Gegenwart ein roter Faden, womöglich ein anderer als in der evangelischen Theologie, und hat er etwas mit den geschichtlichen Stationen unseres Problems zu tun? Es mag sich herausstellen, wenn wir nun einen Blick auf Repräsentanten evangelischer Theologie werfen, die von unserem Thema umgetrieben sind.

V. «Erfahrung und Glaube» – in der gegenwärtigen evangelischen Theologie

1. Gerhard Ebeling (1912–2001)

Wir kommen hier zurück auf seinen schon erwähnten und immer noch repräsentativen Aufsatz von 1974.[82] Ebeling geht aus vom «Ansturm der Erfahrungswissenschaften» heute und dem dadurch bewirkten Minderwertigkeitsgefühl der Theologie, das sich in der «Klage über das Erfahrungsdefizit» äußert. Problematisch findet er jedoch, diesem Defizit aufhelfen zu wollen durch Selbstauslieferung der Theologie an die Vorgaben der Erfahrungswissenschaften, was dann zwangsläufig endet bei der verstärkten, wenn nicht gar vollständigen Beschäftigung mit ihrem – der Theologie – wissenschaftstheoretischen Standort einerseits und der Suche nach handgreiflicher Erfahrung und Selbstbestätigung in politisch-ethischer Praxis andererseits. Was beides wiederum die Rückwege in eine vorgeblich «unmittelbare» religiöse Erfahrung in irrationaler und antirationaler Innerlichkeit provoziert. Ebeling beschreibt damit einen Zustand der *evangelischen* Theologie, wie er ihn sieht – aber dergleichen Neigungen und entsprechende Urteile sind nicht auf die evangelische Theologie beschränkt.

In einer gestrafften Analyse des Erfahrungsbegriffs bereitet Ebeling dann den Boden für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube, Erfahrung und Theologie. Konstitutiv für Erfahrung sind der Lebensbezug, der Geschichtsbezug, der Wirklichkeitsbezug und der Wahrnehmungsbezug – die Grunddaten des Erfahrungsbegriffs, wie wir sie auch bei Schillebeeckx und Kasper antreffen. Das ist nicht von ungefähr,

[82] S. Anm. 5. Vgl. ferner von EBELING, Gott und Wort, in: Wort und Glaube, Bd. II. Tübingen 1969, 396–432; Lebensangst und Glaubensanfechtung, in: Wort und Glaube, Bd. III. Tübingen 1975, 349–387; zahlreiche durch das Sachregister auffindbare weitere Hinweise und Überlegungen auch in: Einführung in theologische Sprachlehre. Tübingen 1971; und: Theologie in den Gegensätzen des Lebens, in: Wort und Glaube, Bd. IV. Tübingen 1995. Zu Ebeling vgl. GELDER, Katrin, Glaube und Erfahrung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard Ebelings «Dogmatik des christlichen Glaubens» im Kontext der gegenwärtigen evangelisch-theologischen Diskussion. Neukirchen-Vluyn 1992.

denn Ebeling bezieht sich auf dieselben philosophischen Analysen wie jene, und jene beziehen sich bereits auf den in der Tat zur Standardliteratur gewordenen Aufsatz von Ebeling. Das gilt auch für die folgende Grundaussage Ebelings: Die Theologie als wissenschaftliche Rechenschaft über den Glauben hat in der Weise konstitutiv mit Erfahrung zu tun, daß der Glaube die – und jetzt fällt das schon klassische Stichwort – «Erfahrung mit Erfahrung» interpretiert und erschließt. Diese Erfahrung mit der (modernen) Welterfahrung ist gewiß gekennzeichnet durch die Erfahrung der Grenzen des Machbaren, aber nur deren Vertiefung in die fundamentale Problematik des Menschseins hinein macht sie zum Thema von Glaube und Theologie. Die Grundmomente dieser Erfahrung der fundamentalen Problematik des Menschseins sind: Relativität und Endlichkeit, Kontingenz und Geschichtlichkeit. Der Glaube nimmt sie als solche an und läßt sie dadurch als religiöse Erfahrung zur Geltung kommen.

Das heißt dann: *Glaube ist gottgemäße Erfahrung mit Erfahrung.* Die Übereinstimmung vor allem mit Walter Kasper ist deutlich – bis auf einen nuancenhaften Akzent, den wir im Auge behalten sollten. Er tönt durch in einem Zitat, mit dem der Blick auf Ebeling beschlossen sei: «Das Ineinander von Weite und Konzentration der Welterfahrung und Selbsterfahrung im Gottesbezug zielt aber nicht auf unterschiedslose Identität, sondern auf Unterscheidung, die den Charakter eines Gegensatzgeschehens annimmt. Allein so kann von Gotteserfahrung die Rede sein, in der das Urteil Gottes als Gericht und Verheißung im Widerspruch zur menschlichen Welt- und Selbsterfahrung zum Widerfahrnis wird.»[83] Wer sich auskennt, hört deutlich die Vorprägung des Gedankens durch Luthers betonten Hinweis auf die Anfechtung heraus, die ihm zufolge mit Vorzug der Ort ist, wo Glaube und Erfahrung so zusammenkommen, daß dabei sowohl die Reinheit des Glaubens sich bewährt als auch der Stellenwert der Welterfahrung sich herausstellt. Freilich ist dabei auch jener letzte Rest von, um es so auszudrücken, «Naivität» ausgeschaltet, der immerhin noch Luthers Wort vom «Fühlen» der Wahrheit göttlicher Vergebung erfrischend durchwirkt, so daß, in der Nachfolge des schon zitierten Wortes von Rudolf Bultmann, die Erfahrung bei Ebeling vor allem als jener Wirklichkeitsbezug zustande kommt, *trotz* dessen ein Christenmensch glaubt.

[83] Die Klage (s. Anm. 5), 25.

2. Eberhard Jüngel (1934)*

Im Anschluß an frühere Äußerungen Gerhard Ebelings geht Eberhard Jüngel in seiner Zürcher Antrittvorlesung über das Thema «Gott – als Wort unserer Sprache»[84] unser Thema vom Sprachproblem her an. Daß es sich dabei deutlich um eine Variation unseres Themas und nicht um ein anderes Thema handelt, zeigt sich daran, daß Jüngel einerseits an die durch Ludwig Wittgenstein inaugurierte Sprachphilosophie anknüpft und andererseits seine Überlegungen in Auseinandersetzung mit der «Gott-ist-tot-Theologie» bei Paul van Buren durchführt.[85] Für Wittgenstein sind bekanntlich die Grenzen unserer Sprache die Grenzen unserer Wirklichkeit, weil Sprache nur verständlich wird im Kontext von «Sprachspielen», die ihrerseits Erfahrungszusammenhänge ausdrücken. Und für van Buren hängt die Aussagekraft theologischer Sprache und also auch des Wortes «Gott» daran, ob beide im empirischen Zusammenhang unseres Lebens «verifiziert» werden können.

Mit Wittgenstein und van Buren teilt Jüngel ausdrücklich die Überzeugung, daß «die Grenzen unserer Sprache ... die Grenzen unserer Welt bedeuten». Mit Ebeling teilt er die Überzeugung, daß das Wort «Gott» seinem sprachlichen Sinn nach unabweislich das Menschsein als Worthaftigkeit zur Sprache bringt, so daß die «Verifikation» des Wortes «Gott» im Sinne van Burens über den Sinn des Menschseins in seiner erfahrbaren Sprachlichkeit entscheidet. Mit größter Entschiedenheit verschärft

[84] JÜNGEL, Eberhard, Gott – als Wort unserer Sprache (1969), in: DERS., Unterwegs zur Sache. Tübingen 1972, 80–104. Vgl. auch DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen. München 1980, darin bes. die Beiträge zum Problem der «natürlichen Theologie»; und den umfassenden Horizont der Fragestellung in: DERS., Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen ^{3}1978.

[85] Vgl. WITTGENSTEIN, Ludwig, Tratatus logico-philosophicus (1921), in: Schriften, Bd. I. Frankfurt/M. 1960; DERS., A Lecture on Ethics, in: *The Philosophical Revue* 74 (1965) 3–13. Zu Wittgenstein im Hinblick auf unser Problem scheint mir nach wie vor erhellend CASPER, Bernhard, Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im philosophischen Bewußtsein, in: RATZINGER, Joseph (Hg.), Die Frage nach Gott. Freiburg i.Br. ^{3}1973, 27–42; Casper nimmt zustimmend auf Jüngels Aufsatz in der Erstveröffentlichung Bezug, a.a.O., 42. – BUREN, Paul van, Reden von Gott in der Sprache der Welt. Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums. Zürich 1965. Dazu HASENHÜTTL, Gotthold, Einführung in die Gotteslehre. Darmstadt 1980, 189–191, im Kontext von 182–206; JÜNGEL, Eberhard, Gott als Geheimnis (s. Anm. 84), 55–137; ZAHRNT, Heinz, Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft. München ^{2}1970. So sehr der Grundimpuls der Gott-ist-tot-Theologie, die Überwindung eines eher plakativen als sachgemäßen Antagonismus von Theismus und Atheismus, anzuerkennen ist, so sehr ist sie heute schon Geschichte, gescheitert nicht nur an inneren Widersprüchen, sondern auch an ihrer platten Vulgarisierung; vgl. den gleichnamigen Artikel in ^{3}LThK, Bd. 4, 953f. (Adam Seigfried, Lit.).

Jüngel nun – ohne Widerspruch, aber doch in deutlicher expliziter Weiterführung – die Überlegungen Ebelings in zweifacher Hinsicht. Die eine: Die Funktion, gar die not-wendige Funktion des Wortes «Gott» für das sprachliche Menschsein des Menschen kommt in keiner Weise dadurch zum Zuge, daß etwa *wir* dem Wort «Gott» zu seiner Funktion verhelfen. Dies liefe schon von der Logik des Gedankens her darauf hinaus, daß der Mensch durch seinen Gebrauch des Wortes «Gott» die Realität Gottes konstituierte. Eben dies aber ist schon logisch nicht möglich, wenn «Gott» als Hinweis auf das Unbegrenzte wesensgemäß in den Grenzen unserer Sprache buchstäblich nichtssagend ist. Hat das Wort «Gott» in unserer Sprache und damit in unserem Menschsein eine Funktion, so kann sie nur dadurch zur Wirksamkeit kommen, daß die in den Grenzen unserer Sprache *nicht* vorkommende Wirklichkeit Gottes sich *von sich her* innerhalb dieser Grenzen selbst zur Sprache bringt, mit anderen Worten: daß Gott als Redender, Gott als Wort Gottes zur Sprache kommt.

Die zweite Hinsicht: Der christliche Glaube versteht nun das Zum-Zuge-Kommen des Wortes «Gott» in den Grenzen unserer Sprache und damit unserer Welterfahrung so, daß Gott in dem in den Grenzen unserer Welt statthabenden Ereignis Jesus Christus sich als der von sich her Redende erwiesen und mitgeteilt hat. An Jesus Christus erfahren die Glaubenden, was sie an der von ihnen selbst her nicht zur Wirklichkeit zu bringenden Realität Gottes haben, und eben darin wissen sie, was sie an Jesus Christus haben. Die dadurch sich ergebende Einsicht ist ähnlich wie bei Ebeling, daß Gott sich vor allem *unterscheidend* in unserer Wirklichkeitserfahrung zur Sprache bringt. Das heißt: indem er inmitten unserer Welterfahrung die Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer aufdeckt. Dieses Ereignis ist unverfügbar, es ist das Ereignis, dessen nur der Glaube ansichtig und teilhaftig wird.

Noch strenger als bei Ebeling – und man wird hinzufügen dürfen: Hier wirkt sich die Prägung der Theologie Jüngels durch Karl Barth aus – wird also hier hervorgehoben, daß die Erfahrung – immer als sprachlich vermittelte gedacht – nie und nimmer die Basis des Redens von Gott sein kann. Vielmehr ist es umgekehrt: Das Ereignis des an Jesus Christus haftenden Glaubens an Gott wird zur Basis unterscheidenden und urteilenden Redens von der Erfahrung. Und wiederum ist die Erfahrung vorwiegend als der Widerpart des Glaubens, konkret als Anfechtung im Spiel. Denn von der Erfahrung her ist der Satz unwiderleglich, daß «Gott» kein sinnvolles Wort unserer Sprache (mehr) ist. Die einzig sachgemäße theologische Frage kann darum nicht heißen: Wie *können* wir – heute noch – von Gott reden, sondern nur: «Wer ist Gott, daß wir von ihm reden *müssen*?»

3. Joachim Track (1940)*

Während Eberhard Jüngel das Thema «Erfahrung und Glaube» auf der Linie Ebelings aufnimmt – wenngleich unabhängig von ihm und unter entschiedener Verstärkung des barthianischen Elementes der Kritik an der Erfahrung –, sehen wir bei dem Erlanger lutherischen Theologen Joachim Track eine entschiedene Rückkehr zur Fragestellung Schleiermachers.[86] Track kritisiert die Position Ebelings, Barths und Pannenbergs[87] als zu allgemein: Die Wirklichkeit als ganze auf Gott hin und darin als «Erfahrung mit Erfahrung» zu interpretieren, beantwortet noch nicht die Frage, warum denn solch eine Interpretation notwendig und verbindlich sei und wie sie entstehe, was also die «Lernsituation des Glaubens» sei. Um dem nachzugehen, greift Track ausdrücklich auf Schleiermachers Ansatz bei der religiösen Erfahrung zurück. Religiöse Erfahrung ist nicht jede, sondern eine spezifische Erfahrung; sie ist unmittelbar, eine erschließende oder Grunderfahrung, die neues Leben und Handeln begründet, nicht machbar, sondern widerfahrend, und angewiesen auf Interpretation. Kontrollierbar und mitteilbar wird sie in Sprachspielen, also im Wort, das durch verbalen und Verhaltenskontext seine Eindeutigkeit erhält. Die christlichen Grunderfahrungen und also religiösen Erfahrungen sind:

a) die Erfahrung einer Leben ermöglichenden neuen Freiheit *in* der Verhaftung an unsere Defiziterfahrungen und an die Mächtigkeiten und Notwendigkeiten dieser Welt;

b) die Erfahrung der Geborgenheit in der Liebe Gottes, die ein Leben für andere ermöglicht, das aus dem Teufelskreis des Hasses ausbricht;

c) die Erfahrung neuen Mutes zu Geduld und Hoffnung auch im Scheitern, zumal dort, wo die Bemühung um ein Leben aus der Liebe auf unüberwindlichen Widerstand stößt.

Diese Erfahrungen halten sprachkritischen Einwänden stand, weil diese das Mehr in den Sprachspielen des Glaubens verkennen: den Geschenkcharakter der Erfahrung selbst, die Befähigung zu Dialog und Hin-

[86] TRACK, Joachim, Erfahrung Gottes. Versuch einer Annäherung, in: *KuD* 22 (1976) 1–21; DERS., Naturwissenschaften und Theologie. Erwägungen zu einem interdisziplinären Thema, in: *KuD* 21 (1975) 99–119.

[87] Obwohl Pannenberg hier nur indirekt einschlägig ist. Warum wird Pannenbergs beständige Kritik an der Subjektivitätstheologie nicht erwähnt? Vgl. jetzt auch PANNENBERG, Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube, in: KREINER/SCHMIDT-LEUKEL (Hgg.), Religiöse Erfahrung (s. Anhang), 113–123, abgedruckt in: DERS., Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 1. Göttingen 1999, 145–159.

gabe an Gott, das neue Selbstverständnis des Ich, die Eröffnung von zukünftiger neuer Erfahrung.

Der Ort der Gotteserfahrung ist die Einlassung auf die Dialog- und Handlungsorientierung, in der die christlichen Grunderfahrungen allererst gemacht wurden, also in einer Praxis, die sich, wie fragmentarisch auch immer, bis ins Alltagsleben einerseits und in die Gestaltung der sozialen Strukturen andererseits auf das Grundgebot der Liebe einläßt. Es genügt *nicht*, erklärt Track ausdrücklich, im Namen der Rechtfertigungslehre nur das Wort, als Appell verstanden, auszurichten in der Erwartung, daß der Glaube aus dem Hören kommt. Zur Einführungssituation des Glaubens gehört das Bemühen um die entsprechende Praxis – schärfer kann man den Einspruch gegen die dialektische *und* lutherische Schleiermacher-Kritik nicht anmelden.

4. Der konfessionsübergreifende Ansturm der Erfahrungswissenschaften

Mit dem nicht sehr starken Argument, daß wir ohnehin ja nur «exemplarisch» einen Blick in die gegenwärtige katholische und evangelische Theologie tun wollten[88], müssen wir hier den Einblick in einen Diskussions-

[88] Darum hier wenigstens noch der Hinweis auf folgende jüngere Titel – in der Reihenfolge des Erscheinens: EGENTER, Richard, Erfahrung ist Leben. München 1974; HASENHÜTTL, Gotthold, Erfahrung als Ort der Theologie, in: KLOSTERMANN, Ferdinand/ZERFASS, Rolf (Hgg.), Praktische Theologie heute. München-Mainz 1974, 624–637; HERMS, Eilert, Theologie – eine Erfahrungswissenschaft. München 1977; *Concilium* 14 (1978) Heft 3: Offenbarung und Erfahrung; MIETH, Dietmar, Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik. Freiburg/Schweiz 1978; BEINERT, Wolfgang, Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie. Paderborn 1978; BOFF, Leonardo, Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre. Düsseldorf 1978; BETZ, Otto (Hg.), Zugänge zur religiösen Erfahrung. Düsseldorf 1980; NOCKE, Franz Josef, Eschatologie zwischen Glaubensüberlieferung und neuer Erfahrung, in: *KatBl* 105 (1980) 109–131; IMBACH, Josef, Glaube aus Erfahrung. Von der Möglichkeit, Gott zu begegnen. Luzern-Stuttgart 1981; BLANK, Josef/HASENHÜTTL, Gotthold (Hgg.), Erfahrung, Glaube und Moral. Düsseldorf 1982; WENZLER, Ludwig (Hg.), Die Stimmen in den Stimmen. Zum Wesen der Gotteserfahrung. Düsseldorf 1982; REY, Karl Guido, Neuer Mensch auf schwachen Füßen. Erfahrungen eines Psychoanalytikers mit Gott. München 1982; PREUSS, Horst Dietrich (Hg.), Erfahrung – Glaube – Theologie. Beiträge zu Bedeutung und Ort religiöser Erfahrung. Stuttgart 1983; STOCK, Konrad, Die evangelische Form religiöser Erfahrung, in: *Glaube und Lernen* 5 (1990) 112–124; MOLTMANN, Jürgen, Theologie in den Erfahrungen des gelebten Lebens, in: PISSAREK-HUDELIST, Heidelinde/SCHOTTROFF, Luise (Hgg.), Mit allen Sinnen glauben. Gütersloh 1991, 151–161; *Wort und Antwort.* Zeitschrift für Fragen des Glaubens 34 (1993) Heft 3: Gotteserfahrung; HOYE, William J., Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie. Zürich 1993; KNAPP, Markus, Erfahrung – Glaube – Dogma, in: *GuL* 68 (1995) 335–347; HEINE, Susanne, Die Erfahrung Gottes in einer von menschlichem Handeln bestimmten Welt, in: *ZThK* 93 (1996) 376–392; SIEBENROCK, Roman, Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Fundamen-

stand abbrechen, um nur noch einen sowohl summarischen als auch wegen seines polemisch plakativen Charakters ganz ungerechten Hinweis zu geben. Bei Track drückt sich in der Theorie aus, was bei Theologen der gleichen Generation, evangelischen wie katholischen, sich praktisch vollzieht: der Ausbruch angestauten Protestes gegen eine Kreuzes- und Worttheologie, die zu Erfahrung und Erfahrungswissenschaft nur noch «Dennoch» sagt. Diesen Protest kann man ja nicht nur, wie bei Track, als Energiequelle zu umso intensiverer gedanklicher Durcharbeitung der Problematik von «Glaube, Erfahrung Theologie» in Anspruch nehmen, man kann auch mit der Auslieferung ganzer theologischer Disziplinen an die Vorgaben der Erfahrungswissenschaften reagieren.[89]

Das tritt zutage zum Beispiel in der Hoffnung, gar der programmatischen Forderung, das Heil der Theologie und der theologischen Ausbildung zu wirken durch formellen Einbezug von Soziologie, Psychologie, Pädagogik und ihrer Unterdisziplinen in den Fächerkanon der theologischen Studiengänge, und zwar auf Kosten von Kirchengeschichte und systematischer Theologie, inzwischen, wie die breite und nicht immer wohlinformierte Zustimmung zu den einschlägigen Arbeiten von Eugen Drewermann zeigt, sogar auf Kosten der Exegese, soweit sie historisch-kritisch betrieben wird.[90] Es tritt andererseits zutage im Einbruch dieser Erfahrungswissenschaften, vor allem der Humanwissenschaften, im Bereich der Religionspädagogik und der Praktischen Theologie. Wenn auf diese Weise das Erfahrungsdefizit der Theologie dadurch ausgeglichen werden soll, daß Platz für nicht-theologische Erfahrungswissenschaften

taltheologie, in: *PThI* 16 (1996) 37–51; IVANOV, Vladimir, Die Theologie der geistlichen Erfahrung, in: FINKE, A.-K./ZEHNER, J. (Hgg.), Zutrauen zur Theologie. Akademische Theologie und die Erneuertung der Kirche (FS Chr. Gestrich). Berlin 2000, 188–200; *Concilium* 37 (2001) Heft 1: Gott: Erfahrung und Geheimnis; FISCHER, J., Zur Frage der «Übersetzbarkeit» religiöser Unterscheidungen in eine säkulare Perspektive, in: *FZPhTh* 49 (2002) 214–235. Siehe auch die hier teilweise einschlägigen Literaturangaben im Anhang. – Meine eigenen Überlegungen finden sich in: Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie. Freiburg i.Br. 1983, 47–75; 102–114; 329–354; Gotteserfahrung heute (1983), in: Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien. Mainz 1987, 51–88 (mit aufgeschlüsseltem Literaturanhang); Christliche Lebenspraxis – heute und hier. Würzburg 1989, ²2003, 17–42; 361–369.

[89] In dieser Hinsicht ist auch Pannenbergs Anthropologie kritisiert worden, aber zu Unrecht. Vgl. auch die Dokumentation der kritischen Diskussion in PANNENBERG, Wolfhart (Hg.), Sind wir von Natur aus religiös? Düsseldorf 1986 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 120).

[90] Vgl. die substantiierte, aber immer faire Kritik in: *MThZ* 43 (1992) Heft 1: Was ist Erlösung? Anfragen an Drewermanns Theorie des Christentums (darin bes. der Beitrag von Jürgen WERBICK); und BERGER, Klaus, Historische Psychologie des Neuen Testaments. Stuttgart 1991.

geschaffen wird, dann *kann* das Ende zum Beispiel ein Konzept kirchlicher Jugendarbeit sein, bei der die theologischen Gesichtspunkte rein instrumental als Elemente eines Programms zur Bewältigung der jugendlichen Adoleszenzkrise zu stehen kommen.[91] Der Kontext droht auch hier den Text, die Erfahrung die von außen kommende Botschaft nicht zu erschließen, sondern zu ersetzen. Das bleibt auch dann eine wahrhafte Gefahr, wenn gar nicht zu bestreiten ist, daß ein aufmerksames Achten auf die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften, das jeder Versuchung zur Selbstimmunisierung wehrt, einen hochwillkommenen Beitrag zu so etwas wie «Ideologiekritik der Theologie» leistet.

VI. Eckdaten einer fundamentaltheologischen Klärung

1. Ökumenischer Einklang, kontroverstheologischer Gegensatz

Wer aufmerksam die gegenwärtige Diskussion verfolgt – auch nur anhand der hier exemplarisch vorgestellten Positionen –, wird kaum von einem fundamentalen Gegensatz der konfessionellen Theologien in der Bearbeitung unseres Themas sprechen wollen. Hier wie auch anderswo zeigt sich, daß konfessionelle Gegensätze verblassen, wo gemeinsame Herausforderungen sind: Aus ökumenischen Problemen werden gemeinsame fundamentaltheologische Fragen. Die gemeinsamen Herausforderungen aber sind gegeben durch den «Ansturm der Erfahrungswissenschaften» (Ebeling) einerseits und durch die nach wie vor zu geringe Fähigkeit der Theologie und der Glaubensverkündigung andererseits, sich in einer von diesen Wissenschaften geprägten, ja programmierten modernen Welterfahrung so auszudrücken, daß der erschließende und heilende, aber auch heilsam widersprechende Bezug auf die «Erfahrung mit der Erfahrung» dieser Wissenschaften deutlich wird, neue Erfahrungen im Glauben möglich werden, die ihrerseits «Autorität» (Schillebeeckx) gewinnen können.

Nur hinweisen will ich auch auf eine noch stärkere Konvergenz auf dem Gebiet der theologischen Ethik, auf das wir hier gar nicht eingehen konnten.[92] Denn das Handeln ist immer konkret. Die theologische Ethik

[91] Vgl. DERESCH, Wolfgang, Kirchliche Jugendarbeit. Wege zur personalen, sozialen und religiösen Identität. München 1984; Deresch beabsichtigt dieses Ergebnis gewiß nicht, argumentiert aber so, daß man ihn dahin tendierend verstehen kann. Vgl. auch die zugleich offenen und abgewogenen Ausführungen bei EBELING, Gerhard, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung. Tübingen 1975, 98–112 (UTB 446).

[92] Siehe aber die auf ethische Fragen bezogenen Beiträge in Anm. 88; ferner BAYER, Oswald u.a., Zwei Kirchen – eine Moral? Regensburg 1986. Wer katholische und

muß sich daher selbst dann auf die moderne Erfahrung beziehen, wenn sie der Meinung sein sollte, sie hätte davon gar nichts zu lernen, sondern nur zu widersprechen.[93] Erst recht muß sie das – und tut das auch –, wenn die Erfahrung als *eine* echte Quelle theologisch-ethischer Normenfindung anerkannt wird.[94]

Es bleiben dennoch Nuancen von Gegensatz. Sie verhindern nicht einen tragenden Grundakkord, erklären aber manche unterschiedliche Hervorhebung von Obertönen, die man in den einschlägigen Stellungnahmen heraushören kann. Und dies erklärt sich seinerseits durch die überlieferten Harmoniesysteme, innerhalb deren evangelische und katholische Theologie jeweils das gemeinsame Thema anstimmt und variiert. Fassen wir die Unterschiede in – sehr pauschalierten, aber darum die Augen bei weiterer Lektüre vielleicht schärfenden – Entgegensetzungen zusammen:

a) Die evangelische Theologie denkt vom Glauben her auf die Erfahrung hin – die katholische Theologie denkt zumindest *auch* von der Erfahrung her auf den Glauben hin zum Zwecke des nachträglichen Aufweises seiner «Plausibilität».[95]

b) Die evangelische Theologie erfaßt die moderne Erfahrung mit Vorzug als Widerpart und Anfechtung des Glaubens, denen zu widerstehen ist: ein Echo der Polemik der Dialektischen Theologie gegen die «Erfahrungstheologie» Schleiermachers – die katholische Theologie erfaßt die moderne Erfahrung zumindest *auch* als Quelle möglicher, im Glauben nur deutlicher werdender Gotteserfahrung: ein Echo neuscholastischer und im Hintergrund mittelalterlicher Selbstverständlichkeiten vom Einklang zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit.

c) Die jüngste evangelische Theologie empfindet die lutherische und dialektische primäre Verdächtigung der Erfahrung als Quelle der Anfechtung als ungerecht und verkrampft und artikuliert ihre Kritik zuweilen noch mehr als die katholische in einer überbordenden Hinwendung zu

evangelische Ethiker bei der Urteilsbildung beobachtet – um es zu personalisieren: etwa die Katholiken Dietmar MIETH oder Eberhard SCHOCKENHOFF, oder die evangelischen Theologen Trutz RENDTORFF oder Traugott KOCH –, wird womöglich Unterschiede im Urteil feststellen, aber kaum solche, die fundamental im Konfessionsunterschied begründet wären.

[93] Etwa (in älterer Zeit) im Verhältnis zur Psychoanalyse und Tiefenpsychologie. Hier hat zweifellos Eugen DREWERMANN den Boden aufgelockert: Psychoanalyse und Moraltheologie. 3 Bde. Mainz 1982–1984.

[94] Vgl. exemplarisch etwa BÖCKLE, Franz, Fundamentalmoral. München 1977, 235–304; DERS., Werte und Normbegründung, in: BÖCKLE u.a (Hgg.), Christlicher Glaube (s. Anm. 77), Bd. 12. Freiburg i.Br. 1981, 35–89.

[95] Charakteristisch: TRACK im Vergleich zu KASPER (s.o.).

den Erfahrungswissenschaften, bei denen deren Ergebnisse im Extremfall die Glaubensüberlieferung in ihrer Normativität zu ersetzen drohen[96] – die katholische Theologie bleibt den Erfahrungswissenschaften gegenüber distanzierter und gelassener, weil ihr traditionell größeres Zutrauen zur Erfahrung den protestierenden Gegenschlag ins andere Extrem unnötig macht.[97]

d) Wie sehr die hier angezeigten Unterschiede kaum noch konfessionsspezifisch zu personalisieren sind, dafür gibt es in der gegenwärtigen Theologie eindrucksvolle Belege. So die Suche nach der «heimlichen Theologie» in den Erfahrungswissenschaften bei dem überzeugt lutherischen Theologen Wolfhart Pannenberg[98] und die barthianisch getönte Wissenschaftskritik bei dem katholischen Theologen Peter Eicher[99].

2. Eckdaten einer fundamentaltheologischen Klärung

Unser Einblick zum Diskussionsstand um Glaube, Erfahrung und Theologie – also um die Fragen nach «Gotteserfahrung», «Erfahrung des Geistes», «Erfahrung der Gnade» – ist hier zu Ende. Nun müßte die Klärung erfolgen. Aber wie? Als *Ex-cathedra*-Spruch? Ein Hochstapler, wer sich zutraute, mitten im geistvollen kontrapunktischen Stimmengewirr, das wir etwas analysiert haben, dem vierten Satz von Bruckners 5. Sinfonie ähnlich, den alle Linien sich einordnenden großen Schlußchoral anzustimmen. Aber um ein anderes Bild zu gebrauchen: Vielleicht können wir aufgrund der gerade getroffenen Feststellungen zur nicht mehr konfessionsspezifischen Problemlage einige Positionslichter anzuzünden versuchen, die die weiter zu beschreitenden Wege wenigstens einige Schritte weit beleuchten, unseren Blick in die richtige Richtung lenken und die Ablenkung unserer Augen in irreführende Richtungen verhindern. Denn der historische Rückblick ist gewiß geeignet, auf Irrwege aufmerksam zu machen, andererseits hat sich gezeigt, daß es vor dem «Ansturm» gegenwärtiger außertheologischer Welterfahrung für die Theologie keine windgeschützte Ecke gibt, und diese Einsicht hat dazu beigetragen, daß die Theologie heute nicht mehr, wie noch am Anfang des 20. Jahrhunderts, damit beginnen kann, alles, was in der Vergangenheit unter der Überschrift «Erfahrungstheologie» gedacht und formuliert worden ist,

[96] Schon fragen evangelische Theologiestudenten gelegentlich nach der Berechtigung, die Bibel für normativ zu halten.

[97] Vgl. das Konzept der in Anm. 76 genannten «enzyklopädischen Bibliothek» *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (30 Teilbde.).

[98] S. Anhang.

[99] Vgl. EICHER, Peter, Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik. München 1983.

pauschal zu verteufeln. Im Gegenteil, in dieser Theologie vorwiegend des 19. Jahrhunderts sind Probleme in einem ersten Zugriff angegangen worden, die uns in veränderter Gestalt noch heute angehen.

a) Es ist zunächst höchste Zeit, festzustellen, was vielleicht schon irritiert hat[100]: Der Begriff «Erfahrung» ist in den vielfältigen vorgestellten Stellungnahmen keineswegs immer derselbe. Was hat die Erfahrung im Sinne des «frommen Bewußtseins» bei Schleiermacher etwa mit der geschichtlichen Erfahrung im Sinne von Schillebeeckx oder mit der christlichen Glaubenserfahrung im Sinne von Track oder gar mit dem Ansturm der «Erfahrungswissenschaften», wie er heute die Theologie bedrängt, zu tun? Im Zuge der Fragestellung nach Glaube, Erfahrung und Theologie hat sich ja zunächst einmal die ganze Uneindeutigkeit, ja «Unaufgeklärtheit» (Hans Georg Gadamer) des Erfahrungsbegriffs herausgestellt. Jede weitere Bearbeitung unseres Themas muß hier zunächst, wenn schon nicht abschließende Klärung schaffen, so doch eine Schneise in die Vielfalt eines manchmal leichtfertigen Sprachgebrauchs schlagen. Offensichtlich kommt im Zusammenhang unseres Themas, um nur die Extreme zu nennen, weder die Erfahrung im Sinne unmittelbarer Sinneswahrnehmung noch die Erfahrung im Sinne experimentell arbeitender Erfahrungswissenschaften in Frage, und auch im verbleibenden Mittelfeld ist es nur eine bestimmte Gruppe besonderer Erfahrungen, in denen sich die Frage nach Gotteserfahrung und Erfahrung von Gnade Gottes stellt. In jedem Fall handelt es sich um eine *reflektierte* Erfahrung, um «Erfahrung mit Erfahrung».[101]

b) Es kann darum *keine direkte, unmittelbare und gegenständliche und als solche gewiß machende Erfahrung Gottes und göttlicher Realität geben*, was immer diejenigen, die solche Erfahrungen früher und heute für sich in Anspruch nahmen oder nehmen, dazu sagen mögen.[102] Der Grund ist, um es im Anschluß an Eberhard Jüngel auszudrücken, einfach der: Die Realität Gottes – wenn anders das Wort «Gott» in den Grenzen unserer Sprache, und das heißt: in den Grenzen unserer Welterfahrung eine notwendige Funktion haben soll – zieht in die Erfahrung unseres Lebens eine Grenze ein: die von uns aus nicht übersteigbare Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer. Gotteserfahrung kann es nur geben als *Unterbrechung* unserer Welterfahrung, sofern diese die Tendenz hat, auch im Fragen über sich selbst hinaus noch sich selbst zu genügen. Und Erfahrung der Gnade gibt es nur als Unterbrechung unserer Widerspruchserfah-

[100] Vgl. die Stellungnahmen im Anhang und meine Versuche einer Stellungnahme in Anm. 88.

[101] S. JÜNGEL, EBELING, KASPER.

[102] Dies in vollem Einklang mit JUNG, DIERKEN, SCHAEFFLER u.a. (s. Anhang).

rung, sofern auch sie die Tendenz hat, sich in subtilem Hochmut bei sich selbst zu bescheiden. Gotteserfahrung – im Unterschied zu unbestimmter religiöser Erfahrung aller Art – gibt es daher nur in der primären Gestalt dessen, was theologisch «Gericht» über unsere Welterfahrung heißt, sofern sie sich in sich selbst verschließen und aktiv gegen die Erfahrung der Grenze *als* Grenze immunisieren will. Aus eben diesem Grund ist Gotteserfahrung und Gnadenerfahrung niemals unmittelbar und überdies niemals ohne ein Element des Widerstandes eben gegen den nur allzu unmittelbaren «Ansturm» der Erfahrung möglich. Und darum auch nicht ohne ein Element von Freiheitstat, die aus der erkentnistheoretisch unsicheren «religiösen Erfahrung» den Glauben als Erfahrung und Erkenntnis *sui generis* macht.[103]

c) Eben dieser Glaube ist Gestalt jenes Widerstandes unter Anerkennung der Grenze und als solche unableitbares Ereignis, das von keiner Erfahrung erzwungen oder auch nur aufgedrängt wird. Der Glaube ist vielmehr jene ganz bestimmte Art von Reflexion, die *in Freiheit* die Welterfahrung als von Gottes Gericht und Gnade begrenzt und durchkreuzt begreift.

d) Eben darum ist die wie auch immer geprägte Welterfahrung das Feld, wo *Gott zur Geltung kommt*. Denn wenn der Mensch die Grenzen seiner Welterfahrung nicht überschreiten kann, dann kann Gott nur *in* diesen Grenzen zur Geltung kommen.

e) Die wie auch immer bestimmte Welterfahrung ist das Feld, *wo Gott zur Sprache kommt*. Denn wenn der Mensch nur innerhalb der Grenzen seiner Sprache von dem jenseits seiner Sprache wirklichen Gott reden kann, dann kann Gott nur *in* den Grenzen menschlicher Sprache zur Sprache kommen, das heißt: Er kann nur im Wort erfahren werden, «Wort» allerdings in seiner umfassenden Weite und nicht nur als stimmhaft gesprochenes Wort verstanden.

f) Die wie immer gestaltete Welterfahrung ist das Feld, wo *die Liebe und Gnade Gottes* zur Geltung und zur Sprache kommen. Denn wenn Erfahrung der Wirklichkeit Gottes jenseits der Grenzen unserer Welterfahrung und der Grenzen unserer Sprache als Heil zur Geltung und zur Sprache kommen soll, dann kann dies nur so geschehen, daß die Realität unseres Lebens *in* ihren Grenzen dadurch heil wird.

g) Solche im Glauben realisierte und reflektierte Erfahrung mit der Welterfahrung und mit deren sprachlicher Vermittlung erschließt neue (*reflektierte!*) Erfahrung, die verändernd in unsere Weltwahrnehmung und Weltgestaltung eingreift. Mit anderen Worten: Erfahrung Gottes und sei-

[103] Siehe oben II.5.

ner Gnade geschieht, indem wir, durch Gott selbst im Ereignis des Glaubens ermächtigt, nun *Gott finden in allen Dingen.* Mit einer in den Sprachmustern katholischer Theologie fast schon gewohnten, jedenfalls verständlichen (freilich auch nicht unproblematischen) Formulierung kann man sagen: Gotteserfahrung im Glauben erschließt Wahrnehmung der Welt als Sakrament der Gegenwart Gottes.[104]

h) Von hier aus wird verständlich, was das unmittelbare «fromme Bewußtsein» im Sinne Schleiermachers, das «ergriffene Herz» im Sinne der Erweckungstheologen ernsthaft meinen kann: die Erschlossenheit des menschlichen Geistes für die Erfahrung der Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer, zwischen dem vom Widerspruch bestimmten Menschen und dem Heiligen Gott, die immer schon das Werk des Glaubens ist und darum den nicht «bekehrten» «Verächtern der Religion» weder zugänglich noch aufzuzwingen ist. Religiöse Erfahrung – selbst im allgemeinen religionsphilosophischen Sinne – ist darum nicht «machbar». Und darin spiegelt sich nichts anderes als die theologische Feststellung, daß der Glaube Werk Gottes in uns ist.[105]

i) Eben darum ist der Glaube dann am Ende doch berechtigt, in bestimmtem Sinne von einer «Gegenständlichkeit» Gottes zu sprechen. Nicht als ob Gott der Glaubenserfahrung zum «Objekt» der verfügenden Untersuchung würde. Wohl aber so, daß er dem Glauben unwidersprechlich «gegen-ständig» ist. Es ist der Irrweg einer rabiaten und «skandalösen» (Ebeling) Schleiermacher-Interpretation, nicht gesehen zu haben, daß es auch in der «Erfahrungstheologie», all ihren manchmal zu arglosen Formulierungen zum Trotz, nicht anders verstanden wurde. Das Echtheitssiegel aller heute wieder gepriesenen, angeblich «unmittelbaren» Gotteserfahrung – von der «charismatischen Erneuerungsbewegung» bis zu gewissen, heute schon wieder abgeklungenen Abartigkeiten der New-Age-Spiritualität[106] – zeigt sich oder bleibt eben aus bei der Testfrage, ob sie den «Kontrasterfahrungen» (Kasper) der Endlichkeit und des Leidens,

[104] Vgl. GRESHAKE, Gisbert, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung. Freiburg i.Br. 1986, 33–70; BOFF, Leonardo, Kleine Sakramentenlehre. Düsseldorf 1978; auch DERS., Erfahrung von Gnade (s. Anm. 88).

[105] Vgl. PANNENBERG, Religiöse Erfahrung (s. Anm. 87): Auch nach Schleiermacher muß die religiöse Sensibilität *erweckt* werden!

[106] Vgl. SULLIVAN, Francis A., Die Charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele. Graz 1984; weitere Literatur dazu bei PESCH, Gotteserfahrung heute (s. Anm. 88), 52 Anm. 3. Zu New Age vgl. SCHIWY, Günter, Der Geist des Neuen Zeitalters. New-Age-Spiritualität und Christentum. München 1987; BÜRKLE, Horst (Hg.), New Age. Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung. Düsseldorf ²1989. Dennoch sah sich der Vatikan veranlaßt, soeben in einem umfangreichen Dokument vor christlichen Sympathien für New Age zu warnen.

theologisch ausgedrückt: der Wahrnehmung von Geschöpflichkeit und Schuld kompromißlos standhalten.[107]

Darum gilt als nie veraltende Orientierung bei der Arbeit am Thema «Glaube, Erfahrung und Theologie» nach wie vor das Wort Schleiermachers, das wir schon zitierten: «Ein Theologus wird nicht anders reif denn durch Zweifel und Anfechtung; das ist ein altes wahres und herrliches Wort.»[108]

Anhang

Ausgewählte neuere Literatur – in der Reihenfolge ihres Erscheinens – zur Religionsphilosophie und zum Verhältnis von Theologie und Wissenschaft:

CANCIK, Hubert (Hg.), Rausch – Extase – Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung. Düsseldorf 1978; SPLETT, Jörg, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. Freiburg i.Br.-München ²1987; BETZ, Otto (Hg.), Zugänge zur religiösen Erfahrung. Düsseldorf 1980; LINK, Christian, Schwierigkeiten des «kosmologischen» Redens von Gott. Die umstrittene Erfahrungsgrundlage theologischer Aussagen, in: MAURIN, Kryztof/MICHALSKI, Krysztof/RUDOLPH, Enno (Hgg.), Offene Systeme. II: Logik und Geist. Stuttgart 1981, 245–283; LOTZ, Johannes B., Transzendentale Erfahrung. Freiburg i.Br. 1981; SCHAEFFLER, Richard, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. Freiburg i.Br. 1981; PANNENBERG, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983 (s. Register, Stichwort «Erfahrung»); SPLETT, Jörg, Freiheitserfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-Theologie. Frankfurt am Main 1986; CHRISTOFFER, Uwe, Erfahrung und Induktion. Zur Methodenlehre philosophischer und theologischer Ethik. Freiburg i.Br. 1991; KREINER, Armin/SCHMIDT-LEUKEL, Perry (Hgg.), Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Paderborn 1992 (darin bes. die Beiträge von Alexander Loichinger, Wolfhart Pannenberg, Peter Neuner, Richard Heinzmann, Heinrich Fries, Armin Kreiner, Perry Schmidt-Leukel); SCHAEFFLER, Richard, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. Freiburg i.Br. 1995; DIERKEN, Jörg, Religious Self-consciousness and Judging the Beliefs of Others, in: BRÜMMER, Vincent/SAROT, Marcel (eds), Revelation and Experience. Proceedings of the 11th Biennial European Conference on the Philosophy of Religion. Utrecht 1996, 131–149; FREUDIGER, J./GRAESER, Andreas/PETRUS, Klaus (Hgg.), Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. München 1996; LOICHINGER, Alexander, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. Neuried bei München 1999,

[107] Wie geistvoll man dem auch ausweichen kann, zeigt die jüngste Bewegung eines «Neo-Naturalimsus», der zur Zeit aus den USA zu uns herüberschwappt und der der Theologie noch neue und, wie es scheint, im Grund alte Fragen aufnötigen wird.

[108] S. o. Anm. 21.

bes. 671–832; JUNG, Matthias/MOXTER, Michael u.a. (Hgg.), Religionsphilosophie. Historische Positionen und systematische Reflexionen. Würzburg 2000 (darin besonders die Beiträge der Hgg.); GANTKE, W., Reflexion und Interpretation. Ein nicht-reduzierter Erfahrungsbegriff als Grundlage einer zukunftsfähigen Religionsphänomenologie, in: *Studia religiosa Helvetica* 6/7 (2000/2001) 393–407; DIERKEN, Jörg, ‹Religion› als Thema Evagelischer Theologie. Zur religionstheoretischen Bedeutung einer konfessionellen Disziplin, in: *NZSTh* 43 (2001) 253–264; 373–407; KAUFMANN, Franz-Xaver, Selbsterfahrung, Dauerreflexion und Religion, in: KNAPP, Markus/KOBUSCH, Theo (Hgg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne. Berlin-New York 2001, 85–103; FISCHER, Johannes, Zur Frage der «Übersetzbarkeit» religiöser Unterscheidungen in eine säkulare Perspektive, in: *FZPhTh* 49 (2002) 214–235.

Hier auch Hinweis auf einige jüngere Untersuchungen zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft – wahrhaftig kein Nebenthema unseres Themas: SECKLER, Max, Der christliche Glaube und die Wissenschaft. Überlegungen zu den Dimensionen eines keineswegs sinnlosen Konflikts, in: *ThQ* 170 (1990) 1–9 (Lit.); KOCH, Traugott, Das göttliche Gesetz der Natur. Zur Geschichte des neuzeitlichen Naturverständnisses und zu einer gegenwärtigen theologischen Lehre von der Schöpfung. Zürich 1991 (Theologische Studien Bd. 136); BERGOLD, Ralph, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Der Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie am Beispiel von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie. Frankfurt am Main-Bern 1991; PANNENBERG, Wolfhart, Systematische Theologie. Bd. II. Göttingen 1991, 96–188; ISAK, Rainer, Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag. Freiburg i.Br. 1992 (Freiburger theologische Studien, Bd. 151); SCHMITZ-MOORMANN, Karl (Hg.), Schöpfung und Evolution. Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie. Düsseldorf 1992; SPROCKHOFF, Harald von, Naturwissenschaft und christlicher Glaube – ein Widerspruch? Darmstadt 1992; RATZ, Erhard, Der interdisziplinäre Dialog. Die gemeinsame Verantwortung von Theologie und Naturwissenschaften. München 1997 (Akzente 8, Sonderband Erfahrungsbericht); ISAK, Rainer (Hg.), Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft. Freiburg i.Br. 1997; SECKLER, Max, Was heißt eigentlich «Schöpfung»? Zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: *ThQ* 177 (1997) 161–188; HILPERT, Konrad/HASENHÜTTL, Gotthold (Hgg.), Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften. Paderborn-München 1999; HATTRUP, Dieter, Einstein und der würfelnde Gott. An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie. Freiburg i.Br. ³2001; MÜLLER, Hans-Peter, Noch einmal: Naturwissenschaft und Religion, in: *ZThK* 99 (2002) 379–399.