

## Theologie im Kontext religiöser Indifferenz

**Eberhard Tiefensee**

Von den Abgeordneten des aktuellen Bundestages sind einer unvollständigen Umfrage zufolge 75 konfessionslos, nur einer ist bekennender Atheist – ein Abgeordneter der Linkspartei, der früher in der SED war.<sup>1</sup> Solche Zahlen mögen nur bedingt belastbar sein, sie zeigen aber, dass zwischen Konfessionslosen, oder wie sie in der Religionssoziologie treffender genannt werden: religiös Indifferenten, einerseits und Atheisten andererseits zu unterscheiden ist und dass letztere selbst in der „Gottlosigkeit“ der neuen Bundesländer eine Minderheit darstellen. Selbstverständlich sind die Grenzen hier fließend, was Differenzierungen aber nicht ausschließt: Die Atheisten aller Couleur beschäftigen sich immerhin mit der Gottesfrage, was sie dann zu einer negativen Antwort oder im Fall des Agnostizismus zu einer Stimmenthaltung bringt, während religiös Indifferente die Frage für unverständlich halten oder als irrelevant ansehen und an der Abstimmung überhaupt nicht teilnehmen. In den traditionellen Einteilungen treten sie deshalb gern unter dem nicht ganz unproblematischen Titel „negativer Atheismus“ auf,<sup>2</sup> sich selbst würden sie wohl als „religionsfrei“ einschätzen.

Die theologische Auseinandersetzung der letzten Jahre mit dem sogenannten „Neuen Atheismus“ (Richard Dawkins u. a.) zielt also auf eine Randgruppe, auch wenn diese eine professionelle und sicher auch einflussreiche mediale Präsenz erreicht.<sup>3</sup> Gegen diesen Atheismus gibt es über Jahrhunderte geschliffene und neuerdings (z. B. in der analytischen Philosophie) aktualisierte Argumentationswerkzeuge. Im Fall der religiösen Indifferenz fehlen sie weitgehend, wes-

---

<sup>1</sup> Vgl. Bundestag. Über die Hälfte der Abgeordneten gehört zu einer Kirche: idea-Online vom 1.11.2017 (<https://www.idea.de/politik/detail/bundestag-ueber-die-haelfte-der-abgeordneten-gehört-zu-einer-kirche-103023.html>; 8.2.2018).

<sup>2</sup> Vgl. E. Tiefensee, Phänomene des Atheismus im Überblick, in: U. Roth / J. Seip / B. Spielberg (Hrsg.), *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus* (ÖSP 9), München 2014, 23–40, 28–33.

<sup>3</sup> Vgl. K. Nientiedt, *Kommen die Heiden?*, in: *HerKorr* 46 (1992) nr. 8, 345–347.

halb sie derzeit ein Thema vorwiegend für Religionssoziologen oder Religionspädagogen zu sein scheint. Denn religiöse Indifferenz ist wegen ihrer Frage- und Aussageabstinenz und Theorieferne für die Theologie nur schwer zu fassen. Sie ist weniger eine weltanschauliche Position als eine Lebensoption, ein Milieu oder eine „existentielle Kultur“.<sup>4</sup> Zwar wird inzwischen über Religion und parallel dazu über Kirche wieder mehr als je zuvor gesprochen (die Medien sind täglich voll davon), jedoch werden genuin religiöse Inhalte und noch mehr die eigene Position dazu genauso ungern öffentlich gemacht wie der eigene Kontostand.<sup>5</sup> Wer gegen ein solches Tabu verstößt, zieht sich wie Alfred Döblin, als er seine Konversion zum Christentum 1941 in einer Veranstaltung proklamierte, den Tatbestand der Verletzung irreligiöser Gefühle zu – so die Reaktion des damals anwesenden Bertolt Brecht.<sup>6</sup>

In praktischer Hinsicht ist die Herausforderung enorm: Kirche und ihre Theologie bewegen sich im westeuropäischen „Katastrophengebiet für die Kirchen“<sup>7</sup> in einer immer noch weitgehenden *terra incognita*. Denn noch nie in ihrer 2000-jährigen Geschichte ist die christliche Verkündigung auf ein über Generationen gewachsenes, in Stadt und Land weit verbreitetes religiös indifferentes Milieu getroffen, wie es sich zum Beispiel in den neuen Bundesländern oder in Böhmen findet, sondern immer auf irgendwelche Gottesvorstellungen. Das ist ein Novum sowohl diachron in der Kirchengeschichte als auch synchron im Weltmaßstab. Angesichts dieser Sachlage, deren Vorgeschichte kurz skizziert sein soll (1), ist es schwer, strategische Ratschläge zu erteilen (2). Es muss hier bei einem Versuch bleiben.

---

<sup>4</sup> Vgl. L. Lee, *Recognizing the Non-religious. Reimagining the Secular*, Oxford / New York 2015, 19.159–184.

<sup>5</sup> Vgl. H. Waldenfels, *Gott*, Leipzig 1995, 16.

<sup>6</sup> Vgl. dessen Gedicht „Peinlicher Vorfall“, zit. nach: T. Brose, *Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen im Neuland*, in: ders. (Hrsg.), *Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft*, Berlin 1998, 57–81, 60.

<sup>7</sup> P. L. Berger, *An die Stelle von Gewissheiten sind Meinungen getreten. Der Tau-mel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber*, in: FAZ (7.5.1998), 14.

## 1. Rückblick: Der Weg in die „Gottesfinsternis“

Eine Aufgabe der Philosophie ist es nach einem Wort Hegels, ihre jeweilige Zeit in Gedanken zu fassen<sup>8</sup> – auch zum Nutzen der Theologie. Die von Nietzsche in seinem Gleichnis vom „tollen Menschen“ 1886 diagnostizierte und von Martin Buber auch sogenannte „Gottesfinsternis“ ist nun eingetreten,<sup>9</sup> weshalb sich Nietzsches Text wie eine zwar vorzeitige, aber treffsichere Prognose liest, nur dass dessen aufgeregter Ton für die religiös Indifferenten von heute noch weniger nachvollziehbar sein dürfte als für diejenigen, die Nietzsche als Zuschauer in seinem Gleichnis platzierte. Die Ansage war also gemacht, allerdings bleiben uns im Unterschied zu der die Metapher liefernden Himmelserscheinung die Gesetzmäßigkeiten einer „Gottesfinsternis“ weitgehend verborgen (siehe die Batterie von Fragen, welche Nietzsches Text abfeuert). Deshalb ist keine verlässliche Prognose möglich, wie lange das Phänomen dauern wird und ob oder wie theologische oder pastorale Aktivitäten an ihm etwas ändern können. Auch eine Sonnenfinsternis ist nicht beeinflussbar. Kulturen mit weniger astronomischem Wissen waren da bekanntlich noch anderer Ansicht und praktizierten entsprechende Rituale, welche die Sonne wieder hervorlocken sollten. Inzwischen wissen wir: Eine Sonnenfinsternis geschieht zwangsläufig, ansonsten ist man wohlberaten, sich pragmatisch auf sie einzustellen, d. h. also die richtige Brille aufzusetzen oder im Haus das Licht anzumachen.

Versuchen wir also angesichts der religiösen Indifferenz, Licht zu machen: Die Philosophie nimmt sich ja, mit Kant gesprochen, das Recht heraus, der Theologie die Fackel voranzutragen.<sup>10</sup> Das entbehrt in unserem Fall nicht einer gewissen Ironie, hat doch ausgerechnet auch die Philosophie zur gegenwärtigen Finsternis beigetragen, weshalb ihr Licht in der Gottesfrage eher ein glimmender Docht ist, wenn sie nicht sogar wie ein Feuerlöscher wirkt.

Eine „große Erzählung“ der „Gottesfinsternis“ beginnt am besten mit der „Umprägung der natürlichen Theologie in Religions-

<sup>8</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* 14,1, Hamburg 2009, 15 (orig. 1821).

<sup>9</sup> Vgl. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) § 125; M. Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953.

<sup>10</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), A 26.

philosophie“ als einem wesentlichen Merkmal der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts.<sup>11</sup> Vor allem durch Kants Kritiken entfiel mit der Gottesfrage der wichtigste Teil der bisherigen Metaphysik und in der weiteren Entwicklung auch die Metaphysik selbst – auch wenn bei Kant Gott noch als regulative Idee der theoretischen und als Postulat der praktischen Vernunft beibehalten ist. Das nachmetaphysische Zeitalter trat seinen Siegeszug an. In den Universitäten erhebt folglich nun die Religionswissenschaft den Anspruch, die Theologie (sei sie philosophisch oder „*sacra doctrina*“) langfristig abzulösen, im Fächerkanon der Schulen etablierte sich der Ethikunterricht als Gegenüber zum Religionsunterricht der verschiedenen Konfessionen, und Philosophen wie Gianni Vattimo propagieren ein nachmetaphysisches, „schwaches“ Denken mit der Empfehlung an die Christen, sich auf die Nächstenliebe zu konzentrieren und deren unzeitgemäßen metaphysischen Überbau zu entsorgen.<sup>12</sup>

Nach dieser eher wissenschaftstheoretisch akzentuierten „Umprägung“ war der nächste Schritt Ludwig Feuerbachs These von der Selbstentfremdung des Menschen durch einen von ihm vorgestellten Gott. Was hier auf dem Hintergrund der Hegelschen Dialektik mit großer Nachwirkung entfaltet wurde, flankierte Sigmund Freud später mit seiner tiefenpsychologischen Projektionstheorie in individual- und kulturgeschichtlicher Perspektive. Karl Marx hielt deshalb mit Feuerbach die Religionskritik für erledigt. Religionskritik sei inzwischen Gesellschaftskritik, so Marx schon 1844 in seiner Einleitung der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“.<sup>13</sup> Sein Kollege Friedrich Engels registrierte drei Jahrzehnte später:

„Atheist zu sein, ist heutzutage glücklicherweise keine Kunst mehr. Der Atheismus ist so ziemlich selbstverständlich bei den europäischen Arbeiterparteien ... Von den deutschen sozialde-

---

<sup>11</sup> Vgl. K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts* (EThSt 18), Leipzig 1965, 242.247.

<sup>12</sup> Vgl. R. Rorty / G. Vattimo / S. Zabala, *Die Zukunft der Religion nach der Metaphysik. Ein Gespräch*, in: R. Rorty / G. Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt a. M. 2006, 65–96; sowie G. Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretationen*, a. a. O., 49–63, 57f.63.

<sup>13</sup> Vgl. MEGA I/2 (1982), 70.

mokratischen Arbeitern kann man sogar sagen, dass der Atheismus bei ihnen sich schon überlebt hat; dies rein negative Wort hat auf sie keine Anwendung mehr, indem sie nicht mehr in einem theoretischen, sondern nur noch in einem praktischen Gegensatz zum Gottesglauben stehen: Sie sind *mit Gott einfach fertig*, sie leben und denken in der wirklichen Welt und sind daher Materialisten.“<sup>14</sup>

Dass das Problem der Religion sich mit der nächsten Geschichtsetappe praktisch von selbst erledigen werde, sah Lenin bekanntlich anders: Die Macht der russischen Staatskirche vor Augen praktizierten seine Anhänger einen aggressiven Atheismus, welcher auch vor Lynchjustiz nicht zurückschreckte. Dass der Marxismus-Leninismus in der DDR ständig zwischen Ignoranz der Religion und deren aktiver Bekämpfung schwankte, ist seinen diesbezüglich verschiedenen Wurzeln zuzuschreiben.<sup>15</sup>

Blickt man auf die heute vorherrschende Option einer naturalistischen und eher pragmatischen Herangehensweise an Lebens- und Weltfragen, dann ist jedoch der Sieger des Verschwindens der Gottesfrage nicht die Atheismus-Propaganda des Marxismus-Leninismus, sondern das positivistische Denken, das jede Art von Theologie oder Metaphysik als noch nicht erwachsen gewordene Vorstufen einer nun zur Herrschaft kommenden „wissenschaftlichen“ Einstellung kennzeichnet, die auf nützliche, exakte und auf eine letzte Gewissheit zuschreitende Faktenkenntnis zielt – so Auguste Comte. Der logische Empirismus des Wiener Kreises verlangte entsprechend, alle Sätze, die weder auf mathematischer Logik noch auf Beobachtung und Experiment gründen, als sinnleer aus dem wissenschaftlichen Diskurs herauszuhalten. Dieses Sinnkriterium lässt sich zwar nur um den Preis des Selbstwiderspruchs halten, trotzdem erweist es sich als ein treffender Ausdruck für die Welt- und Lebensanschauung im Westeuropa unserer Tage: Über sogenannte meta-

---

<sup>14</sup> MEGA I/24 (1984), 375 (Hervorhebung im Original).

<sup>15</sup> So war Olof Klohr (1927–1994) von 1963 bis 1969 Professor für Wissenschaftlichen Atheismus an der Universität Jena. Später gab man ihm den Lehrstuhl für Dialektischen und Historischen Materialismus an der marginalen Ingenieurhochschule für Seefahrt in Warnemünde / Wustrow, wo er aber bis 1990 seine Atheismus-Studien weiterführte.

physische Probleme zu diskutieren, ist nach allgemeiner Ansicht sinnlos.

Die Folgen all dessen für die Gottesfrage zeigten sich dramatisch in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Dass die Menschen zumindest in der westeuropäischen Kultur nach einem Wort Karl Rahners inzwischen vergessen haben, dass sie Gott vergessen haben,<sup>16</sup> scheint noch das geringste Defizit zu sein, denn wie sich zeigen lässt, kann man auch ohne Glauben an Gott human und gut leben. Gleichwohl ist der Verlust der Gottesfrage nicht so harmlos, wie diese Diagnose suggerieren könnte, was sich im Nationalsozialismus erwies. Dieser verfügte über das sich aus dem positivistischen Denken ergebende hochentwickelte mathematisch-naturwissenschaftliche Know-how und setzte dieses gezielt gegen das älteste Gottesvolk in Europa ein, bemerkenswerterweise ohne für seinen Vernichtungsfeldzug die Gottesfrage zu thematisieren – allem fatalistischen Geschwafel Hitlers von der „Vorsehung“ zum Trotz. Die Juden wurden nicht aus Glaubensgründen, sondern aufgrund einer verqueren Rassentheorie vernichtet. Ihnen war damit, um einen Ausdruck von Jean-François Lyotard zu gebrauchen, der „schöne Tod“ wirksam verwehrt, d. h. sie konnten für nichts und niemand sterben, auch nicht für ihren Gott.<sup>17</sup> Die relativ kurze Geschichte des weitgehenden Verschwindens der Gottesfrage bekam so einen neuen dramatischen Schub durch das Theodizee-Problem, das zwar spätestens seit Hiob unterwegs ist, aber nun ebenfalls seinen Höhepunkt erreicht zu haben scheint.

Fazit dieser Entwicklung ist, dass in einer naturwissenschaftlich weitgehend oder *in the long run* sogar komplett als erklärbar angesehenen Welt und angesichts der Übel in ihr, welche sich im Namen Auschwitz konzentrieren, jeder Mensch als naiv oder verbohrt gelten muss, der weiterhin an einen allmächtigen und gütigen Welterschöpfer glaubt und ihm sogar die Möglichkeit zu intervenieren zuerkennt – so der nachvollziehbare Vorwurf der Atheisten und implizit auch der Konfessionslosen.

---

<sup>16</sup> Vgl. K. Rahner, Meditationen über das Wort „Gott“ (1969), in: KRSW 22/1b, 489–495, 492. Was er als Warnung formulierte, ist inzwischen eine Zustandsbeschreibung.

<sup>17</sup> Vgl. E. Tiefensee, Das Verbot des schönen Todes. Zum Todestag von Rosa und Edith Stein. Eine Predigt im Karmel Tübingen, in: Christ in der Gegenwart 49 (1997) nr. 37, 301f.

## 2. Ausblick: Herausforderungen für eine Theologie angesichts religiöser Indifferenz

Der Naturalismus und die Theodizee-Frage sind damit die heute wohl entscheidenden Barrieren gegen eine Wiederbelebung der Gottesfrage in unserer Kultur.<sup>18</sup> Beiden ist rein argumentativ schwerlich zu begegnen. Das gilt insbesondere für die religiöse Indifferenz: Argumente greifen hier wenig. Wo müssten also die Akzente gesetzt werden, damit Theologie in einem solchen Kontext sprachfähig bleibt?

### 2.1. Sich der Theodizee-Frage stellen

Jedes humanistische und auch jedes theologische Freiheitspathos sowie jedes Gottesbild dürften chancenlos in der Welt von heute sein, wenn sie die sich im Datum Auschwitz konzentrierende Theodizee-Problematik umgehen. Das sei bewusst gegen manches charismatisch-evangelikale Halleluja-Christentum gesagt und auch gegen alle besonders transatlantischen Versuche, welche die Frage nach Gott philosophisch in der Manier früherer Gottesbeweise wiederbeleben wollen. Theologie angesichts religiöser Indifferenz muss einen gekreuzigten Gott verkünden, der auch als Auferstandener ein Schwerverletzter ist (Joh 20,20.27). „Religion ist Unterbrechung“, hat Johann Baptist Metz treffend definiert.<sup>19</sup> Folglich konterkariert zumindest das Christentum ständig alle Wünsche, es als individuellen Harmoniegarant oder als Wertstabilisator der demokratischen Gesellschaft zu funktionalisieren. Glauben ist ein ständiges Ringen um eine Vertrauensbasis, die wie beim sprichwörtlichen Maulbeerbaum des Lukasevangeliums im Meer „wurzelt“ (Lk 17,6). Das bleibt hier Metaphorik, ist aber als solche ein kritisches Korrektiv: Letztlich kann sich Theologie an nichts wirklich festhalten und bleibt bei allem notwendigen wissenschaftlichen Ernst (soll sie doch prinzipiell für jedermann nachvollziehbar sein) ein fragiles Geschäft – und muss es bleiben.

---

<sup>18</sup> Vgl. H. Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, besonders 7.55–59.

<sup>19</sup> J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 150.

## 2.2. Plädoyer für eine erfahrungsaffine Theologie

Von Karl Rahner stammt der vielzitierte Satz, der Fromme von morgen müsse „ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er werde nicht mehr sein“.<sup>20</sup> Das gilt nicht nur für die Christen, sondern auch für deren Theologie. Wenn diese sich fast ausschließlich auf den Austausch von Argumenten beschränkt, bei der letztlich Sätze auf Sätze und Texte auf Texte reagieren, bewegt sie sich vielleicht im Rahmen bewährter Strategien und außerdem im heute vorherrschenden sprachanalytischen Philosophieparadigma, verliert dabei aber an Bodenhaftung und hört sozusagen den Notschrei dieser Welt oder – mit Friedrich Schleiermacher gesprochen – die Musik des Universums nicht mehr.<sup>21</sup> Theologie angesichts religiöser Indifferenz darf nicht selbst „religiös un-musikalisch“ werden, sondern muss versuchen, dem im heutigen Denken vorherrschenden Bezug auf Erfahrung entgegenzukommen, zugleich aber den Erfahrungsbegriff in seiner empiristischen Engführung aufzubrechen. Es geht deshalb bei einer Theologie angesichts religiöser Indifferenz zwar auch, aber eben nicht nur um die Frage nach der Wahrheit von Aussagen oder um Texthermeneutik, sondern vor allem um Erfahrungshermeneutik. Die Philosophie, insofern sie, wie schon angedeutet, den Geist der Zeit auf den Begriff bringt, könnte hier der Theologie fackeltragende Hilfestellung leisten – besonders an die phänomenologische Philosophie wäre dabei zu denken.

## 2.3. „Religiöse“ Erfahrung?

Was aber macht Erfahrung zur religiösen bzw. Gotteserfahrung? Und wie wäre dann mit dieser theologisch zu verfahren? William James hat 1902 in seinem Klassiker „The Varieties of Religious Experience“ Berichte von Konversionen analysiert, also genau von solchen Menschen, die etwas erfahren haben. Ein solcher Bericht liegt relativ aktuell von dem Maler Michael Triegel vor, der Papst Benedikt XVI. vor dessen Besuch in Deutschland porträtiert hat. Triegel konnte sich lange nicht zu einer Konversion zum Christentum ent-

---

<sup>20</sup> KRSW 23 (2006), 31–46, 39 (Frömmigkeit heute und morgen, 1966).

<sup>21</sup> Vgl. E. Tiefensee, „Religiös un-musikalisch“. Zu einer Metapher Max Webers, in: B. Pittner / A. Wollbold (Hrsg.), Zeiten des Übergangs (FS Friemel) (EThSt 80), Leipzig 2000, 119–136.

schließen. In einem Interview mit der Wochenzeitung „Die ZEIT“ berichtet er über die Gründe Folgendes:

„ZEIT: Was stand Ihrem Glauben so lange im Weg?

Triegel: Vielleicht meine Ratio, doch ich wartete auch auf ein spektakuläres Erweckungserlebnis.

ZEIT: Sie dachten an eine filmreife Bekehrung?

Triegel: Ja, absolut. Ich kenne diese Geschichten aus der Bibel: Saulus fällt vom Pferd, wird blind und hört eine Stimme. Vor einigen Jahren wollte ich so einen pathetischen Moment sogar erzwingen. Ich besuchte zu Ostern den Markusdom in Venedig und hoffte, schon diese Kulisse würde mich überwältigen. Aber das ist nicht passiert.

ZEIT: Was ist nun anders geworden?

Triegel: Es ist einigermaßen banal, der Jesuitenpater der katholischen Studentengemeinde hier in Leipzig hat mich gefragt, ob ich an Exerzitien teilnehmen möchte. Da sagte ich spontan Ja. Der Plan sah vor, 30 Tage lang intensiv ausgewählte Texte der Bibel zu studieren und zu meditieren. Das hat mich gepackt. Auch wenn das jetzt pathetisch klingt: Ich habe gemerkt, wie mir der Glaube vom Kopf ins Herz gerutscht ist. Das war auch ein Erweckungserlebnis, nur eben nicht so, wie ich es mir erwartet hatte. Im Dezember habe ich dann beschlossen, dass ich so weit bin, dass ich getauft werden möchte.“<sup>22</sup>

Hier zeigt sich wie in einem Brennglas die Problematik der Rede von der Gotteserfahrung: Ist sie, wie es das Damaskuserlebnis des Paulus suggeriert, eine Erfahrung jenseits der üblichen, müssten die religiös Indifferenten oder die den Lebensinn Suchenden auf ein solches intensives Erlebnis in einer markanten Situation warten, um endlich glauben zu können – mit der Konsequenz, dass diese Konstellation sich nur in besonderen, „begnadeten“ Ausnahmefällen einstellt. Erfahrung wäre dann „Widerfahrnis“. Ähneln jedoch religiöse Erfahrung einer Kompetenz analog zur „Lebenserfahrung“, wäre sie ein mögliches Moment jeder alltäglichen Erfahrung, das, transzendentalphilosophisch interpretiert, als Ausgriff auf den Horizont des

---

<sup>22</sup> M. Triegel / A. Hähnig, „Das hat mich gepackt“ (Interview): ZEIT ONLINE vom 15.5.2014 (<http://www.zeit.de/2014/21/michael-triegel-papst-benedikt-portraet>; 8.2.2018).

Seins überhaupt und auch als „Erfahrung des [Gottes-] Geistes“ (K. Rahner)<sup>23</sup> buchstabiert werden kann. Im ersten Fall wäre die Gotteserfahrung elitär und nur wenige wären religiös – die anderen müssten gewissermaßen eine „second-hand-Religiosität“ auf Treu und Glauben annehmen,<sup>24</sup> im zweiten Fall wäre die Gotteserfahrung egalitär und es wären letztlich alle Menschen (irgendwie) religiös. Eine dritte, mittlere Position wäre die Perspektive einer erweiterten Transzendentalphilosophie, wie sie Richard Schaeffler vorschlägt: Alle Erfahrungen, seien es ästhetische, naturwissenschaftliche („empirische“) oder ethische, konstituieren jeweils nur bestimmte regionale Ontologien mit den ihnen jeweils zuzuordnenden Gegenständen und Sprachspielen, die sich aber niemals alle in einem großen Ganzen bruchlos zusammenbringen lassen. Spezifisch religiös und zu all diesen sozusagen quer stehend wäre dann die Erfahrung dieser Brüchigkeit als solcher, was dazu führte, dass das jeweilige Kategoriensystem (z. B. ein rein ökonomisches Denken) als begrenzt erkannt und damit verflüssigt und verändert wird. Schaeffler nennt solche Erfahrungen horizont- oder strukturverändernd. Diese auszulegen wäre dann Aufgabe der Theologie.<sup>25</sup>

#### 2.4. Anknüpfungspunkte für eine theologische Hermeneutik der Erfahrung

Worin die Analysen von Kant bis James und Schaeffler übereinkommen, lässt sich mit Hans Joas so zusammenfassen: Jede Erfahrung entsteht in einem „Wechselspiel zwischen erlebter Situation, präreflexiver Erfahrung, individueller Artikulation und kulturellem Vorrat an Deutungsmustern“.<sup>26</sup> „Wechselspiel“ meint, dass die Kom-

<sup>23</sup> Vgl. KRSW 29 (2007), 38–57, 48–51 (Erfahrung des Heiligen Geistes, 1977).

<sup>24</sup> Vgl. dagegen *J. Ratzinger, Einheit und Vielfalt der Religionen. Der Ort des christlichen Glaubens in der Religionsgeschichte*, in: H. Vorgrimler (Hrsg.), *Gott in Welt (FS Rahner)*, Bd. 2, Freiburg i. Br. u. a. 1964, 287–305, wo er gegen diese Klassifikation als unchristlich polemisiert: „Die Menschen sind samt und sonders zweiter Hand: Hörige des göttlichen Rufes.“ (305)

<sup>25</sup> Vgl. *R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i. Br. / München 1995, 27.197f.; dazu: *B. Irlenborn, Was ist eine „transzendente Erfahrung“? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler*, in: *ThPh* 79 (2004) 491–510, 502–508.

<sup>26</sup> *H. Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2004, 62.

ponenten sich in einer mehrdimensionalen Dynamik bewegen und aufeinander als die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt beziehen. Alle vier genannten Komponenten erweisen sich als für die Theologie relevant:

1) Die Frage nach der *erlebten Situation* ist nicht nur eine Angelegenheit der Religionspädagogik, sondern öffnet das gesamte Problemfeld, ob es sich dabei nur um bestimmte „disclosure situations“ handelt, auf die zu achten wäre, oder ob jede Situation zur religiösen Erfahrung werden kann, sobald nur die nötigen Deutungs- und Artikulationsmöglichkeiten gegeben sind (wie das z. B. die von Triegel angesprochenen Exerzitien im Alltag werden konnten).

2) Mit dem *Vorrat an Deutungsmustern* – in einer pluralen Welt verschiedentlich und sogar konträr angeboten (Kants Verstandeskategorien wären als nur eine der möglichen Varianten aufzufassen) – ist die Theologie noch am besten vertraut. Sie wird hier hermeneutische Hilfestellung geben müssen, wenn es um deren Konsistenz, aber auch um deren Angemessenheit geht, weil bei inadäquaten Deutungsmustern bzw. Kategorialisierungen schwerlich so etwas wie religiöse Erfahrungen möglich sind. Paradigmatisch seien hier die Tagebuchaufzeichnungen der Schriftstellerin Christa Wolf angeführt, in denen sich unter dem 27.9.1984 (die Aufzeichnungen konzentrieren sich immer nur auf einen bestimmten Tag im Jahr) folgender Eintrag findet:

„Mitten in der Nacht schreckte ich hoch und setzte mich kerzengerade auf. Jemand hatte laut und deutlich meinen Namen gerufen. Ich konnte, auch nachträglich, die Stimme nicht ausmachen. Es war eine Männerstimme. Ich dachte: Ich bin gerufen worden.“<sup>27</sup>

Versierte Interpreten würden sofort auf das Alte Testament (1 Sam 3,1–21) und auf eine Theologie der Berufung verweisen. Wolf, die man wohl als „religionsfrei“ klassifizieren kann, zog diese Deutungsvariante trotz aller zu vermutenden Bibelkenntnis jedoch nicht in Betracht. Denn der Text endet hier, die nächste Seite ihres Buches beginnt mit dem Eintrag des nächsten Jahres. Bestimmte Deutungsmuster bzw. deren Ausfall bestimmen also maßgeblich die Art der Erfahrung. Jede lässt sich hirnpfysiologisch, psychoana-

---

<sup>27</sup> C. Wolf, Ein Tag im Jahr. 1960–2000, München 2003, 372.

lytisch, ästhetisch etc. deuten und wird deshalb auch immer eine je andere sein; die religiöse Interpretation ist also nur eine von vielen.

3) Weniger entwickelt als in Bezug auf die kulturellen Deutungsmuster ist eine theologische Hermeneutik der *individuellen Artikulationsformen*. Auch hier gilt: Fallen bestimmte Möglichkeiten aus, verstummen die entsprechenden Fragen und fehlen letztlich sogar ganze Erfahrungsbereiche. (Wer bestimmte Gefühle nicht zum Ausdruck bringen kann, wird sie nie oder bald nicht mehr haben.) Artikulation hat schon etymologisch bekanntlich etwas mit Gelenkigkeit zu tun.<sup>28</sup> Wie „gelenkig“ ist hier die Theologie? Deren wissenschaftstheoretisch bedingte Konzentration auf Theorie und akademische Diskurse setzt wie jede Art von interreligiösem oder interkulturellem Dialog („Dialog“ als eine verräterische Einengung des jeweiligen Miteinanders) eine verbale Artikulationsfähigkeit voraus, der die schon erwähnte heutige Tabuisierung der Gottesrede entgegensteht. Selbstverständlich ist diese Sprachlosigkeit auch objektinduziert, muss doch in Bezug auf „Gott“ jede der Empirie entlehnte Rede in konstatierenden Aussagen – und seien sie noch so analog – an prinzipielle Grenzen stoßen.

Theologie muss sich deshalb angesichts religiöser Indifferenz gezielt und methodisch aufgeklärt in die diversen Artikulationsweisen hineinarbeiten, in denen heute Erfahrungen überhaupt und insbesondere die horizontverändernden unter ihnen ihren Ausdruck suchen und finden. Mit wissenschaftlichen Texten kennt sie sich wie gesagt aus, mit der zeitgenössischen nichtwissenschaftlichen Literatur schon weniger. Dass es jedoch deutliche Kompetenzdefizite bei den nonverbalen Artikulationsweisen aller Art vor allem in Ton und Bild gibt, wird niemand leugnen wollen, wenn er sich die aktuellen Studien- und Prüfungsordnungen anschaut. Hier könnte besonders die katholische Theologie, welche sich auf das „Elefantengedächtnis“<sup>29</sup> ihrer kirchlichen Tradition stützt, eine kritisch-impulsgebende Instanz darstellen: Artikulationen hinsichtlich der religiösen Erfahrung sind nämlich nicht nur individu-

---

<sup>28</sup> Vgl. M. Jung, Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn. Eine pragmatische Hermeneutik religiöser Erfahrung, in: DZPh 53 (2005) nr. 2, 239–256, 247f.; ders., Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation (Humanprojekt. Interdisziplinäre Anthropologie 4), Berlin / New York 2009.

<sup>29</sup> Vgl. J. B. Metz, Gottesgedächtnis in Zeiten kultureller Amnesie, in: E. Kobylińska / A. Lawaty (Hrsg.), Erinnern, vergessen, verdrängen. Polnische und deutsche Erfahrungen, Wiesbaden 1998, 103–109, 108.

eller Natur, wie Joas meint, gibt es doch einen enormen Vorrat an rituellen und institutionellen Artikulationsweisen, den es ständig neu zu entdecken und weiterzuentwickeln gilt. Es ist wahrscheinlich das Drama religiöser Indifferenz, von diesem Thesaurus weitgehend abgeschnitten zu sein, was nicht heißt, dass nicht auch in diesem Kontext neue Artikulationsformen wachsen und als solche eine Herausforderung für die Theologie darstellen können.

4) Bei der von Joas sogenannten *präreflexiven Erfahrung* handelt es sich um das noch nicht artikulier- und interpretierbare Erleben, das aufgrund seiner reinen Subjektivität der am schwersten zu fassende, aber letztlich basale Teil jeder Erfahrung ist: Jede und jeder erlebt eine Situation in je anderer Weise. Da erst die Erfahrung als solche es ermöglicht, dass ein Erleben erinnert oder kommuniziert und somit als „Schatz an Erfahrungen“ für den Diskurs zugänglich wird, war der Fokus der Philosophie und Theologie vor allem auf diese gerichtet.

Erst neuerdings entdeckt die Philosophie das, was im weitesten Sinne „Gefühl“ genannt wird, wieder und verlässt damit noch unsicher und vorsichtig ihr rationalistisches Grundverständnis als Vernunftwissenschaft (*genitivus obiectivus*) und wird sozusagen alltagsnäher (und phänomenologischer). Es geht in diesen philosophischen Analysen um Emotionen und momentane Stimmungen, um intuitives Erspüren von Atmosphären, Unstimmigkeiten oder kognitiven Inhalten, um Grundbefindlichkeiten – was sind diese jeweils und worin unterscheiden sie sich voneinander? Wie ist angesichts der Andersheit des Anderen Einfühlung oder Empathie zu denken? Und insbesondere: Was ist die epistemologische Relevanz dieses Phänomenbereichs? Denn das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden oder sich zu einem Entschluss durchzuringen, braucht vorrationale und prävoluntative, also die genannten präreflexiven Voraussetzungen, wie deutlich erst bemerkt wird, wenn sie fallweise fehlen: Wem alles gleich bedeutsam und insofern „gleich-gültig“ ist, der ist zur Welt- und Daseinsorientierung und zum gezielten Handeln unfähig.<sup>30</sup> Man kann im Blick auf solche Präreflexiva auf Schleiermachers „Ge-

---

<sup>30</sup> Vgl. E.-M. Engelen, *Gefühle* (Grundwissen Philosophie), Stuttgart 2007; sowie K. Stüber, Art. „Empathy“, in: E. N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition) (<https://plato.stanford.edu/entries/empathy/>; 8.2.2018).

fühl schlechthinniger Abhängigkeit“ verweisen – hier ist sicher eine Grundbefindlichkeit gemeint – oder auf Romain Rollands „ozeanisches Gefühl“.

Diese Komponente wird relevant für ein Verständnis von so etwas wie einer atheistischen Spiritualität. Dezidierte Atheisten wie André Comte-Sponville oder Michael Schmidt-Salomon berichten von Erlebnissen, die sie überraschten und beunruhigten, wie die sich anschließenden wortreichen Erklärungen und Differenzierungen zeigen: Keinesfalls wollen sie sich unversehens als Esoteriker oder Mystiker sehen und schon gar nicht in die Nähe der Religiosität und ihres Theismus geraten.<sup>31</sup> Wieder ein Beispiel: Wolfgang Welsch, bekennender Atheist, schildert in seinen „Pazifischen Meditationen“ das intensive kosmische Erlebnis, das er an der Westküste der USA bei Strandspaziergängen hatte, und spricht in diesem Zusammenhang von „Reflexionsgefühlen“.

„Reflexions-Gefühle sollte man nicht mit Standardgefühlen gleichsetzen. Die letzteren, beispielsweise ein Schmerz- oder ein Müdigkeitsgefühl, sind gewiss bloß subjektiv. Reflexionsgefühle hingegen erheben zu Recht Ansprüche höherer Art. In ihnen geht es um Wahrheit. Man denke etwa an das Gefühl, dass in einer Argumentation etwas nicht stimmt – und wenn man diesem Gefühl folgt und die Argumentation prüft, wird man den Fehler vielleicht entdecken. Reflexive Gefühle zielen gerade auf eine zunächst verdeckte oder kaum sichtbare und erst durch tiefere Betrachtung sich klar erschließende Wahrheit. Standardgefühle und reflexive Gefühle sind also unterschiedlich in Struktur wie Anspruch. Bedauerlicherweise sind wir es zu wenig gewohnt, in dem, was man ‚Gefühl‘ nennt, derlei Differenzierungen vorzunehmen. Wir tendieren dazu, die Gefühle insgesamt nach dem Modell der subjektiven Körpergefühle aufzufassen. Es ist aber fatal, ein Körpergefühl wie den Schmerz und ein Reflexionsgefühl wie das einer Unstimmigkeit unisono als ‚Gefühle‘ zu rubrizieren und auf die gleiche Weise zu behandeln – und so aus der Subjektivität des ersteren (des Körpergefühls) auf einen notwendiger-

---

<sup>31</sup> A. Comte-Sponville, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2009, 183–238; M. Schmidt-Salomon, *Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind*, München 2011, 239–252.

weise ebenso bloß subjektiven Charakter des letzteren (des Reflexionsgefühls) zu schließen. Auf diese Weise wird das Potential reflexiver Gefühle verschenkt. Solche Gefühle wären nicht ob ihres Gefühlsstatus zu diskreditieren, sondern in ihrem Wahrheitsanspruch zu verfolgen. Wohl verbürgen sie noch nicht *eo ipso* Wahrheit. Man muss, ihnen nachgehend, erst prüfen, ob sie tatsächlich in eine verlässliche Richtung weisen.“<sup>32</sup>

Es scheint, dass man diese Prüfung nicht nur der Philosophie überlassen sollte. Die Theologie hat hier eine wichtige Stimme einzubringen.

Man darf zuversichtlich sein, dass in der vierdimensionalen Dynamik von erlebter Situation, präreflexiver Erfahrung, individueller Artikulation und kulturellen Deutungsmustern – vielleicht ungeahnt neu – die Gottesfrage wieder aufwacht.

---

<sup>32</sup> W. Welsch, *Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie*, Berlin 2011, 200–211, 201.