

*Johannes A. van der Ven*

## **Gottesbilder im sensus fidelium**

In diesem Beitrag möchte ich die Diskussion um eine Frage aufnehmen, die in den letzten 20 Jahren in unseren Breiten liegen geblieben ist. Sie bezieht sich auf die empirische Frage nach dem sensus fidei bzw. dem sensus fidelium. Unter sensus fidei — ein Begriff, den das II. Vatikanum gebrauchte — wird das Bewußtsein des individuellen Gläubigen verstanden, während sensus fidelium auf das kollektive Glaubensbewußtsein verweist.<sup>1</sup> Die Frage ist, ob neben exegetischer, historischer und systematischer Erforschung auch die empirische Untersuchung zur Erhellung des sensus fidelium beitragen kann. Diese Thematik wurde 1970 in einer gemeinsamen Publikation von Haarsma, Kasper und Kaufmann zur Diskussion gestellt.<sup>2</sup> Seitdem ist es diesbezüglich mit einer einzigen Ausnahme still geblieben.<sup>3</sup>

In diesem Artikel möchte ich dieser Frage wieder nachgehen und will dies in einem allgemeineren und einem konkreteren Sinne tun. Im ersten Teil gehe ich auf die theologischen Implikationen der empirischen Frage nach dem sensus fidelium ein. In einem zweiten Teil stelle ich die allgemeinen Einsichten des ersten Teils anhand der empirischen Untersuchung der Gottesbilder unter den Studenten der Nijmegener Universität dar. Dabei steht die Losung 'the proof of the pudding is in the eating' im Mittelpunkt.

### **I. Empirische Erforschung des sensus fidelium**

Zunächst wollen wir uns mit der Bedeutung des sensus fidelium beschäftigen. Danach kommt sowohl die empirische Erforschung des sensus fidelium als auch dessen propositionaler Kern zur Sprache.

---

<sup>1</sup> Vgl. für den Unterschied zwischen sensus fidei und sensus fidelium: H. Vorgrimmeler, Van sensus fidei naar sensus fidelium, in: Concilium 21 (1985) 4, 8 - 15, hier 8.

<sup>2</sup> Der Titel der Publikation lautet: Kirchliche Lehre, Skepsis der Gläubigen. Analyse: Frans Haarsma, Stellungnahmen: Walter Kasper, Frans Xaver Kaufmann, Herder, Freiburg 1970. Sie ist aus Anlaß der Antrittsvorlesung von Haarsma in Nijmegen zustande gekommen und führt den Titel 'De leer van de kerk en het geloof van haar leden' (Ambo, Utrecht 1968). In überarbeiteter Form wurde sie in Haarsmas erstem Artikelsammelband 'Morren tegen Mozes' (Kok, Kampen 1981, 45-76) aufgenommen.

<sup>3</sup> Haarsma kam auf diese Frage zurück in: Empirisch onderzoek naar een consensus in de kerk?, Concilium 8 (1972) 1, 112 - 121.

Schließlich steht die Prioritierung der dazu gehörenden Propositionen zur Diskussion.

### Sensus fidelium

In Lumen Gentium des II. Vatikanums wird das Prinzip zur Sprache gebracht, daß die Gesamtheit der Gläubigen nicht irren kann; positiv bedeutet dies, daß die Gesamtheit der Gläubigen die Jahrhunderte hindurch treu im Glauben bleibt (Nummer 12). Die Ursache dieser bleibenden Treue ist die Salbung des Geistes, die die Gläubigen bekommen haben. Dabei verweist die Konstitution auf den Bibelvers über die Weihe und die Erkenntnis, die die Gläubigen empfangen haben. Das impliziert: "Ihr habt keinen anderen Lehrer nötig" (1 Joh 2. 27).

Neben der Ursache wird auch die Art und Weise angegeben, mit der diese Glaubenstreue zum Ausdruck kommt. Zwei Aspekte sind dabei zu unterscheiden. Der erste ist, daß die Gläubigen über ein eigenes, unableitbares Glaubensorgan ('sensus fidei') verfügen. Dazu sind sie aus der Haltung der Connaturalität mit dem Glauben zur eigenen Glaubenserfahrung in der Lage. Der zweite Aspekt ist, daß sie durch die Wirkung dieses Glaubensorgans zu einer Übereinstimmung untereinander kommen ('consensus universalis').

Darin verbirgt sich ein fundamentaler Fortschritt gegenüber dem I. Vatikanischen Konzil. Die Rolle der Gläubigen besteht nach dem I. Vatikanum darin, das anzunehmen und zu akzeptieren, was das apostolische Amt zu glauben vorgibt. Sie üben die passive Unfehlbarkeit aus. Im II. Vatikanum ist der sensus fidelium die aktive Quelle, Fundort und Norm des Glaubens.

Eine heikle Frage ist aber, welche Rolle das kirchliche Amt dabei spielt. Nach Lumen Gentium hat es eine leitende Aufgabe. Das Volk Gottes folgt dieser Leitung und gehorcht ihm ('fideliter obsequens'). Der Gegensatz 'passive versus aktive Unfehlbarkeit', der das I. Vatikanum kennzeichnete, hat einer doppelten aktiven Unfehlbarkeit Platz gemacht. Die aktive Unfehlbarkeit des Volk Gottes aber ist der des kirchlichen Lehramtes untergeordnet. Die Zwiespältigkeit, die die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils in ihrer Gesamtheit prägt, kann auch im Paragraph über den sensus fidelium zu spüren.

Diese Zwiespältigkeit erklärt die auffallende Ambivalenz, die die Kommentare des II. Vatikanums in der Sache des sensus fidelium kennzeichnet. Auf der einen Seite wird er positiv bewertet und auf der anderen Seite aber immer wieder mit zahllosen Fragen, Gefahren und

Warnungen umgeben. So verweist man auf die ambivalente Rolle des *sensus fidelium* in der Vergangenheit. Er wird einerseits im Zusammenhang mit dem Festhalten am Glauben des Konzils von Nizäa während der Wirren um den Arianismus sehr geschätzt. Andererseits wird er aber für die Verkündigung der marianischen Dogmen von 1854 und 1950 verantwortlich gemacht. Daneben verweist man auf die ambivalente Funktion des *sensus fidelium* in der Gegenwart. Er wird abwechselnd von Theologen und vom Lehramt für die Legitimierung der eigenen Standpunkte verwandt: das eine Mal als Anwalt für den Befreiungskampf aus einer ungerechten Gesellschaft, ein anderes Mal als die schweigende Mehrheit, die jede gesellschaftliche Erneuerung ablehnt. Schließlich verweist man auf die ambivalente Bedeutung des *sensus fidelium* für die Zukunft. Was ist zu tun, so fragt man sich, wenn das Volk Gottes auf die Seite des Aberglaubens und der fundamentalistischen Volksreligiosität oder genau auf die Gegenseite des säkularisierten 'common sense' abtreiben würde?

Diese Fragen zeigen, daß der *sensus fidelium* Diskussions- und (latenter) Konfliktgegenstand bezüglich der Reinheit des Glaubens und der Macht der Kirche ist. Man wird nicht müde zu konstatieren, daß der *sensus fidelium* der Koordination, Ordnung, Leitung und Steuerung durch das Lehramt bedarf. Ich will diese Feststellung nicht schmälern. Sie ist aber nur sekundär von Bedeutung, denn der *sensus fidei fidelium* ist das geistige Organ der Gläubigen. Der Glaube kommt daraus hervor; er macht den Kern des Glaubens aus; er hat für den Glauben Sensibilität, eine spezielle Offenheit und Empfindsamkeit. Darum kann das Lehramt nur das verkündigen, was im Glauben der Menschen vorhanden ist; es repräsentiert diesen Glauben, wie die östliche Orthodoxie immer betont hat.

### **Erforschung des *sensus fidelium***

Weil der *sensus fidelium* die Quelle des Glaubens ist, ist es wichtig, ihm in der theologischen Forschung Priorität zu geben. Einige Aspekte des Untersuchungszieles möchte ich zunächst einmal unterscheiden.

Der erste Aspekt ist hermeneutischer Art. Jede hermeneutische Unternehmung wird durch die Beziehung zwischen dem Text und dem Kontext in der Vergangenheit und dem Verstehen dieses Textes im Kontext der Gegenwart gekennzeichnet. Dabei geht es nicht um eine regelrechte 'applicatio'. Es gibt immer eine Spannung zwischen Tradition und Situation. Einerseits gibt sich die Tradition dem Leser in der heutigen Situation durch die Bedeutung, die in dem Text liegt, zu erkennen. Andererseits nähert sich der Leser diesem Text gerade aus

der Perspektive der heutigen Situation. Von dieser Spannung her kann die Erforschung des *sensus fidelium* als Studium über die Bedeutung der Texte aus der Tradition für den Leser in der Situation von heute aufgefaßt werden. Die Frage, die dabei im Mittelpunkt steht, lautet, welche Einsichten die Menschen von heute diesen Texten entlehnen und welche Inspiration und Orientierung sie darin für ihr Leben finden.

Der zweite Aspekt hat einen rezeptionstheoretischen Charakter. Während die Hermeneutik die Beziehung zwischen Tradition und Situation von der Bedeutung der Texte von damals für den Leser von heute her betrachtet, legt die Rezeptionsforschung die Betonung auf die Sinngebung der Texte von damals durch die heutigen Leser. Diese Texte können als eine Partitur gesehen werden, die jedesmal durch den Leser aufs Neue realisiert wird. Dadurch entstehen immer neue Ausführungen mit ständig neuen Bedeutungen. Es gibt nicht nur eine Bedeutung eines Textes; die Bedeutung entsteht durch die Aktivitäten des Lesers in der Interaktion mit dem Text immer wieder neu. Die Fragen, die Erwartungen, die Werte und Normen, das Wissen und die Maßstäbe, mit denen der Leser an die Texte herangeht, stehen in dieser Untersuchung im Mittelpunkt. Der Leser baut von daher die Bedeutung des Textes auf. Auch die Wertbestimmung des Textes durch den Leser spielt eine wichtige Rolle. Diese kann sowohl nach Personen, Gruppen und Kollektivitäten als auch nach Kulturen und Subkulturen sowie Zeitperioden variieren. Die Rezeptionstheorie kann somit auch als Sammlung von Aussagen über die Veränderlichkeit der Bedeutung der Texte in historisch variablen Rezeptionssituationen umschrieben werden.

Der dritte Aspekt ist kommunikationstheoretischer Art. Während die Hermeneutik die Betonung auf die Bedeutung des Textes für das Heute legt und die Rezeptionstheorie den Akzent auf die Textverarbeitung durch den heutigen Leser plazierte, schenkt der kommunikationstheoretische Ansatz dem Bedeutungspluralismus und dem Interpretationskonflikt, der dadurch entsteht, seine Aufmerksamkeit. Dabei geht es um drei Dinge: der geordnete Austausch dieser Interpretationen; das Wechseln der Perspektiven, das für diese Interpretationen notwendig ist; und das Streben, schrittweise zu einem Konsens zu gelangen. Insoweit die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Bedeutungspluralismus und den Interpretationskonflikten konfrontiert wird, ist sie auf diese dreifache Kommunikation angewiesen. Ihre *communio* existiert nur durch *communicatio*. Die Alternative ist das Regieren mit der straffen Hand, durch die die *communio* von oben zwingend auferlegt wird. Das aber läuft, wie es in der christlichen Freiheitscharta geschrieben steht, der Eigenart der Kirche zuwider:

"Es gibt keine Juden oder Heiden mehr, es gibt keine Sklaven oder Freie, es gibt keinen Mann und keine Frau: Alle zusammen seid ihr eine Person in Christus Jesus" (Gal 3,28).

### **Empirische Erforschung des sensus fidelium**

Bis jetzt ging es um die Ziele der Untersuchung des sensus fidelium. Nun möchte ich auf die Methodologie, das materiale und das formale Objekt dieser Untersuchung eingehen.

Zunächst zur Methodologie: Wer Bedeutungen und Werte untersuchen möchte, die Menschen Texten aus der christlichen Tradition beimessen, der ist insbesondere auf die literarischen, historischen und systematischen Verfahren angewiesen, die die theologische Forschung seit altersher kennzeichnen. Damit kann man sich aber nicht begnügen. Eine Ergänzung vonseiten einer Methodologie ist notwendig, die darauf ausgerichtet ist, das Geben bestimmter Bedeutungen und die Wertbestimmungen der Texte durch Menschen von heute zu erkunden: die empirische Methodologie.

Die Theologie darf die empirische Forschung weder an die Sozialwissenschaften in Auftrag geben noch ihnen überlassen, auch wenn sie auf diesem Gebiet ein eigenes Erkenntnisinteresse haben. Daß die Theologie hier eine eigene, unableitbare Verantwortung trägt, läßt sich durch das materiale und das formale Objekt der empirischen Forschung verdeutlichen, das hier zur Diskussion steht. Das materiale Objekt wird durch die Bedeutungen und Werte gebildet, die Menschen von heute Texten aus der christlichen Tradition zuerkennen. Dabei stehen die Fragen, Erwartungen, Normen und Standards zur Diskussion, mit denen sie diesen Texten entgegentreten. Wie bereits gesagt, variieren Menschen in der Weise, wie sie mit diesen Texten umgehen. Beim Dekodieren der Texte decken sie Bedeutungen und Werte auf, die mit abhängig sind vom sozialen Kontext, in dem sie leben, der Generation, zu der sie gehören, der kirchlichen Umgebung, der kirchlichen Verbundenheit usw.. Die empirische Erforschung derartiger Dekodierungsprozesse findet nur in sehr geringem Maße statt. Es geht hier für die Theologie um ein immens brachliegendes Gebiet.

Was das formale Objekt betrifft, so liegt hier für die Theologie eine prinzipielle Aufgabe beschlossen. Das kann mit Hilfe der gegenseitigen Abstimmung der hermeneutischen, rezeptions- und kommunikationstheoretischen Untersuchungsziele, die soeben erläutert worden sind, verdeutlicht werden. Aus hermeneutischer Sicht steht das systematische Studium der Bedeutungen von Texten aus der christli-

chen Tradition für die Menschen von heute im Mittelpunkt. Aus rezeptionstheoretischer Sicht wird insbesondere auf die Variation der Bedeutungsverleihungen und Wertbestimmungen dieser Texte aus der christlichen Tradition durch Menschen unserer Zeit geachtet. Aus kommunikationstheoretischer Sicht steht schließlich die Förderung der Kommunikation im Blick auf die Vielzahl an Bedeutungen und den Interpretationskonflikt um diese Texte im Mittelpunkt des Interesses. Die Bestrebungen in dieser Kommunikation sind auf den consensus fidelium gerichtet. Die Abstimmung der hermeneutischen, rezeptions- und kommunikationstheoretischen Ansätze untereinander macht die empirische Erforschung des sensus fidelium zu einer eigenen theologischen Aufgabe. Das Zusammenspiel, die Interaktion und die Verwobenheit dieser drei Ansätze macht diese Untersuchung zu einer theologischen.

Diese gegenseitige Abstimmung ist aus der Sicht der Rezeptionsforschung nach zwei Seiten hin zu verdeutlichen: nach der Verbindung mit der Hermeneutik und nach der Verbindung mit der Kommunikationstheorie. Durch die Verbindung der Rezeptionsforschung mit der Hermeneutik wird die Bibel und die nachbiblische Tradition in den Brennpunkt des Interesses gestellt. Das verlangt Wissen über die Erkenntnisse der Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte und der Theologiegeschichte. Noch wichtiger ist die Ausrichtung auf 'das Lebendig-Machen' dieser Texte für Menschen von heute, die die authentische hermeneutische Intention kennzeichnet. Dieses Ziel ist der Theologie eigen, den Sozialwissenschaften aber fremd, bei Verlust ihrer eigenen wissenschaftlichen Identität. Des weiteren wird es durch das Verbinden der Rezeptionsforschung mit der Kommunikationstheorie auf den adäquaten Umgang mit Interpretationsunterschieden und Interpretationskonflikten in der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen orientiert. Dadurch wird es in die Dynamik des kollektiven Austausches, des Perspektivenwechsels und des Strebens nach Konsens aufgenommen. Auch dieses Ziel ist der Theologie eigen; auch hier gilt wieder, daß es den Sozialwissenschaften fremd ist, bei Verlust ihres eigenen wissenschaftlichen Status.

Die Schlußfolgerung ist, daß sich hier für die Theologie selbst eine intrinsische Aufgabe befindet. Genausowenig wie das Bibelstudium bei der philologischen Fakultät, die Kirchen- und Dogmengeschichte bei der historischen Fakultät und das systematische Durchdenken des Glaubens und der Moral bei der philosophischen Fakultät in Auftrag gegeben wird, darf die empirische Erforschung des sensus fidelium der sozialwissenschaftlichen Fakultät überlassen werden. Es besteht die Wahl: Entweder teilt man die Theologie in ebenso viele Abteilungen an anderen Fakultäten auf, oder man baut sie in einer eigenen

Fakultät auf, in der die Methoden und Techniken der anderen Disziplinen im Hinblick auf die theologischen Fragen und theologischen Ziele verwandt werden.

### **Empirische Erforschung der Propositionen im sensus fidelium**

Viele Einwände gegen die empirische Erforschung des sensus fidelium ergeben sich aus dem Mißverständnis dieses Begriffs. Darum ist es notwendig, diesen einer Analyse zu unterwerfen. Dazu mache ich nicht von der scholastischen 'analysis fidei', sondern von dem Paradigma der Kognitionswissenschaft ('cognitive science') Gebrauch. Seltsam ist das nicht, da die traditionelle 'analysis fidei' ihre Begriffe der damaligen philosophischen Psychologie entlehnte, während eine heutige 'analysis sensus fidelium' selbstverständlich auf die heutigen Ergebnisse, im vorliegenden Fall die kognitionswissenschaftliche Forschung, angewiesen ist.<sup>4</sup>

Im Folgenden beschränke ich mich auf zwei Dimensionen, die beim sensus fidelium mit Hilfe der Kognitionswissenschaft zu unterscheiden sind: die Dimension der Perzeption und der Attitüde.

Die Perzeption bezieht sich auf die sinnliche Aktivität, mit der der Mensch die Informationen, die er in seiner Umgebung aufnimmt, zu Erfahrungen transformiert und sie als solche interpretiert. Die Perzeption geht darin nicht rein registrierend zu Werke, als ob sie nur passiv auffangen würde, was in ihrer Umgebung an Stimuli auftritt. Darum ist die perzeptuelle Dimension nach zwei Aspekten zu unterscheiden: der Aspekt der datengesteuerten und der propositional gesteuerten Perzeption.<sup>5</sup> Durch die Kombination dieser 'data-driven' und 'propositionally driven' Prozesse in der Perzeption entsteht genau das, was das

---

<sup>4</sup> Das kognitionswissenschaftliche Paradigma hat sich in den letzten 20 Jahren als sehr stark erwiesen, insbesondere in der Philosophie, Linguistik, Psychologie, Soziologie und der Anthropologie. Dabei geht es nicht nur um die Erforschung auf dem Gebiet der Kognition, sondern auch auf dem der Perzeption, Aufmerksamkeit, Motivation, Emotion, Haltung und der Interaktion. Im Zusammenhang damit wird auch das Studium der Sprache und des Textes sowohl in der Syntax wie der Semantik als auch in der Pragmatik in Angriff genommen.

<sup>5</sup> Lindsay and Norman (1977) sprechen von 'conceptually driven' Perzeption. Wegen des perzeptuellen Aspektes der Haltung - siehe oben - schlagen wir hier den Begriff 'propositionally driven' vor.

Endprodukt der Perzeption ist: Modellerkennung ('pattern recognition').<sup>6</sup>

Die Attitüde bezieht sich auf die Einstellung und die Disposition des Gläubigen. Sie kommt im bleibenden Verlangen und beständigen Willen im Glauben zum Ausdruck. Sie bildet ein inzident-übersteigendes 'commitment' und Engagement und kommt in der Glaubenstreue zur Gestaltung. Sie hält in habituellem Sinn am Glauben an Gott fest, 'for better and worse'. Auch die attitudinale Dimension kann nach zwei Aspekten unterschieden werden. Der erste ist affektiver Art. Der Gläubige ist mit seinen Emotionen auf den Glauben an Gott bezogen: mit seiner Freude und seinem Verdrüß, mit seiner Hoffnung und Verzweiflung, mit seiner Dankbarkeit und seiner Enttäuschung. Er bewertet diese emotionale Verbundenheit im übrigen positiv, denn es ist eine positive Stimmung, die quer zu allen Fragen und Zweifeln mit hineinspielt. Der zweite Aspekt gibt an, worauf diese Emotionen bezogen sind. Sie spielen sich nämlich nicht im Luftleeren ab, sondern sind auf etwas ausgerichtet. Sie sind auf die Propositionen gerichtet, die in der Glaubenshaltung liegen. Das sind Statements, die eine bestimmte Überzeugung verkörpern. Sie haben eine zweifache Funktion: Sie referieren und präzisieren. Sie verweisen auf die Wirklichkeit, in diesem Fall auf die Wirklichkeit des Menschen, der Gesellschaft und Gottes; sie präzisieren, indem sie der Wirklichkeit ein bestimmtes Prädikat in Form einer Eigenschaft zuerkennen. Dieser Aspekt ist so wichtig, daß Attitüden eben auch propositionale Attitüden genannt werden. Diese werden im Hinblick auf die Propositionen, die auf die entsprechende Wirklichkeit verweisen und diese präzisieren, durch positiv gefärbte Emotionen gekennzeichnet.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. Lindsay & Norman 1977. Von daher wird der *sensus fidei* zu Recht als ein geistiges Sinnesorgan umschrieben. Mit diesem Sinnesorgan nimmt der Gläubige - in Daten-gesteuerten Prozessen - Dinge, Situationen und Personen wahr, die er - in einem propositional gesteuerten Prozess - als Zeichen von Gott erkennt. Er sieht darin - über 'pattern recognition' - die Ordnung Gottes. Von daher wird der *sensus fidei* der Geschmack für die Dinge Gottes genannt. Er ist das Sinnesorgan für die Farben, die die Dinge im Licht Gottes haben. Die Dinge riechen sozusagen nach Gott. Der *sensus fidei* ist die 'Nase des Gläubigen'. Vgl. Mouroux 1965; Fransen 1971; 1972; Schillebeeckx 1964; Veldhuis 1973.

<sup>7</sup> Vgl. Stilling e.a. 1987, 332 ff.; Eco 1989, 169. In der Theologiegeschichte werden der affektive und propositionale Aspekt wohl mit dem Begriffspaar *lumen fidei* und *fides ex auditu* angedeutet. *Lumen fidei* besteht in der innerlichen Offenheit und der Übergabe an den Glauben, während sich *fides ex auditu* auf die Statements bezieht, in denen sich der Glaube konzeptuell ausdrückt und die auf die Wirklichkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch verweisen. Vgl. Schillebeeckx 1964, 233-261.

Von der Analyse des *sensus fidelium* über die Dimensionen Perzeption und Attitüde erfüllen die Propositionen eine zentrale Rolle: Sie ordnen die Perzeption und strukturieren die Attitüde. Diese zentrale Rolle kann leicht zu allerlei Mißverständnissen Anlaß geben. Ich nenne hier zwei: ein dogmatisch- und ein linguistisch-theologisches Mißverständnis.

Das erste meint, daß die Propositionen dem freien, kreativen Charakter des *sensus fidelium* Abbruch tun könnten, weil sie mit den Glaubensregeln der Orthodoxie, den Lehrmeinungen der unfehlbaren Lehrautorität übereinstimmen sollten. Es geht hier aber nicht um inhaltliche Propositionen, die der kirchlichen Lehre entlehnt werden, sondern um die formale Bedeutung der Propositionen, die von der Kognitionswissenschaft her beim *sensus fidelium* unterschieden werden. Propositionen bilden den konzeptuellen Kern, der jeder Glaubensperzeption und jeder Glaubenshaltung zugrundeliegt. Als solche bilden sie einen vollkommen formalen Begriff, der auf viele Art und Weisen material ausgefüllt werden kann. Beispielsweise liegen in der Glaubensperzeption 'Ich fühle mich in Gott geborgen' und 'Ich fühle, daß Gott mich zu mir selber bringt' die Propositionen 'Gott ist zuverlässig' und 'Gott versöhnt'. In der Glaubenshaltung 'Gott inspiriert mich zur Hoffnung' und 'Gott ruft mich zur Solidarität auf' liegen die Propositionen 'Gott öffnet die Zukunft' und 'Gott ist gerecht'. Propositionen können individuell oder kollektiv, gemeinschaftlich oder institutionell, ungebunden oder gebunden, kirchlich-extern oder kirchlich-intern, offen oder geschlossen, suchend oder stipulierend, hermeneutisch oder fundamentalistisch, charismatisch oder lehramtlich sein.<sup>8</sup>

Das zweite Mißverständnis ist, daß die Propositionen dem spezifischen Charakter der Glaubenssprache, der sich der Gläubige bedient, Abbruch tun könnte. Die Glaubenssprache ist, so wird zu Recht gesagt, performativ. Man meint damit, daß der Gläubige in der Sprache, die er verwendet, eine Handlung darstellt: Er bezeugt, er bekennt, er verspricht, er ruft auf. Durch diese Sprach-Handlungen verändert sich die Wirklichkeit, die dann nicht mehr so ist, wie sie zuvor war. Dadurch wird, so sagt man zu Recht, eine neue Welt geschaffen ('performed'). Diese 'performatives' werden aber manchmal zu Unrecht beispielsweise Behauptungen, Mitteilungen, Informationen usw. gegenübergestellt. Die Glaubenshandlung, so sagt man dann, besteht im Zeugnis und im Bekenntnis, aber nicht in Behauptungen, Mitteilungen und Informationen. Hier spielt ein doppeltes Mißverständnis mit. Zunächst müssen von der Sprachhandlungstheorie her auch Be-

<sup>8</sup> Damit werden allerlei Einwände, die gegen die empirische Erforschung des *sensus fidelium* gebracht wurden, hinfällig: vgl. Kaufmann 1970.

hauptungen, Mitteilungen und Informationen als 'performatives' betrachtet werden. Es geht dabei um die Handlung des Behauptens, die Handlung des Mitteilens und die des Informierens, durch die die Welt nicht mehr so ist, wie sie zuvor war. Sie verändern die Welt. Sie bilden genauso 'performatives' wie Bezeugen und Bekennen. Des weiteren liegen in all diesen 'performatives' Propositionen. Diese werden damit nicht zunichte gemacht, sondern gerade vorausgesetzt. Der verzweifelte Aufruf 'Becker, beat Lendl!', der in einem Tennismatch gemacht wurde, ist ein deutliches 'performative', das eine Proposition voraussetzt, nämlich daß sich Becker in einem Tennisspiel mit Lendl befindet und zumindest die Möglichkeit besitzt, Lendl zu schlagen.<sup>9</sup> Auf die Glaubenshandlung angewandt bedeutet dies: Wie stark der Zeugnis-, Bekenntnis-, und Übergabecharakter des Glaubens auch sein mag, es schmälert nicht dessen propositionellen Gehalt.<sup>10</sup>

### Priorisierung von Propositionen

Nicht alle Propositionen kommen für die empirische Forschung in der Theologie in gleichem Maße in Betracht. Empirische Forschung setzt nämlich den Einsatz kostspieliger personeller und materieller Mittel voraus. Die Frage lautet: Welche Propositionen verdienen Priorität?

Der hierarchia veritatum kann die Einsicht entlehnt werden, daß nicht alle Propositionen gleich wichtig sind. Ihr Gewicht ist an ihrer Beziehung zu der Thematik abzulesen, die im Mittelpunkt des christlichen Glaubens steht: das Heil Gottes in Jesus (Dekret über den Ökumenismus, 11). Daraus folgt, daß wir die empirische Forschung auf 'theo'-logische und christologische Propositionen konkretisieren müssen. Andere Propositionen sind von sekundärer Bedeutung.

Der objektiven Konzentration, die in der hierarchia veritatum liegt, kann die subjektive Konzentration hinzugefügt werden. Diese bezieht sich auf die Hierarchie, die durch die Menschen selbst in ihrem eigenen Glauben errichtet wird. Diese findet ihren Ursprung in dem Kontext, in dem sie leben, der Kultur, von der sie einen Teil ausmachen, der Biographie, die sie kennzeichnet. Bestimmten Aspekten in ihrem Glauben schenken sie mehr Aufmerksamkeit als anderen, weil sie beispielsweise wichtiger für sie sind und/oder weil sie mit ihnen wegen

<sup>9</sup> Vgl. Akmajian e.al. 1990, 342.

<sup>10</sup> Rahner (1970) fordert zu Recht Aufmerksamkeit für die begrifflichen Aussagen als Glaubensaspekt. Von kognitionswissenschaftlichen Gesichtspunkten her aber ist nicht einzusehen, daß darin ein Unterschied zwischen dem Christentum und anderen Religionen liegen soll (S. 244).

der Kultur, in der sie leben, öfter zusammenstoßen. Es geht hier um eine Hierarchie im *sensus fidelium*. Womit haben die Menschen zu kämpfen? Ohne Zweifel hat der Kampf von heute — zumindest in der westlichen Gesellschaft — primär mit dem Glauben an Gott in einer säkularisierten Gesellschaft zu tun. Hat der Gottesglaube überhaupt noch irgendeine Bedeutung? Wird er nicht vollkommen an den Rand der Gesellschaft und des persönlichen Lebens gedrängt? Verliert er nicht fast seine ganze Plausibilität? Nicht die Kirche, auch nicht Jesus, sondern Gott selbst ist zur fundamentalen Frage im alltäglichen Glaubensleben geworden. Anders gesagt: Die 'theo'-logischen Propositionen verdienen die meiste Aufmerksamkeit.

Dieser Prioritierung kann noch eine Überlegung hinzugefügt werden. Sie bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen Objektsprache und Meta-Sprache und zwischen 'first' und 'second order assertions'. Was den ersten Unterschied betrifft, so geht es bei der empirischen Erforschung der 'theo'-logischen Propositionen nicht um Meta-Sprache. Es geht nicht um Propositionen über Propositionen, als ob wir die Menschen nach den fundamental-theologischen Voraussetzungen ihres Glaubens an Gott befragen wollten, wenn sie diese alle ausdrücken könnten! Fragen nach dem Verhältnis zwischen der philosophischen Gotteslehre und der philosophischen Theologie sind demnach 'Futter' für Theologen, nicht für den normalen Gläubigen. Das gilt auch für die 'second order assertions'. Während die 'first order assertions' die direkte Funktion des Glaubens an Gott zum Ausdruck bringen, beziehen die 'second order assertions' sich dagegen auf Gott in sich selbst, sein eigenes Sein, sein eigenes Wesen. Es sind Propositionen 'zweiter Ordnung', um ein Wort von Schillebeeckx anzuführen.<sup>11</sup>

Von der objektiven und der subjektiven *hierarchy veritatum* her verleihen wir den 'theo'-logischen Propositionen in der empirischen Forschung Priorität. Dabei lassen wir die Meta-Propositionen und 'second order' Propositionen beiseite und konzentrieren uns auf die Funktion des Glaubens an Gott für Menschen von heute in der säkularisierten westlichen Gesellschaft. Auf diese Weise kann das Plädoyer ausgelegt werden, das Lindbeck darüber gehalten hat: "As in the case of native speakers of natural languages, they (the 'fideles') are not tied up to fixed formulas, but rather can understand, speak, and discriminate between the endless varieties of necessarily innovative ways of using both old and new vocabularies to address unprecedented situations. While they have no formal theological training, they are likely to be saturated with the language of scripture and/or liturgy. One might,

<sup>11</sup> Vgl. Schillebeeckx 1974, 446-450.

perhaps, call them flexibly devout: they have so interiorized the grammar of their religion that they are reliable judges, not directly of the doctrinal formulations (for these may be too technical for them to understand), but of the acceptability or unacceptability of the consequences of the formulations in ordinary religious life and language."<sup>12</sup>

## II. Erforschung der Gottesbilder unter Nijmegener Studenten

Im zweiten Teil dieses Beitrags wird, wie bereits erwähnt, über die Untersuchung von Gottesbildern unter Studenten der Nijmegener Universität berichtet. Dadurch hoffe ich, den Beitrag der empirischen Forschung zur Erhellung des *sensus fidelium*, der im ersten Teil in allgemeinen Worten angegeben wurde, näher konkretisieren und illustrieren zu können. Darum stehen hier nacheinander die folgenden Punkte zur Diskussion: der Theologie gesteuerte Ansatz der empirischen Untersuchung nach Gottesbildern unter Studenten; die theologischen Fragen, die bei der Untersuchung im Mittelpunkt standen; die Antworten, die aus der Analyse hervorgingen; und schließlich der Beitrag dieser Untersuchung zur Erhellung des *sensus fidelium* mit Hilfe von Begriffen der Hermeneutik, der Rezeptions- und der Kommunikationstheorie. Mit dem letzten Punkt findet automatisch eine Rückkopplung zum ersten Teil dieses Beitrags explizit statt.

### Theologie gesteuerter Ansatz der empirischen Untersuchung

Wie kommt man, um mit Lindbeck zu sprechen, hinter die 'native vocabulary' des 'native speakers'? Befragt man die Menschen mit standardisierten Fragebögen, dann besteht die Gefahr, daß sie nur auf Reize reagieren, die nicht die ihren sind und keine (wichtige) Rolle in ihrem Leben spielen. Das braucht nicht so zu sein, doch die Gefahr besteht.<sup>13</sup>

Um dem zuvorzukommen, haben wir den Nijmegener Studenten einen Frageblock von 53 Fragen vorgelegt, der auf spezielle Art und Weise

<sup>12</sup> Lindbeck 1984, 100.

<sup>13</sup> Von einigen Seiten wird diese Gefahr zu früh und zu oft signalisiert. Die Validität bestehender Fragebogen-Items kann untersucht - und demnach genauso gut bestätigt wie entkräftet - werden. Das kann mit Hilfe von Methoden zur Bestimmung der Inhalts-, der Prädikativen- und der Konstruktionsvalidität, mit Hilfe von halbstrukturierten Interviews geschehen.

in Zusammenarbeit mit Forschern der Universität Löwen konstruiert wurde.<sup>14</sup> Dabei sind ein induktives und ein deduktives Prozedere kombiniert worden. Das induktive Verfahren bestand aus dem Sammeln von Antworten auf offene Fragen über die Bedeutung des Wortes 'Gott' unter Adoleszenten und dem Umsetzen dieser Antworten in Itemform. Das deduktive Prozedere war die faktorenanalytische Bearbeitung der Antworten auf diese Items unter mehreren Studentenspopulationen. Die daraus gewonnenen Ergebnisse wurden des Weiteren mit theoretischen Erkenntnissen über Gottesbilder in Verbindung gebracht und damit ergänzt. Der daraus resultierende Fragenblock von 53 Items wurde danach in einen viel breiter ausgerichteten Fragebogen aufgenommen.<sup>15</sup>

Dieser Fragebogen wurde im Herbst 1990 per Post an eine Zufallsstichprobe von 2175 Nijmegener Studenten versandt, die aus der Grundgesamtheit von 12000 Studenten gezogen wurde. 638 Studenten, das sind 29.3%, schickten den Fragebogen korrekt ausgefüllt wieder zurück. Das ist für eine postalische Umfrage ein hoher Prozentsatz. Das gilt um so mehr, weil es sich um einen Fragebogen über den persönlichen Lebensstil – darunter auch Weltanschauung und Religion – handelte, der der Information an die Befragten zufolge mit von der Nijmegener Studentengemeinde ausging.

Nach der Inspektion und dem Cleanen des Datensets entschieden wir uns bei den Antworten der Studenten auf die 53 Gottesbildfragen für eine faktorenanalytische Vorgehensweise. Dadurch erhofften wir uns, den latenten Strukturen des religiösen Bewußtseins, die in den Antworten der Studenten liegen, auf die Spur zu kommen, und sie ans Licht zu bringen.

Bei der Faktorenanalyse sind wir im Nijmegener Forschungsteam vom sogenannten Theorie- bzw. Theologie-gesteuerten Verfahren ausgegangen.<sup>16</sup> Diesem Ansatz entsprechend haben wir zwei Schritte durchgeführt. Der erste Schritt bezieht sich auf die 'overall analysis' aller 53 Items. Dazu haben wir diese Items in eine Faktorenanalyse eingeführt. Als Kriterium haben wir dabei verwandt, daß die durch den

---

rierten Interviews vorher und/oder nachher und mit Hilfe von offenen Fragen im Fragebogen geschehen.

<sup>14</sup> Zum Forschungsteam gehören Prof. Dr. K. Dobbelaere, Prof. Dr. D. Hutsebaut und Drs. D. Verhoeven auf Löwener und Drs. B. Biemans, Dr. H.-G. Ziebertz und der Autor dieses Artikels auf Nijmegener Seite.

<sup>15</sup> Der Titel lautet: Vragenlijst Persoonlijke levensstijl, vakgroep empirische theologie, Katholieke Universiteit Nijmegen.

<sup>16</sup> Vgl. J.A. van der Ven, Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen/Weinheim 1990, 221-222.

Computer generierten Faktoren theoretisch bzw. theologisch interpretierbar sein mußten. Es ging dabei nicht um Übereinstimmungen mit bestehenden theologischen Theorien. Dadurch würde nämlich das Gottesbewußtsein der Studenten der theologischen Theoriebildung angepaßt worden sein. Die Faktorstrukturen mußten aber auch dort theologisch einsichtig sein, wo sie von den bestehenden theologischen Theorien abwichen oder ihnen sogar regelrecht entgegneten. Nicht Kongruenz war hier das Kriterium, sondern rationelle Rekonstruierbarkeit. Nachdem einige Items, die nicht den gebräuchlichen Konventionen entsprachen, entfernt waren, beinhalteten die Faktorstrukturen allerlei Items, die kreuz und quer durcheinander standen und unentwirrbar miteinander vermischt waren. Weil die 'overall analysis' kein adäquat interpretierbares Ergebnis lieferte, beschlossen wir einen zweiten Schritt zu setzen: die partielle Analyse.

Bei der partiellen Analyse führten wir nicht alle 53 Items in eine Faktorenanalyse ein, sondern unterteilten diese in getrennte Faktorenanalysen auf getrennte Itemgruppen. Dabei mußten wir zuvor bestimmen, mit welchen Itemgruppen wir die Faktorenanalysen durchführen wollten. Um Items in Gruppen einteilen zu können, mußten wir über theoretische bzw. theologische Einteilungsprinzipien verfügen. Wir haben drei Einteilungsprinzipien formuliert und anhand dessen die Items so in Gruppen eingeteilt, daß sich daraus einige theoretische Meßskalen ergaben.<sup>17</sup>

Das erste Einteilungsprinzip bezog sich auf das Verhältnis zwischen der Transzendenz und der Immanenz im Gottesbild. Wir formulierten zwei Extreme und eine Zwischenposition. Das erste Extrem wurde durch die absolute Transzendenz Gottes gebildet, die für den sogenannten klassischen Theismus kennzeichnend ist. Das andere Extrem bestand aus der absoluten Immanenz Gottes, durch die der Pantheismus bestimmt wird. Die Zwischenposition wird durch die immanente Transzendenz Gottes eingenommen, die durch den Panentheismus vertreten wird. Diese Dreiteilung kann im logischen Sinne ausschließlich genannt werden.<sup>18</sup> Der Theismus besagt, daß Gott und Welt vollkommen voneinander getrennt sind und daß Gott in allen

<sup>17</sup> Man sagt manchmal, daß die Gottesbilder von heutigen Menschen ganz und gar individuelle Konstruktionen individueller Menschen seien und deshalb keine einzige Allgemeinheit besäßen (Referat Jansen 1991). Das würde bedeuten, daß das Suchen nach und das Aufstellen theoretischer Einteilungsprinzipien keinen Sinn hätte. Das geht uns vorerst noch zu weit. Weil Gottesbilder sprachliche Gebilde sind, gehen wir von der fundamentalsten Annahme in der Linguistik aus, daß die menschliche Sprache regel- oder prinzipgelenkt ist. Das gilt sowohl für die Syntax als auch für die Semantik und die Pragmatik (Akmajian e.a. 1990, 6).

<sup>18</sup> Hartshorne 1976, 90.

Aspekten ganz unabhängig von der Welt existiert. Der Pantheismus vertritt die These, daß Gott in allen Aspekten mit der Gesamtheit der Welt zusammenfällt und in keinerlei Hinsicht davon unabhängig existiert. Der Panentheismus aber besagt, daß Gott im Ganzen der Welt anwesend ist, aber nicht damit zusammenfällt: Gott ist ebensosehr in der Welt wie die Welt in Gott.<sup>19</sup>

Das zweite Einteilungsprinzip bezog sich auf die anthropologische versus der kosmologischen Domäne der Welt, auf die Verbundenheit mit Gott projiziert wird. Wir gingen davon aus, daß Gott mit dem persönlichen und sozialen Leben der Menschen oder aber mit der Gesamtheit des Kosmos in Verbindung gebracht wird. Diese Unterscheidung wurde von uns nur angewandt, wo Gott und die Welt einander berührten und miteinander in Verbindung gebracht wurden. Darum konzentrierten wir uns lediglich auf den Pantheismus und den Panentheismus. Wir ließen hier den Theismus beiseite, weil dieser von einem immensen Abstand zwischen Gott und der Welt gekennzeichnet wird. Das führte zu einigen kleineren Unterscheidungen innerhalb des Pantheismus und des Panentheismus: die anthropologische und die kosmologische Domäne innerhalb des Panentheismus, wobei die anthropologische Domäne in eine individuelle und eine soziale Subdomäne aufgeteilt wurde, und die anthropologische und die kosmologische Domäne im Pantheismus.

Das dritte Einteilungsprinzip bezog sich auf den persönlichen gegenüber dem unpersönlichen Charakter des Gottesbildes. Im Falle des persönlichen Charakters wurden Gott menschliche Eigenschaften und/oder Handlungen zugeschrieben. Beim unpersönlichen Charakter wurde Gott mehr als Quelle, Inspiration, Orientierung, Kraft und Prinzip gesehen. Die Unterscheidung zwischen persönlichem und unpersönlichem Charakter des Gottesbildes wurde von uns nur dann angewandt, wenn von Gottes Transzendenz die Rede war. Das Person-Sein Gottes und seine Transzendenz implizieren sich. Darum beschränken wir diese Unterscheidung lediglich auf den Theismus und Panentheismus. Wir ließen hier den Pantheismus außen vor, weil dieser den persönlichen Charakter Gottes leugnet.

Die Kombination dieser drei Einteilungsprinzipien führte schließlich zu zehn theoretischen Meßskalen: Skala 1 und 2 (persönlicher und unpersönlicher Theismus), Skala 3 und 4 (persönlicher und unpersönlicher Panentheismus auf individuell-anthropologischer Domäne), Skala 5 und 6 (persönlicher und unpersönlicher Panentheismus auf sozial-anthropologischer Domäne), Skala 7 und 8 (persönlicher und unper-

<sup>19</sup> Hartshorne; Hartshorne & Reese 1953; Tillich; Tracy; Schoonenberg; Berkhof.

sönlicher Panentheismus auf kosmologischer Domäne) und schließlich Skala 9 und 10 (anthropologischer und kosmologischer Pantheismus). Für diese Skalen geben wir hier ein Beispiel-Item.

### **Theismus**

Skala 1 'Gott ist allmächtig und allwissend.'

Skala 2 'Es gibt eine höhere Macht, die auf die eine oder andere Weise das Gute belohnt und das Böse bestraft.'

### **Individueller Panentheismus**

Skala 3 'Ich erfahre Gott als eine(n) gute(n) Freund(in)..'

Skala 4 'Ich erfahre Gott als eine Art Kraft, die mich stützt, wenn ich es für mich schwierig wird..'

### **Sozialer Panentheismus**

Skala 5 'Ich erfahre Gott als jemand, der verletzbar ist und mitleidet, wenn wir leiden...'

Skala 6 'Gott ist in der Liebe der Menschen füreinander anwesend.'

### **Kosmologischer Panentheismus**

Skala 7 'In Reinheit und Harmonie erfahre ich die Hand des himmlischen Schöpfers.'

Skala 8 'Gott ist die unsichtbare Kraft der Natur, des Alls, der sowohl das unendlich Große als auch das unendlich Kleine zu dem verbindet, was es ist.'

### **Pantheismus**

Skala 9 'Gott ist nichts anderes als eine positive Kraft, die in allen Menschen anwesend ist.'

Skala 10 'Ich erkenne Gott in der Natur und der Musik. Es ist für mich nur ein Gefühl, etwas, das zusammenbringt, was liebevoll ist.'

Diese Statements fungieren in der Untersuchung als Propositionen in den sogenannten propositionellen Attitüden. Dazu wurden sie mit einer sogenannten Likert-Skala versehen, mit der die affektiven Valenzen der Statements gemessen wurden. Diese lief von 1 (überhaupt nicht einverstanden) bis 5 (vollkommen einverstanden). Wir beschloßen drei partielle Faktorenanalysen durchzuführen, eine für jeden Ast: eine für den Theismus, eine für den Panentheismus und eine für den Pantheismus. Dabei machten wir von Konventionen Gebrauch, die als Kriterien für Faktorenanalysen Dienst tun. Danach führten wir mit den gefundenen Faktoren Zuverlässigkeitsanalysen durch.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Die Konventionen sind: Eigenwert  $\geq 1.00$ ;  $R \geq .40$ ; Faktorladung  $\geq .40$ ;  $h^2 \geq .20$ ;  $\alpha \geq .60$ .

## Theologische Fragen über Gott

Aufgrund dieser Faktorenanalysen hofften wir, die folgenden drei Fragen beantworten zu können. Erstens: Besitzen die drei theologischen Einteilungsprinzipien, die zuvor formuliert worden sind, eine empirische Basis? Zugespißt: Kommen die zwei theistischen, die zwei pantheistischen und die sechs panentheistischen Gottesbilder tatsächlich im Bewußtsein der Nijmegener Studenten vor?

Zweitens: Welche Rangordnung liegt den gefundenen empirischen Meßskalen zugrunde? Werden, anders gesagt, die theistischen Gottesbilder höher oder niedriger als die panentheistischen und diese wiederum höher oder niedriger als die pantheistischen Gottesbilder bewertet? Nehmen eventuell die panentheistischen oder aber die theistischen Gottesbilder eine Mittelposition ein?

Die letzte Frage lautete: Welchen Einfluß übt das religiöse 'setting', in denen sich die Studenten befinden, auf ihre Bewertung der Gottesbilder aus. Das religiöse 'setting' kann nach zwei Aspekten hin unterschieden werden: die frühere religiöse Sozialisation und die heutige religiöse Praxis.

Wir beschlossen, die letzte Frage den erste beiden hinzuzufügen, weil wir dachten, daß sie uns von einer heiklen Problematik erlösen kann. Als Einwand gegen den Begriff 'sensus fidelium' wird nämlich gesagt, daß so undeutlich ist, wer die 'fideles' sind. Müssen dabei nicht einige Gruppen unterschieden werden? Antwortet man auf diese Frage mit 'ja', dann taucht die Schwierigkeit auf, welches Kriterium dabei benutzt werden muß. Welche Gruppe(n) selektiert man und welche nicht? Noch bevor man es weiß, verstrickt man sich in allerlei Dichotomien: die der 'sancti', 'perfecti' und 'justi' auf der einen Seite und die der 'impuri', 'imperfecti' und 'peccatores' auf der anderen! Heutige 'Übersetzungen' wie 'authentischer' gegenüber 'unauthentischem' und 'intrinsischer' gegenüber 'extrinsischem' Glauben verschleiern oft den negativ geladenen Sektarismus, der in diesen Dichotomien beschlossen liegt. Genauso unverantwortbar würde es sein, die Trennlinie nach der Unterscheidung bezüglich der Kirchlichkeit zu ziehen. Als ob der Gegensatz zwischen 'fides' und 'infideles' identisch oder parallel mit dem zwischen kirchlich und nicht-kirchlich verlaufen würde! Um der Gefahr des Sektarismus zu entkommen, muß man die ganze Variationsbreite des 'sensus fidelium' einbeziehen anstatt bestimmte Gruppen, aus welchen Gründen auch immer, von vornherein auszuschließen.

## Antworten aus Sicht der Empirie

Wir beginnen mit der ersten Frage, die lautete, ob die Unterscheidung in zehn theoretische Skalen in der Empirie Unterstützung findet. Aus den Ergebnissen der partiellen Faktorenanalysen zeigte sich, welche Gottesbilder im Bewußtsein der Studenten vorkommen. Die Analyse erbrachte sechs Faktoren: Theismus, individueller, sozialer, kosmologischer und ontologischer Panentheismus und Pantheismus.

Was zeigt das? Zunächst konnte der Unterschied zwischen der anthropologischen und der kosmologischen Domäne, auf die Verbundenheit mit Gott projiziert wurde, innerhalb des Panentheismus vorgefunden werden, im Pantheismus aber nicht. Die Faktorenanalyse bei Pantheismus führt zu keiner anthropologischen und zu keiner kosmologischen Skala. Beide bildeten einen Faktor. Der Panentheismus zeigte diesen Unterschied jedoch. Die Faktorenanalyse generierte zwei anthropologische Faktoren, einen individuellen und einen sozialen Faktor. Daneben gab es noch eine Gruppe kosmologischer Items, die aber in einen kosmologischen und einen ontologischen Faktor zerfiel. Das letzte hatten wir nicht erwartet. Das ontologische Item mit der höchsten Faktorladung lautete: 'Gott ist für mich ein etwas veraltetes Wort, um auf die Tatsache zu verweisen, daß alle Wirklichkeiten ihren Grund in etwas finden, das sie übersteigt, aber doch trägt.'

Darüber hinaus konnte man nirgendwo den Unterschied zwischen dem persönlichen und dem unpersönlichen Charakter des Gottesbildes wiederfinden. Die persönliche und die unpersönliche Skala bildeten innerhalb des Theismus einen Faktor. Dasselbe galt sowohl für die individuellen als auch für die sozialen Skalen beim anthropologischen Panentheismus. Auch im kosmologischen und ontologischen Panentheismus war das der Fall.

Nun kommen wir zur zweiten Frage, die sich mit der Rangordnung in der Bewertung der vorgefundenen Gottesbilder beschäftigte. Wir unterschieden dabei zwischen der Rangordnung, die von der Gesamtpopulation der Nijmegener Studenten (N = 638) und die von einer Teilpopulation erstellt wurde. Das sind diejenigen Studenten, die sich selbst als ausdrücklich religiös definieren (N = 328).

Wie Tabelle (1) angibt, war die Bewertung der religiösen Teilpopulation bedeutend höher als bei der Gesamtpopulation. Die Unterschiede erstreckten sich von .28 (Pantheismus) bis .77 (individueller Panentheismus). Der Mittelwert dieser Unterschiede betrug mehr als einen halben Skalenpunktwert (.58).

Dennoch zeigten die beiden Populationen beim ontologischen Panentheismus und beim Theismus Übereinstimmungen. Der ontolo-

gische Panentheismus befand sich auf dem ersten bzw. gemeinsamen ersten Rang<sup>21</sup> (2.78 und 3.23) und der Theismus auf dem sechsten Platz (2.11 und 2.60).

Tabelle (1) Bewertung der Gottesbilder

Gottesbilder	Population Teilpopulation				Abweichung
	(N = 638) MSW	(N = 328) Rang	MSW	Rang	
Theismus	2.11	6	2.67	6	.56
indiv. Panentheismus	2.35	3b	3.12	1b	.77
sozial. Panentheismus	2.32	3a	2.91	3a	.59
kosmol. Panentheismus	2.22	5	2.80	3c	.58
ontol. Panentheismus	2.78	1	3.23	1a	.45
Pantheismus	2.60	2	2.88	3b	.28

MSW = Mittlerer Skalenpunktwert

Es gab aber auch Unterschiede. Diese spitzten sich auf die verschiedenen Ränge des Pantheismus und des individuellen Panentheismus zu. Der Pantheismus nahm in der gesamten Teilpopulation den zweiten Platz (2.60) und in der religiösen Teilpopulation den dritten Platz (2.88) ein. Der individuelle Panentheismus befand sich in der Gesamtpopulation auf dem dritten Platz (2.35) und in der religiösen Teilpopulation auf dem ersten Platz (3.12). Der Glaube an die Verbundenheit Gottes mit der individuellen Person unterschied die Gesamtpopulation von der religiösen Teilpopulation. Während die Gesamtpopulation diesen Glaube nur relativ schwach bewertete, schrieb ihm die religiöse Teilpopulation die höchste Bedeutung zu.

Schließlich die dritte Frage, in der der Einfluß des religiösen 'setting' der Studenten (frühere Sozialisation und heutige Praxis) auf die Bewertung der Gottesbilder zur Diskussion stand. Laut Tabelle (2) wurden hier die Religiosität, die religiöse Saillanz, die Kirchlichkeit der Eltern und darüber hinaus die religiöse Erziehung, die religiöse Steuerung in der Erziehung, die Teilnahme an staatlichem und privatem Unterricht und die Teilnahme am Religionsunterricht zur religiösen

<sup>21</sup> Innerhalb der religiösen Teilpopulation nahmen der ontologische und der individuelle Panentheismus einen gemeinsamen ersten Platz (1a, 1b), der soziale und der kosmologische Panentheismus und der Pantheismus einen gemeinsamen dritten Platz (3a, 3b, 3c) ein. Innerhalb der Gesamtpopulation belegten der soziale Panentheismus und der individuelle Panentheismus einen gemeinsamen dritten Platz (3a, 3b). Wir entschieden uns für diese Reihenfolge, da die Unterschiede zwischen den Mittelwerten der betreffenden Skalen dem Signifikanzkriterium nicht entsprachen (T-Wert  $\geq 1.96$ ,  $p \leq .05$ ).

Sozialisierung gezählt. Diese Aspekte wurden im weiteren mit den Gottesbildern in Verbindung gebracht. Dabei wurde die Stärke dieses Zusammenhangs bestimmt.<sup>22</sup> Die Gottesbilder schienen in einem gewissen Maße in zwei Gruppen auseinanderzufallen. Die erste Gruppe bestand aus dem Theismus und dem individuellen, sozialen und dem kosmologischen Panentheismus. Diese Gruppe wurde durch die ersten sechs Faktoren (die Eltern) stark und durch die religiöse Erziehung, die religiöse Steuerung und den Unterricht nur mäßig beeinflusst. Der Religionsunterricht übte insgesamt keinen Einfluß aus.<sup>23</sup> Die zweite Gruppe bestand aus dem Pantheismus und dem ontologischen Panentheismus, den zwei am höchsten bewerteten Gottesbildern der Gesamtpopulation. Sie schien nur mäßig durch die ersten sechs Faktoren (die Eltern) und überhaupt nicht durch die religiöse Erziehung, die religiöse Steuerung, den Unterricht und den Religionsunterricht beeinflusst zu werden. Nur die religiöse Erziehung zeigte einen mäßigen Einfluß auf den Pantheismus.

Zur heutigen religiösen Praxis werden nach Tabelle (2) die Offenheit der Studenten für religiöse Erfahrungen, die eigene Religiosität und die religiöse Saillanz, das religiöse Wissen, über das sie verfügen, die religiösen Aktivitäten (wie Kerzen in der Kirche anzünden, Bibel lesen, Meditieren, Lesen religiöser Bücher<sup>24</sup>), Beten und Kirchlichkeit gezählt. Im Großen und Ganzen scheint der Einfluß der heutigen religiösen Praxis auf die Bewertung der Gottesbilder noch stärker zu sein als der der früheren religiösen Sozialisation. Nichtsdestotrotz kam bei der religiösen Praxis ein ähnliches Modell heraus wie bei der religiösen Sozialisation. Der Einfluß der religiösen Praxis auf den Theismus und den individuellen, sozialen und kosmologischen Panentheismus war stark bis sehr stark, ihr Einfluß auf den Pantheismus und den ontologischen Panentheismus aber nur mäßig bis stark.

---

<sup>22</sup> Dies geschah durch Varianzanalysen, die sogenannte Eta-werte generierten. Die Bedeutung, die hier den eta-Werten (range .00 - 1.00) zuerkannt wird, ist: mäßiger Zusammenhang (.15 < eta ≤ .29), starker Zusammenhang (.30 < eta ≤ .44), sehr starker Zusammenhang (eta ≥ .45).

<sup>23</sup> Die eta-Werte für den Einfluß des Religionsunterrichtes auf den individuellen und den sozialen Panentheismus (.09 und .11) liegen unterhalb der Relevanzgrenze von .15 und sind deshalb nicht in der Tabelle aufgenommen worden.

<sup>24</sup> Diese Aktivitäten wurden von jeweils 23.7%, 20.2%, 14.7% und 14.1% der Studenten angekreuzt (N = 638).

Tabelle (2) Das religiöse 'setting' und die Gottesbilder (eta)

	Thei	Panthei	Ind	Panentheismus		
				Soc	Kosmol	Ontol
<b>Religiöse Sozialisierung</b>						
Religiosität Vater	.39	.23	.39	.38	.37	.24
Religiosität Mutter	.46	.26	.45	.44	.44	.29
rel. Saillanz Vater	.41	.22	.43	.40	.38	.22
rel. Saillanz Mutter	.40	.26	.42	.43	.39	.25
Kirchlichkeit Vater	.33	.25	.35	.34	.33	.18
Kirchlichkeit Mutter	.36	.22	.35	.37	.34	.21
religiöse Erziehung	.29	.18	.29	.30	.28	-
religiöse Steuerung	.20	-	.20	.20	.20	-
staatl./privat. Unterr.	.22	-	.18	.17	.17	-
Religionsunterricht	-	-	-	-	-	-
<b>Religiöse Praxis</b>						
religiöse Erfahrung	.42	.26	.41	.46	.49	.41
Religiosität	.69	.46	.72	.66	.71	.63
religiöse Saillanz	.51	.19	.52	.54	.54	.29
religiöses Wissen	.36	.23	.36	.44	.39	.21
religiöse Aktivitäten	.41	.31	.45	.49	.48	.37
beten	.69	.45	.75	.70	.70	.44
Kirchlichkeit	.59	.25	.63	.62	.57	.27

p ≤ .05

### Hermeneutik und Rezeptionsforschung

Bis hierher habe ich einige Antworten von der Empirie her präsentiert. Die Frage, die nun zur Diskussion steht, lautet, inwieweit diese Untersuchungsergebnisse zur Erhellung des sensus fidelium beitragen können. Es geht darum, diesen Beitrag mit Begriffen der Hermeneutik, der Rezeptions- und der Kommunikationstheorie zu verantworten. Die Rezeptionsforschung bildet dabei den Zwischenbegriff, von dem aus sowohl zur Hermeneutik als auch zur Kommunikationstheorie Verbindungen geknüpft werden können. Dort wurde nämlich die empirische Erforschung des sensus fidelium begonnen: die Erhellung der hermeneutischen und kommunikationstheoretischen Implikationen der Ergebnisse der Rezeptionsforschung nach dem sensu fidelium. Nun, die empirischen Daten, die ich bisher präsentiert habe, sind als Rezeption der Gottesbilder innerhalb des Theismus, Pantheismus und Panentheismus von Nijmegener Studenten zu interpretieren. Von da aus möchte ich im folgenden einige Zusammenhänge mit der Hermeneutik der Gottesbilder aufzeigen. Zum Schluß dieses Beitrags widme ich der Kommunikationstheorie noch einige Worte.

## Gottesbilder

Die erste Frage bezieht sich auf die drei Äste, die wir am 'Godtree' angebracht haben: der Theismus, Pantheismus und der Panentheismus. Damit steht die ganze hermeneutische Diskussion über den klassischen Theismus zur Diskussion. Der Pantheismus und der Panentheismus sind als dessen Bankrotterklärung und zugleich als Versuch zu sehen, den Glauben an Gott vorerst noch aufrechtzuhalten. Dabei gehen sie aber verschiedene Wege. Während der Theismus seine ganze Betonung auf die Transzendenz Gottes legt, geht Gott im Pantheismus in seiner immanenten Anwesenheit in der Welt auf. Der Panentheismus nimmt – vom Panentheismus selbst ausgehend – eine Mittelstellung ein. Er versucht, die polare Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes in Takt zu halten. Man spricht dann auch vom 'dipolar theism'. In Gott sind immer zwei Pole vorhanden: Ewigkeit und Zeitlichkeit, Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, Heiligkeit und Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Übermacht und Wehrlosigkeit.<sup>25</sup> In diesen drei Ästen haben wir Gottes Verbundenheit mit der Welt auf die anthropologische und die kosmologische Domäne projiziert. Des weiteren haben wir den Unterschied zwischen dem persönlichen und dem unpersönlichen Charakter Gottes eingeführt. Auf beiden Gebieten gibt es viele interessante hermeneutische Fragen, die eine Geschichte haben, die mindestens so alt ist wie das Christentum. Wir fügen noch ein Faktum hinzu: die theologische Bedeutung der vier Faktoren, die wir innerhalb des Panentheismus herausgefunden haben (anthropologische – individuell und sozial –, kosmologische und ontologische).

**Anthropologisch und kosmologisch.** Im religiösen Bewußtsein der Nijmegener Studenten, so zeigt es sich, gibt es innerhalb des Panentheismus einen besonderen Platz für das anthropologische und das kosmologische Gottesbild. Beim Pantheismus ist das aber nicht der Fall. Warum nicht?

Daß der Pantheismus im Bewußtsein der Studenten diesen Unterschied nicht aufweist, ist als gleichzeitige immanente Anwesenheit Gottes im Menschen und in der Natur zu verstehen. Weil er mit seiner Anwesenheit in beiden Domänen präsent ist, ist er den Menschen nicht näher als der Natur, oder umgekehrt, ist er von den Menschen nicht weiter entfernt als von der Natur. Im Pantheismus ist Gott weder unabhängiger von den Menschen als von der Natur, noch umgekehrt abhängiger von den Menschen als von der Natur, weil er absolut un-

<sup>25</sup> Hartshorne und Ree; Hartshorne in Devenish; Tracy; Berkhof 115-150.

abhängig von und identisch mit der Existenz der Welt in beiden Domänen ist. Es gibt kein Mehr oder Weniger.

Daß der Unterschied innerhalb des Panentheismus aufrechterhalten wird, ist ebenso zu begreifen. Im Panentheismus fällt seine Existenz nicht mit seiner Gegenwart in der Welt zusammen. Es ist die Rede von einer bipolaren Spannung zwischen Gottes Transzendenz und Immanenz. Er ist weit weg und ganz nahe, ewig und zeitlich, unveränderlich und veränderlich. Um es mit Schoonenbergs Worten zu sagen: "Gottes Gegenwart hat im Hinblick auf seine Schöpfung gewiß eine zweifache Form: Er ist zugleich in und bei seiner Schöpfung und für sie gegenwärtig".<sup>26</sup> Durch die Spannung zwischen der Transzendenz und der Immanenz ist Gott in der Lage, einen unterschiedlichen Abstand zu den Menschen und der Natur einzunehmen.

Worin liegt die Bedeutung dieses Unterschieds für die Theologie? Ich glaube, daß er einen Beitrag leisten kann für die ökologische Diskussion über das Verhältnis zwischen Mensch und Natur in der Perspektive der beidseitigen Verbundenheit mit Gott. In dieser Diskussion sind zwei Extreme zu bemerken. Auf der einen Seite findet eine Akkaporation der Natur durch den Menschen oder eine Akkaporation des Menschen durch die Natur statt. Man entwirft dann entweder ein anthropozentrisches Gottesbild, bei dem die Natur in den Prozeß der 'Hominisation' aufgenommen wird (Rahner), oder aber ein kosmozentrisches Gottesbild, bei dem sich der Mensch in das Spiel der ökologischen Kräfte einfügt, durch das der Prozeß der Natur bestimmt wird (Whitehead). Auf der anderen Seite identifiziert man den Menschen und die Natur. Man betrachtet die Existenz des Menschen und die der Natur als eine ununterscheidbare Einheit und läßt beide ineinander fließen.<sup>27</sup> Die Einsicht, die nun aus unserer Untersuchung hervortritt, beinhaltet die Mittelposition zwischen den beiden Extremen Akkaporation und Identifikation. Wenn im religiösen Bewußtsein der Studenten von Akkaporation die Rede gewesen wäre, dann hätte das Niederschlag in einem faktorenanalytischen Ergebnis mit einem Faktor gefunden, in dem entweder die Gruppe anthropologischer oder aber die Gruppe kosmologischer Items die höchsten Faktorladungen gehabt und demnach die andere Gruppe dominiert hätte. Wenn von Identifikation die Rede gewesen wäre, dann hätte das ebenfalls zu einem Faktor geführt, bei dem nun aber beide Itemgruppen gleich hohe Faktorladungen gehabt hätten. Die Faktorenanalyse innerhalb des Panentheismus hat aber nicht zu einem, sondern zu mehreren Faktoren geführt: anthropologische und kosmologische Faktoren.

<sup>26</sup> Schoonenberg, Manuskript 137

ökologische Theologie der Schöpfung ist dies ein wichtiges Resultat. Hier ist nicht von Domination die Rede, aber auch nicht von Holismus. Hier wird sehr sorgfältig differenziert zwischen der eigenen Bedeutung des Menschen und der Natur.

**Persönlich und unpersönlich.** Der Unterschied zwischen dem persönlichen und dem unpersönlichen Charakter Gottes war nirgendwo wiederzufinden. Welche hermeneutische Bedeutung hat das?

Von der Semiotik Ecos her ist das Wegfallen dieses Unterschieds als 'das Narkotisieren von Eigenschaften' zu verstehen. Gemeint ist damit das aus dem Bewußtsein Drängen von Eigenschaften, die in dem Kontext, in dem sich der Sprachbenutzer befindet, weder eine notwendige noch eine essentielle Funktion erfüllen.

Die 'persönliche Eigenschaft' Gottes gehört in der Hauptströmung der Theologiegeschichte zum theologischen Wörterbuch, das die kontextuellen Enzyklopädien übersteigt. Unserer Untersuchungspopulation zufolge ist das aber ein Irrtum. Das 'Person'-Sein Gottes gehört nach den Studenten nicht zum theologischen Wörterbuch, sondern zur theologischen Enzyklopädie, und zwar zur theologischen Enzyklopädie von Einst. Die 'persönliche' Eigenschaft Gottes ist Kontext gebunden und damit zufällig. Sie wird von den Studenten narkotisiert.<sup>28</sup>

Wenn auch in der Hauptströmung der Theologie Gott ein persönlicher Charakter zuerkannt wird, bedeutet das nicht, daß es hier um eine unumstrittene Angelegenheit geht. Das zeigt sich schon in dem Satz, mit dem Berkhof seine Besprechung des 'Person'-Sein Gottes abschließt: "Es spricht viel dagegen, Gott Person zu nennen. Es spricht aber noch viel mehr dagegen, es nicht zu tun."<sup>29</sup> Doch tun die Nijmeger Studenten es nicht!

In der Literatur sind verschiedene Szenarios zu finden.<sup>30</sup> Das erste besteht in der exklusiven Erklärung des persönlichen Gottesbildes. Das ist beispielsweise das, was Hartshorne in seiner Auslegung des Panentheismus macht. Der Glaube an Gott steht und fällt mit seinem Person-Sein. Das zweite Szenario ist dem entgegengesetzt. Darin wird der unpersönliche Gott für exklusiv erklärt. Das ist bezeichnend für Hartshornes Sicht des Pantheismus, der ihm zufolge Gottes Person-Sein abweist und abweisen muß. Die ersten beiden Szenarios

<sup>27</sup> Für diese Position siehe: Houtepen, TvT 1990.

<sup>28</sup> Vgl. U. Eco, Lector in Fabula, Bompiani 1979, niederl. Übers.: Lector in fabula, Amsterdam 1989.

<sup>29</sup> Berkhof, Nijkerk 1985, 136.

<sup>30</sup> Der Begriff Szendario wird hier von Eco übernommen. Vgl.aaO.

gehen davon aus, daß das persönliche und das unpersönliche Gottesbild Kontradiktionen voneinander bilden, so wie weiß und nicht-weiß, Mann und Nicht-Mann, kaufen und nicht-kaufen Kontradiktionen sind. Unpersönlich bedeutet nicht-persönlich. Demgegenüber stehen Szenarios, in denen 'persönlich' und 'unpersönlich' sehr wohl als Antonymen, aber nicht als Kontradiktionen, sondern als Kontrast oder Umkehrung gesehen werden.<sup>31</sup> Im Falle des Kontrastes stehen sich persönlich und unpersönlich so gegenüber, wie sich schwarz und weiß, hell und dunkel gegenüberstehen. Der Kontrast impliziert keine Leugnung, sondern eine Verschärfung. Indem das Unpersönliche als Kontrast zum persönlichen Charakter Gottes aufgeführt wird, tritt das letztere noch deutlicher hervor. Entweder so deutlich, daß Gott unmöglich weniger als persönlich sein kann, wie Tillich sagt, oder aber so deutlich, daß Gott Person in Vollendung genannt wird, wie Schoonenberg sagt.<sup>32</sup> Im Falle der Umkehrung stehen sich persönlich und unpersönlich wie Mann und Frau, kaufen und verkaufen in beidseitig ergänzendem Sinne gegenüber. Das eine existiert nicht ohne das andere. Schoonenberg legt darauf den Nachdruck. Er unterscheidet und verbindet das persönliche und das unpersönliche Gottesbild, wie er Transzendenz und Immanenz unterscheidet und verbindet. Das letzte Szenario beinhaltet, daß die Antinomie zwischen dem persönlichen und dem unpersönlichen Charakter Gottes dadurch aufgehoben wird, daß sie überstiegen wird. Im Metatheismus, der von Krüger beschrieben wurde, wird weder geleugnet, daß Gott persönlich ist, noch daß er unpersönlich ist, weil der eigene Charakter Gottes darüber hinaus geht. Dieser Metatheismus ist meta-persönlich und meta-unpersönlich. Er verweist auf das Mysterium, daß in alles und allem gegenwärtig und zugleich deren 'große Tiefe' ist.<sup>33</sup> Krüger befürwortet in diesem Zusammenhang einen Dialog zwischen dem frühen Buddhismus und dem Christentum. Die Studenten haben damit schon begonnen!

In unserer Untersuchung zeigte sich, daß eine metatheistische Stellungnahme keineswegs bedeutet, daß man die Verbundenheit Gottes mit der individuellen Person aufgibt. Im Gegenteil, innerhalb des Panentheismus führte die Faktorenanalyse zu vier Faktoren, unter denen sich ein eigener Faktor befand, den ich bereits als 'individuellen

<sup>31</sup> Im Baumdiagramm der Semiotik Ecos (A Theory of Semiotics, Bloomington 1979, 81ff.) spielt der Unterschied zwischen drei Arten von Antonymen eine wichtige Rolle: Kontradiktion, Kontrast und Umkehrung.

<sup>32</sup> Vgl. Tillich, Systematic Theology I, 245; P. Schoonenberg, Manuskript 153.

<sup>33</sup> J.A. Krüger (Metatheism, Early Buddhism and traditional Christian theism, Pretoria 1989, 118-126) beschreibt Gott als Liebe in metatheistischen Begriffen, die sehr nahe beim Pantheismus liegen, aber zugleich 'awe' für die 'Great Depth' implizieren.

Panentheismus' skizziert habe. Darin weiß man sich persönlich von Gott umgeben, geliebt und bei Gott geborgen. Bei der religiösen Teilpopulation fiel der mittlere Skalenpunktwert dieses Gottesbildes relativ hoch aus (3.12) und teilte mit dem ontologischen Gottesbild, das am höchsten bewertet wurde (3.23), den ersten Platz.

**Vier Wege zu Gott.** Aus der Faktorenanalyse innerhalb des Panentheismus sind vier Faktoren zutagegetreten: das anthropologische — individuelle und soziale —, das kosmologische und das ontologische Gottesbild. Von der Einteilung her springt hier direkt eine Übereinstimmung mit den klassischen Gottesbeweisen ins Auge. Weiter als diese formale Einteilung geht die Parallele aber nicht. Bilden die klassischen Gottesbeweise auch keine zwingende Erklärung der Notwendigkeit der Existenz Gottes, so beabsichtigen sie wohl, innerhalb der vernünftigen Glaubensverantwortung die nötige Argumentation zu verschaffen.<sup>34</sup> Dazu begehen sie mehrere Wege, anthropologische, kosmologische und ontologische, die auch noch in der heutigen Literatur wiederzufinden sind.<sup>35</sup> Man kann sich aber fragen, ob dieser argumentative 'God talk' heutzutage noch relevant ist. Im großen und ganzen scheint er, pastoral gesehen, seine traditionelle Plausibilität verloren zu haben. Das bedeutet aber nicht, daß deshalb die Metaphern der anthropologischen, kosmologischen und ontologischen Wege aufgegeben werden müssen. Die Faktoren, die wir herausgefunden haben, sind nicht argumentativer, sondern narrativer Art. Unsere Untersuchungspopulation liefert keine Hinweise für die vernünftige Glaubensverantwortung, sondern gibt an, über welche Erfahrungswege sie mit Gott umgehen. Im religiösen Gedächtnis der Menschen liegen eine Anzahl breiter, tiefer und vielleicht unauslöschbarer Spuren eingeschlossen, die zum Bewußtsein Gottes führen. Diese Spuren befinden sich auf mehreren Feldern: das Feld des menschlichen Lebens — individuell und sozial —, das der Natur und das Feld der Grundlage des Seins. In der Theologie können sie bekanntermaßen auf zwei Weisen angewandt werden: argumentativ und narrativ. Mit dem argumentativen auch zugleich den narrativen Straßenplan aufzugeben, würde pastoral eine Katastrophe bedeuten!

<sup>34</sup> Vgl. J.H. Walgrave, Redelijke geloofsverantwoording, in: Tijds. v. Theol. 2 (1962) 2, 101-126.

<sup>35</sup> Vgl. W. Kasper, aaO 131ff.; A. Ganoczy, Dieu Grace pour de monde, Le Christianisme et la foi chretienne, Manuel de Theologie 8, Paris 1986, 209ff.

### Rangordnung der Gottesbilder

Wir kommen nun zur zweiten Frage. Diese bezieht sich auf die Rangordnung der Gottesbilder, die wir herausgefunden haben: der letzte Platz für das theistische Gottesbild und der erste Platz für das ontologische Gottesbild, das innerhalb der religiösen Teilpopulation gleichrangig mit dem individuell-pantheistischen Gottesbild bewertet wurde. Auch hier stellt sich wieder eine interessante hermeneutische Frage: Welche Rangordnung hätte man von der theologischen Literatur her erwarten können und inwieweit stimmen die empirischen Daten damit überein?

Die Rangordnung der drei Richtungen (Theismus, Pantheismus und Panentheismus) ist vom Panentheismus aus eindeutig zu beschreiben. Er kritisiert sowohl den Theismus als auch den Pantheismus. Sie bilden die zwei Extreme der absoluten Transzendenz und der absoluten Immanenz Gottes. Der Panentheismus übersteigt den Gegensatz, indem er beide in der immanenten Transzendenz verbindet. Gott ist in der Welt gegenwärtig, während die Welt zugleich in Gott gegenwärtig ist. In Begriffen der Rangordnung gedacht, verdient der Panentheismus Zustimmung und der Pantheismus und der Theismus Ablehnung.

Diese Stellungnahme liegt auch der philosophischen Studie von De Boer zugrunde, auch wenn er den Begriff Panentheismus nicht gebraucht. Mit kräftiger Hand verwirft er den Theismus und den Pantheismus der Philosophen. Der Gott der Bibel und der Gott Pascals ist der Gott des Bundes mit den Menschen. Er ist der Gott der Barmherzigkeit, Güte und Liebe. Seine Macht ist die der Wehrlosigkeit. Seine Transzendenz ist die der Demut. Es klafft eine Kluft, ein Abgrund zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Bibel. Die Gedankenkonstruktionen der Philosophen gehen vollkommen in die Brüche, wenn man sie mit der ordnungszerstörenden Wirkung konfrontiert, die von den Geschichten des Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Jesus ausgehen. Diese Geschichten handeln von der Knechtschaft Gottes, seine Offenbarung in Sklavengestalt. Sie enthalten ein kenotisches Gottesbild. Dadurch stürzt das ganze Bauwerk der Philosophen vollkommen zusammen.<sup>36</sup> Die Beziehung zwischen dem Theismus und dem Pantheismus der Philosophen und der Gottesglaube der Bibel und der von Pascal kann nicht anders als katastrophal bezeichnet werden. Damit macht De Boer nicht nur eine nor-

<sup>36</sup> Vgl. Th. de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal*, Den Haag 21991; vgl. H. Vroom (red.), *De God van de filosofen en de God van de bijbel*, Zoetermeer 1991.

mative, sondern auch eine empirische Aussage: Das Überwesen ist der Erosion unterworfen; der moderne Mensch ist gegen Überwesen allergisch geworden.<sup>37</sup>

Die Daten in Tabelle (1) geben nicht zur Unterstützung des Katastrophengedankens Anlaß. Die Studenten haben das theistische und pantheistische Bauwerk nicht vollkommen zusammenstürzen lassen, wie De Boer meint. Das Überwesen der Philosophen ist nicht der absoluten Erosion unterworfen. Die gesamte Studentenspopulation ist mit dem Pantheismus (2.60) 'eigentlich nicht einverstanden', und mit dem Theismus (2.11) nur 'nicht einverstanden'.<sup>38</sup> Die religiöse Teilpopulation zeigte sich sogar 'halb einverstanden/halb nicht einverstanden' mit dem Pantheismus (2.88) und nur 'eigentlich nicht einverstanden' mit dem Theismus (2.60). Von einer Kluft oder einem Abgrund ist keine Rede. Insoweit De Boer eine empirische Aussage machte, stimmt sie nicht. Das bedeutet, daß man den Theismus und den Pantheismus nicht so eindeutig abschreiben kann, wie De Boer es tut. Er vereinfacht das Problem. Bei der Reflexion des biblischen Gottes wird man ständig auf nuancierte Weise die Anhänglichkeit der Menschen an das theistische und pantheistische Gottesbild mitberücksichtigen müssen.

Wollen wir nun die Aufmerksamkeit auf die Rangordnung der Gottesbilder innerhalb des Panentheismus richten. Die wichtigste Beziehung ist die zwischen dem ontologischen und dem individuell-panentheistischen Gottesbild. Wie wird diese Beziehung in der theologischen Literatur präsentiert? Wird das ontologische Gottesbild höher bewertet als das individuelle oder umgekehrt, das individuelle höher als das ontologische? Was sagen unsere empirischen Daten? In seiner Abschiedsvorlesung stellte Schoonenberg drei Arten 'Auf Gott hin denken' zur Diskussion: 'Gott als Sein', 'Gott als Person (persönlich)' und 'Gott als Liebe'. In diesen drei Bildern wird das Engagement Gottes für die Menschen immer ausdrücklicher zur Sprache gebracht. Sie lassen ein zunehmendes Bündnis Gottes erkennen.<sup>39</sup> Beschränken wir uns hier auf das erste ('Gott als Sein') und das dritte ('Gott als Liebe'), dann ist

<sup>37</sup> Vgl. De Boer, aaO, 59ff.

<sup>38</sup> Die Interpretation sieht folgendermaßen aus: überhaupt nicht einverstanden (1.00-1.56), nicht einverstanden (1.57-2.13), eigentlich nicht einverstanden (2.14-2.70), halb nicht einverstanden/halbeinverstanden (2.71-3.27), ziemlich einverstanden (3.28-3.84), einverstanden (3.85-4.41) und vollkommen einverstanden (4.41-5.00). Die Skalenmitte liegt bei 3.00. Daher können Werte mit  $\bar{A}$  3.00 als 'einverstanden' interpretiert werden.

<sup>39</sup> Vgl. Schoonenberg.

wegen des zunehmenden Engagements Gottes dem letzten Gottesbild ein höherer Rang zuzuerkennen als dem ersten.

Während Schoonenberg die Aufmerksamkeit auf die intern-logische Dynamik der Gottesbilder richtet, kann man auch vom kulturellen Kontext ausgehen, in denen diese Gottesbilder funktionieren. In anbeacht der Tatsache, daß diese Kultur immer stärker durch Rationalisierung und Abstrahierung gekennzeichnet wird, nehmen auch die Gottesbilder eine immer abstraktere Form an, wie Weber es behauptet hat. Man kann sich vorstellen, daß die Bewertung der Gottesbilder mit dadurch bestimmt wird.<sup>40</sup> Von daher kann man den Gedanken vorbringen, daß das ontologische Gottesbild ('Gott als Sein') den abstraktesten Charakter hat und darum eine höhere Bewertung genießt als der individuell-anthropologische Panentheismus ('Gott als Liebe').

Das Bild, das aus unseren empirischen Daten zutagekommt, ist nicht eindeutig. Die Gesamtpopulation und die religiöse Teilpopulation zeugen von einem unterschiedlichen Modell. Die Gesamtpopulation bewertet das individuelle Gottesbild schwächer und das ontologische höher (2.35 und 2.78). Die religiöse Teilpopulation erkennt dem individuellen Gottesbild zusammen mit dem ontologischen Gottesbild den ersten Platz zu (3.12 und 3.23).<sup>41</sup> Die letzte Tatsache ist interessant, weil es die Sicht sowohl von Schoonenberg als auch von Weber nanciert. Die religiöse Teilpopulation bewertet das individuelle Gottesbild nicht höher, aber auch nicht schwächer als das ontologische Gottesbild. Offenbar gehen rationale Abstraktion und subjektives Engagement in dem Gottesbild — zumindest für die religiöse Teilpopulation — zusammen einher. Von einer absoluten Entsubjektivierung des Gottesbildes ist keine Rede<sup>42</sup>, von einer absoluten Entontologisierung aber genauso wenig.<sup>43</sup> Es hat den Anschein, daß Tillich in seiner Systematischen Theologie eine Einsicht ausgedrückt hat, die sich beim religiösen Bewußtsein gut anschließt, das sich in unserer Untersuchung manifestiert. Er ist der Meinung, daß das Gottesbild gerade

<sup>40</sup> Vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980; H.J. Adriaanse, *Met God zonder 'God'*, in: H.M. Vroom (red.), *De God van de filosofen en de God van de bijbel*, Zoetermeer 1991, 74-98; J.A. van der Ven, *Theodicee: traditioneel of modern?*, in: *Wijsgerig perspectief* 30 (1989/1990) 3, 71-78; P. Vermeer, H. Vossen, J.A. van der Ven, *Theodicy and Rationalization*, in: *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 52 (1991) 293-317.

<sup>41</sup> Siehe die statistischen Hinweise in Anmerkung 38 über den T-Wert des Unterschieds zwischen beiden Gottesbildern.

<sup>42</sup> Vgl. Dux 1982.

<sup>43</sup> Vgl. De Boer, aaO..

durch die Spannung zwischen Subjektivität und Universalität und zwischen Partikularität und Universalität intrinsisch bestimmt wird.<sup>44</sup>

### Faktoren der Gottesbilder

Die dritte Frage schließlich, die wir hier besprechen, bezieht sich auf die Faktoren im religiösen 'setting' (Sozialisierung und Praxis), die die Gottesbilder bestimmen. Aus unserer Untersuchung kamen eine Anzahl interessanter Linien zutage. Der Einfluß des religiösen 'Modellverhaltens' der beiden Elternteile auf das religiöse Bewußtsein ist als stark zu bezeichnen (wobei übrigens der Unterschied zwischen Vater und Mutter zu vernachlässigen ist!). Die religiöse Erziehung hat nur eine mäßige Wirkung, der konfessionelle Unterricht eine noch schwächere und der Religionsunterricht überhaupt keine. Des weiteren ist der Einfluß der heutigen religiösen Praxis auf das Gottesbild noch stärker als das elterliche 'Modellverhalten'. Letztendlich fallen das ontologische und pantheistische Gottesbild in gewissem Maße aus dem Rahmen. Sie scheinen dem Einfluß der religiösen Sozialisierung und Praxis nicht so stark unterworfen zu sein als die anderen Gottesbilder.

Was kann das letzte bedeuten? Wir können diese Frage von der 'nature/nurture'-Diskussion aus analysieren, die in den letzten Jahrzehnten Anklang findet. Die 'naturists' behaupten, daß das, was der Mensch ist und tut, von der Konstitution der menschlichen Natur bestimmt wird. Die 'nurturists' sind der Auffassung, daß der Mensch ganz und gar von der 'Speisung' seiner Umgebung abhängig ist: Was er ist und tut, ist ganz auf die Umgebungseinflüsse zurückzuführen. Angewandt auf die Religion gehen die 'naturists' von einer religiösen Anlage im Menschen aus, die von äußeren negativen Kräften im übrigen wohl pervertiert werden kann, wie Rümke beispielsweise verkündete.<sup>45</sup> Die 'nurturists' glauben, daß die Religiosität des Menschen eine Frage externer Einflüsse ist. Die übergreifende Theorie ist die der 'interactionists'. Sie glauben, daß das menschliche Tun und Lassen das Ergebnis der Interaktion zwischen Anlage und Umgebung, der Natur und Kultur ist, was nicht bedeutet, daß darin keine Akzente angebracht werden könnten.<sup>46</sup>

Aus unserer Untersuchung gibt es etwas Positives über den Standpunkt der 'interactionists' zu sagen. Wenn die 'naturists' Recht hätten,

<sup>44</sup> Vgl. Tillich I, 227-228.

<sup>45</sup> Vgl. H.C. Rümke, Karakter en aanleg in verband met het geloof, Amsterdam 1967.

<sup>46</sup> Vgl. A. Bandura, Social Foundations of Thought and Action, Englewood Cliffs 1986.

könnte von einem positiven Einfluß der religiösen Sozialisierung auf die Gottesbilder keine Rede sein, was aber tatsächlich wohl der Fall ist. Hätten die 'nurturists' Recht, wären die Gottesbilder vollständig durch die Gesamtheit der Faktoren im religiösen 'setting' wegerklärt worden, was genauso wenig der Fall ist. Das bedeutet, daß der Interaktionismus einen adäquaten Rahmen dafür bietet, die Faktoren der Gottesbilder zu plazieren. Dabei müssen einige Akzente gesetzt werden. Wie bereits gesagt, übt die heutige religiöse Praxis den stärksten Einfluß aus. Dann folgt das religiöse 'Modellverhalten' der Eltern, danach die religiöse Erziehung und letztendlich der konfessionelle Unterricht, vom Religionsunterricht abgesehen. Diese Einflüsse wirken aber am stärksten auf die theistischen, die anthropologischen und kosmologischen Gottesbilder. Auf die ontologischen und die pantheistischen Gottesbilder üben sie deutlich weniger Einfluß aus.

Bedeutet dies, daß diese letzten darum weniger in der 'nuture' und mehr in der 'nature' des Menschen verankert sind? Findet das religiöse Bewußtsein, daß Gott der Grund des Seins ist, seine Basis eher in der menschlichen Anlage? Hat das religiöse Bewußtsein, daß Gott als Kraft in der Welt beschlossen liegt, sein Fundament eher in der natürlichen Konstitution des Menschen? Sind die ontologischen und pantheistischen Gottesbilder der 'natürlichen Theologie' näher als die anderen? Müssen sie darum — aus Barth'scher Sicht — abgewiesen oder gerade — vom katholischen Nicht-Konkurrenz-Prinzip aus — positiv aufgenommen werden?

Das geht alles viel zu schnell. Bevor wir uns der 'rabies theologica' übergeben, die manchmal für den Disput über die 'natürliche Theologie' kennzeichnend ist, ist es vernünftig, noch einmal nach den empirischen Daten zu schauen. Bei der Meßung der religiösen Sozialisierung haben wir uns auf Faktoren beschränkt, die in der Mikro- und Mesosphäre liegen: Eltern, Familie, Erziehung und Unterricht. Viele kulturelle Makroeinflüsse, die direkt auf die menschliche Religiosität einwirken, haben wir außer acht gelassen. Es kann sehr gut sein, daß das ontologische und das pantheistische Gottesbild heutzutage stärker in der makrokulturellen Umgebung verankert sind, während die anderen Gottesbilder nicht nur von makro-, aber eher noch von Mikro- und Meso-Einflüssen abhängig sind. Um nicht voreilig ins konfessionelle Kampfgewühl über die 'natürliche Theologie' zu geraten, ist es vernünftiger, es bei dieser einfachen Vermutung zu belassen. Vielleicht gibt es überhaupt keine 'natürliche', sondern lediglich eine 'kulturelle' Theologie!

**Schluß: Unterwegs vom sensus fidelium zum consensus fidelium**

Haarsma hat in seiner Analyse der Bedeutung der empirischen Forschung für die Erhellung des sensus fidelium eine Bemerkung gemacht, die einen guten Anknüpfungspunkt bietet, diesen Beitrag abzuschließen. Während die Erhellung des sensus fidelium auf den consensus fidelium gerichtet sei, bringe die empirische Forschung, so sagt er, oftmals den dissensus fidelium ans Licht. Dieser Gegensatz könne nur aufgefangen werden, so führt er fort, indem der consensus fidelium weniger statisch als vielmehr eschatologisch interpretiert werde.<sup>47</sup> In der Tat kann der consensus fidelium eher als ein Streben denn als eine wirkliche Tatsache aufgefaßt werden. Dabei geht es um ein Streben, den faktischen dissensus zu überwinden.<sup>48</sup> Dieser dissensus wird durch eine Pluriformität und einen Konflikt der Interpretationen gekennzeichnet. Die einzige Art und Weise damit adäquat umzugehen, ist die permanente Kommunikation. Darin sind, wie oben angegeben, drei taxonomische Ziele zu nennen: Austausch, Perspektivenwechsel und Streben nach Konsens. Das erste ist eine notwendige Voraussetzung für das Erreichen des zweiten, und das zweite wiederum eine für das dritte Ziel. In dieser permanenten Kommunikation liegt der Wert der empirischen Forschung. Sie trägt zum Austausch der verschiedenen Bedeutungen bei, die die unterschiedlichen Gruppen in der Glaubensgemeinschaft den Glaubensthemen bzw. Gottesbildern zuerkennen. Sie stellt den Unterschied in den Interpretationen zusammen, deckt Zusammenhänge auf und bietet Erklärungen an. Sie trägt auch zum Perspektivenwechsel bei, weil sie unausgesprochene Annahmen und Vorurteile an die Oberfläche bringt und diese in die Diskussion mit einbringt. Letztendlich überbrückt sie Gegensätze und stellt Verbindungen dort her, wo anfangs nur Unterschied und Trennung herrschten. Ich hoffe, daß ich in diesem Beitrag einige Facetten dieser kommunikativen Arbeit ans Licht bringen konnte.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Michael Scherer

---

<sup>47</sup> Vgl. F. Haarsma 1972, 120.

<sup>48</sup> Darum ist es ein wenig naiv, die Fundstelle des Glaubens und der Theologie direkt und eindeutig im Glauben der Glaubensgemeinschaft finden zu wollen, wie es Weichbold tut. Vgl. V. Weichbold, Untersuchung über die logischen Beziehungen zwischen theologischen und empirischen Sätzen, Diss. Salzburg 1992, 20-41.