

GOTTESERFAHRUNG UND WELTERFAHRUNG.

ÜBERLEGUNGEN ZUM ERFAHRUNGSBEZUG EMANZIPATORISCHER THEOLOGIEN.

von Wolfgang Schürger

1. Die Problemstellung.

"Theologie ist immer Antwort auf Fragen, die aus der Erfahrung der christlichen Gemeinschaften erwachsen", sagt der "Vater" der Theologie der Befreiung (ThdB), Gustavo Gutierrez¹. Der Rückgang auf die Erfahrung und damit verbunden die "Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie"² prägen m.W. alle emanzipatorischen Neuaufbrüche gegenwärtiger Theologie. Insbesondere VertreterInnen feministischer und schwul-lesbischer Theologie versuchen, mit dem Verweis auf die Lebens-, Unterdrückungs- und Befreiungserfahrungen von hetero- und homosexuellen Frauen sowie von schwulen Männern neue und von den "traditionellen" TheologInnen beargwöhnte Weisen des Theologietreibens und der Bibelauslegung zu begründen³. Der Rückgriff auf den Erfahrungsbezug der Theologie ist dabei allerdings nicht unproblematisch, da zum einen der Erfahrungsbegriff selbst sehr unterschiedlich verwendet wird, zum anderen die Art und Weise dieses Rückgriffs in der theologischen Diskussion umstritten ist, und schließlich die Frage beantwortet werden muß, inwiefern Erfahrung intersubjektiv mitteilbar und zu einem intersubjektiv anerkekbaren Kriterium gemacht werden kann. Der vorliegende Artikel versucht, zunächst einen Überblick über die Verwendung des Erfahrungsbegriffs zu geben, dann auf die Probleme der Kommunizierbarkeit von Erfahrung einzugehen und schließlich in Auseinandersetzung mit anderen Positionen eine Verhältnisbestimmung von Gotteserfahrung und Welterfahrung vorzunehmen, die den pluralen Dimensionen von Welterfahrung einerseits und dem trinitarischen Wesen Gottes andererseits Rechnung tragen kann.⁴

2. Zur Geschichte des Erfahrungsbegriffs.

Sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie ist der Erfahrungsbegriff ein durchaus schillernder Begriff. In der philosophischen Tradition von Aristoteles bis Bacon wurde Erfahrung als Wissen des Besonderen verstanden, das aus einer Vielzahl von Erinnerungen gebildet ist⁵. Erfahrung ist hier also eine Kategorie des Urteils, gebildet aus der Erinnerung⁶. Mit John Locke vollzieht sich der Übergang zum Empirismus, dergestalt daß der Terminus Erfahrung "nicht mehr für das Resultat menschlicher Kenntnis- und Verständigungsgeschichte (...) steht, sondern einen frei von menschlicher Arbeit vorgestellten Anfang jeder Erkenntnis-konstruktion bezeichnen soll."⁷

¹ Gustavo Gutiérrez, Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung, in: Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, hrg. Johann Baptist Metz, Peter Rottländer, München/Mainz 1988, 48-60, Zitat 48.

² So Gerhard Ebeling schon 1974 in seinem gleichnamigen Vortrag, in: ders., Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 3-28.

³ So fordert z.B. Elisabeth Schüssler Fiorenza unter Aufnahme von James Cone, daß "auch die eigene politische Situation und Erfahrung Quellen der Theologie" werden sollen, Brot statt Steine, Freiburg (CH) 1988, 105. Ich selber habe in meinem Festschriftartikel für Friedrich Mildner (Homosexualität im Spannungsfeld von "zeitgemäß" und "schriftgemäß", urspr. in: Zeitworte, hrg. Heinrich Assel u.a., Nürnberg 1994, 131-146, auch in: WeStH 02/1994, 2-12) die These aufgestellt, daß ein Hören auf die Selbstzeugnisse von Schwulen und Lesben die theologische Diskussion von Entstellungen und Zerbildern befreien könnte, und für eine schwul-lesbische Befreiungstheologie als Theologie "zwischen den Zeiten" plädiert.

⁴ Da es sich bei diesen Überlegungen ursprünglich um Gedanken aus meiner Doktorarbeit handelt, die nun für eine spätere Weiterarbeit zurückgestellt werden, ist das Diskussionsfeld nicht auf eine schwul-lesbische Befreiungstheologie beschränkt. Die Gegenüber der Diskussion sind vielmehr emanzipatorische Theologien einerseits und "traditionelle" Theologien andererseits. Die Relevanz der Überlegungen für eine schwul-lesbische Befreiungstheologie wird dadurch m.E. nicht geschmälert. Ich finde Problemstellungen dieses Artikels in den Überlegungen von Georg Trettin in WeStH 02/1994 vorgezeichnet. Für kritische Anmerkungen und Diskussionen (evtl. im Rahmen des Seminars im September) bin ich äußerst dankbar.

⁵ Vgl. F. Kambartel, Art. Erfahrung, HWP 2, 609-612.

⁶ Vgl. Aristoteles, Metaphysik 980b-981a (nach Francis Schüssler Fiorenza, Foundational Theology, New York (Crossroads) 1984, 297: "From memory, persons can get experience, for by often remembering the same thing they acquire the power of unified experience. Experience, though it seems quite like scientific knowledge and art, is really what produces them.").

⁷ Kambartel, 613.

Bei den drei Denkern, die wohl am nachhaltigsten die Philosophie unseres Jahrhunderts bestimmen - Kant, Hegel und Husserl - findet sich ein je unterschiedliches Verständnis von Erfahrung: Kant fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Erfahrungsurteils und kommt zu dem Ergebnis, "daß die Realität, sofern sie sich in E(rfahrungs)-Urteilen ausspricht, nicht als eine unabhängig von den menschlichen Erkenntnisleistungen zugängliche Gegenstandswelt 'an sich' begriffen werden kann"⁸, Hegel geht von einer dialektischen Bewegung zwischen dem Wissen des Bewußtseins und dem Wesen seines Gegenstandes als Kennzeichen der Bestimmung von Erfahrung aus, und Husserl schließlich sieht Erfahrung als Horizont, der einerseits jeder Erkenntnisleistung bereits vorgegeben ist, dadurch daß wir vor aller Erkenntnis durch die Gegenstände der Lebenswelt affiziert sind, der aber andererseits immer auch bereits durch geschehene Erkenntnisleistungen verdeckt sein kann. So kann dann aber gerade der Rückgang auf die unmittelbare Erfahrung der Lebenswelt die Idealisierungen derselben durch die Erkenntnisleistungen in Frage stellen⁹. Erfahrung also nicht mehr als Erkenntnisurteil, sondern als Infragestellung dieses Urteils.

Ähnlich schillernd auch der Umgang mit und der Stellenwert von Erfahrung in der Theologie: Paul Tillich weist darauf hin, daß die "Frage der Erfahrung (...) überall da eine zentrale Frage gewesen <ist>, wo es um Wesen und Methode der Theologie ging"¹⁰. Für die Theologen der frühen franziskanischen Schule, der augustiniisch-franziskanischen Tradition, der Schwärmer, des Pietismus, der Erweckung und des Methodismus sei es dabei immer um das gegangen, "was heute der 'existentielle' Bezug zur Wahrheit genannt wird"¹¹. Tillich betont, daß in dieser Linie theologischen Arbeitens Erfahrung "nicht die Quelle <ist>, aus der die Inhalte der systematischen Theologie genommen werden können, sondern das Medium, durch das sie existentiell empfangen werden"¹². Auch Ebeling betont in seinem bekannten Aufsatz, daß bei einer genaueren Betrachtung der theologischen Tradition von einem "Erfahrungsdefizit" in der Theologie nicht die Rede sein könne, vielmehr in Frage stehe, wie der Erfahrungsbezug theologisch sachgemäß ins Spiel gebracht werden könne¹³. Gerade diese Sachgemäßheit aber erweist sich als umstritten, wenn wir die Rede von Erfahrung in gegenwärtigen theologischen Entwürfen betrachten.

Die Diskussion erweist sich dabei von der Verhältnisbestimmung zum Erfahrungsbegriff der empirischen Wissenschaften geprägt: Erfahrung als methodisch und experimentell nachvollziehbare Erkenntnis. Drei Weisen der Verhältnisbestimmung lassen sich erkennen:

1) Ablehnung der Relevanz des wissenschaftlich-empirischen Erfahrungsbegriffs und Abhebung der religiösen Erfahrung gegenüber der wissenschaftlichen Welterfahrung. Diese Linie kann in mehreren Entwürfen des 19. Jahrhunderts und manchen Spielarten gegenwärtiger Theologie gefunden werden¹⁴.

2) Aufgehen im empirischen Erfahrungsbegriff. Paul Tillich weist darauf hin, daß einige gegenwärtige Entwürfe (Brightman, Boodin) versuchen, die Erkenntnisregeln wissenschaftlicher Erfahrung auch in der Theologie als alleingültig zu betrachten¹⁵.

3) Differenzierte Aufnahme des empirischen Erfahrungsbegriffs. Hiermit bezeichne ich all diejenigen Entwürfe, deren Verhältnisbestimmung von Glaubenserfahrung und wissenschaftlich-empirischer Welterfahrung weder erstere in letzterer aufgehen läßt noch erstere letzterer dergestalt entgegengesetzt, daß die aufgrund der Glaubenserfahrung getroffenen Aussagen nur noch für diejenigen begründbar und nachvollziehbar sind, die selber diese Erfahrung gemacht haben, so daß sie also einen rational nicht mehr nachvollziehbaren "Sprung des Glaubens"¹⁶ erfordern¹⁷.

⁸ Kambartel, 615.

⁹ Vgl. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, 2. Aufl., Hamburg 1954, §§6-10.

¹⁰ Paul Tillich, *Systematische Theologie*. Band 1, Stuttgart 1955, 51.

¹¹ Tillich, ST 1,51.

¹² Tillich, ST 1,53.

¹³ Ebeling, *Erfahrungsdefizit*, 15.

¹⁴ Vgl. Joachim Trank, *Art. Erfahrung III/2. Neuzeit*, TRE 10, 123f.

¹⁵ Tillich, ST 1,55. Auch Anders Jeffner, *Kriterien christlicher Glaubenslehre*, Uppsala 1977, scheint mir unter diese Gruppe zu zählen zu sein, vgl. 138-145.

¹⁶ Gerd Theißen, *Argumente für einen kritischen Glauben*, München 1978, 42.

Je nachdem, wie diese differenzierte Verhältnisbestimmung aussieht, muß hier dann allerdings sofort weiter unterscheiden werden:

3.1) Eine Möglichkeit ist, den empirisch-wissenschaftlichen Erfahrungsbegriff in Geltung zu belassen, aber zugleich darauf hinzuweisen, daß wissenschaftliche Weltwahrnehmung "nicht die einzige Form von Erfahrung darstellt, mag sie auch das beste Beispiel rational überprüfbarer Erfahrung sein"¹⁸. Religiöse Erfahrung kann hier dann als Ganzheitserfahrung verstanden werden, die über die Pluralität der Ergebnisse wissenschaftlicher Welterfahrung hinaus die Einheit von Selbst und Welt leistet¹⁹.

3.2) Führt die unter 3.1. dargestellte Position wissenschaftlich-empirische Weltwahrnehmung unter Anknüpfung an dieselbe über sich selbst hinaus, so versteht die nun darzustellende Sichtweise Glaubenserfahrung als "Erfahrung mit der Erfahrung"²⁰, in der Welt- und Selbsterfahrung "außerhalb" des Glaubens in erster Linie als negativer Anknüpfungspunkt der Glaubenserfahrung erscheinen²¹.

Im Unterschied zu der unter 1. dargestellten Position ist empirische Weltwahrnehmung hier nicht ein von der Wahrnehmung des Glaubens getrennter, wohl aber von ihr zu unterscheidender Bereich, mit der Folge, daß Selbst und Welt erst unter der Perspektive des Glaubens in der Eigentlichkeit ihres Daseins erkannt werden bzw. zu der Eigentlichkeit ihres Daseins kommen²².

Mit dem zuletzt Gesagten wird zugleich deutlich, daß in diesen Entwürfen der eigentlich letzte Bezugspunkt nicht die wissenschaftlich-empirisch erfaßte Erfahrung der Welt, sondern die Erfahrung von Selbst in Welt in ihren letzten, transzendentalen Konsequenzen ist. Es läßt sich verallgemeinern, was Owen C. Thomas über Schubert Ogden, Langdon Gilkey und David Tracy sagt, daß nämlich die hier dargestellte Auffassung über weite Strecken "appeal<s> not to the actual experience of people as they themselves interpret it, but to an alleged common or universal experience, to an alleged transcendental analysis of experience or of the conditions of the possibility of all experience (...)"²³. Hinter wissenschaftlich-empirischer Welterfahrung hat der Theologe/ die Theologin daher zu diesen Grunderfahrungen des Menschseins vorzustoßen, die in ihnen mitgesetzte Notwendigkeit der Frage nach Gott aufzuweisen²⁴ und den christlichen Glauben als die diese Frage beantwortende Erfahrung darzustellen.

Allen bislang dargestellten Ansätzen ist zu eigen, daß sie Erfahrung singularisch verstehen, so daß religiöse Erfahrung als "die" transzendente Grunderfahrung "des" Menschen "der" empirisch-wissenschaftlichen Welterfahrung in welcher Beziehung auch immer gegenübersteht.

¹⁷ Jeffner spricht angesichts solcher Entwürfe von der Glaubenserfahrung als "Erfahrung kognitiv erneuerter Menschen", 64 u.ö.

¹⁸ Theißen, 43.

¹⁹ Theißen etwa spricht davon, daß Religion den Menschen "in ein Verhältnis zur gesamten Wirklichkeit" setzen wolle (48), indem sie Resonanz- und Absurditätserfahrungen verarbeitet (48f). Ähnlich James W. Jones, *Reflections on the Problem of Religious Experience*, JAAR 40(1972), 445-453, wenn dieser davon spricht, daß "In a multiform universe which we inhabit, in which the unity of our self as well as our knowledge seems constantly under attack, the religious perception would enable one to live with a multiplicity of roles and a pluralism of experiences and interpretations" (453).

²⁰ Der Begriff wurde unabhängig voneinander von Jünger und Ebeling entwickelt, vgl. Ebelings Bemerkung, *Erfahrungsdefizit*, 22 Anm.37, wobei aber in erster Linie letzterer unter die hier darzustellende Position zu rechnen ist.

²¹ Etwa unter Aufnahme von Martin Luther mit der Feststellung, die Welterfahrung stelle die Anfechtungserfahrung dar, der die Gewißheitserfahrung des Glaubens gegenübersteht, vgl. z.B. Gerhard Ebeling, *Erfahrungsdefizit*, bes. 25 u.ö.; Hans-Martin Barth, *Erfahrung, die der Glaube bringt*, PTh69(1980), 567-579.

²² Mit der Folge, daß die Weltwahrnehmung des Glaubens dann der empirischen Weltwahrnehmung gegenüber als die eigentlich wirkliche bezeichnet werden kann, vgl. etwa Christian Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München 1976: Theologie könne es nicht dabei bewenden lassen, "ein christliches Verständnis der Welt einem profanen gegenüberzustellen, also der neuzeitlichen Trennung von Glaube und Wissen das letzte Wort zu geben. (...) Nur wenn wir (...) allen Ernstes die Behauptung aufstellen, es sei auch *nur* unter der Bedingung des Glaubens zu erfahren, was 'Welt', was 'Wirklichkeit' ist, werden wir dem universalen Anspruch des Evangeliums gerecht. Ein Stück Theologie müßte sich in jeder empirischen Forschung verbergen, wenn sie ihrem Gegenstand tatsächlich gerecht wird." (245).

²³ Owen C. Thomas, *Theology and Experience*, HThR 78(1985), 192. Vgl. Track, *Erfahrung*, 125f, und die dort genannten Theologen.

²⁴ Indem etwa die Angewiesenheit auf das Angegangensein durch das Wort (Ebeling), die Offenheit auf Sinntotalität (Pannenberg) oder die Transzendenzverwiesenheit (Herms), die in diesen Grunderfahrungen zum Ausdruck kommen, betont werden (so mit Track, *Erfahrung*, 125).

Versuchen wir, diese Ansätze in der philosophischen Tradition zu verorten, so stehen sie dem Erfahrungsbegriff nahe, wie er durch die aristotelische Denktradition bestimmt ist: Erfahrung als aus der Erinnerung via Verallgemeinerung gewonnenes Kriterium.

Eher am Rande der Diskussion scheinen mir dagegen bis jetzt Entwürfe zu stehen, die den Erfahrungsbegriff in seiner empiristischen oder husserlschen Bestimmung gebrauchen: Erfahrung als Rückgang auf die (je individuelle) Lebenswelt. Als VertreterInnen dieser Position können Owen C. Thomas und Joachim Track sowie weite Teile der feministischen und der Befreiungstheologie genannt werden²⁵.

3. Die mitgeteilte Erfahrung - oder: die problematische Verhältnisbestimmung von Sprache und Welt.

Der Rekurs auf die unmittelbare Erfahrung der Lebenswelt steht vor dem Problem, daß diese Erfahrung selbst zu ihrer Mittelbarkeit der Sprache bedarf²⁶. Auch dieser Rekurs steht daher in den Wechselzusammenhängen der Traditionalität, wie sie Paul Ricoeur formuliert hat. Nach ihm nämlich ist jedes Selbst- und Weltverstehen vermitteltes Verstehen: "Es gibt kein Verständnis von sich, das nicht durch Zeichen, Symbole und Texte vermittelt wird; das Verständnis von sich fällt in letzter Instanz mit der Interpretation zusammen, die auf diese vermittelnden Begriffe angewandt wird."²⁷ Zugrunde liegt die Beobachtung, die Ricoeur in der Auseinandersetzung mit Heidegger gemacht hat: Ist für diesen die Geschichtlichkeit des Subjekts dadurch charakterisiert, daß es sich "übernimmt (...) in der Wiederholung seines überlieferten und übernommenen Erbes als Schicksal"²⁸, so betont Ricoeur, daß auch das Schicksal nur als erzähltes und als erzählbares habbar ist. Als solches erzähltes aber hat es Anteil an der öffentlichen Zeit als der Zeit, die die Akteure einer Intrigue/ Fabel/ Erzählhandlung miteinander haben²⁹. Als solche öffentliche Zeit kann die Zeit dann nicht mehr als vom Sein-zum-Tode bestimmt gesehen werden. Steht aber das Subjekt mit seinem Schicksal so in der öffentlichen Zeit, daß es sein Schicksal selbst nur als erzähltes hat³⁰, so ist es auf die Vermittlung durch Zeichen, Symbole und Texte angewiesen³¹:

- durch Zeichen, insofern alle menschliche Erfahrung erst durch sprachliche Vermittlung mitteilbar gemacht wird³²;
- durch Symbole, insofern diese durch den in ihnen "verborgenen" Doppelsinn Möglichkeiten des Selbst- und Weltverstehens zur Verfügung stehen, die über die "normale" Sprache hinausgehen;
- durch Texte, insofern in diesen, indem sie von ihrer ursprünglichen Situation losgelöst sind, dem Subjekt eine Welt gegenübertritt, "die nicht die Welt des Lesers ist" und so dazu einlädt, "sich vor dem Text zu verstehen und von ihm die Bedingungen eines Selbst zu erhalten, das ein anderes ist als das Ich, das sich an die Lektüre macht"³³. Indem der Textes dabei eine Welt kommuniziert, die

²⁵ Ich nenne dies hier jetzt nur thetisch, da ich im folgenden weiter auf diese Positionen eingehen werde.

²⁶ Ich will damit nicht sagen, daß Sprache erst Erfahrung ermöglicht - diesen (der aristotelischen Bestimmung von Erfahrung entsprechenden) Ansatz meine ich bei Friedrich Miltenberger zu erkennen, vgl. Biblische Dogmatik, Band 1, Stuttgart 1991, 185-188. Zu der Verhältnisbestimmung von vorprädikativer und in Sprache gefaßter Erfahrung vgl. Husserl, Erfahrung und Urteil, 21-44.

²⁷ Paul Ricoeur, Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, ZThK 84(1987), 248.

²⁸ Paul Ricoeur, Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung, in: Romantik - Literatur und Philosophie, hrg. Volker Bohn, Frankfurt/M 1987, 66.

²⁹ S. Ricoeur, Narrative Funktion, 54-57.

³⁰ Ricoeur kann sich bei dieser Bestimmung im Übrigen durchaus auch auf psychotherapeutische/-analytische Beobachtungen berufen, vgl. Zeit und Erzählung (=ZuE) I, München 1988, 118 u.ö.

³¹ Ricoeur, Erzählung, 248-250.

³² Vgl. ZuE I, 113-135: "Das vollständige Ereignis besteht nicht nur darin, daß jemand das Wort ergreift und sich an einen Gesprächspartner wendet, sondern auch darin, daß er eine neue Erfahrung zur Sprache bringen und mit einem anderen Menschen teilen will. Horizont dieser Erfahrung ist wiederum die Welt. Referenz und Horizont sind korrelativ zueinander wie Gestalt und Grund. (...) Diese (...) Voraussetzung impliziert, daß die Sprache keine Welt für sich ist. Sie ist sogar überhaupt keine Welt. Weil wir in der Welt sind und von Situationen betroffen werden, versuchen wir, uns darin im Modus des Verstehens zu orientieren, und haben etwas zu sagen, eine Erfahrung zur Sprache zu bringen und miteinander zu teilen." (123).

³³ Ricoeur, Erzählung, 250.

nicht eine Welt des Lesers ist, ist dieser aufgefordert, eine Welt zu schaffen - eine Weltsicht auszu-probieren -, die heute "wirklich die Sache des Textes sein würde"³⁴.

Hinsichtlich des Subjektes und seiner Identität betont Ricoeur: "Die Identität eines Individuums oder einer Gemeinschaft angeben, heißt auf die Frage antworten: wer hat diese Handlung ausgeführt, wer ist der Handelnde, der Urheber? Auf diese Frage wird zunächst so geantwortet, daß jemand benannt wird, das heißt durch einen Eigennamen bezeichnet wird. Doch worauf stützt sich die Dauerhaftigkeit dieses Eigennamens? Was berechtigt dazu, daß man das so durch seinen Namen bezeichnete Subjekt der Handlung ein ganzes Leben lang (...) für ein und dasselbe hält? Die Antwort kann nur narrativ ausfallen. (...) Die Identität des wer ist also selber bloß eine narrative Identität."³⁵ Dadurch aber lasse sich dann auch das von Hume und Nietzsche aufgezeigte Dilemma überwinden, das darin besteht, daß angesichts der Vielfalt von Zuständen die Identität zur "substantialistische Illusion" zu verkommen drohe³⁶. Die Identität als narrative Identität zu verstehen bedeute nämlich, daß "man die im Sinne eines Selben (idem) verstandene Identität durch die im Sinne eines Selbst (ipse) verstandene Identität ersetzt; (...). Die Ipseität entgeht dem Dilemma des Selben und des Anderen insofern, als ihre Identität auf einer Temporalstruktur beruht (...). Im Unterschied zur abstrakten Identität des Selben kann die für die Ipseität konstitutive narrative Identität auch die Veränderung und Bewegtheit im Zusammenhang eines Lebens einbegreifen. (...) die Geschichte eines Leben <wird> unaufhörlich refiguriert durch all die wahren oder fiktiven Geschichten, die ein Subjekt über sich selbst erzählt. Diese Refiguration macht das Leben zu einem Gewebe erzählter Geschichten."³⁷

Der Begriff der Ipseität habe dabei den Vorteil, daß er zur Bezeichnung sowohl eines Individuums als auch einer Gemeinschaft gebraucht werden könne: "Individuum und Gemeinschaft konstituieren sich in ihrer Identität dadurch, daß sie bestimmte Erzählungen rezipieren, die dann für beide zu ihrer tatsächlichen Geschichte werden."³⁸ Zur vollen Ausbildung komme solche Ipseität allerdings erst dann, wenn das Subjekt durch die Lektüre der Texte hindurch zum "Neuaufbruch", zum Handeln gelangt³⁹. Erst hier "<tritt> jenes Entscheidungsmoment hinzu(), das die ethische Verantwortlichkeit zum höchsten Faktor der Ipseität macht"⁴⁰.

Hiermit aber stehen wir wieder vor der Feststellung des stets nur vermittelten Selbst- und Weltverstehens - und nun auch Weltverhaltens: Die Geschichten unserer eigenen und der gemeinschaftlichen Geschichte spannen für Ricoeur einen Erfahrungsraum aus, in den wir unsere eigenen Erfahrungen einzeichnen können; dies aber so, daß dabei die eigenen Erwartungen als Horizont die Refiguration des Erfahrungsraumes einerseits immer schon mitbestimmen, wie andererseits aber auch die Welt(en), die mir aus dem Erfahrungsraum begegnen, neue Erwartungshorizonte eröffnen können⁴¹. Dabei gelte, daß "der bisherige Erfahrungsraum (...) nie hin<reicht>, den Erwartungshorizont zu determinieren"⁴².

Text-, Welt- und Selbstverstehen können darum bei Ricoeur nicht nur als "Einverständnis mit der Tradition"⁴³ geschehen, vielmehr kommt es gerade darauf an, in der refigurierenden Aufnahme dieser "alten Geschichten" - unserer selbst und unserer Gemeinschaft - unsere eigenen Geschichten zu konfigurieren und weiterzuerzählen und ein Weltverhalten einzuüben, das das "Projekt der Ge-

³⁴ Ricoeur, *Erzählung*, 251. Es handelt sich hier also um den Prozeß der mimesis III, des Refigurationsprozesses, in dem der Leser/ die Leserin passiv und aktiv beteiligt ist. Hinzuweisen ist hier auch auf Ricoeurs Bemerkungen zur Rezeptionsästhetik: "Wenn man sich darüber einig ist, daß der kognitive Wert eines Kunstwerks in seinem Vermögen besteht, eine künftige Erfahrung zu präfigurieren, darf man das dialogische Verhältnis nicht zu einer zeitlosen Wahrheit erstarren lassen.", *ZuE III*, 280.

³⁵ Ricoeur, *ZuE III*, 395.

³⁶ Ricoeur, *ZuE III*, 396.

³⁷ Ricoeur, *ZuE III*, 396.

³⁸ Ricoeur, *ZuE III*, 397.

³⁹ Vgl. Ricoeur, *ZuE III*, 399f.

⁴⁰ Ricoeur, *ZuE III*, 400.

⁴¹ Vgl. zu diesem Ineinander die Bemerkungen zum Ineinander von aisthesis und katharsis in der literarischen Hermeneutik, *ZuE III*, 283-

289. Die Begriffe "Erfahrungsraum" und "Erwartungshorizont" übernimmt Ricoeur dabei von Reinhart Koselleck.

⁴² Ricoeur, *ZuE III*, 337 - mit Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 359.

⁴³ Vgl. den Ansatz Peter Stuhlmachers oder Mildenbergers "Sprache der Tradition"!

schichte" weiterbringt. Für dieses gelte dabei, "daß die Spannung von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont erhalten bleiben muß, damit es überhaupt noch Geschichte gibt"⁴⁴.

Im Hinblick auf den Umgang mit Tradition und Traditionen versucht Ricoeur daher, eine dreifache Vermittlung zu unterscheiden, nämlich:

"1) die Traditionalität bezeichnet einen formalen Zusammenhangstil, der die Kontinuität der Rezeption der Vergangenheit sichert; das heißt, sie bezeichnet die Reziprozität zwischen der Wirkungsgeschichte und unserem Affiziertwerden durch die Vergangenheit⁴⁵;

2) die Traditionen bestehen aus sinnüberliefernden Inhalten; sie transponieren das gesamte überkommene Erbe in die Ordnung des Symbolischen (...); das heißt, die Traditionen sind sinnvolle Aussagen;

3) die Tradition als Legitimitätsinstanz bezeichnet den Wahrheitsanspruch (das Für-wahrhalten), der im öffentlichen Raum der Diskussion argumentativ verhandelt werden kann."⁴⁶

Die Allgemeinheit dieser Vermittlungsebenen nimmt dabei von 1 zu 3 ab: in den Prozeß der Traditionalität sind wir unter der Bedingung, daß wir nicht solipsistisch vor uns hinleben, notwendigerweise eingebunden; Traditionen affizieren uns aus diesem Prozeß heraus und können zu Symbolen für eigenen Weltverstehen werden, die Tradition und ihr Wahrheitsanspruch aber sind "präsumptiv"⁴⁷, ihrer weiteren Bewahrheitung in der Zukunft ausgesetzt.

Diese Wechselzusammenhänge der Traditionalität müssen mitbedacht werden, wenn es um die Erfahrungsbezogenheit von Theologie und die Frage nach Erfahrung als Bewahrheitungskriterium theologischer Aussagen geht.

4. Gotteserfahrung und Welterfahrung in einer Befreienden Theologie für Europa.

4.1 Wege, die nicht mehr gangbar sind.

4.1.1 Die negative Verhältnisbestimmung von Welterfahrung und Glaubenserfahrung.

Hermeneutisches Ziel einer Befreienden Theologie für Europa und darin eingeschlossen einer schwul-lesbischen Befreiungstheologie ist es, Spuren der Nähe Gottes heute zu entdecken. Hermeneutischer Schlüssel ist dabei der "Weg Gottes mit den Menschen", wie er in der Vielfalt der biblischen Zeugnisse zum Ausdruck kommt. Dieser Weg zielt auf die versöhnte Gemeinschaft des Reiches Gottes, in dem alle Leben die Fülle (nach Joh 10,10) haben⁴⁸. Eine solche Theologie weiß dabei einerseits um die ausstehende Vollendung dieses Reiches, vertraut aber andererseits darauf, daß in der Kraft des Heiligen Geistes vorweggenommene Zeichen des neuen Lebens schon sichtbar sind, die dem schöpferischen und neuschaffenden Handeln Gottes entsprechen. Theologische Modelle, die sich rein negativ auf Welterfahrung beziehen, können hier dann keinen gangbaren Weg der Verhältnisbestimmung darstellen. Dies trifft sowohl für Modelle zu, in denen die Glaubenserfahrung ohne Bezug zur Welterfahrung dargestellt wird, Gottesgeschichte als neben oder über Weltgeschichte zum Stehen kommt, als auch für diejenigen Modelle, die Grunderfahrungen "der" Menschen "in einer

⁴⁴ Ricoeur, ZuE III,347.

⁴⁵ Im Sprachgebrauch Ricoeurs heißt dies: das Wechselspiel zwischen Passivität und Aktivität im Refigurationsprozeß!

⁴⁶ Ricoeur, ZuE III,367.

⁴⁷ "Unter Wahrheitspräsumption verstehe ich den Glauben, die unvoreingenommene Rezeption, mit denen wir, bevor sich etwas wie Kritik überhaupt regt, auf jede sinnvolle Aussage, auf jeden Wahrheitsanspruch reagieren, einfach deshalb, weil wir nie am Anfang des Wahrheitsprozesses stehen und weil wir vor jeder kritischen Geste einem Reich der präsumierten Wahrheit zugehören.", Ricoeur, ZuE III,367. Wahrheit darf hier bei Ricoeur also nicht im Sinne von "Einheit"/"Totalität" verstanden werden!

⁴⁸ Vgl. dazu etwas ausführlicher meinen Artikel in der WeStH 02/1994, bes. 9-11. Der "Weg Gottes mit den Menschen" ist das bestimmende Thema meiner Dissertation über die Hermeneutik der Theologie der Befreiung.

Richtung wertend"⁴⁹ als Differenzerfahrung auslegen und somit positive Welterfahrung auch außerhalb des Glaubens als Zeichen des vorweggenommenen Reiches Gottes nicht zulassen können.

4.1.2 Der Rekurs auf transzendente Grunderfahrungen.

"Ich bin meine Geschichte" und meine Geschichten - die ich von mir erzähle, die andere von mir erzählen und die andere von mir erzählen werden⁵⁰. Diese Feststellung Paul Ricoeurs gilt nicht nur für individuelle, sondern auch für gemeinschaftliche Subjekte: auch "die" Geschichte einer Gemeinschaft, eines Staates und mit ihnen die Geschichtsschreibung sind durch die Wechselzusammenhänge der Traditionalität geprägt: "einerseits können unsere zukunftsbezogenen Erwartungen die Neuinterpretation der Vergangenheit derart beeinflussen, daß diese in einer Vergangenheit, die angeblich ein für allemal vorbei sein soll, vergessene Möglichkeiten (...) aufdeckt (...): andererseits kann das so aus der Muttererde der Traditionen herausgelöste Sinnpotential dazu beitragen, denjenigen unserer Erwartungen Fleisch und Blut zu geben, die die regulative, aber leere Idee einer ungehinderten und schrankenlosen Kommunikation näher zu bestimmen vermögen, nämlich in Richtung einer zu machenden Geschichte. Durch dieses Spiel von Erwartung und Erinnerung also kann die Utopie der versöhnten Menschheit an die wirkliche Geschichte zurückgebunden werden."⁵¹

Steht aber auch die Geschichtsschreibung in diesen Wechselzusammenhängen der Traditionalität, so kommt neben dem Satz "Ich bin meine Geschichte" der andere zu stehen: "history tells stories" (Arthur C. Danto): Geschichtsschreibung stellt nicht (nur) objektive Kausalzusammenhänge fest, sondern "jede Geschichte ist die retrospektive narrative Organisation vergangener Ereignisse mit Hilfe von Schemata und geleitet von Interessen"⁵². Welt und Geschichte sind keine absoluten Größen, kein objektiver Raum, in den das Subjekt mit seiner Leiblichkeit eintritt, sondern: "Das Subjekt bewegt sich in eben dem Raum, den zu konstituieren es im Begriff ist. Das Subjekt hält sich nicht in der Unbeweglichkeit des Absoluten, wo das idealistische Subjekt seinen Platz hat; es findet sich hineingezogen in Situationen, die sich nicht in Vorstellungen auflösen, die es sich von diesen Situationen machen könnte."⁵³ Bezogen auf die Welt heißt dies: "Die Welt konstituiert sich nicht als ein Statisches, das von vornherein der Erfahrung überlassen wäre; sie ist bezogen auf 'Gesichtspunkte', die das Subjekt frei einnehmen kann; (...)"⁵⁴

Wahrnehmung von Welt und Geschichtsschreibung kommen also nicht über eine "unvollkommene Vermittlung" hinaus, "verstanden als ein Netz sich überkreuzender Perspektiven zwischen der Erwartung der Zukunft, der Rezeption der Vergangenheit und dem Erlebnis der Gegenwart, ohne *Aufhebung* in einer Totalität, in der die Vernunft der Geschichte mit ihrer Wirklichkeit zusammenfiel"⁵⁵, "die" Welt und "die" Geschichte sind keineswegs "objektive" Realitäten, sondern - mit Husserl - "Idealisierungen", die selber von der jeweiligen Perspektive abhängig, durch das Zusammenspiel von Erfahrungsraum, Erwartungshorizont und jeweiliger Gegenwart bestimmt sind⁵⁶. Statt von "der" Welt und "der" Geschichte erscheint es dann angebrachter, von Welten und Geschichten zu reden, die aus einer jeweiligen Betrachtungsweise heraus entstehen, aber vielfältig miteinander vernetzt sind, deren Einheit jedoch allenfalls eine Perspektive der (eschatologischen) Zukunft darstellt.

Von daher liegt es nahe, daß auch die Rede von "dem" Menschen oder "der" Grunderfahrung "der" Menschen, wie sie in dem Modell der transzendentalen Analyse begegnet, für eine Befreiende Theologie in Europa keinen Weg der Verhältnisbestimmung von Welterfahrung und Gotteserfahrung darstellen kann.

⁴⁹ Joachim Track, Überlegungen zum Problem der religiösen Interpretation der Wirklichkeit, *KuD* 20(1974), 125.

⁵⁰ Zu dieser Bedeutung zukünftiger Geschichten/Erzählungen vgl. Paul Ricoeur, *Narrative Funktion*, 75-79.

⁵¹ Ricoeur, *ZuE III*, 368. - Diese "Idee der versöhnten Menschheit" steht für Ricoeur hinter dem Konzept der *einen* Weltgeschichte.

⁵² Gunter Scholtz, *Art. Geschichte*, *HWP* 3, 395.

⁵³ Emmanuel Lévinas, *Intentionalität und Empfindung*, in: ders., *Die Spur des anderen*, Freiburg/München 1983, 178.

⁵⁴ Lévinas, *Intentionalität und Empfindung*, 177.

⁵⁵ Ricoeur, *ZuE III*, 334. Hervorhebung von Ricoeur!

⁵⁶ Vgl. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 39-43.

Kann nämlich kommunizierte Erfahrung nicht aus dem Wechselspiel von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont gelöst werden, wie es durch die narrative Funktion in Gang gebracht wird, dann können auch "die" Grunderfahrungen "der" Menschen nicht losgelöst von ihrer jeweiligen Tradition, Situation und Perspektive zum Ausdruck gebracht werden. Angesichts des transzendentalanalytischen Modells ist daher zu sagen: "This appeal overlooks the extent to which any human experience takes place within a cultural tradition that provides concepts and paradigms according to which that experience is interpreted."⁵⁷

Eher als von "der" Grunderfahrung "der" Menschen wird also von einer Pluralität von Grunderfahrungen gesprochen werden müssen, die wieder miteinander vernetzt sein können.

Joachim Track hat auf zwei weitere Gründe hingewiesen, die die Verbindung von Welterfahrung und Gotteserfahrung über die Rede von transzendentalen Grunderfahrungen problematisch machen:

1) Zu fragen sei, inwieweit die Bezugnahme auf transzendente Grunderfahrungen sich wirklich in Übereinstimmung mit der Welterfahrung je und je geschichtlicher Menschen befindet, gerade wenn diese Grunderfahrungen dann mit der Sinnfrage verbunden werden: Dieser Rückgang auf transzendente Grunderfahrungen nämlich stelle "eine Abstraktion von konkreten Fragen des Lebensvollzugs dar, die nicht jedermanns Sache ist"⁵⁸. Auch müsse die "Fraglichkeit des Ganzen" nicht notwendigerweise als Bedrohung verstanden werden⁵⁹.

2) Außerdem werde hier dann deutlich, daß "Zum Bezugspunkt der christlichen Antwort (...) Grenzsituationen des Lebens und einseitig hervorgehobene Defiziterfahrungen <werden>⁶⁰. So gelingt es nicht mehr, das befreiende Angebot Gottes in Christus mitten im Leben, in jenem Gemisch von partiellem Gelingen und partiellem Scheitern, auszusagen."⁶¹ Gerade dies ist ja aber auch das Ziel einer befreienden Theologie für Europa.

4.1.3 Der Rekurs auf Erfahrung als eigenständige Quelle von Glaubenserfahrung.

Ist es das Ziel einer Befreienden Theologie für Europa, die Erfahrung der Gegenwart Gottes inmitten gegenwärtigen Lebens zum Ausdruck zu bringen, so erweist sich also der transzendentalanalytische Weg der Verhältnisbestimmung auch deswegen als ungenügend, weil er Gotteserfahrung zu stark auf Grenzerfahrung fixiert. Wird diese Fixierung aufgebrochen, dann ist aber ein Doppeltes zu beachten: zum einen ist der Hinweis von Joachim Track ernstzunehmen, daß dieses (alltägliche) Leben ein "Gemisch von partiellem Gelingen und partiellem Scheitern" darstellt. Zu fragen ist hier dann, ob diese Erfahrungen alle in gleicher Weise als Gotteserfahrungen gesehen werden können oder ob hier in unterschiedlicher Weise von der Gegenwart Gottes gesprochen werden muß⁶². Zum anderen aber sind die verschiedenen Hinweise darauf ernstzunehmen, daß Erfahrung in dem Moment, in dem sie mitteilbar gemacht wird, nicht ohne Sprache möglich und damit in den Erfahrungsraum bisheriger Welterfahrung und bisherigen Sprechens hineingestellt ist - "Welt ist für uns immer schon eine solche, in der bereits Erkenntnis in mannigfacher Weise ihr Werk getan hat"⁶³. Auch Erfahrung steht also in

⁵⁷ Francis Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology*, 299, aufgegriffen von Owen C. Thomas, 192.

⁵⁸ Track, *religiöse Interpretation*, 134.

⁵⁹ Track, *religiöse Interpretation*, 126-128, Zitat 127.

⁶⁰ Dieses Zitat stammt aus dem Zusammenhang der Beurteilung der bei mir unter 3.2. dargestellten Entwürfe bei Track; ich meine allerdings, daß sich die Aussage über diese spezifischen Modelle hinaus verallgemeinern lassen: es wäre hier ja sicher auch möglich, statt von Defiziterfahrungen von ekstatischen Erfahrungen im Sinne Tillichs zu reden.

⁶¹ Track, *religiöse Interpretation*, 134f.

⁶² Ohne die folgenden Ausführungen vorwegnehmen zu wollen, bieten sich hier dann im Wesentlichen drei Verstehensmuster an: 1) Scheitern und Gelingen werden in gleicher Weise mit der Gegenwart Gottes in Verbindung gebracht - traditionelle Bestimmung der Allmacht, Gott als *causa prima*; 2) Scheitern wird als Ausstehen Gottes und seines Reiches gesehen - prozeßtheologisches Denken, Gottes Sein selbst ist im Werden; 3) Gelingen wird als Erfahrung der Vorwegnahme des Reiches Gottes verstanden, im Scheitern wird die Gegenwart des mitleidenden Christus erkannt - christologisch-eschatologische Bestimmung. Dabei können 2) und 3) miteinander vernetzt sein.

⁶³ Edmund Husserl, *Erfahrung und Logik*, 26. Im theologischen Kontext ganz ähnlich Joachim Track, der davon spricht, daß "die Erfahrungsperspektive, die bestimmte Erfahrungen ermöglicht, dem Erfahrenden vorgegeben ist und ihn in eine Erfahrungsgeschichte hinein-

den Wechselzusammenhängen der Traditionalität und kann daher nicht ohne weiteres als Urteilskriterium zur Beurteilung "authentischer" Gotteserfahrung gegen eine wie auch immer verzerrte Tradition angeführt werden.

Francis Schüssler Fiorenza betont dies gegen einen seiner Meinung nach in der ThdB anzutreffenden Umgang mit der Erfahrung der Unterdrückung als Kriterium. Hier werde das Dilemma des hermeneutischen Zirkels deutlich: "On the one hand religious and cultural traditions, even their highest ideals, are often ideologically distorted and in need of critique. Yet on the other the question emerges as to the source of the standards and criteria for the critique of the tradition. From experience? But experience is itself often distorted and determined by tradition. From tradition? But the tradition is what is in need of critique."⁶⁴ Wenn in der ThdB nun der Unterdrückungserfahrung solchermaßen ein hermeneutisches Privileg eingeräumt werde, daß ihr Offenbarungsqualität zukomme und sie zum Maßstab der Beurteilung aller theologischen Aussagen gemacht werde, so übersehe die ThdB, daß diese Erfahrung "is not only an immediate experience but also results from the conflict between cultural values and present experience."⁶⁵ Ein theologisches Modell, das diese Überlegungen ernstnimmt - und das Francis Schüssler Fiorenza in seiner retroduktiv arbeitenden "Foundational Theologie" vorlegt -, "would acknowledge that by opting for the oppressed one gains an insight into ideological distortions of the dominant culture. But it would at the same time appeal to the tradition to uncover those values in conflict with contemporary ideologies, and it would recognize that truth cannot be localized within one class, but must be seen in relation to a plurality of subjects and traditions."⁶⁶

Auch wenn ich den Eindruck habe, daß Francis Schüssler Fiorenza sich hier auf "Jugendsünden" der ThdB bezieht, so stellt diese Bemerkung doch eine wichtige Anfrage an jeden Entwurf einer befreienden Theologie dar, insbesondere dann, wenn es sich um Theologien handelt, die von Gruppen ausgehen, die bereits im Entstehungsprozeß der biblischen Schriften selbst an den Rand gedrängt worden sind. Dies ist die Situation, in der sich Autorinnen und Autoren feministischer und schwul-lesbischer Theologie vorfinden.

Welche Gratwanderungen dabei teilweise nötig werden, zeigt sich z.B. an dem theologischen Entwurf von Elizabeth A. Johnson. Johnson geht zunächst davon aus, daß "the lived experience of women"⁶⁷ zum Ausgangspunkt einer feministischen Theologie werden müsse und sieht sich darin den meisten kontemporären theologischen Entwürfen verbunden⁶⁸. Doch sieht sie sich hier sogleich vor die Problematik gestellt, daß eine transzendental-analytische Bestimmung solcher Frauenerfahrung nicht möglich, aber auch nicht wünschenswert ist. Nicht möglich, da die sozialen Orte von Frauen zu unterschiedlich seien⁶⁹, nicht wünschenswert, da solch eine Bestimmung in der Regel immer auf die Suche nach dem "typisch Weiblichen" im Gegensatz zum "typisch Männlichen" hinauslaufe⁷⁰. Parallel zu dieser Betonung der Pluralität der Erfahrungsräume von Frauen begegnet dann aber doch der Versuch, diese Pluralität auf die Grunderfahrung des Lebens unter dem Patriarchat und der damit verbundenen Unterdrückungssituation zurückzuführen⁷¹. Dies ist die eine Gratwanderung.

Die anderer Gratwanderung besteht darin, daß sich Johnsons Entwurf einerseits durch eine deutlich eschatologisch-pneumatologisch-christologische Perspektive auszeichnet, so daß sie durchaus

stellt, in der eigenes Erfahrungskönnen sich der Vorgegebenheit geschichtlicher und gesellschaftlicher Erfahrung verdankt", Art. Erfahrung, 117. Andererseits aber, und auch hier sehe ich eine Nähe zu Husserl, komme der Erfahrung Widerfahrnischarakter zu, stelle sie den Versuch des "offene-< > Sicheinlassen-< s >" auf die Wirklichkeit dar, so daß "Erfahrung (...) darum immer beides <ist>: theoriegleitet und theoriekritisch", Art. Erfahrung, 117.

⁶⁴ Francis Schüssler Fiorenza, 308.

⁶⁵ Francis Schüssler Fiorenza, 309.

⁶⁶ Francis Schüssler Fiorenza, 309.

⁶⁷ Elizabeth A. Johnson, *She who is*, New York (Crossroads) 1993, 61.

⁶⁸ Johnson, 61f; vgl. 29.

⁶⁹ "women's interpreted experience is as diverse as concrete women themselves so that 'the' perspective of women is not a unity nor immediately to hand", Johnson, 10.

⁷⁰ So daß z.B. Stärke oder Kampfgeist dann nicht als weibliche Charaktereigenschaften genannt werden, vgl. Johnson, 48f.

⁷¹ Johnson, 61f u.ö.

die ausstehende Vollendung betonen kann⁷², doch steht dem dann wieder die Aussage gegenüber, daß "historical women are created in the image of God and are bearers of the image of Christ"⁷³, so daß sie zu dem Ergebnis kommen kann, daß "The wholeness of women's reality is affirmed as created by God and blessed with the identity of being in the divine image and likeness"⁷⁴. Theologische Aussagen müssen sich dann an dieser Realität messen lassen⁷⁵.

4.2 Die plurale Beziehung von Gotteserfahrung und Welterfahrung und die trinitarische Gegenwart Gottes.

Wir stehen also vor dem Problem, daß wir zunächst festhalten müssen, daß die Glaubenserfahrung in irgendeinem Bezug zur Welterfahrung steht⁷⁶, daß uns dann die Wege einer rein negativen sowie einer transzendental-analytischen Verhältnisbestimmung für eine Befreiende Theologie in Europa als nicht gangbar erscheinen, und daß wir schließlich vor eine Pluralität von Welterfahrungen, Erfahrungsdimensionen und -interpretationen gestellt sind, die selber wieder in die Wechselbeziehungen der Traditionalität eingebettet sind und von daher nicht zum autonomen Kriterium für Gotteserfahrungen werden können. Ein gordischer Knoten nahezu, der aber sicherlich nicht durch einfaches Durchschlagen gelöst werden kann.

Die folgenden Überlegungen wollen einen Weg vorzeichnen, auf dem eine Verhältnisbestimmung von Glaubenserfahrung und Welterfahrung erfolgen kann, ohne die Diffizilität des Erfahrungsproblems zu übergehen.

1) Erfahrung ist nicht aus dem Wechselprozeß der Traditionalität zu lösen, doch muß zugleich Sorge dafür getragen werden, daß die Spannung der Traditionalität, das heißt von Übernahme und Kritik, wie sie bei Ricoeur ausgedrückt ist, erhalten bleibt. Erfahrung darf also nicht einseitig im aristotelischen Sinn als Urteil, als Einordnung des Besonderen in das Bekannte verstanden werden, vielmehr muß die husserl'sche Dimension des Begriffs, der Widerfahrnischarakter, zur Geltung kommen. Das heißt, Erfahrung hat eine passive und eine aktive Dimension: "Unsere bisherige sprachliche Erschließung der Wirklichkeit, die geschichtlich und individuell geprägt ist, eröffnet eine Perspektive. (...) Zugleich aber wird im Erleben dieser Interpretationsrahmen in Frage gestellt, gewandelt, erneuert. Erfahrung geschieht in dieser Dialektik."⁷⁷ Dann aber ist Erfahrung immer beides: traditions- und theoriegeleitet und traditions- und theoriekritisch.

2) Dies aber ist nur dann der Fall, wenn die Perspektivität und Positionalität eingespielter Erfahrungsurteile bewußt und auf Veränderung hin offengehalten wird - also das Bewußtsein dafür wachgehalten wird, daß "Welt (...) für uns immer schon eine solche <ist>, in der bereits Erkenntnis in

⁷² Ziel ihrer Theologie, so sagt Johnson, sei die "vision of redeemed humanity <which>, though never fully realized, becomes more actual in every partial move from situations of domination/ subordination to a community where subservience is unknown (...)", 32; ein Prozeß, der das Werk des "vivifying and renewing Spirit" Gottes darstelle, 13 (Hervorhebung von mir, W.S.).

⁷³ Johnson, 70.

⁷⁴ Johnson, 71.

⁷⁵ Ich betone, daß Elizabeth A. Johnson hier nur ein Beispiel für solch eine Gratwanderung ist. Als solches soll sie auch nur die Schwierigkeiten aufzeigen, vor die eine befreiende Theologie gestellt ist, wenn sie Gotteserfahrung und Welterfahrung dergestalt zusammenbringen will, daß sie damit die Gegenwart des lebendigen und lebensschaffenden Gottes unter Menschen zum Ausdruck bringt, die in gesellschaftlicher wie kirchlicher (und biblischer) Tradition marginalisiert worden sind. Die Beiträge von Thomas M. Thurston und J. Michael Clark in dem Sammelband *Constructing Gay Theology*, ed. Michael L. Stemmeler, J. Michael Clark, Las Colinas (Monument Press) 1991, können diese Gratwanderung für die gay theology verdeutlichen. Ich habe den Eindruck, daß Clark zumindest am Schluß von diesem Grat abstürzt, wenn er unter Aufnahme von Sheila D. Collins Aussage "nothing that is of us can be alien to our theology" (Clark, 41) zu dem Ergebnis kommt, daß Gott in allen Momenten des Lebens in der schwulen Subkultur gegenwärtig ist: "in our personal rituals of preparation (...) for sex—from weight-lifting, exercising, and dieting to grooming and dressing (...)<> in the frenzy of disco music, (...) the smell of poppers (...), in the ooze and smells of the baths before AIDS (...)<> in the stickiness of non-oxynol-nine lubricants and the snap-tightness of condoms (...)<> in the rituals of S/m, and in the archetypal manifestations enhances by alcohol and or drugs (...)", 41f. Müßte hier nicht doch differenziert werden, auch hier die Spannung von Ausstehen und Vorwegnahme des Reiches Gottes deutlich bleiben?

⁷⁶ Denn "ohne Erfahrung ist Glaube nicht", wie Werner H. Ritter sagt, *Offenbarung und Erfahrung*, PTh 69(1980), 557. Freilich ist diese Aussage noch nicht inhaltlich näher bestimmt, so daß hier alle drei oben skizzierten Positionen zu subsumieren sind, wie Ritters Gewährsmann Karl Barth verdeutlichen kann. Für Barth nämlich gelte: "Auf der einen Seite lehnt er im theologischen Zusammenhang menschliche Erfahrung als Grund und Bedingung für Gotteserfahrung ab, andererseits gibt er spezifisch theologische Erfahrung (als Bestimmtheit durch Gottes Wort und identisch mit 'Offenbarung') als Gottes Möglichkeit aus.", 557.

⁷⁷ Joachim Track, *Erfahrung Gottes*, KuD 22(1976), 5; vgl. Art. Erfahrung, 117.

der mannigfachsten Weise ihr Werk getan hat"⁷⁸, daß also auch Erfahrungsaussagen idealisierte Aussagen sind⁷⁹. Das bedeutet dann aber, nach den "background theories"⁸⁰ zu fragen, die in den jeweiligen Erfahrungsurteilen impliziert sind und die Verhältnisbestimmung von Glaubenserfahrung und Welterfahrung mitbestimmen: Diese Verhältnisbestimmung, so sagt Francis Schüssler Fiorenza, sei nämlich niemals eine unmittelbare Inbeziehungsetzung von Glaubensaussagen und gegenwärtiger Erfahrung, sondern "involves the analysis of background theories by which data and experience are interpreted and interrelated with veredal statements. Background theories have therefore an important function in relation to religious beliefs. They often provide either constraints or indirect supports to the religious tradition." Das heißt, "when a conflict between a religious belief and contemporary experience takes place not only may the religious belief or the contemporary experience be challenged and modified but so also may be the background theory."⁸¹ Eine "Hermeneutik des Verdachtes" hat hier dann ihre Berechtigung⁸².

3) Francis Schüssler Fiorenza betont die Verflochtenheit aller Dimensionen dieses Urteilsprozesses, doch bleibt zu fragen, was das Kriterium für die Entscheidung darstellt, welche der drei Seiten je und je zu korrigieren sei. Aufgrund der multifaktoralen Bedingung des Urteilsprozesses sind für Schüssler Fiorenza selbst weder die Methode der Induktion noch der Deduktion möglich, da diese bipolar angelegt seien⁸³. Vielmehr könne dieses Kriterium nur in "retroductive warrants"⁸⁴ gesehen werden: "A retroductive warrant (...) argues from the variety and diversity of inferences that can be drawn from a hypothesis. The argument is not accepted because of logical cogency as in deduction or because of the generalization of datas as in induction. Instead, the argument is accepted because the hypothesis generates illuminative inferences."⁸⁵ Solch eine illuminative Interferenz aber stellt für ihn bei der Verhältnisbestimmung von Glaube und Welterfahrung die "ability of a religious heritage to be linked with present experience and praxis, even in critical confrontation" dar⁸⁶. Glaube und Glaubenserfahrung als Praxisanleitung also.

Hier zeigt sich eine Nähe zu Joachim Track, für den gilt: "Gott will uns in unserer Wirklichkeit begegnen, begegnet uns und ist doch nicht festzumachen, nirgends einfach zuzurechnen."⁸⁷ Diese Begegnung aber geschehe "in einer Lebenspraxis, die von der christlichen Daseins- und Handlungsorientierung angeregt, angeleitet, eröffnet ist. (...) Gott fordert uns zu solcher Lebenspraxis heraus, ermöglicht solche Praxis und verheißt seine Gegenwart."⁸⁸ Theologie müsse danach fragen, wie solche Daseins- und Handlungsorientierungen heute "angesichts der sozialen, politischen und psychologischen Erfahrungen und Einsichten unserer Gesellschaft" aussehen können⁸⁹.

So richtig und wichtig diese Praxisbindung für eine Befreiende Theologie für Europa erscheint, so wenig ist damit das Dilemma allerdings schon überwunden: unbestimmt bleibt die inhaltliche Seite dieser Praxis. Track nennt daher dann auch "christliche Grunderfahrungen"⁹⁰, die die Frage nach den Daseins- und Handlungsorientierungen bestimmen sollen: Ermächtigung zu neuer Freiheit, Gebor-

⁷⁸ Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 26.

⁷⁹ Vgl. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 38-44.

⁸⁰ Francis Schüssler Fiorenza, 302 u.ö.

⁸¹ Francis Schüssler Fiorenza, 311.

⁸² Dieser Ansatz ist ja bezeichnenderweise von Elisabeth Schüssler Fiorenza entwickelt worden, *Brot*, 50 u.ö. Ihr Vorgehen wäre falsch verstanden, wenn es als "Überbordkippen" der Tradition verstanden würde, gerade dies will eine Hermeneutik des Verdachtes vermeiden, s. zu ihrem Gedächtnis, München/Mainz 1988, 42-52 (gegen Janet Russel und Rosemary Radford-Ruther) und 18: Ziel einer feministischen Theologie dürfe es nicht sein, die eigene Tradition aufzugeben, denn: "Entweder werden wir sie <die Tradition> in eine neue befreiende Zukunft verwandeln, oder wir werden weiterhin ihrer Tyrannei unterworfen bleiben, (...)". Ziel ist also die Überwindung patriarchaler "background theories", um so die befreiende Gegenwart Gottes erkennen zu können.

⁸³ Hier sieht er das Problem der korrelationstheologischen Methode: "The danger of the method of correlation, understood as the correlation between revelation and the cognitional and normative claims of the modern world, consists in the risk of positing one of the two elements as foundational.", Francis Schüssler Fiorenza, 303.

⁸⁴ Francis Schüssler Fiorenza, 306 u.ö.

⁸⁵ Francis Schüssler Fiorenza, 306f.

⁸⁶ Francis Schüssler Fiorenza, 308.

⁸⁷ Joachim Track, *Erfahrung Gottes*, 2, in Anlehnung an Gerhard Sauter.

⁸⁸ Track, *Erfahrung Gottes*, 15.

⁸⁹ Track, *Erfahrung Gottes*, 16.

⁹⁰ Track, *Erfahrung Gottes*, 9 u.ö.

gensein (auch beim Verzicht auf Selbstdurchsetzung) und die Erfahrung neuen Mutes⁹¹. Elizabeth A. Johnson spricht von "women's flourishing" und der "redeemed humanity" des Reiches Gottes⁹², der vorliegende Entwurf spricht in Anlehnung an die ThdB von der Ausrichtung auf den Weg Gottes mit dem Menschen und sein Ziel, daß alle Leben die Fülle haben.

4) All diesen inhaltlichen Bestimmungen ist eine eschatologische Ausrichtung gemeinsam⁹³, was sie vom transzendental-analytischen Modell unterscheidet, doch sind einige Hinweise nötig, um einen Rückfall in die Fehler desselben zu vermeiden:

Die inhaltliche Bestimmung solch' eines Kriteriums entkommt selber wiederum nicht dem Prozeß der Traditionalität, insofern als hier Grundsätze einerseits, "background theories" andererseits, aber auch je gelebte Praxis die Formulierung mitbestimmen. Dann aber ist auch dieses Kriterium perspektivisch, muß also hinterfragbar und veränderbar bleiben - und zwar von allen der am Prozeß der Verhältnisbestimmung beteiligten Dimensionen her⁹⁴.

Weder transzendente Grunderfahrungen noch der "Sprung des Glaubens", aber auch nicht die unmittelbare Evidenz der eigenen Erfahrung können als brauchbare Schlüssel zur Bestimmung des Verhältnisses von Gotteserfahrung und Welterfahrung dienen. Und auch die inhaltliche Bestimmung von Kriterien entkommt der Perspektivität, wie sie im Prozeß der Traditionalität gegeben ist, nicht. Wie und von wem aber kann diese Verhältnisbestimmung dann überhaupt geleistet werden?

Owen C. Thomas gibt die Richtung vor, in der die Antwort zu suchen ist. Stellt nämlich das Postulat transzendentaler Grunderfahrungen eher die Verallgemeinerung einer subjektiven Perspektive denn ein wirklich "objektives" Datum dar, und ist eine Feldstudie, deren Ergebnis den Anspruch erheben könnte, Glaubenserfahrungen umfassend zum Ausdruck zu bringen, nicht leistbar⁹⁵, so heißt das, daß "the only way in which the actual experience of Christian people can be brought to bear on as an factor in the assessment of theological proposals, (...) is not in the short term, in which an individual theologian is assessing some proposal, but rather only in the long term process (...) of a truly ecumenical council in which attention is paid to the ascertaining of the experience of laity as well as clergy, and in which consensus of experience is tested by the criterion of coherence with the testimony of scripture as understood in the light of tradition."⁹⁶

Also nicht der von außen, vom Schreibtisch urteilende Theologe/ die Theologin sind es, die über den authentischen oder nicht-authentischen Ausdruck von Gottes- und Welterfahrung entscheiden, aber auch nicht das Individuum und seine individuelle Befindlichkeit, sondern die Gemeinschaft derer, die in dieser Praxis stehen und an dieser Praxis teilhaben. Es ist diese "gemeinsame, interpretierte Praxis"⁹⁷, in der Gotteserfahrung und Welterfahrung zusammen sind.

Solche Bewahrheitung bleibt damit letztlich perspektivisch, so daß Klaus Berger sehr treffend davon sprechen kann, daß theologische Aussagen sich stets (nur) im Kontext von "begrenzte(n) Allgemeinheiten" bewahrheiten⁹⁸, doch ist dies für eine Theologie, die in pluralen, vernetzten Strukturen denkt, alles andere als bedrohlich.

Freilich ist hier dann andererseits auch gerade die Vernetzung wahrzunehmen, wie sie durch den Prozeß der Traditionalität gegeben ist: Solange es sich um Erfahrungen handelt, die als Erfahrungen auf dem Weg mit dem biblischen Gott zum Ausdruck gebracht werden sollen, wird die jeweilige begrenzte Allgemeinheit zum einen nämlich um den Dialog mit den biblischen (und nachbiblischen) Traditionen nicht herumkommen. Sie wird anerkennen müssen, daß sie durch diese Traditionen (sei es positiv oder negativ) affiziert ist, und daß Menschen in verschiedenen Zeiten und an

⁹¹ Track, Erfahrung Gottes, 10-13.

⁹² Elizabeth A. Johnson, 31f.

⁹³ Auch bei Track, vgl. Erfahrung Gottes, 14f!

⁹⁴ Die Warnung, die Owen C. Thomas hinsichtlich des transzendental-analytischen Modells ausspricht, hat also auch hier zu gelten: "However, it is clear that the experience of one theologian <und eben auch das Kriterium zur Bewertung derselben>, no matter how representative and universal it is believed to be, can hardly function as a warrant in a theology.", 195.

⁹⁵ Wenn nicht gar gerade durch solch eine Feldstudie die Einbindung auch der Glaubenserfahrung in den Prozeß der Traditionalität deutlich und mithin kein verallgemeinerbares Ergebnis faßbar würde, vgl. Thomas, 198-200.

⁹⁶ Owen C. Thomas, 200.

⁹⁷ Joachim Track, Erfahrung Gottes, 17.

⁹⁸ Klaus Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988, §13 u.ö.

verschiedenen Orten in diesen Traditionen Sprachformen gefunden haben, um Gotteserfahrung in ihrer Welterfahrung zum Ausdruck zu bringen. Sie wird um der Kontinuität des Weges Gottes mit den Menschen willen dort, wo sie meint, Verfälschungen oder nicht mehr adäquate Formulierungen in diesen Traditionen und ihrem gegenwärtigen Gebrauch zu entdecken, sich nicht nur auf eigene Erfahrungen, sondern gegen die Tradition auf die Tradition berufen müssen.

Eine Einschränkung ist hier jedoch sofort wieder angebracht: dies heißt nämlich nicht, daß durch solch einen Rückbezug auf die Verstehenstraditionen des Glaubens der Wechselzusammenhang von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont aufgehoben oder eingeschränkt werden dürfte. Vielmehr muß dieser gerade offengehalten werden, wenn a) deutlich ist, daß auch die biblischen Aussagen über Erfahrung und Gegenwart Gottes menschliche Aussagen und damit selber perspektivisch und kontextuell sind; und wenn b) der Weg Gottes mit den Menschen, der hier als Kriterium zugrunde liegt, von seiner eschatologischen Zielbestimmung des Reiches Gottes her gesehen wird. Das nämlich heißt dann, daß "O<d>er, der sich in solcher Erfahrung kenntlich macht, (...) immer mehr <ist> als alle bestimmte Erfahrung von ihm. (...) Gott erschöpft sich nicht in unseren Erfahrungen, das gibt uns den Mut, auf neue Erfahrungen Gottes hin zu leben, auch dort<,> wo wir die Gestalt solcher Erfahrung noch nicht kennen."⁹⁹

Zum anderen wird sie dann auch die Wechselzusammenhänge mit anderen begrenzten Allgemeinheiten nicht übersehen dürfen. Sie wird also Fragestellungen und Anfragen, die aus anderen Perspektiven und Zusammenhängen an sie herangetragen werden, nicht einfach ignorieren dürfen, sondern vielmehr bemüht sein, das berechtigte Anliegen darin zu erkennen - freilich mit der berechtigten Rückfrage verbunden, inwieweit nicht diese oder jene Fragestellung eben gerade auf dem Hintergrund dieser oder jener Praxis oder background theory von Bedeutung ist¹⁰⁰.

5) Der Verweis auf die Zielbestimmung des Reiches Gottes und die eschatologische Vollendung dieses Weges schließlich führt dazu, daß auch die Mehrdimensionalität der Beziehung zwischen Gotteserfahrung und Welterfahrung nicht verlorengehen darf. Die Verhältnisbestimmung darf also nicht so vorgenommen werden, daß Glaubenserfahrung nur in negativem oder positivem Verhältnis zur Welterfahrung gesehen wird. Vielmehr muß diese Bestimmung so erfolgen, daß die Bandbreite des Verhältnisses von Übereinstimmung bis Widerspruch gewahrt bleibt¹⁰¹.

In dieser Art und Weise die Mehrdimensionalität der Verhältnisbestimmung von Gotteserfahrung und Welterfahrung zu betonen, heißt in letzter Konsequenz, Gotteserfahrung trinitarisch zu denken: als Erfahrung des Christus praesens, der als der mitleidende zu einer neuen "Erfahrung mit der Erfahrung" anleitet, in der Gotteserfahrung gegen Welterfahrung steht; als Erfahrung des Geistes Gottes, der Leben schafft, erhält und erneuert, und insofern in Übereinstimmung mit Welterfahrung erfahren wird; und als Erfahrung Gottes des Schöpfers und Vollenders, der gerade im Ausstehen dieser Vollendung erfahren wird¹⁰².

Anzumerken bleibt, daß auch hier wieder das Urteil über authentische oder nicht-authentische Verhältnisbestimmung letztlich nur von der Die Gewalt gegen Schwule wird in unserer Gesellschaft noch häufig ignoriert und totgeschwiegen.: begrenzten Allgemeinheit getroffen werden kann, in der diese Verhältnisbestimmung erfolgt¹⁰³; einer generellen Verallgemeinerung dieser Verhältnisbestimmung steht die Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung entgegen¹⁰⁴.

⁹⁹ Joachim Track, Erfahrung Gottes, 15.

¹⁰⁰ Dies ist dann der Punkt, wo allerspätestens die Grenzen auch zu anderen als christlich bestimmten begrenzten Allgemeinheiten durchbrochen werden, so daß eine Infragestellung auch von diesen Seiten her erfolgen kann.

¹⁰¹ Vgl. Owen C. Thomas, 197f. Ähnlich Joachim Track, religiöse Interpretation, 124f und 136f.

¹⁰² Den Anstoß zur Anwendung des trinitarischen Modells auch zur Verhältnisbestimmung von Welterfahrung und Gottes-/ Glaubenserfahrung habe ich durch Christian Link erhalten, auch wenn meine Konkretionen im einzelnen von den seinigen abweichen, vgl. Link, 182-245.

¹⁰³ Mahnendes Beispiel, das mich zu dieser Beschränkung veranlaßt, ist für mich immer wieder Auschwitz: Es steht mir als Theologen nicht an, zu sagen, daß Gott dort als mitleidender zu erfahren war. Sicher haben manche Männer und Frauen ihn so erfahren, doch haben andere ihre (bisherige) Glaubenserfahrung und diese Welterfahrung nur so zusammenbringen können, daß sie an Gott verzweifelt sind oder gerade sein Ausstehen erfahren haben. Kann der Theologe (auch der christliche Theologe!) hier sagen, daß die eine Erfahrung authentischer als die andere war?

¹⁰⁴ Vgl. hierzu z.B. Joachim Track, Erfahrung Gottes, 6, der hier dann auch die Einübung "gemeinsamer Sprachspiele" als Möglichkeit der Kommunikation verweist, 7-9.