

Wenn Gott nicht mehr selbstverständlich ist

Vom Glauben in zunehmend religionslosen Zeiten

Der christliche Glaube in Europa befindet sich zweifelsohne in einer fundamentalen Krise. Seit Jahrzehnten sinken die Mitgliedszahlen der beiden großen christlichen Kirchen, und es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, dass sich dieser Trend in den kommenden Jahrzehnten umkehren könnte.¹ Dieser institutionelle Bedeutungsverlust ist auch Ausdruck eines Relevanzverlusts des christlichen Glaubens ganz grundsätzlicher Art, der weit über die Frage sinkender Kirchenmitgliedschaften hinausgeht. Denn es ist vor allem die christliche Glaubenslehre selbst, die zunehmend unverständlich wird und an Aussagekraft verliert. Vor allem die Gottesfrage, also die Frage, wer Gott für uns in der Welt von heute noch sein kann, versteht sich in einer zunehmend säkularer werden Welt alles andere als von selbst. Dabei hat besonders die Vorstellung einer unmittelbaren Präsenz und Erfahrbarkeit Gottes in der Welt, wie sie in vielen christlichen Zeugnissen oftmals noch selbstverständlich vorausgesetzt wird, massiv an Plausibilität verloren.

Dieser Plausibilitätsverlust ist das Ergebnis eines Jahrhundertelangen geistesgeschichtlichen Entwicklungsprozesses, an dessen Ende es vollkommen neu über die Fragen von Glaube und Religion nachzudenken gilt: War

es im Mittelalter noch absolut selbstverständlich, dass Gott einen festen Platz im naturwissenschaftlichen Kosmos sowie im gesellschaftlichen Gefüge und Alltag der Menschen innehatte, nimmt diese Vorstellung einer unmittelbar spürbaren Präsenz Gottes in der Welt mit den kommenden Jahrhunderten sukzessive ab: Aufklärung, industrieller und wissenschaftlicher Fortschritt, eine zunehmende Rationalisierung und Ausdifferenzierung verschiedener Lebensbereiche, aber auch Emanzipationsprozesse von Seiten der Religion gegenüber dem Staat führen Schritt für Schritt zu einem Mündigwerden der Welt gegenüber der Religion. Gott wird im Laufe dieses Prozesses immer stärker aus den genuine Funktionslogiken der Welt herausgehalten. Er stellt keine notwendige Hypothese mehr dar, um innerweltliche Prozesse und Ereignisse zu erklären. Der Glaube an ihn verliert seine Selbstverständlichkeit, er wird zur Option.

Heute ist dieser Prozess nahezu vollständig abgeschlossen: Krankheiten werden durch medizinisches Fachpersonal behandelt, technische Probleme durch Ingenieur*innen und Informatiker*innen in eigens dafür gegründeten Start-Up-Unternehmen bearbeitet. Selbst in Fragen der Ethik gibt es auch

außerhalb der Religionen geschultes Personal, das Ethikräte besetzt und die Feuilleton-Debatten prägt. Und ihren konkreten Alltag meistern die meisten Menschen heutzutage zumeist auch, ohne sich dabei in ein ausgiebiges Zwiegespräch mit Gott zu begeben. Für die Frage nach Gott scheint innerhalb der Eigenlogik moderner Gesellschaften kein Ort mehr vorgesehen zu sein. Und so überrascht es nicht, dass auch die Einflussnahme religiöser und kirchlicher Stellungnahmen auf die zentralen gesellschaftlichen Themen und Herausforderungen der Gegenwart zunehmend an Bedeutung verliert: Wenn Gott für das Funktionieren der Welt keine Bedeutung mehr besitzt, ist es nur konsequent, wenn auch diejenigen an gesellschaftlicher Relevanz verlieren, deren Profession es ist, gerade von diesem Gott zu sprechen.

Angesichts einer derartigen Diagnose stellt sich aus theologischer Sicht die Frage, wie man mit diesem Bedeutungsverlust des Glaubens an Gott in einer autonomen, säkularen Welt in konstruktiver Weise umgehen kann. Eine der diesbezüglich scharfsinnigsten und bis heute aktuellen Analysen stammt von dem evangelischen Theologen und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer. In seinen *Tegeleler Gefängnisbriefen*, die er kurz

1) Für eine umfassende empirische Analyse der Religions- und Kirchenzugehörigkeit in Europa und Nordamerika vgl. Pollack, Detlef/Rosta, Gergely: Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich. Frankfurt a. M. 2022.

Der Autor

Dr. Benedikt Rediker ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik/Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Köln.

vor seinem Tod im Jahr 1945 aus der Haft an seinen Freund Eberhard Bethge geschrieben hat, denkt Bonhoeffer vor dem Hintergrund der Schreckensherrschaft des Nazi-Regimes in ganz grundsätzlicher Weise über die Frage nach, wie in der modernen Welt noch im christlichen Sinne geglaubt werden könne. Für Bonhoeffer ist dabei klar, dass der Glaube an Gott den mit dem Mündigwerden der Welt verbundenen Funktionsverlust Gottes in der Welt radikal anzuerkennen habe. Es gelte deshalb in der Welt zu leben, *etsi deus non daretur*, also so, als ob es Gott nicht gäbe. Die entscheidende Pointe dieser Aussage besteht für Bonhoeffer darin, dass der Gedanke eines autonomen Lebens in der Welt ohne Gott als von Gott selbst gewollt und begründet angesehen werden muss. Es ist Gott selbst, der uns dazu auffordert, das Leben in der Welt ohne ihn, also autonom zu bewältigen. Gott gibt uns zu verstehen, „dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden.“² Das Mündigwerden der Welt und der damit verbundene Funktionsverlust Gottes in der Welt erhalten deshalb eine durch Gott selbst verbürgte theologische Legitimation. Gerade „[v]or und mit Gott leben wir ohne Gott“³.

Bonhoeffer begründet diese zunächst paradox klingende

Annahme durch einen Verweis auf das biblische Zeugnis: Durch den Tod seines eigenen Sohnes am Kreuz habe sich Gott aus der Welt hinausdrängen lassen und damit dem Menschen die alleinige Verantwortung für die Welt übertragen. Bonhoeffer zufolge vollzieht sich hiermit eine Umkehrung des klassischen religiösen Verständnisses der Beziehung zwischen Mensch und Gott: Der Mensch bittet nicht Gott darum, ihn bei seinem Leben in der Welt zu unterstützen, sondern Gott bittet vielmehr den Menschen darum, seine Botschaft in der Welt zu verwirklichen. Gott fungiert somit nicht (mehr) als Lückenbüßer, der dort in die Bresche springt, wo der Mensch allein nicht weiterweiß. Vielmehr ist er es, der sich vom Menschen abhängig macht und hofft, dass dieser die Geschicke der Welt in seinem Sinne zu lenken versucht.

Doch was ist der genaue Grund für Gottes Herausdrängenlassen aus der Welt? Warum mutet er es den Menschen zu, in der Welt ohne ihn zurechtzukommen zu müssen? Die überraschende Antwort lautet: Es ist gerade Gottes Abwesenheit in der Welt, durch die die Erfüllung seiner Verheißung, das Realwerden seiner freiheitlichen Liebe, erst vollends möglich wird. Gottes Herausdrängenlassen aus der

Welt lässt sich als ein Freilassen der Welt in ihre autonome Eigengesetzlichkeit verstehen, durch das der Mensch erst in die Lage versetzt wird, sich autonom als freiheitliches Wesen zu vollziehen und in Freundschaft und Liebe zu existieren. Das von Gott selbst verantwortete Schicksal des Menschen, in der Welt leben zu müssen, als ob es Gott nicht gäbe, verliert damit seine rein negative Konnotation, lässt es doch zugleich die Perspektive einer göttlichen Verheißung aufscheinen: Nicht nur *muss* der Mensch in der Welt ohne Gott klarkommen, er soll und *darf* es auch, weil er gerade in einer Welt ohne Gott frei sein kann, sein Leben autonom und radikal weltlich zu leben.

Treffen Bonhoeffers Überlegungen zu, dann folgt aus ihnen eine ganz neue Lesart des zu Beginn geschilderten Bedeutungsverlusts Gottes in der Gegenwart. Gerade das zuvor als größte Infragestellung des Glaubens dargestellte Mündigwerden der Welt offenbart sich nun nämlich als entscheidende Grundlage dafür, dass die eigentliche Bedeutung des Glaubens erst vollends zur Geltung kommen kann. Theologisch gilt es deshalb, die in der Gegenwart zu beobachtende Bedeutungslosigkeit Gottes für die konkreten Eigenlogiken der Welt nicht als Verlust zu

2) Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung : Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. In: Dietrich Bonhoeffer Werke. Hg. v. Bethge, Eberhard (u. a.). Bd. 8. Gütersloh 1998, S. 533.
3) A.a.O., S. 534.

Karl Biedermann - Bronzeplastik, 1987 - Aufgestellt an der Westseite der Zionskirche Berlin 1997
 Foto: Detlev J. Pietsch, 2009, CC-BY 4.0, HYPERLINK „https://bildhaerei-in-berlin.de/bildwerk/dietrich-bonhoeffer-denkmal-7909/“ Dietrich-Bonhoeffer-Denkmal - Bildhaerei in Berlin (bildhaerei-in-berlin.de)
 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de



Bonhoeffer-Denkmal vor der Zionskirche in Berlin.

verstehen, sondern vielmehr als Chance zu begreifen, durch die die Botschaft des Glaubens erst in seiner ganzen Tiefe zum Ausdruck kommen kann. Eine theologisch angemessene Gottesrede hat deshalb paradoxerweise gerade so von Gott zu sprechen, dass durch sie die Gottlosigkeit der Welt nicht verdeckt, sondern vielmehr aufgedeckt wird und „gerade so ein überraschendes Licht auf die Welt fällt“⁴. Angemessen von Gott zu sprechen, heißt demnach, deutlich zu machen, dass die Gott-los gewordene, mündige Welt Gottes Botschaft viel angemessener zum Ausdruck bringt als die im klassischen Sinne religiöse Welt. Denn, so Bonhoeffer pointiert, die „mündige Welt ist Gott-loser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt.“⁵

Und doch regt sich auch ein Unbehagen angesichts dieses anscheinend so leichtfertig zugestandenen und in Kauf genommenen Funktionsverlusts

Gottes in der Welt. Schafft sich Gott in dieser Logik nicht selbst ab? Führt sein Hinausdrängenlassen aus der Welt nicht faktisch zu einer vollkommenen Irrelevanz der Rede von ihm? So modern und weltzugewandt es zunächst klingen mag, gerade durch Gott dazu legitimiert zu sein, das Leben autonom ohne ihn bestreiten zu sollen, so sehr lässt sich doch die Frage nicht abweisen: Hätte man zu dieser Einsicht nicht auch ohne Gott kommen können? Kann die Anerkennung der Autonomie der Welt nicht auch ohne eine göttliche Legitimation legitim erscheinen? Was, so ließe sich fragen, unterscheidet dann aber überhaupt noch eine religiös motivierte Anerkennung der Mündigkeit der Welt von einer rein atheistisch-agnostischen Welthaltung, die die Mündigkeit der Welt auch ohne Rekurs auf eine göttliche Legitimation anzuerkennen vermag? Wird in dieser Logik der Glaube an Gott nicht letztlich gleichgesetzt mit der sich rein weltlich-säkular

vollziehenden Autonomie der Welt und damit selbst so sehr verweltlicht, dass letztlich nichts mehr von ihm übrig bleibt?

Diese Rückfragen sind sicher berechtigt. Und doch würde es ein Missverständnis der Position Bonhoeffers darstellen, seine Überlegungen im Sinne einer radikalen Auflösung des Gottesglaubens in die autonomen Vollzugslogiken der säkularen Welt zu verstehen. Es ist deshalb wichtig, im Blick zu behalten, dass die Anerkennung der Mündigkeit der Welt für Bonhoeffer nicht nur durch Gott legitimiert und aufgetragen ist, sondern gerade *vor* ihm und *mit* ihm vollzogen werden soll. Für Bonhoeffer ist deshalb klar, dass ein Leben in der Welt *ohne* Gott sich selbst nochmals als *durch* Gott getragen verstehen darf und muss. Nur dann ist es überhaupt erst möglich, die Welt in ihrer Mündigkeit in unbedingter Weise anzunehmen. Die Funktionslosigkeit Gottes *in* der Welt ist somit nicht gleichzusetzen

4) A.a.O., S. 537.

5) Ebd.

mit seiner Bedeutungslosigkeit für die Welt.

Doch wie lässt sich diese Bedeutung Gottes für die Welt genauer erklären? Warum kann der Mensch die Mündigkeit der Welt erst vor und mit Gott in unbedingter Weise anerkennen? Der Sinn dieser Annahme wird deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, vor welche Herausforderungen die Vorstellung einer vollständigen Anerkennung der Mündigkeit der Welt den Menschen eigentlich stellt. Die Welt in ihrer Mündigkeit anzuerkennen, bedeutet nämlich, sie als das lieben und schätzen zu lernen, was sie ist: Eine Welt, die in sich brüchig und fragil ist, die sich durch Kontingenz und Unvollkommenheit auszeichnet und deren Geschehnisse durch eine letzte Unverfügbarkeit geprägt sind, die zur Quelle größten Glücks, aber auch zum Grund abgrundtiefer Zerstörung werden kann. Ein Leben in dieser Welt nun ganz allein, also ohne Gottes unmittelbare Hilfe bestreiten zu sollen, kann schnell zur Überforderung werden. So ist es möglich, dass Menschen die Unverfügbarkeit weltlicher Ereignisse gerade nicht als Quelle des Glücks, sondern vielmehr als Gefahr für die eigene Sicherheit und Souveränität erleben. Anstatt sich dieser Unverfügbarkeit produktiv zu öffnen, verschließen sie sich deshalb vielleicht vor der Welt, bringen sich vor ihr in Deckung oder versuchen sie unter Kontrolle zu bringen. Haltungen der verzweifelten Weltflucht und der heroischen Weltbemächtigung stellen dann nur zwei Seiten der einen Medaille dar: Sie gründen in der Erfahrung,

die Unverfügbarkeit der Welt angesichts ihrer immer auch bedrohlichen, erschütternden und verletzenden Implikationen nicht vollends annehmen zu wollen oder auch nicht (mehr) zu können.

Angesichts solcher Überlegungen kann besser nachvollzogen werden, weshalb für Bonhoeffer ein radikal weltliches Leben nur vor Gott und im Modus einer bleibenden Bezogenheit auf ihn denkbar ist. Gerade aus einer die Welt nochmals transzendierenden vertrauensvollen Beziehung zu Gott heraus wird eine Einlassung auf die Welt in ihrer Endlichkeit möglich, die sich in Anknüpfung an den Religionsphilosophen Richard Schaeffler auch als „Dialog mit der Wirklichkeit“⁶ verstehen lässt. Eine derart dialogische Haltung zur Wirklichkeit versteht die Erfahrungen von Unverfügbarkeit und Kontingenz nicht primär als Gefahr für unsere souveräne Selbstkontrolle – auch wenn sie sich natürlich immer wieder auch als solche erweisen können –, sondern interpretiert sie vielmehr als einen dauerhaften kommunikativen Anspruch an uns, der uns zum weltlichen Leben einlädt. Auf diesen Anspruch gilt es selbstbewusst und autonom zu antworten, im Wissen um die immer nochmals größere Wahrheit der Wirklichkeit, durch die wir uns immer wieder neu beschenken, herausfordern und verändern lassen können.

In Bonhoeffers berühmtem und vielfach vertontem Gedicht *Von guten Mächten* wird eine im Glauben an Gottes liebende Zuwendung wurzelnde Haltung zum Leben deutlich, die sich

präzise als eine derart dialogische Haltung zur Wirklichkeit und zum Leben verstehen lässt: Erst im glaubenden Vertrauen auf *die guten Mächte*, in denen Gott sein unbedingtes *Ja* zu uns spricht, ist es möglich, die Welt gerade auch in ihren Schattenseiten *getrost* als das anzusehen, was sie ist: ein Ort, an dem Glück und Leid oft eng beieinander liegen und den es deshalb sowohl in seiner atemberaubenden Schönheit als auch in seiner oftmals erschütternden Abgründigkeit anzunehmen gilt.

Und doch provozieren diese Überlegungen einmal mehr zu Rückfragen: Denn die entscheidende Herausforderung, mit der wir uns in der Gegenwart konfrontiert sehen, besteht ja darin, dass die von Bonhoeffer hier anscheinend so selbstverständlich vorausgesetzte Erfahrung des Getragen- und Umfanges von Gottes guten Mächten in einer radikal mündig gewordenen Welt gerade ihre Selbstverständlichkeit verloren hat. Mehr noch: Sie scheint bereits in ihrer grundsätzlichen Möglichkeit radikal in Frage gestellt zu sein. Denn gerade weil die mündige Welt in ihren inneren Vollzugslogiken vollständig ohne Gott erklärbar ist, scheint es in ihr auch keinen Ort mehr zu geben, an dem Gott in der ihm von Bonhoeffer noch zugestandenen Art und Weise erfahrbar sein könnte. Die alles entscheidende Frage lautet demnach: Wie kann in einer radikal mündig gewordenen Welt Gott als tragender und ermutigender Grund der Welt erfahrbar werden, ohne dass dabei die Mündigkeit und Autonomie der Welt wieder in Frage gestellt wird?

6) Vgl. Schaeffler, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit: Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. Freiburg i. Br. 1995.

Eine Antwort auf diese Frage ist nicht leicht zu geben. In ihr offenbaren sich mit ganzer Macht die Schwierigkeiten, vor die sich eine Gottesrede in der Gegenwart gestellt sieht. Zwei Antwortmöglichkeiten, die zunächst nahe zu liegen scheinen, scheiden angesichts des bisher Gesagten aus:

Ausgeschlossen werden kann zunächst eine Vorstellung der Erfahrbarkeit Gottes, die diese analog zur Erfahrbarkeit konkreter Gegenstände in der Welt versteht und Gott damit wieder zu einem konkreten Gegenstand unter anderen Gegenständen in der Welt erklärt. Als Beispiel kann hier der Versuch genannt werden, Gott als konkrete Ursache für weltliche Ereignisse anzuführen, die wissenschaftlich bisher noch unerklärbar sind, wie z. B. bei Fragen nach der Entstehung des Kosmos oder der Entstehung menschlichen oder tierischen Lebens. In einer solchen Vorstellung möglicher Gotteserfahrung wird Gott wieder zum Lückenbüßer erklärt, der in Konkurrenz tritt zu den autonom generierten (wissenschaftlichen) Erklärungen weltlicher Erfahrungen. Die Mündigkeit der Welt wird damit gerade wieder in Frage gestellt und Gott selbst in die reine Immanenz der Welt aufgelöst.

Ausgeschlossen werden kann jedoch ebenso eine Vorstellung von Gotteserfahrung, die diese als absoluten Gegensatz zur konkreten Erfahrung in der mündigen Welt konzipiert. Gotteserfahrung wäre dann eine Erfahrung radikaler Außeralltäglichkeit, die alles Verstehen sprengt und sich jeder

sprachlichen Annäherung widersetzt. Zwar mag es Erfahrungen dieser Art geben, und nicht selten werden sie sogar zum Paradigma religiöser Erfahrungen erklärt. Problematisch daran ist jedoch, dass aus ihnen gerade keine konstruktive Annahme der Welt in ihrer Mündigkeit resultieren kann, wie sie Bonhoeffer ja gerade vorschwebt. Denn anstatt dass Erfahrungen dieser Art den Menschen dazu ermutigen würden, sich voll und ganz auf die Weltlichkeit der Welt einzulassen, motivieren sie ihn eher dazu, in Distanz zu dieser zu treten und sich in eine religiöse Parallelwelt zurückzuziehen. Anstatt eine dialogische Begegnung mit der Wirklichkeit fördern sie somit eher eine Flucht vor der Wirklichkeit.

Wenn eine mögliche Erfahrung Gottes also weder mit konkreter weltlicher Erfahrung gleichgesetzt noch in radikaler Differenz zu dieser verstanden werden darf, wie lässt sie sich dann genauer bestimmen? Weiterhelfen können hier Überlegungen zum Wesen möglicher Gotteserfahrung, wie sie sich zum Beispiel bei Theologen wie Karl Rahner oder Eberhard Jüngel finden. Der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen besteht darin, dass wir in einer konkreten Erfahrung stets mehr erfahren als nur den jeweiligen Inhalt dieser Erfahrung, dass also jede konkrete Erfahrung zwei Sinndimensionen besitzt: In Erfahrungen sind wir nämlich nicht nur auf den jeweiligen Erfahrungsinhalt, sondern auch auf einen alle konkreten Erfahrungsinhalte nochmals umgreifenden Sinnhorizont verwiesen, durch den jede einzelne Erfahrung getragen

und ermöglicht ist. Es ist diese zweite Sinndimension konkreter Erfahrungen in der Welt, die einen Zugang zur Frage einer religiösen Erfahrung eröffnen kann. Doch was verbirgt sich hinter der Idee dieser zweiten Sinndimension?

Entscheidend ist die Einsicht, dass wir in konkreten Erfahrungen stets bestimmte Vorannahmen, Raster und Haltungen miteinfließen lassen, mit denen wir die uns begegnende Welt strukturieren und interpretieren. In ihnen machen wir implizite Vorannahmen darüber, wie wir die Welt insgesamt einschätzen, in welchem Verhältnis wir ihr begegnen und welche Haltungen wir zum Leben als Ganzem besitzen. Diese grundsätzlichen Haltungen und Raster sind von zentraler Bedeutung für die Frage, wie wir der Wirklichkeit begegnen und wie wir einzelne Erfahrungen in ihr bewerten. Fühlen wir uns im Leben grundsätzlich gut aufgehoben und getragen, interpretieren wir auch einzelne Erfahrungen in der Welt anders, als wenn wir die Welt insgesamt eher als Bedrohung ansehen, vor der wir uns primär zu schützen haben. Zugleich stehen diese Haltungen und Raster selbst nicht ein für allemal fest. Sie können sich durch unsere Begegnung mit der Wirklichkeit ändern und durch konkrete Erfahrungen erschüttert, erneuert oder bestärkt werden. Ist dies der Fall, dann ist eine Erfahrungsdimension benannt, die man mit Jüngel auch als eine Erfahrung mit der Erfahrung bezeichnen kann.⁷ Sie stellt eine Erfahrung zweiter Ordnung dar, da sie sich zwar an konkreten Erfahrungen

7) Vgl. Jüngel, Eberhard: Erfahrungen mit der Erfahrung: Unterwegs bemerkt. Stuttgart 2008.

in der Welt entzündet, es in ihr aber nicht primär um den konkreten Erfahrungsinhalt dieser einzelnen Erfahrungen geht. Vielmehr wird in ihr thematisch, wie wir überhaupt Erfahrungen in der Welt machen, welche Raster wir dabei voraussetzen und welche Haltung zur Welt wir dabei grundsätzlich verkörpern.

Erfahrungen dieser Art können nun auch als Einbruchsstelle für eine mögliche Gotteserfahrung gedeutet werden. Denn sie lassen sich interpretieren als die Erfahrung eines grundsätzlichen Getragen- und Angesprochen-seins durch einen personalen Gott am Grund der Welt, der uns dazu ermutigt, unsere Haltungen und Raster derart zu modifizieren oder weiter auszubauen, dass wir uns in besonderer Weise auf die Welt einlassen können: nicht in Form eines selbstermächtigenden Verschlusses vor, sondern im Modus eines offenen Dialogs mit der Wirklichkeit. Besonders die biblischen Texte berichten häufig von Erfahrungen, die sich im Sinne der hier beschriebenen zweiten Dimension von Wirklichkeit interpretieren lassen. Zumeist geht es in ihnen um ganz konkrete Erfahrungen, die Menschen mit sich und ihrer Umwelt machen, die für sie jedoch eine zusätzliche Sinndimension besitzen, durch die der konkrete Erfahrungsinhalt nochmals transzendiert wird. Ausgehend von diesen Erfahrungen fühlen sich die Menschen in ihren Grundfesten erschüttert und wachgerüttelt, aber auch bestärkt durch einen Gott, der sie dazu ermutigt, sich verantwortungsbewusst und ohne Angst auf die Welt

einzulassen. Die Menschen lernen durch diese Erfahrungen, die Welt in ihrer Gesamtheit nochmals neu zu lesen. Die konkreten Erfahrungen mögen für sich oft ganz unspektakulär sein – eine kurze Begegnung, ein weiterführendes Gespräch. Aber sie haben eine enorme Wirkung für die Art und Weise, die Wirklichkeit als Ganze zu betrachten, und gehen deshalb nicht in der unmittelbaren Erfahrungsdimension auf. Genau diese zweite Erfahrungsdimension ist es auch, die Bonhoeffer in seinem Gedicht so selbstverständlich voraussetzt, wenn er von einem Geborgensein in Gottes guten Mächten spricht, das seinerseits dazu befähigt, dieser Welt trotz des Leids, das sie durchzieht, hoffnungsvoll begegnen zu können.

Damit scheint ein Zugang zur Frage möglicher Gotteserfahrung gegeben zu sein, der die zuvor genannten Schwierigkeiten vermeiden kann. Gotteserfahrung geschieht dieser Interpretation zufolge nicht im Gegensatz zur Welt, sondern entzündet sich an konkreten, zum Teil auch ganz alltäglichen Erfahrungen in der Welt. Doch zugleich geht sie auch nicht in diesen konkreten Erfahrungen auf. Vielmehr verweist sie auf eine zweite Dimension von Erfahrung, in der die Art und Weise, wie wir überhaupt Erfahrungen in der Welt machen, selbst zum Thema wird. Diese Dimension steht in keinerlei Konkurrenz zur konkreten Erfahrungsdimension. Sie lässt deren weltliche, autonome Beschreibung bestehen und akzeptiert somit die Mündigkeit der Welt. Aber sie bietet auch

die Chance, diese rein weltlichen Beschreibungen der Welt nochmals aus einer neuen Perspektive heraus zu betrachten, ihr eine zweite Deutungsebene zur Seite zu stellen. Gerade so vermag sie vielleicht ein überraschendes Licht auf die Welt in ihrer Autonomie zu werfen.

Natürlich bleibt es vollkommen offen, ob Menschen diese zweite Sinndimension von Erfahrung für sich als plausibel ansehen. In einer sich rein autonom verstehenden Welt stellt eine derartige Perspektive auf Wirklichkeit zunächst einmal alles andere als eine Selbstverständlichkeit dar. Eine wichtige Aufgabe, die Religionen in der säkularen Welt in Zukunft zukommt, besteht deshalb darin, für diese zweite Sinndimension menschlicher Erfahrungen zu sensibilisieren und mögliche Deutungsangebote für sie bereitzuhalten. Doch selbst wenn eine solche Sensibilisierung gelingt, bleibt es im Letzten ungewiss, ob Menschen diese Erfahrungsdimension dann tatsächlich religiös als Gotteserfahrung oder nicht vielmehr rein säkular als bloßen Zufall für sich ausdeuten. Die Akzeptanz einer derartigen Ungewissheit ist jedoch notwendiges Implikat einer vollständigen Anerkennung der Mündigkeit der Welt. Glaube kann sich in der säkularen Welt deshalb nur in Form einer bleibenden Fragilität vollziehen. Aber vielleicht ist es ja genau das, was Gott will: Dass selbst der Glaube an ihn keine Selbstverständlichkeit mehr darstellt, weil er nur so das sein kann, was seinem Wesen als unbedingter Liebe entspricht – ein im Letzten unverfügbar bleibendes Freiheitsgeschehen. ■