

Weil das bei der Kirche wegen der Verheißung aber so nicht sein muß, darf man sie auch wirklich für lieb und wert achten und von ihr preisend singen wie früher von Maria. Denn was sie ist, ist sie allein durch Christus. Sie ist zwar noch auf dem Wege, aber doch, sagt Luther einmal, ist es eine Schande, daß man immer wieder vergißt, daß wir doch alle Heilige sind oder doch sein können, denn wollten wir das nicht mehr sein, hätten wir Christus und seine Taufe vergessen³¹. So gibt es denn über alle Konfessionsgrenzen hinweg, dessen war sich auch Luther gewiß, den Trost der verborgenen, wahren Kirche des ewigen Lebens. Wenn wir nach ihr fragen, fragen wir auch richtig nach Luther.

Prof. Dr. Martin Schloemann, Kemnader Str. 340, 4630 Bochum 1

NATÜRLICHERE THEOLOGIE DURCH DIE ERFAHRUNGSKATEGORIE?

Von Werner Thiede

I.

Als im Laufe der sechziger Jahre die Kirchenaustritte deutlich zunahmen und eine Abmeldewelle vom Religionsunterricht einsetzte, begann sowohl in der systematischen wie in der praktischen Theologie ein Prozeß der Neubesinnung, der vor allem durch die siebziger Jahre hindurch Breitenwirkung erzielte und anbei sogar einige Exegeten auf den Plan rief: Man reflektierte um größerer Wirklichkeits- und Lebensnähe der Theologie willen wieder umfassend die unter dem Einfluß der Dialektischen Theologie in Mißkredit geratene Kategorie der Erfahrung¹. So fand es 1976 A. Köberle begrüßenswert, »daß sich neuerdings innerhalb der Theologie, von der der Ausverkauf der Religion ausgegangen war, immer mehr Stimmen melden, die die verhängnisvolle Fehlentwicklung durchschauen und für eine neue

³¹ WA 40 II, 558, 19f (Prael. in Ps. XLV, 1532, Dr. 1533).

¹ Ausführliche Literaturverzeichnisse bieten die Einzelabschnitte des Artikels »Erfahrung« in der TRE, Bd. X (1982), S. 82 ff. Weitere Literatur auch hier im folgenden.

Ehrenrettung der religiösen Erfahrung im Leben des Glaubens eintreten². Bereits 1972 hatte E. Jüngel formuliert: »Der Glaube ist ja auf jeden Fall eine Erfahrung, die wir mit der Erfahrung machen und machen müssen«³; spätestens seit damals stand einem positiv ausgerichteten Ringen um den Erfahrungsbegriff in der Theologie nichts mehr im Wege. Zeitgemäß war diese Entwicklung zudem insofern, als die Erfahrungskategorie zugleich auch außerhalb der christlichen Theologie umfassend entdeckt wurde. Seit der Zuspitzung westlichen Krisenbewußtseins gilt anstelle des neuzeitlichen »Cogito ergo sum« (Descartes) verstärkt das Prinzip »Ich erfahre, darum bin ich«. Indes – als problemlos und geklärt kann die Erfahrungskategorie hinsichtlich ihrer Definition wie auch ihrer Funktion bis heute nicht eingestuft werden. Immerhin hat H. Angermeyer schon vor zehn Jahren festgestellt, es sei »wohl gerade die Vieldeutigkeit, weshalb sich der Begriff der Erfahrung heute als Elementarbegriff anbietet«⁴; und zwei Jahre später bemerkt Th. Eggers, daß Erfahrung ein »weitgehend unabgeklärtes und eher postulatives Schlagwort geblieben, denn eindeutig bestimmtes und damit auch legitimes Kriterium geworden ist«⁵. Auf dem vorläufigen Höhepunkt der Diskussion konstatiert J. Track in seinem Abschnitt des TRE-Artikels »Erfahrung« (1982), dieser Begriff gehöre zu den unaufgeklärtesten der Theologie (übrigens auch der Philosophie)⁶. Auch Ende 1985 betonten K. Foitzik und F. Harz: »Der Erfahrungsbegriff ist weder in der Systematischen Theologie noch in der Religionspädagogik eindeutig.«⁷ Gleichzeitig erklärt Werner H. Ritter in seiner Regensburger Habilitationsschrift »Christlicher Glaube und Erfahrung. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang«, ein allgemein aner-

² A. Köberle, Legitimation der religiösen Erfahrung, in: NZSyTh 18, S. 91 ff, jetzt in: ders., Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Moers 1983, S. 9–29, Zitat S. 21.

³ E. Jüngel, Unterwegs zur Sache, München 1972, S. 8. (Zu Barths Erfahrungsverständnis siehe KD I/1, S. 206 ff.)

⁴ H. Angermeyer, Die Kategorie der Erfahrung und der Religionsunterricht, in: F. W. Kantzenbach (Hg.), Verstehen und Verantworten, Stuttgart 1976, S. 141 ff, Zitat S. 142.

⁵ Th. Eggers, Religionsunterricht und Erfahrung, München 1978, S. 9.

⁶ Siehe J. Track, Art. Erfahrung III. 2 (Neuzeit), TRE Bd. X, S. 117 ff (Zitat S. 118). Ähnlich P. Biehl, Erfahrung als hermeneutische, theologische und religionspädagogische Kategorie. Überlegungen zum Verhältnis von Alltagserfahrung und religiöser Sprache, in: H.-G. Heimbrock (Hg.), Erfahrungen in religiösen Lernprozessen, Göttingen 1983, S. 13–69, bes. 13.

⁷ K. Foitzik, F. Harz, Religionsunterricht vorbereiten. Hilfen für Anfänger, Tips für Praktiker, München 1985, S. 12.

kanntes theologisches und religionspädagogisches Erfahrungsverständnis gebe es bis dato nicht, während mittlerweile der Gebrauch von »Erfahrung« inflationär zu werden drohe.

Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn noch Mitte der achtziger Jahre zum Thema »Erfahrung« eine »grundlegende Studie« (so Ritter im Untertitel) vorgelegt wird⁸. Sinnvoll muß dies Unternehmen schon deshalb genannt werden, weil es einen systematischen Überblick vor allem über die religionspädagogische Diskussion, aber auch über sonstige Einschätzungen in der jüngeren Theologiegeschichte bis zurück zu Luther und Bernhard gibt. Bezeichnend muß es insofern genannt werden, als es in seinem Denkweg – und darin eingeschlossen den Denkweg des Verfassers über die letzten Jahre hinweg – die Konsequenz vorführt, die sich im Endeffekt aus einer Zentralstellung des Erfahrungsbegriffs ergibt.

Mit dem Versuch, einsichtig zu machen, *daß* und näherhin auch *was* christlicher Glaube in »wirklichkeitsrelevanter« Weise mit der Kategorie der Erfahrung zu tun habe, will Ritter sowohl der Gottlosigkeit neuzeitlicher Welterfahrung als auch der Weltlosigkeit christlicher Gotteserfahrung entgegentreten. Überzeugend weiß er den Weg neuzeitlich-technischen Erfahrungsdenkens in die Sackgasse eines Mensch und Welt schließlich bedrohenden Erfahrungsverlusts aufzuzeigen, um darauf von selbstkritischen Reflexionen moderner Erkenntnistheorie und Wissenschaftsphilosophie zu berichten. Angesichts dessen leuchtet die Notwendigkeit der Wiedergewinnung eines umfassenden Erfahrungsverständnisses ein, welches Glaube und Erfahrung nicht mehr als Gegensätze erscheinen läßt. Ritter sieht geradezu in dem Maße, wie es dem Glauben unter dem Ansturm eines exakt ausweisbaren und überprüfbaren Erfahrungsverständnisses nicht mehr gelingt, seine Erfahrung(en) bzw. sich als Erfahrung mitzuteilen, jenen anderen instrumentalen, qualifizier- und quantifizierbaren Erfahrungs-Gebrauch Fuß fassen. Von daher muß es im Interesse von Glaube und Theologie liegen, daß ein *integraler* Erfahrungsbegriff zur Geltung kommt, der naturwissenschaftliche und alltägliche Erfahrung gleichermaßen zu integrieren vermag wie sittliche und religiöse⁹. Welt- bzw. Lebenserfahrung darf nicht länger isoliert von der Erfahrung des Glaubens gesehen werden – soweit ist Ritter zweifellos zuzustimmen, wenn man es mit W. Pannenberg dem Gott des

⁸ Ritters Habilitationsarbeit, auf die ich mich im folgenden beziehe, wird in überarbeiteter und stark gekürzter Fassung demnächst bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erscheinen. Vgl. bereits W. Ritter, *Theologie und Erfahrung*, in: *Luther* 1/1982, S. 23–37.

⁹ Das Stichwort »integraler Erfahrungsbegriff« ist nicht neu (vgl. D. Zilleßen, *Art. Erfahrung* V. *Religionspädagogisch*, TRE Bd. X, 1982, S. 136ff, bes. 137f).

Christentums zutraut, »sich auch an der durch die neuzeitliche Wissenschaft und ihre Folgen veränderten Welterfahrung der Gegenwart als die alles bestimmende Wirklichkeit zu erweisen«¹⁰.

II.

Ist aber Erfahrung prinzipiell als Erfahrung von Wirklichkeit¹¹ zu verstehen, so hängt die Entscheidung über Berechtigung und Richtigkeit theologischer Ingebrauchnahme des Erfahrungsbegriffs ab von der Antwort auf die Frage, inwieweit die Wirklichkeit Gottes mit der Wirklichkeit der Welt und also auch des menschlichen Selbstbewußtseins auf einen Nenner zu bringen ist – und inwieweit nicht. Da der christliche Gottesgedanke nicht naiv pantheistisch genommen werden darf, kann im Rahmen theologischer Reflexion zwar von der absoluten Integrationsfähigkeit durch die göttliche Wirklichkeit ausgegangen werden, keineswegs aber davon, daß weltliche bzw. menschliche Wirklichkeit von sich aus göttliche zu integrieren bzw. zu ihr Zugang zu finden vermag. Damit ist das uralte Problem natürlicher Theologie angeschnitten, das hier nicht im einzelnen abgehandelt werden muß – es sei mit dem Hinweis auf Röm. 1, ff getan, wo Paulus zwar von prinzipieller Wahrnehmung göttlicher Wirklichkeit durch den Menschen spricht, doch eben nur in dem Sinne, daß der Mensch indirekt die ihn und die ganze Welt integrativ umfassende Schöpferwirklichkeit erkennt, während er von sich aus im Entfremdungsverhältnis zu dieser Wirklichkeit steht. Von daher ist Chr. Link beizupflichten: »Die Gotteserkenntnis, auf die sich der Glaube beruft, geht nicht aus der menschlichen Selbst- und Welterfahrung hervor, wohl aber will und muß er sich an ihr bewähren.«¹² Nichts spricht gleichzeitig dagegen, auch den sich christlicher Gotteserkenntnis verdankenden Glauben »in, mit und unter« Erfahrung zu buchstabieren, ja ihn *als* Erfahrung gelten zu lassen, wie es Ritter neben anderen will – bindet sich doch

¹⁰ W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Gütersloh 1979 (3. Aufl.), S. 34.

¹¹ Den diesbezüglichen Ausführungen Ritters sei die Bemerkung G. Ebelings zur Seite gestellt, daß der Streit zwischen Glaube und Unglaube um die Wirklichkeit entbrennt »nicht etwa um ihren Besitz, sondern um ihre Wahrheit und eben deshalb darum, was in Wahrheit als wirklich zu gelten hat« (Dogmatik des christlichen Glaubens III, Tübingen 1982², S. 72).

¹² Chr. Link, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1976, S. 337. Ebd. S. 340 heißt es: »Die Theologie verweist den Glauben an die Erfahrung und die Erfahrung an den Glauben.«

selbst das Glauben wirkende Offenbarungsgeschehen inkarnationstheologisch gesehen an Erfahrungen in ihrer ganzen Brüchigkeit und Zweideutigkeit! Aber insofern sich solche Glaubenserfahrung im menschlichen Selbstbewußtsein als geschenkweise eröffnete Beziehung zu der sonst nicht näherhin erschließbaren Wirklichkeit Gottes versteht, kann es unmöglich angehen, Glaubenserfahrung ebenso wie »natürliche« Welt- und Selbsterfahrung dadurch auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, daß man sie miteinander von einem allgemeinen, »natürlichen« Erfahrungsverständnis her bemißt. So berechtigt das Ringen um einen integralen Erfahrungsbegriff ist, es kommt theologisch alles darauf an, von woher eigentlich die »Integration« erfolgen soll: entweder von der Glaubenserfahrung her, die damit angesichts von Alltags- und Welterfahrung ihre Integrationsfähigkeit erweist und bewährt – oder von der Welterfahrung und einem an ihr gewonnenen Erfahrungsbegriff her.

Der letztere Weg ist allein eine Möglichkeit natürlicher Theologie, die im Zusammenhang mit der Erfahrungsdiskussion ohnehin gelegentlich ausdrücklich empfohlen wird¹³, nämlich insbesondere von religionspädagogischer Seite¹⁴. Diesen Weg schlägt auch W. H. Ritter mit seiner religionspädagogisch ausgerichteten Studie ein, wobei er allerdings keineswegs vorgibt, natürliche Theologie zu treiben. Und doch zielt er faktisch darauf ab, um einer »natürlicheren«, der Alltags- und Weltwirklichkeit weniger entfremdeten Theologie willen Glauben in ein allgemeines Erfahrungsverständnis zu integrieren. Betont P. Biehl 1983: »Die allgemeinen Strukturelemente der Erfahrung (Offenheit, Negativität, Endlichkeit und Geschichtlichkeit)

¹³ Vgl. etwa K. Wegenast, *Der christliche Glaube als Lehre im Religionsunterricht*, in: G. Adam/R. Lachmann (Hg.), *Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfa- den für Lehramtsstudenten*, Göttingen 1984, S. 224 ff, bes. 243 f; modifizierend P. Biehl, *Natürliche Theologie als religionspädagogisches Problem*, in: R. Lachmann (Hg.), *Religionsunterricht als religionspädagogische Herausforderung*, Aachen 1982, S. 101 ff.

¹⁴ Ich erinnere an E. Brunners Ausspruch: »Die rechte Erkenntnis der theologia naturalis in ihrem Zusammenhang mit der Christusoffenbarung ist die Voraussetzung für jegliche christliche Pädagogik . . .« (Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1935², S. 42). Mit Ritter ist zu erinnern an die einstige Kritik von O. Eberhard (1923) an der natürlichen (Erfahrungs-)Theologie von R. Kabisch. Obendrein mache ich auf eine Stelle in Theodor Fontanes Novelle »Ellernklipp« (1881) aufmerksam, die im 18. Jahrhundert spielt. Da sagt der religionspädagogisch tätige Pfarrer: »Denn seht, Kinder, das Christentum will erfahren sein, das ist die Hauptsache; aber es muß freilich auch gelernt werden; dann hat man's, wenn man's braucht« (in: Theodor Fontane, Werke, hg. v. H. Geiger, Bd. 1, Dreieich o. J., S. 834).

gelten auch für religiöse bzw. christliche Erfahrungen¹⁵, so hebt Ritter 1985 als konstitutive Bedingungen für den »Wahrheits- oder Gültigkeitsanspruch« von Erfahrung deren Einheitlichkeit, Darstellbarkeit, Verallgemeinerungsfähigkeit, Einsehbarkeit, Ausweisbarkeit, Mitteilbarkeit, Nachprüfbarkeit und möglichst auch Nachvollziehbarkeit hervor. Für den christlichen Glauben, Kirche und Theologie gelten nach seiner Ansicht diesbezüglich keine Sonderkonditionen. Ritters Anliegen ist verständlich und als solches berechtigt: Im Gegensatz zu wirkungslosem Erfahrungssubjektivismus und frommem Rückzug in irrationale Innerlichkeit hat christliche Glaubenserfahrung sich selbst kommunikativ und argumentativ zu bezeugen. Dennoch darf nicht enthusiastisch übersehen werden, daß das Gefäß bzw. die Kategorie eines allgemein-einheitlichen Erfahrungsbegriffs dieser Art begrenztes Fassungsvermögen besitzt¹⁶. Wer solchermaßen die »Einheit« der Erfahrung postuliert, impliziert schlicht die Einheit der Wirklichkeit, welche doch theologisch nur integrativ von Gott her zu denken und im Glauben nur in eschatologischer Perspektive wahrnehmbar ist. Was die Ausweisbarkeit, Einsehbarkeit und Nachprüfbarkeit christlicher Glaubenserfahrung angeht, so ist die Annahme hermeneutisch gesehen naiv, daß mit der theologisch verantwortlichen Darstellung der Erfahrung ein kommunikativer Austausch mit weltlicher Erfahrung auf neutralem Forum erfolgen könnte. Zwar soll und will Glaubenserfahrung sich mitteilen; teilen und insofern »wirklich« verstehen bzw. erfolgreich »nachprüfen« kann sie aber nur der zum Glauben Kommende. Das neuzeitliche Erfahrungsverständnis läßt sich deswegen nicht problemlos auf die Erfahrung christlichen Glaubens anwenden, weil diese das »unmittelbare Selbstbewußtsein« des »natürlichen« Menschen und damit das Subjekt »natürlicher« Erfahrung durchkreuzt und bei allem eschatologischen Vorbehalt, d. h. bei anhaltenden Entfremdungsstrukturen doch bereits in jene Wirklichkeitsdimension »Neuen Seins« (Tillich) stellt, von der Paulus etwa 2. Kor. 5,17 und Röm. 8,9ff spricht. Wenn sich Ritter im Hinblick auf die argumentative Einheitlichkeit von Erfahrungsansprüchen auf J. Habermas beruft, der zwecks intersubjektiver Verbindlichkeit von behaupteter Erfahrung für ihren objektiven Gehalt die Allgemeingültigkeit zugrundeliegender Normen

¹⁵ P. Biehl, Erfahrung als hermeneutische, theologische und religionspädagogische Kategorie, aaO., 30.

¹⁶ E. Herms weiß zwar um die Problematik der Verwendung des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs, meint aber, sie in seinen Ausführungen vernachlässigen zu können (Art. Erfahrung IV. Systematisch-theologisch, TRE Bd. X, S. 128ff, bes. 131).

fordert¹⁷, kommt dann nicht auch auf diese Weise – spätestens bei Anwendung auf die christliche Glaubenserfahrung – »eine wahrhaft eschatologische Antizipation« (Joest)¹⁸ in den Blick? Immerhin geht es ja um Integration – aber es fragt sich doch sehr, ob nicht dort, wo sie von einem »natürlichen« Erfahrungsbegriff statt von der präsentisch-eschatologischen Glaubenserfahrung aus erfolgen soll, im Endeffekt Wirklichkeit zugunsten einer philosophischen Idealkonstruktion eher ausgeblendet statt eingeholt wird.

III.

Gerade weil Erfahrung um des Glaubens willen theologisch zureichend als Kategorie erfaßt werden muß¹⁹, ist vor einem »integralen« Erfahrungsbegriff im Sinne einer *theologia naturalis* zu warnen. Drei wesentliche aus ihm resultierende Mängel seien daher im folgenden ausdrücklich benannt. Zum ersten gibt ein Erfahrungsbegriff mit den Forderungen nach Verallgemeinerbarkeit, Nachprüfbarkeit und möglichst auch Nachvollziehbarkeit Anlaß zu dem theologisch allerdings ohnehin weit verbreiteten Mißverständnis, als wäre die christliche Glaubenserfahrung Angelegenheit einer menschlichen Wahl- und in diesem Sinne Entscheidungsfreiheit²⁰. Ritter räumt das

¹⁷ Ritter bezieht sich auf: J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1977 (4. Aufl.), S. 388 und 391.

¹⁸ So Joest im Hinblick auf die von Habermas in dem Sammelband »Hermeneutik und Ideologiekritik« (Frankfurt/M. 1971) postulierten idealen »Bedingungen unbeschränkter und herrschaftsfreier Kommunikation« (W. Joest, *Fundamentaltheologie*, Stuttgart 1974, S. 183 f).

¹⁹ E. Herms: »Von Erfahrung redet die christliche Theologie im Zusammenhang ihrer Lehre vom Offenbarsein des Gnadenstandes in der Selbstwahrnehmung des einzelnen Menschen« (aaO., S. 129).

²⁰ Dagegen ist K. Barth zufolge die Lehre von der Willensfreiheit außerhalb des Glaubens »ein Spottgebilde, das in alle Winde verwehen muß, wenn es von der Erkenntnis der Güte Gottes auch nur von ferne berührt wird« (Kirchliche Dogmatik III/2, S. 248). W. Pannenberg unterstrich 1958: »Es kann der Theologie keinesfalls gleichgültig sein, ob es ein solches *liberum arbitrium* gibt. Der Mensch würde dann gegenüber der Verkündigung von der Gnade Gottes in Jesus Christus über zwei Möglichkeiten der Stellungnahme verfügen: Er könnte die angebotene Gnade annehmen, doch statt dessen könnte er sich ebenso dem Anspruch der Verkündigung versagen . . . Dann verdanken wir unsere Rettung in letzter Instanz nicht der Tat Christi, nicht der Gnade Gottes, sondern uns selbst« (Christlicher Glaube und menschliche Freiheit, in: *KuD* 4, 1958, S. 251 ff, bes. 269; vgl. ders., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, S. 96). Und K. Kitamori formuliert: »Der totale Sieg Christi . . . geschieht dann, wenn der Sünder der Liebe Christi am Kreuz

in seiner Arbeit ausdrücklich ein; er weiß grundsätzlich um den Widerfahrnischarakter jeglicher Erfahrung und betont gelegentlich durchaus den Geschenkcharakter von Glaubenserfahrung. Aber aufgrund seines »natürlichen« und insofern theologisch eben nicht zureichenden Erfahrungsbegriffes kommt bei ihm angesichts von mitteilbaren und überprüfbaren Erfahrungen doch eine »Wahl«- und »Entscheidungs«-Möglichkeit herein, und zwar im Sinne der »Freiheit«, eine Erfahrung zu übernehmen oder nicht zu übernehmen. Daher sieht sich Ritter freilich genötigt, die Anforderung der Nachvollziehbarkeit einzuschränken. Denn zur »allgemein geteilten Erfahrung« wird Erfahrung ja erst, wenn sie sich im immer neuen *Nachvollzug* immer wieder neu bewährt. Indem er trotzdem einen verallgemeinerbaren Erfahrungsbegriff integrativ als auch für die Glaubenserfahrung gültig ansehen will, gehört dann allerdings die Möglichkeit zum Nachvollzug ebenso notwendig zu den konstitutiven Bedingungen dieses Erfahrungsbegriffes wie die allgemeinen Möglichkeiten zum Nachprüfen und Einsehen, auch wenn er diese Konsequenz nicht gänzlich wahrhaben möchte. Die »Möglichkeit zum Nicht-Nachvollzug« gilt dabei nicht etwa als Ergebnis interessengebundener Vorurteile, sondern als Folge alternativer »Wahlmöglichkeiten« angesichts konkurrierender »moralisch-human-religiöser Erfahrung(en)«. So jedoch läßt sich christliche Glaubenserfahrung als Wirkung nicht angemessen und tief genug verstehen.

Ein zweiter deutlicher Mangel des »natürlichen« integralen Erfahrungsbegriffes besteht in seiner theologischen Unzulänglichkeit hinsichtlich der Normenfrage. Ritter sieht zwar ein, daß »Erfahrung« dort zu bestechen vermag, wo der Mensch immer noch als »das Maß aller Dinge« gilt. Jedoch hütet er sich nicht vor einem »verallgemeinerbaren« Erfahrungsbegriff, in dessen eigener Konsequenz es liegt, sich selbst zum Maß aller Dinge, zum letztgültigen Kriterium der Wirklichkeit und zur höchsten Norm der Wahrheit zu erheben. Der schönen Versicherung, daß die Glaubenserfahrung sich nicht einem anderweitig »fertig« vorgegebenen Erfahrungsverständnis unterordnen und fügen müsse, steht die Ablehnung der Erwartung gegenüber, daß man ein »natürliches« Erfahrungsverständnis grundsätzlich in das der Glaubenserfahrung zu integrieren habe. Was logisch bleibt, ist die von Ritter im letzten Teil seiner Arbeit vertretene Idee des »Erfahrungsaustausches«, dessen Ausgang nicht vorab entschieden werden kann. Damit aber erhält ein allgemeiner Erfahrungsbegriff doch mindestens formal normativen Charakter: Um Erfahrung nicht irrelevant werden zu lassen, darf Glaube sich nicht länger als Offenbarungswahrheit dogmatisch legitimieren;

nicht mehr widersprechen kann« (Theologie des Schmerzes Gottes, Göttingen 1972, S. 157).

vielmehr wird nunmehr ausdrücklich »Erfahrung« Kriterium von »Lehre«! Eine feststehende, aber immerhin »befragbare« (insofern kann Ritters stereotyper Rekurs auf »erfahrungsfremdes« und »autoritäres« Verfügen per Schrift, Tradition oder Dogma am Ende doch nicht verfangen) Normativität irgendeiner und somit auch christlicher Erfahrungstradition hält Ritter für inakzeptabel – ohne damit freilich die spezifische Qualifikation christlicher Glaubenserfahrung kraft ihrer »Herkunftsgeschichte« in Abrede stellen zu wollen. Er übersieht im Grunde, daß der normative Anspruch christlicher Botschaft gegenüber »allgemeiner« Erfahrung nicht nur notwendig, sondern sogar heilsam ist, weil nämlich dieser Anspruch auf Geltung und Wahrheit sich nicht abhängig machen darf von stark subjektiven, kontingenten, ja entfremdeten »Erfahrungsurteilen«²¹ – und weil die in der Botschaft konzentrierte Geistes-Erfahrung »natürlicher« Erfahrung verheißungsvoll voraus ist. Als »natürliche« Erfahrung ist dabei im weiteren Sinne auch jegliche religiöse Erfahrung zu verstehen, die sich nicht als Erfahrung des Christus-Geistes versteht. Für die neuere Religiosität, die namentlich im New-Age-Gewand nach asiatischen Elementen und Methoden lechzt, ist die Erfahrungskategorie schlechterdings maßgebend. Gerade auch im Hinblick auf diese Erscheinungen darf die Normenfrage als Wahrheitsfrage nicht nivelliert werden²². Mit J. Tract bleibt festzuhalten: »Erfahrung als Begründungsinstanz von Theologie im Außen- und Innenverhältnis kann nur als ein Moment zur Geltung gebracht werden. Sie ist jedoch kein selbständiges Kriterium, sondern Moment des Glaubens, das in seiner Interpretation auch je offen und auf das Wort der Verheißung angewiesen ist.«²³

Ein dritter Mangel des »allgemeinen« integralen Erfahrungsbegriffs schließlich besteht folgerichtig in seiner Untauglichkeit, die Erfahrung präsentisch-eschatologischer Glaubensgewißheit in sich zu fassen²⁴. Wo

²¹ Pannenberg betont: »Wenn das Subjekt hinsichtlich seines Selbstseins und auch seiner Freiheit erst im Werden ist, so kann es nicht schon Bedingung und vorgängiger Grund aller Erfahrung sein« (Anthropologie, aaO., S. 98). Berechtigt ist in diesem Sinn F. Mildenbergers Forderung: »Wir müssen das scheinbar so stabile und einheitliche Subjekt unserer Erfahrung problematisieren« (Gotteslehre, Tübingen 1975, S. 114, auch S. 117).

²² Bezeichnende Ignoranz gegenüber der Wahrheitsfrage zeigt etwa A. N. Whitehead, *Wie entsteht Religion?* Frankfurt/M. 1985, indem er religiöse Dogmen prinzipiell als Ansätze versteht, die in den religiösen Erfahrungen der Menschheit enthüllt »Wahrheiten« zu formulieren.

²³ J. Tract, *Art. Erfahrung*, aaO., S. 127. W. Pannenberg betont, »daß nicht die religiöse Erfahrung des Menschen, sondern die Gottheit Gottes für die Theologie der Sache nach an erster Stelle stehen muß« (aaO., 16).

²⁴ Zur Frage der Glaubensgewißheit als Gottes- und Selbstgewißheit siehe z.B.

der christlichen Botschaft ihre Normativität nicht zuerkannt und ihre Geltung von menschlicher Wahlfreiheit abhängig gemacht wird, ist Gewißheit eschatologischen Heils im neutestamentlichen (vgl. z.B. Röm. 8, 38f) und auch von *Luther*²⁵ betonten Sinne definitiv ausgeschlossen. So kann es nicht verwundern, daß Ritter die Glaubensgewißheit selber unter eschatologischen Vorbehalt(!) rückt und ihr lediglich Test-Charakter zugesteht. Nun ist zwar mit Pannenberg nicht auszuschließen, daß unter Gesichtspunkten theoretischer Reflexion »auch der Wahrheitsanspruch religiöser Erfahrung und Überlieferung als hypothetisch und die Gewißheit des Glaubens als subjektive Antizipation zu beurteilen ist«²⁶. Gleichwohl »hat der Glaube seine eigentümliche Gewißheit. Sie beruht auf der durch das Gewissen vermittelten Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit.« Dabei kann nach Pannenberg der »geschichtlichen Erfahrung, in der die Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit aufleuchtet und das Ganze unseres Daseins erleuchtet, durchaus die Evidenz der Selbst-Beglaubigung (self-authentication) eignen. Sie ist sogar unerlässlich, wenn wirklich die göttliche Wahrheit selber in einem konkreten Gehalt geschichtlicher Erfahrung manifest sein soll, und in diesem Sinne läßt sich auch die Gewißheit des Evangeliums als *self-authenticating* charakterisieren.« Insgesamt bedeutet der neuzeitliche Erfahrungsbegriff mit seiner von Ritter dargestellten Tendenz zum sicherstellenden Objektivieren geradezu einen Gegenbegriff zu der Gewißheitshaltung im Vertrauen auf den Gott Jesu Christi: »Sicherstellung ist die methodische Konsequenz des Zweifels und die existentielle Folge des Mißtrauens« (E. Jüngel)²⁷. Will man wie Ritter den neuzeitlich-technischen Erfahrungsbegriff durch einen integralen zurechtbringen, so hat man daher um so mehr Anlaß, darauf zu achten, daß nicht eine allgemeine Erfahrungskategorie zu dem Ort wird, von dem aus die »Integration« erfolgt – es wäre denn fraglich, ob sie ihren Namen verdient.

Pannenberg, Wahrheit, Gewißheit und Glaube (1978), in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Göttingen 1980, S. 226–264, bes. 248 ff.

²⁵ Vgl. z.B. WA 18, 605, 32–34: »Der Heilige Geist ist kein Skeptiker, nicht Zweifel oder subjektive Ansichten hat er in unsere Herzen eingeschrieben, sondern verbindliche Aussagen, die gewisser und unerschütterlicher sind als das Leben selbst und alles menschliche Erfahren.« Zum Verhältnis von Erfahrung und Glaube bei Luther siehe P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1980 (5. Aufl.), S. 58 ff.

²⁶ W. Pannenberg, Wahrheit, Gewißheit und Glaube, aaO., S. 264. Nächste Zitate ebd. S. 263 f.

²⁷ E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1978³, S. 228 (vgl. auch bes. S. 246 und 248).

Die Alternative dazu besteht in einem integralen Erfahrungsbegriff, der nicht »neutral« zu sein vorgibt, sondern eindeutig theologisch qualifiziert ist. Er leitet sich ab von der spezifisch christlichen Gotteserfahrung, von der her er alle Wirklichkeitserfahrung zu erschließen sucht. Dabei ist es keineswegs etwa seine Schwäche, sondern vielmehr seine Stärke, daß er Welterfahrung und Gotteserfahrung in sich unterscheidet, ohne sie freilich schlechthin und in jedem Fall zu scheiden. Z. B. sagt R. Bultmann: »Wir können nur an Gott glauben trotz der Erfahrung, ebenso wie wir die Rechtfertigung nur trotz des Gewissens annehmen können.«²⁸ H. Cox weiß: »Hoffnung im religiösen Sinn ruht teilweise auf nicht weiter erfahrbarem Grund.«²⁹ Und J. Zink betont in seinem Buch »Erfahrung mit Gott«: »Seligkeit gewinnt ihre Leichtigkeit, ihre Heiterkeit nicht aus den Erfahrungen dieses Daseins.«³⁰ Damit stehen weltliche bzw. »fleischliche« Erfahrung im Gegenüber zu Glaube und Hoffnung, die freilich ihrerseits, wie es E. Jüngel beschreibt, integrativ als »Erfahrung mit der Erfahrung« (s. o.) zu gelten haben. Insofern bei diesem Integrationsmodell dialektisch-theologische Vorstellungen prägend sind, kritisiert W. H. Ritter daran, daß hier Glaubenserfahrung in einen »Dauer-Konflikt mit aller Welterfahrung« tritt: Nach seinem Dafürhalten muß der Differenz-Aspekt allemal durch den der Analogie ergänzt werden, da Glaubenserfahrung ja Welterfahrung auch vertiefend bestätigen kann³¹. Daß Ritter dabei den Begriff der Analogie vorschlägt, halte ich in diesem Sinne für annehmbar und begrüßenswert; denn selbst in ihm schwingt das Moment der Differenz noch mit. Schärfere und grundsätzlicher, als es in Ritters Intention liegt, muß allerdings dieser durchaus wesentliche Aspekt von Differenz und Widerspruch am theologisch qualifizierten integralen Erfahrungsbegriff hervorgehoben werden; nur in dem Zusammenhang ist dann in verantwortlicher Weise auch die

²⁸ R. Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik, Hamburg 1975⁴, S. 99.

²⁹ H. Cox, Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Stuttgart Berlin 1970, S. 209.

³⁰ J. Zink, Erfahrung mit Gott. Einübung in den christlichen Glauben, Stuttgart 1974, S. 29 (vgl. auch S. 38). Bezüglich der hier angesprochenen »Heiterkeit« des Trotzdem-Glaubens verweise ich auf mein Buch »Das verheißene Lachen. Humor in theologischer Perspektive«, Göttingen 1986.

³¹ J. Zink regt umgekehrt an, Glaube solle »die Erfahrungen aufsuchen, die das Wort Gottes bestätigen« (aaO., S. 38).

Möglichkeit von »Anknüpfung« an weltliche und vorgläubige Erfahrung zur Geltung zu bringen³².

Es stellt sich nun am Ende womöglich die Frage, ob mit einem theologisch-integralen Erfahrungsverständnis, wie es hier lediglich kurz zu umreißen war, nicht etwa die Brücken zum Gespräch mit anderweitigen, vorgeblich allgemeinen Erfahrungsverständnissen von vornherein abgebrochen sind. Eine derartige Vermutung wäre indessen ein Mißverständnis des hier Dargelegten. Kann doch ein Rückzug bzw. eine Beschränkung auf exklusive Sondererfahrungen und -bereiche nicht in theologischem Interesse liegen³³, da sonst der integrale Charakter der Glaubenserfahrung zugunsten des längst als überholt anzusehenden Erfahrungsbegriffs pietistischer wie liberaler Theologie nicht wahrgenommen werden würde. Glaubenserfahrung soll und will sich kommunikativ-argumentativ ins Gespräch bringen, freilich ohne daß solche Kommunikation unter den Bedingungen (einseitig) vorlaufender Konzessionen stehen darf! Dialogisch-dialektische Begegnung impliziert im Gegenteil das Einbringen deutlich profilierter Positionen, und seien sie ihrem Anspruch nach noch so gegensätzlich! Zu begrüßen wäre von daher eine »natürlichere« Theologie³⁴, die allerdings dadurch natürlicher ist und wirkt, daß sie sich deutlicher auf die ihr eigene Natur besinnt.

Akad. Rat a. Z. Werner Thiede, Lilienweg 9, 84111 Zeitlarn

³² Selbst E. Brunner hat seine Lehre vom »Anknüpfungspunkt« so verstanden, daß damit dialektisch auch zugleich »der Punkt des höchsten Gegensatzes und der Abstoßung« bezeichnet ist (Der Mensch im Widerspruch, 1937, S. 531).

³³ Vgl. W. Pannenberg, Anthropologie, aaO., 16. – Angesichts der mittlerweile deutlich gewachsenen charismatischen Bewegungen müssen auch sogenannte Geistes-Erfahrungen theologisch verantwortlich beurteilt werden (vgl. 1. Joh. 4, 1–4). Zurecht betont G. Ebeling mit Paulus den »Bezug des Geistes auf das Leben als ganzes und nicht etwa nur auf Sondererlebnisse, die das wirkliche Leben vergessen lassen«, (aaO., S. 107).

³⁴ Nach den Ausführungen von E. Jüngel ist »Theologie des Wortes Gottes . . . die gegenüber der sogenannten natürlichen Theologie allemal und ungleich *natürlichere Theologie*« (Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie, in: ders., Entsprechungen, aaO., S. 193–197, Zitat S. 197). In demselben Aufsatz heißt es S. 196: »Christlicher Glaube ist aus keiner weltlichen Erfahrung ableitbar. Aber er ist von sich her so etwas wie eine durch Gott eröffnete Erfahrung mit der Erfahrung: eine Erfahrung, in der alle gemachten Erfahrungen und das Erfahren selbst noch einmal und von Grund auf neu erfahren werden.«