

## Erfahrung – Glaube – Dogma

Markus Knapp, Würzburg

Der Auszug aus den christlichen Kirchen erscheint heute zumindest in den Ländern Mitteleuropas als ein unaufhaltsamer Prozeß, dessen Ausmaße noch unabsehbar sind. Dabei stellen Kirchenaustritte in der Regel nur „Endpunkte“ einer längeren Entwicklung dar, die sich oft schleichend, weitgehend unbemerkt vollzieht. Daß hier auch „hausgemachte“, manchmal reichlich überflüssig erscheinende innerkirchliche Konflikte und Probleme eine Rolle spielen können, läßt sich schwerlich bestreiten. Doch ist dieses Leiden an den real existierenden Kirchen nicht der wirklich zentrale und entscheidende Grund für den scheinbar unaufhaltsamen Auszug aus ihnen. Was sich in diesem Auszug vielmehr sichtbar dokumentiert, ist ein langsamer, zunächst nur schwer wahrnehmbarer *Glaubensverlust*, eine allmähliche „Verdunstung“ des Glaubens, wie man es auch genannt hat. Besonders greifbar und virulent zugleich macht diesen zunehmenden Glaubensverlust die sogenannte Tradierungskrise des Glaubens.<sup>1</sup> Gemeint ist damit, daß seine Vermittlung in Familie und Schule an die jeweils nächste Generation nicht

---

<sup>1</sup> Vgl. E. Feifel/W. Kasper (Hrsg.), *Tradierungskrise des Glaubens*. München 1987; W. Simon, *Wird die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation gelingen?* Die Herausforderung der Kirche durch die Tradierungskrise des Glaubens, in: M. Lutz-Bachmann/B. Schlegelberger (Hrsg.), *Krise und Erneuerung der Kirche*. Theologische Ortsbestimmungen. Berlin 1989, 102–127.

mehr mit der gleichen Selbstverständlichkeit erfolgt bzw. gelingt, wie das in vergangenen Epochen der Fall gewesen ist. Worin sind aber die Ursachen dieser „Verdunstung“ des Glaubens und seiner Tradierungskrise zu sehen?

Der christliche Glaube hat heute seine Plausibilität und Orientierungsfunktion für viele Menschen verloren. Die Welt, in der wir leben, ist erheblich komplexer geworden, nachdem sich in der Moderne die einzelnen Wirklichkeitsbereiche wie Wirtschaft, Politik, Kunst usw. ausdifferenziert haben und sich entsprechend ihrer je eigenen Gesetzmäßigkeit entwickeln. Die moderne Welt und Gesellschaft tritt daher dem Menschen nicht mehr als ein einheitlicher Sinnzusammenhang gegenüber, sondern als ein Ensemble von unterschiedlichen Funktionszusammenhängen, die ihre je eigenen Anforderungen an ihn stellen. Davon ist nicht nur die Berufswelt bestimmt, sondern mittlerweile auch die Lebenswelt und der Alltag. Deren religiöse Ritualisierungen, die früher das Leben der Menschen strukturiert und geprägt haben, sind weitgehend verlorengegangen. So hat der christliche Glaube gewissermaßen seine „Außenstützen“ eingebüßt, die ihm über lange Zeit eine gewisse Selbstverständlichkeit und Plausibilität gesichert haben.

Diese Auflösung einer religiösen Strukturierung der Lebenswelt und deren Unterwerfung unter die Imperative der Funktionssysteme eines rein zweckrationalen Handelns sind für die Situation von Glauben und Kirche in der Moderne von kaum zu überschätzender Bedeutung. Sie sind die eigentliche Ursache für die „Verdunstung“ des Glaubens und seine Tradierungskrise. Zur entscheidenden Frage wird damit aber, wie der Glaube in einer besonders von den Erfordernissen des Wirtschaftssystems (Leistungs- und Besitzstreben, Konsumismus usw.) dominierten Wirklichkeit überhaupt noch Lebensrelevanz gewinnen kann. Die heute am häufigsten gehörte Antwort auf diese Frage lautet: Der Glaube muß sich auf die *Erfahrung* gelingenden Menschseins gründen, denn nur solche Erfahrung macht ihn glaubwürdig und gibt ihm seine Deutungskompetenz für das menschliche Dasein zurück. Diese Antwort entspricht dem Bedürfnis des Menschen nach Selbstfindung angesichts einer fragmentierten Lebenswirklichkeit. Wo aber in dieser Weise die eigene Erfahrung zum entscheidenden Kriterium des Glaubens wird, muß die Bezugnahme auf eine *vorgegebene* Wahrheit, auf überlieferte Riten und Dogmen als etwas grundsätzlich Suspektes erscheinen; sie steht unter dem Verdacht, im Interesse kirchlicher Machtausübung den Menschen sich selbst zu entfremden.

Symptomatisch ist dafür heute vor allem Eugen Drewermann; seine Schriften treffen offensichtlich ins Zentrum der geschilderten Problemkonstellation. In seinem Buch „Glauben in Freiheit“ umschreibt Drewermann in ausdrücklicher Anknüpfung an die Gnosis des 2. Jahrhunderts (insbesondere Marcions) seine eigene Fragestellung folgendermaßen: „Wie ist es möglich,

die entscheidenden Glaubensinhalte des Christentums aus den Verformungen des kirchlichen Dogmatismus zu lösen und von der persönlichen Erfahrung her neu zu begründen?“ Daraus ergibt sich dann, völlig konsequent, die Forderung: „Es wird die höchste Zeit, daß wir uns auf die Suche machen nach einem dogmenfreien ‚Christentum‘“. Denn, so definiert Drewermann aus seiner Sicht wiederum ganz folgerichtig, „Glaube‘ darf und kann wesentlich nichts anderes sein als die Erfahrung, durch ein unbedingtes *Angekommenheit* bei sich selber *angekommen* zu sein.“<sup>2</sup> Eine bestimmte Erfahrung wird hier also zum entscheidenden Kriterium für die Wahrheit und Glaubwürdigkeit des Glaubens; die Bezugnahme auf eine vorgegebene Wahrheit erscheint unter diesen Voraussetzungen dann nur noch als autoritärer Dogmatismus.

Doch ist das Verhältnis von Erfahrung, Glaube und Dogma damit in einer theologisch angemessenen Weise erfaßt? Beim Versuch einer Antwort auf diese Frage dürfte es zunächst einmal ratsam sein, etwas genauer nach dem Stellenwert des Begriffs Erfahrung zu fragen. Denn bei aller heutigen Selbstverständlichkeit einer Berufung auf Erfahrung ist doch bei näherem Hinsehen nicht zu verkennen, daß der Begriff etwas Schillerndes hat. H.-G. Gadamer ist sogar der Auffassung, daß er „zu den unaufgeklärtesten Begriffen“ gehört, „die wir besitzen.“<sup>3</sup> Was also heißt Erfahrung im Kontext heutiger Lebenswirklichkeit genauerhin?

## 1. Erfahrung heute

Erfahrung ist einer der Schlüsselbegriffe der Neuzeit. Die neuzeitliche Wissenschaft beruft sich gegen das überkommene spekulativ-metaphysische Erkenntnisideal auf sie als die entscheidende Erkenntnisquelle. Die neuzeitliche Bezugnahme auf Erfahrung richtet sich also gegen eine ungeprüfte Übernahme überlieferter Traditionen oder Begriffssysteme und erhält dadurch eine autoritäts- und traditionskritische Pointe. Die philosophische Reflexion des Erfahrungsbegriffs macht dann zwar deutlich, daß er erheblich

<sup>2</sup> E. Drewermann, *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*. Band 1: Dogma, Angst und Symbolismus. Solothurn/Düsseldorf 1993, 227, 141, 208. Daß die Forderung nach einem dogmenfreien Christentum keineswegs neu ist, sondern es Tendenzen dazu in der Geschichte des Christentums, vor allem in prophetischen Bewegungen und in der Mystik, immer wieder gab, zeigt Ph. Schäfer, „Dogmenfreies Christentum“. Seine Anliegen in einer Dogmenauslegung, in: E. Schockenhoff/P. Walter (Hrsg.), *Dogma und Glaube*. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS W. Kasper). Mainz 1993, 9–27.

<sup>3</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1972<sup>1</sup>, 329.

komplexer ist, als ein naiver Empirismus ursprünglich wahrhaben wollte.<sup>4</sup> Dennoch bleibt der Erfahrungsbezug für das Welt- und Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen konstitutiv. Alles Vorgegebene, jede Überzeugung und Wirklichkeitsdeutung kann unter Berufung auf Erfahrung in Frage gestellt werden. Auf diese Weise eröffnen sich in der neuzeitlich-modernen Welt immer neue und weitere Erfahrungsräume.

Was zunächst vor allem in der Wissenschaft und der Kunst begonnen hat, setzt sich dann nach und nach auch in der Alltagswelt durch: Überkommene Traditionen und Milieus lösen sich auf, festgelegte Rollen verlieren ihre Selbstverständlichkeit, soziale Beziehungen und Bindungen verändern sich, werden krisenanfälliger usw. Zug um Zug etabliert sich so eine anscheinend nicht mehr hintergehbare Pluralität von Lebensstilen und Wertorientierungen. Dies zwingt die einzelnen viel mehr als in früheren Epochen, unter verschiedenen Möglichkeiten zu wählen und die eigene Biographie selber zu planen. Und das geschieht dann wiederum in allererster Linie auf der Basis der je eigenen Erfahrungen in der pluralistischen Wirklichkeit.

Es ist jedoch wichtig zu beachten: Diese Individualisierung der Lebensvollzüge und -wege korrespondiert auf das genaueste mit der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft in verschiedene eigenlogisch sich entwickelnde Teilbereiche; denn deren unterschiedliche Ansprüche an die Menschen können nur noch von den jeweils einzelnen aufeinander abgestimmt werden. Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft und die Individualisierung der Lebensstile und Wertorientierungen sind also die zwei Seiten einer einzigen Medaille.

Die Konsequenzen dieses Individualisierungsschubs hat vor allem der Soziologe Ulrich Beck untersucht und aufgezeigt. Beck schreibt: „Dies bedeutet, daß hier hinter der Oberfläche intellektueller Spiegelfechtereien für die Zwecke des eigenen Überlebens ein *ichzentriertes Weltbild* entwickelt werden muß, das das Verhältnis von Ich und Gesellschaft sozusagen auf den Kopf stellt und für die Zwecke der individuellen Lebenslaufgestaltung handhabbar denkt und macht.“<sup>5</sup> Das Weltbild des modernen Menschen ist also nicht mehr den einzelnen von der Gesellschaft vorgegeben, sondern wird von diesen selbst aufgrund ihrer je spezifischen Situation und Präferenz entwickelt. Der Zielpunkt dieses Individualisierungsprozesses ist nach Beck „*die vollmobile Single-Gesellschaft*“: „Die Grundfigur der *durchgesetzten* Moderne ist – zu Ende gedacht – der oder die Alleinstehende“<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Eine gute Zusammenfassung der philosophischen Diskussion des Erfahrungsbegriffs bieten A. S. Kessler/A. Schöpf/Ch. Wild, Art. „*Erfahrung*“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* 2. München 1973, 373–386.

<sup>5</sup> U. Beck, *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main 1986. 217f.

Beck weist zwar darauf hin, daß die individualisierte Lebenslaufgestaltung auch einhergeht „mit einer hochgradigen Standardisierung“<sup>6</sup>. Die Individuen bleiben ja nicht nur in hohem Maße marktabhängig, z. B. als Arbeitskräfte; sie werden auch beeinflußt und gesteuert, etwa durch die Medien und die Werbung. Dies alles ändert aber nichts daran, daß unter den Bedingungen einer individualisierten Lebensplanung und -gestaltung die Erfahrung zu einem entscheidendem Kriterium wird, wenn es darum geht, die eigenen Präferenzen festzulegen. Der ausschlaggebende Gesichtspunkt ist dabei, was *mir guttut*, was für mich in meiner augenblicklichen Lebenssituation hilfreich und heilsam ist. Es geht also um Sinnsuche und Orientierungshilfe in einer unübersichtlichen Welt, um die Findung des eigenen Selbst und Glücks angesichts der Zerrissenheit des modernen Daseins, um Kontingenzbewältigung in den Wechselfällen des Lebens.

Das hat natürlich auch massive Auswirkungen für Glauben und Kirche. Sie kommen auf dem „Markt der Möglichkeiten“ in den Blick als ein *Angebot* neben anderen, dessen man sich bei entsprechendem Bedarf bedienen kann. Es wird dann aus dem Angebot des Glaubens das ausgewählt, was relevant und hilfreich erscheint. Das heißt aber: Der Glaube und seine Inhalte sind genau so weit plausibel, wie sie mit entsprechenden Erfahrungen der Selbstfindung, des Angenommenseins, des Trostes usw. korrespondieren bzw. solche Erfahrungen in Aussicht stellen und ermöglichen.

Angesichts dieses Sachverhalts ist nun zu fragen, ob das Verhältnis von Glaube und Erfahrung, wie es sich unter den Bedingungen individualisierter Lebenslaufgestaltung darstellt, auch theologisch wirklich angemessen ist. Das soll im folgenden geprüft werden.

## 2. Glaube und Erfahrung

Es steht außer Frage, daß der christliche Glaube auf Erfahrung bezogen ist, und zwar nicht nur beiläufig, sondern wesentlich und unabdingbar. Christlicher Glaube verweist ja den Menschen auf ein Handeln Gottes in der Geschichte, in dem Gott sich selber zur Erfahrung bringt. Das gilt schon für das Alte Testament, ist doch für den Glauben Israels eine ganz bestimmte Erfahrung konstitutiv, nämlich seine Befreiung aus Ägypten. Es ist diese Erfahrung, an die Israel sich durch alle Jahrhunderte hindurch immer wieder erinnert, die es getragen und ihm gerade in Krisenzeiten neue Hoffnung geschenkt hat. Jesus hat sich nicht mehr auf diese Erfahrung Israels berufen;

<sup>6</sup> A.a.O., 199.

<sup>7</sup> A.a.O., 210.

für ihn war vielmehr ein neues –allerdings in Kontinuität mit der Geschichte Israels stehendes –Handeln Gottes und die damit einhergehende Erfahrung entscheidend: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Lk 11,20). Auch hier geht es offensichtlich um die Erfahrung einer Rettung bzw. Befreiung, auf die Jesus verweist, um seine Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft zu erläutern.<sup>8</sup> Der damit verbundene Anspruch Jesu wird den Jüngern an Ostern bestätigt, und zwar wiederum mittels einer Erfahrung, nämlich der Erfahrung der Gegenwart des von Gott auferweckten Gekreuzigten.

Man muß also in der Tat sagen: Christlicher Glaube verweist unabdingbar auf Erfahrung. Darunter ist offensichtlich in der Regel die Widerfahrnis eines von Gott geschenkten Heils zu verstehen, also nicht die unmittelbare Erfahrung Gottes selber, wie sie in der Mystik gegeben ist.

Nun beziehen sich aber die christliche Verkündigung und christlicher Glaube zweifellos auf Ereignisse und Erfahrungen der Vergangenheit. Damit steht der Erfahrungsbezug des Glaubens jedoch zunächst einmal quer zu dem, was heute angesichts einer fortgeschrittenen Individualisierung als religiöse Erfahrung gesucht und akzeptiert wird: Es geht hier ja um Erfahrungen, die ich selber in meiner aktuellen Situation mache und dabei als für mich heilsam, sinnstiftend und zukunftsweisend erkenne. Erfahrungen der Vergangenheit helfen da, so scheint es, nicht weiter.<sup>9</sup>

Aber es darf ja nun keinesfalls übersehen werden, daß und wie bei dieser Bezugnahme des Glaubens auf Ereignisse und Erfahrungen der Vergangenheit doch unabdingbar auch die je eigenen Erfahrungen der Empfänger der Glaubensverkündigung mit ins Spiel kommen. Der Glaube spricht sie ja gerade auf diese Erfahrungen an, er setzt sich in Beziehung zu den ihnen zugrundeliegenden Hoffnungen, Wünschen, Enttäuschungen usw. Die Glaubensverkündigung lädt dazu ein, all diese Erfahrungen des Menschen mit sich selbst und seiner Welt aus einer anderen Perspektive – eben der des Glaubens und der mit ihm verbundenen Erfahrungen – zu betrachten und so die eigene Welt- und Selbsterfahrung möglicherweise ganz neu verstehen zu lernen. Mit Recht schreibt daher Eberhard Jüngel: Der Glaube ist „nicht ein-

<sup>8</sup> Vgl. zum jesuanischen Verständnis der Reich-Gottes-Botschaft ausführlicher: M. Knapp, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt*. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (BDS 15). Würzburg 1993, 134ff.

<sup>9</sup> So schreibt etwa F.-X. Kaufmann: „Wenn es zutrifft, daß die Modernisierung des Bewußtseins sich in spezifischer Weise als Wandel von Traditionsorientierung zu Zukunftsorientierung manifestiert, so ist damit ein Sinnzusammenhang, der seine Verbindlichkeit aus einem zurückliegenden Ursprung und einer die Verbindung zur Gegenwart herstellenden Tradition herleitet, im Kern ‚unmodern‘ und damit für ein zeitgenössisches Bewußtsein zumindest zwiespältig, wenn nicht unplausibel“ (*Religion und Modernität*. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989, 28).

fach eine fixierbare Erfahrung unter anderen, sondern die verwirklichte Bereitschaft, mit der Erfahrung selber neue Erfahrungen zu machen, so daß man ihn regelrecht als *eine Erfahrung mit der Erfahrung* zu definieren hat.<sup>10</sup> Der Glaube erschließt also einen neuen Erfahrungshorizont, in den die menschliche Selbst- und Welterfahrung hineingestellt wird. Dabei muß sich dann erweisen, ob und inwiefern der Glaube den Menschen mit seinen jeweiligen Erfahrungen auf ein gelingendes, erfülltes Leben hin zu orientieren vermag.

Was ergibt sich daraus für das Verhältnis von Glaube und menschlicher Erfahrung, wenn christlicher Glaube selber als eine solche „Erfahrung mit der Erfahrung“ verstanden werden muß?<sup>11</sup> Grundlegend ist zunächst die Einsicht: Der Glaube läßt sich nicht aus der dem Menschen eigenen Erfahrung ableiten – wie könnte er sonst eine Erfahrung *mit* eben dieser Erfahrung sein? –, er bleibt vielmehr auf etwas verwiesen, das „von außen“ auf den Menschen zukommt, nämlich das Wort der Verkündigung. Der Glaube kommt, wie Paulus sagt, vom Hören (Röm 10,17). Nur so kann er dem Menschen und seinen bisherigen Erfahrungen einen wirklich neuen Horizont eröffnen.

Das heißt dann aber auch, daß diese Erfahrungen kein neutrales, feststehendes Kriterium für die Glaubwürdigkeit des Glaubens sind, kein ihm äußerlich bleibender Maßstab, an dem sich sein Wahrheitsgehalt ablesen ließe. Im Gegenteil, diese Erfahrungen werden ja ihrerseits in ein neues Licht und eine neue Perspektive gerückt, indem sie auf das Heilshandeln Gottes und seine darin gründenden Verheißungen angesprochen werden. Die menschliche Erfahrung ist also ein Moment des Glaubens selber, gewissermaßen sein Betätigungs- und Bewährungsfeld, so daß sie sich im Vollzug des Glaubens selbst verändern kann, ja zwangsläufig verändern wird.

Insofern Glaubenserfahrungen als Widerfahrnisse des von Gott kommenden Heils zu begreifen sind, bleiben sie für die Glaubenden jedoch gänzlich *unverfügbar*. Sie lassen sich nicht herbeizwingen, etwa durch die Anwendung bestimmter Methoden. Was Christen erfahren als unbedingtes Angenommensein, Trost, Versöhnung usw., bleibt freie, ungeschuldete Gabe Gottes. Es gibt im Glauben kein „Recht auf Erfahrung“.

Dem entspricht die prinzipielle *Nichteinholbarkeit* des Geglaubten durch Erfahrung. Der Glaube hat ja eine universale Ausrichtung, in die die ganze

<sup>10</sup> E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978<sup>3</sup>, 225. Vgl. auch G. Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, in: ders., *Wort und Glaube* III. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Soteriologie und Ekklesiologie. Tübingen 1975, 3–28, 22f.25f.

<sup>11</sup> Vgl. dazu und zum folgenden J. Track, Art. „*Erfahrung III/2* (Theologiegeschichtlich/Neuzeit)“, in: *TRE* 10, 116–128, 126f.

Schöpfung miteinbezogen wird. Die Vollendung dessen, was mit dem Christusereignis begonnen hat, steht aber noch aus; das eschatologische Heil Gottes hat noch nicht die ganze Schöpfung erfaßt und verwandelt. Und so läßt sich dieses Heil auch noch nicht überall und jederzeit erfahren, im Gegenteil, der Glaube steht immer wieder auch *gegen* die Erfahrung, die die Menschen mit sich selbst und der Welt machen, so daß diese Erfahrungen zur Anfechtung des Glaubens werden. Darin ist dann aber nicht einfach nur eine Infragestellung des Glaubens zu erblicken, sondern durchaus auch ein Ausdruck seiner Radikalität, der Tatsache nämlich, daß es in ihm buchstäblich ums Ganze geht, wie etwa Gerhard Ebeling erläutert: „Wenn ... *Glaube* und Erfahrung teils in schärfsten Gegensatz zueinander treten – es gilt zu glauben wider alle Erfahrung –, teils als untrennbar eins erscheinen – der Glaube läßt das Geglaubte auch in Herz und Gewissen fühlen –, so erweist darin der Glaube seinen umfassenden Lebensbezug“<sup>12</sup>. Von daher gesehen gewinnt dann aber das Auseinanderfallen von Glaube und Erfahrung, die Nichteinholbarkeit des Geglaubten in den Erfahrungshorizont der Glaubenden noch eine andere Bedeutung: Solche Situationen der Anfechtung können die Glaubenden über sich hinausverweisen; sie lassen darauf aufmerksam werden, daß dem Menschen mehr zubestimmt ist als das, was er sich selbst zuzusprechen und zu erfassen vermag.

So wird aber noch einmal deutlich: Der menschliche Erfahrungshorizont kann nicht zum ausschlaggebenden Kriterium für den Glauben werden, weil damit der Glaube sein Maß am Menschen und nicht an den jegliches menschliche Maß sprengenden Möglichkeiten Gottes nehmen würde. Der Erfahrungsbezug des Glaubens ist somit nur dann in angemessener Weise gewahrt, wenn die Glaubenden sich immer auch offen halten für das, was alle ihre gegenwärtigen Erfahrungen übersteigt auf eine Erfahrung hin, die sich erweisen wird als die Erfahrung einer bedingungslosen und allmächtigen Liebe, die Gott selber ist (vgl. 1 Joh 4,8.16).

Wie kann aber der Glaube hier und heute überzeugend gelebt und weitertradiert werden als eine „Erfahrung mit der Erfahrung“, die jetzt schon die gesellschaftlich und kulturell vorgegebenen Standards und Horizonte erforderlichenfalls sprengt? Notwendig erscheint dazu vor allem ein neues Bemühen um eine authentisch christliche Lebensgestalt, damit das, was der Glaube verkündet, wieder anschaulich, greifbar wird. Nur wenn das gelingt, kann er angesichts fortschreitender Säkularisierung, des Wegfalls seiner gesellschaftlichen Stützen und der Pluralisierung der Lebensstile auf Dauer gesellschaftlich präsent bleiben bzw. es wieder werden. Durchaus mit Recht stellt daher Eugen Drewermann die Frage: „Ist der christliche Glaube eine

---

<sup>12</sup> G. Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie*. A.a.O. 13f.

Lehrform oder eine Lebensform, und wie verhalten sich Lehre und Leben religiös zueinander? Darum geht es.<sup>13</sup> In der Tat, wobei allerdings das Neue und Herausfordernde heute darin besteht, daß solche christlichen Lebensformen erst wieder bewußt geschaffen werden müssen, nachdem die überkommenen Formen weitgehend brüchig geworden sind oder sich bereits ganz aufgelöst haben.

Doch woran kann sich die Suche nach authentisch christlichen Lebensgestalten orientieren? Meine möglicherweise überraschende Vermutung geht dahin, daß hier unter anderem gerade den kirchlichen Dogmen eine wichtige Bedeutung zukommt, wenn man nur ihren Sinngehalt in rechter Weise erschließt.

### 3. Dogma und Erfahrung

Das System kirchlich-theologischer Dogmen hat heute zweifellos seine Orientierungsfunktion weitgehend verloren, auch unter Christen, im Raum der Kirche. Für die meisten Menschen bleiben die christlichen Dogmen belanglose, weltfremde Spekulationen, die mit ihrem Leben nichts zu tun haben. Wenn es daher nicht gelingt, ihren Lebensbezug wieder verständlich zu machen, müssen sie zwangsläufig zunehmend als überflüssig erscheinen, und der Ruf nach einem dogmenfreien Christentum wird nicht nur lauter werden, sondern auch immer überzeugender klingen. Wie aber kann heute der Lebensbezug der Dogmen wieder deutlich werden?

Im christlichen Glauben geht es letztlich um nichts anderes als um die Antwort des Menschen auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Die kirchlichen Dogmen fügen diesem Offenbarungsgeschehen nichts hinzu; im Gegenteil, sie sind zu verstehen als die begriffliche Explikation dieses Geschehens, seiner Voraussetzungen und Konsequenzen. Werden sie aber in diesem Sinne interpretiert, dann wird nicht nur ihr Lebensbezug deutlich, sondern es zeigt sich auch, inwiefern ihnen eine wichtige Funktion bei der heutigen Suche nach authentisch christlichen Lebensgestalten zukommen kann.

Die Selbstoffenbarung Gottes geschieht nun aber, wie gesehen, als Vermittlung seines Heils an die Menschen und die ganze Schöpfung. Die Dogmen sind daher die Explikation dieser *Heilswahrheit* Gottes.<sup>14</sup> Sie besagt, daß in Jesus Christus Gott *sich selbst* dem Menschen unüberbietbar offenbart und mitgeteilt hat. Heil im christlichen Sinne heißt daher: Anteil-

<sup>13</sup> E. Drewermann, *Glauben in Freiheit*. A.a.O. 62.

<sup>14</sup> Vgl. dazu etwa J. Werbick, *Prolegomena*, in: Th. Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*. Band I. Düsseldorf 1992, 1–48, 42.

habe des Geschöpfs am Leben Gottes durch Jesus Christus, vermittelt durch den Heiligen Geist. Als Explikation dieses Heilsgeschehens sind die Dogmen nicht eine bloße Sammlung von Sätzen, sondern sie müssen begriffen und ausgelegt werden als ein Sinn Ganzes, dessen normierendes Zentrum eben die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus ist.

Ist das richtig, so erscheint auch ein Bezug des Dogmas zum Leben und Handeln der Christen unabdingbar. Denn das Christsein muß ja bereits hier und jetzt, wie immer anfanghaft und fragmentarisch, geprägt sein von der Teilhabe am Leben Gottes, wie sie im Dogma expliziert wird.

Worin hätte aber heute ein prägender Einfluß des Dogmas auf das christliche Wirklichkeitsverhältnis vor allem zu bestehen? Ich möchte drei Aspekte besonders hervorheben:

(a) Das Dogma verweist auf den Glauben als einen in sich kohärenten Sinnzusammenhang. Jede einzelne dogmatische Aussage erschließt sich daher in rechter Weise nur vom Ganzen des Glaubens her, dessen normierendes Zentrum die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus ist. Diese Orientierung am Ganzen des Glaubens bewahrt vor seiner willkürlichen und eklektischen Reduktion auf das, was jeweils gerade hilfreich, aktuell oder doch wenigstens auf Antrieb verstehbar erscheint. Indem das Dogma das Ganze des Glaubens vor Augen rückt, leitet es dazu an, mein eigenes Glaubensverständnis und die mit ihm verbundene Sicht Gottes, der Welt und des eigenen Selbst immer wieder kritisch zu überprüfen.

(b) Das christliche Dogma verweist auf den Lebenszusammenhang als ein Sinn Ganzes. Es lehrt mein Leben als Teil des umfassenden Schöpfungsplanes Gottes zu sehen, dessen Heilswillen auch am Tod nicht scheitert. Dem Dogma entspricht daher ein universales Wirklichkeitsverständnis: Es beinhaltet nicht nur ein uneingeschränkt solidarischer menschlicher Miteinander, sondern bezieht die ganze Schöpfung mit ein; es beschränkt sich nicht nur auf die Gegenwart, sondern ruft auch die Vergangenheit ins Gedächtnis und verschließt nicht die Augen vor der Zukunft.<sup>15</sup>

(c) Nimmt man die Orientierung des Dogmas auf ein Sinn Ganzes des Lebens hin ernst, so ergibt sich daraus unausweichlich, daß die Dogmen eine elementare Bedeutung nicht nur für die Orthodoxie, sondern auch für die Orthopraxis haben. Ja, beides gehört wesentlich zusammen, das eine ist ohne das andere, genau genommen, gar nicht denkbar. Denn das Verständ-

---

<sup>15</sup> In diesem Sinne schreibt J. B. Metz: Die Dogmen „...zwingen‘ mich, mir in der Gegenwart etwas in Erinnerung zu rufen, was ich auf der schmalen Basis meiner persönlichen Erfahrungen und Wahrnehmungen gar nicht erfassen und realisieren kann; sie verhindern also, daß sich meine eigene religiöse Erfahrung doch nur als Funktion eines herrschenden Bewußtseins vollzieht“ (*Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1977, 178). Vgl. dazu auch M. Lamb, *Dogma, Erfahrung und politische Theologie*, in: *Conc(D)* 14 (1978), 180–186.

nis Gottes, der Welt und des eigenen Selbst, das die christlichen Dogmen beinhalten, kann seine heilende und befreiende Kraft erst da wirklich zur Geltung bringen, wo es auch in der Lebenspraxis konkret Gestalt annimmt. Mit Recht schreibt daher H. J. Pottmeyer: „In der praktischen Auswirkung verstehen die Menschen erst vollends, was eine dogmatische Aussage meint.“<sup>16</sup> Man kann sich das etwa am Trinitätsdogma verdeutlichen<sup>17</sup>: Daß Gott als das Sein vollkommener Liebe eine in sich selbst kommunikative Lebenswirklichkeit ist, in der die einzelnen Personen ganz aufeinander bezogen sind, erschließt sich erst demjenigen voll und ganz, der die Selbstüberschreitung auf die anderen hin und das wechselseitige Bezogensein aufeinander auch als unabdingbar für das Gelingen menschlichen Lebens erkannt hat. Erst die im praktischen Lebensvollzug gründende Erfahrung läßt daher das trinitarische Sein Gottes auch wirklich verstehbar werden als Urgrund und Ziel der gesamten Schöpfung.

Damit zeigt sich aber: Indem das Dogma die Glaubenden auf das Ganze des Glaubens *und* des Lebenszusammenhangs hin orientiert, übt es auch einen prägenden Einfluß auf ihre Erfahrung aus. Es lehrt sie, die Welt und sich selbst aus der Perspektive Gottes und seines Heilswillens wahrzunehmen, und begründet dadurch ein neues Verhältnis zur Welt und zum eigenen Selbst. Die menschliche Erfahrung ist dabei nicht das als maßgebend Feststehende, sondern gewissermaßen die Variable, in die hinein sich das Dogma auslegt. Zugespitzt darf man vielleicht sagen: Der Glaubensinhalt wird nicht durch die Erfahrung legitimiert, er legitimiert sich vielmehr selbst im Medium der Erfahrung, indem er diese neu ausrichtet bzw. dazu anleitet, entsprechende neue Erfahrungen zu machen.

Wenn das Verhältnis von Dogma und Erfahrung damit richtig bestimmt ist, so erweist sich die Forderung eines „dogmenfreien Christentums“ unter Berufung auf die menschliche Erfahrung als ein fundamentales Mißverständnis. Das Dogma ist nichts, was den Menschen sich selbst entfremdet; im Gegenteil, recht verstanden erweist es sich geradezu als Anstiftung und Weg zur Selbstfindung. Der kritische Punkt, an dem sich dann allerdings die Geister mit Recht scheiden, ist ein anderer: Es ist die Frage, welches Verständnis des eigenen Lebens bei den unterschiedlichen Wegen der Selbstfindung leitend ist. Aus dieser Perspektive betrachtet, besteht das „Unzeitgemäße“ des Dogmas heute sicherlich darin, daß es sich kritisch gegen das

<sup>16</sup> H. J. Pottmeyer, *Der gesellschaftliche Dienst der Dogmatik*, in: E. Schockenhoff/P. Walter (Hrsg.), *Dogma und Glaube*, a.a.O. 142–151, 143.

<sup>17</sup> Vgl. dazu M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, in: E. Arens (Hrsg.), *Gottesrede – Glaubenspraxis*. Perspektiven theologischer Handlungstheorie. Darmstadt 1994, 49–68, aber auch schon den bemerkenswerten Text von R. Guardini, *Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft*, in: ders., *Auf dem Wege*. Versuche. Mainz 1923, 86–94.

unter den Bedingungen individualisierter Lebensvollzüge dominant gewordene menschliche Selbst- und Weltverhältnis wendet. Wo dieses wesentlich bestimmt wird von ichzentrierten Nutzenkalkülen, muß vom christlichen Dogma her zur Geltung gebracht werden, daß Selbstfindung nur wirklich gelingen kann, wenn ich mich selbst immer wieder auf die anderen hin überschreite, um das eigene Leben vorbehaltlos mit ihnen zu teilen.

Das christliche Dogma sieht diesen Weg der Selbstfindung begründet in der Selbstmitteilung Gottes, der sich selbst verschenkt, um den Geschöpfen Anteil an seinem Leben zu geben. Aufgrund dieser Selbsthingabe Gottes an seine Schöpfung ist der einzelne Mensch hineingestellt in eine universale mitgeschöpfliche Solidarität. So leitet ihn das Dogma dazu an, das eigene Selbst zu suchen und zu finden in den Erfahrungen der Selbstüberschreitung. In ihnen verspricht sich – wenn auch nur anfanghaft und immer wieder gebrochen – eine Erfüllung des Lebens, die das eigene begrenzte Ich aufgehoben und gerettet sein läßt in einer umfassenden Liebe.

Angesichts der heutigen Situation des Christentums erscheint es dringend geboten, diesen Erfahrungsgehalt des christlichen Glaubens neu verstehbar und wahrnehmbar zu machen. Mit Recht weist allerdings der Religionssoziologe F.-X. Kaufmann darauf hin, daß das entscheidend davon abhängt, „*ob es gelingt, neue Sozialformen explizit christlichen Lebens zu entwickeln.*“ Denn nur unter dieser Voraussetzung können heute, in einer nachchristlichen Gesellschaft und Kultur „Inhalte vom Typus christlicher Gottesvorstellungen, von Mitmenschlichkeit oder Gerechtigkeit tatsächlich in einer existentiell relevanten Weise erfahrbar werden. Zumindest bedürfte es hierzu der Einsicht, daß die Bedingungen für derartige soziale Erfahrungen heute zunehmend bewußt gefordert und hergestellt werden müssen, da sie aus der Perspektive dessen, was als ‚moderner‘ Lebenserfolg gilt, an den Rand gedrängt werden.“<sup>18</sup> Und genau dabei kommt eben auch dem Dogma eine wichtige, ja unerläßliche Orientierungsfunktion zu.

Es ist dann aber die Aufgabe einer zukünftigen Dogmatik, diese Funktion des Dogmas eingehender zu reflektieren. Selbstverständlich wird sie dazu auch weiterhin zunächst einmal nach dem verbindlichen Sinngehalt dogmatischer Aussagen zu fragen haben; denn diese sind ja häufig im Hinblick auf Fragestellungen und mit Hilfe von Denkkategorien formuliert, die nur noch schwer nachvollziehbar oder ganz und gar problematisch geworden sind. Eine solche Dogmenhermeneutik, so unabdingbar sie ist, genügt jedoch nicht mehr, um die Bedeutung der Dogmen für das christliche Wirklichkeitsverhältnis heute wieder bewußt zu machen und zur Geltung zu bringen. Notwendig ist darüber hinaus vielmehr, auch das Wirklichkeitsverständnis,

---

<sup>18</sup> F. X. Kaufmann, *Religion und Modernität*. a.a.O., 272.

das die Dogmen beinhalten, neu zu erschließen; denn es kann nicht mehr als allgemein anerkannt oder gar verbindlich vorausgesetzt werden. Im Gegenteil, die universale Perspektive, die sich für Mensch, Welt und Geschichte vom Schöpfungs- und Heilshandeln Gottes her erschließt, steht in mancherlei Hinsicht in Spannung und Widerspruch zu den Erfordernissen individualisierter Lebenslaufgestaltung in einer weitgehend säkularisierten, pluralistischen Gesellschaft. Für die Dogmatik heißt das dann aber: Sie wird künftig die *pragmatische Dimension* dogmatischer Aussagen stärker zu beachten haben, d. h. die Frage, in welchen Erfahrungskontexten sie sich bewähren und bestätigen, indem sich ihre Inhalte im Lebensvollzug erschließen. Durch die Herausarbeitung dieser pragmatischen Dimension trägt die Dogmatik zur bewußten Schaffung entsprechender Lebensräume bei.

Es darf in diesem Zusammenhang wohl daran erinnert werden, daß hier auch die Hauptintention des 2. Vatikanums zu suchen ist, das sich ja ausdrücklich als ein Pastoralkonzil verstand, auch und gerade da, wo es dezidiert dogmatische Aussagen gemacht hat. Was die Dogmatik betrifft, so könnte es sein, daß diese Intention des Konzils jedenfalls in unserem europäischen Kontext in ihrer ganzen Relevanz erst wirklich erkennbar wird angesichts des gewandelten gesellschaftlichen und kulturellen Umfeldes, mit dem wir uns heute unausweichlich konfrontiert sehen.