

# ZPTh

Zeitschrift  
für Pastoraltheologie

---

250 Jahre Pastoraltheologie  
Standortbestimmungen und Einblicke in Forschungswerkstätten

ISSN: 0555-9308

45. Jahrgang, 2025-2

## Wie ist es, ein religiöser Mensch zu sein? Kurze Einführung in tiefentheologische Phänomenologie

### Abstract

Der Beitrag entfaltet eine tiefentheologische Phänomenologie des Religiösen als eines Gewahrweldens transzenderter Präsenz. Im Anschluss an die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz wird religiöses Erleben in seinem Ursprung als Widerfahrnis verstanden, in dem Leiblichkeit und Bewusstsein miteinander in Berührung kommen. Am Gleichnis vom barmherzigen Samariter wird solches Be-rührt- und Betroffensein veranschaulicht als eine Haltung der Compassion. Tiefentheologie beschreibt Haltungen dieser Art als Präsenzphänomene des Transzendenten. C. G. Jungs Konzept der Individuation liefert dazu einen entsprechenden Bezugsrahmen: Prozesse der Selbst-Gewahrwerdung geschehen im Spannungsfeld von Bewusstem und Unbewusstem als Umgang mit dem, was ruft und sich zugleich entzieht. In praktischer Konsequenz zielt Tiefentheologie auf eine literarische Tiefenhermeneutik (Alfred Lorenzer), deren präsentative Sprache Resonanzräume eröffnet, in denen Unsagbares wie Verdrängtes Gestalt gewinnen können.

The article develops a depth-theological phenomenology of religion as an awareness of transcendent presence. In dialogue with Hermann Schmitz's New Phenomenology, religious experience is conceived in its origin as "Widerfahrnis", where felt embodiment and consciousness touch. In the parable of the Good Samaritan, embodied affectedness becomes tangible as an attitude of compassion. Depth Theology describes such attitudes as phenomena of the transcendent. C. G. Jung's concept of individuation offers an interpretive frame of reference in the process of self-awareness between the conscious and the unconscious — an encounter with what calls and, at the same time, withdraws. — In practical consequence, Depth Theology aims at a literary Depth Hermeneutics (Alfred Lorenzer), whose presentational language opens resonant spaces where the unsayable and the repressed can take form together.

Religion hat und hatte immer schon mit Gefühlen, mit dem Erleben und der Bewältigung machtvoller Gefühle zu tun. Mit jenem *Fascinosum et tremendum* (Rudolf Otto), das selbst dem aufgeklärten, dem „religiös Unmusikalischen“ heute noch Momente des Staunens und Innehaltens abgewinnt.

In den eingeübten Abläufen unseres funktionalen Denkens jedoch gelten weithin andere Gesetze. Man betrachtet die Welt im *Modus der Distanzierung*, im Modus strenger Objektivität. Sie ist die Voraussetzung von Wissenschaftlichkeit. Menschliche Wirklichkeit ist jedoch weitaus umfangreicher als das, was einer rein objektivierenden Erkenntniseinstellung zugänglich ist. Leben und Lebensführung gehen über Denken, Messen und Bewerten hinaus.

Es ist der sogenannten *Neuen Phänomenologie* von Hermann Schmitz (1928–2021) zu verdanken, eine wissenschaftliche Sprache über das Begriffsgefüge der tradierten Pole „subjektiv“ und „objektiv“ hinaus entwickelt zu haben. Sie ist auf ein Denken hin ausgerichtet, das nicht im üblichen Koordinatensystem einer öffentlichen und objektiv erkennbaren Außenwelt und einer versteckten inneren Welt von subjektiver Bedeutung unterzubringen ist (Schmitz 1969 und Schmitz <sup>4</sup>2014). Die Tatsache, dass wir uns aufgrund unserer Leiblichkeit nie restlos in Objektives verwandeln können, unterstreicht einerseits den nie ganz einzulösenden objektiven Weltbezug, andererseits aber auch die unauflösbare *leibliche Weltverbundenheit* des Menschen. Für Schmitz ist der Leib nicht mit dem sichtbaren und tastbaren Körper identisch; er spricht vom „spürbaren Leib als dem Inbegriff [...] leiblicher Regungen wie z. B. Angst, Schmerz, Wollust, Hunger, Durst, Ekel, Frische, Müdigkeit, Ergriffenheit von Gefühlen“ (Schmitz <sup>4</sup>2014, 34f.), was also der Mensch von sich spüren kann, ohne sich der fünf Sinne und der ihnen entspringenden Vorstellungen vom eigenen Körper zu bedienen. „Leiblich ist, was jemand in der Gegend (nicht immer in den Grenzen) seines Körpers von sich selbst, als zu sich selbst gehörig, spüren kann“ (Schmitz <sup>4</sup>2014, 35).

Als grundlegendes Muster beschreibt Schmitz den Antagonismus von „Engung“ und „Weitung“. Beide seien Urphänomene der Leiblichkeit. Mithilfe dieser beiden Grundtypen lasse sich die Vielfalt leiblicher Regungen rekonstruieren. Schmitz verfolgt das Ziel, geschichtlich geprägte Verkünstelungen abzubauen und den Menschen ihr wirkliches Leben wieder begreiflich zu machen (vgl. Schmitz <sup>4</sup>2014, 7). Statt den Körper immer mehr zu instrumentalisieren, gehe es darum, mit dem Bewusstsein in den Leib hinabzusteigen, an die Stelle prominenter Sichtbarkeit des Körpers den Vollzug des Lebens selbst treten zu lassen (vgl. auch Fuchs 2023). Das Erleben ist es, das uns, indem wir betroffen werden, unserer Lebendigkeit versichert. Im Erleben solchen Betroffenseins erleben wir uns selbst, werden wir uns unserer Existenz bewusst.

## Berührbarkeit

Dieses Bewusstsein ist nicht nur geistig. Es ist leiblich grundiert. Menschen erfahren sich nicht losgelöst von ihrem Leib, sondern in ihm und durch ihn. Alles, was uns wirklich betrifft, berührt in Empfindungen, Regungen, Spannungen, in Freude und Schmerz. Berührbarkeit ist darum keine Idee, sondern eine leibliche Grundbefindlichkeit. Sie zeigt sich dort, wo das Leben uns trifft – wo etwas an uns herantritt, das uns bewegt, *bevor wir es verstehen*. Der Leib ist der Ort dieser Erfahrung: Er spürt, was uns begegnet, noch ehe es in Worte gefasst werden kann.

Diese Beobachtung führt uns zu einer grundlegenden Einsicht tiefentheologischen Denkens. Religiöses Erleben beginnt dort, wo Menschen in ihrer Berührbarkeit betroffen werden. Wo sich etwas ereignet, das sie leiblich beansprucht. Tiefentheologie versteht

diesen Moment als *Widerfahrnis*, das sich im leiblichen Spüren vollzieht. In solcher Erfahrung begegnen Menschen einer Dimension, die sie über sich hinausführt, ohne sie zu entwirken. Der Leib wird zum Resonanzraum, in dem sich das Leben als Anruf und Antwort vollzieht.

Ich möchte dies an einem biblischen Beispiel, am Gleichnis vom „*barmherzigen Samariter*“ veranschaulichen (Lk 10,25–37). Hier verdichtet sich, was tiefentheologisch als religiöse Grundgeste beschrieben werden kann: als ein inneres Ergriffenwerden, das sich zu tätiger Hinwendung wandelt.

Vor dem Samariter kommen zwei andere des Weges: ein Priester und ein Levit. Beide sehen den Verwundeten und gehen vorüber. Sie halten jedenfalls Abstand. Ihr Blick bleibt äußerlich, gefasst im Modus der Distanzierung, der zuvor schon ihren Alltag beherrscht. Vielleicht folgen sie einem Reinheitsgebot, vielleicht auch nur der inneren Regel, sich nicht einlassen zu müssen. In jedem Fall vermeiden sie das Berührtwerden. Ihr Sehen bleibt ohne Nähe, ihr Vorübergehen ohne Anteil. Tempel und Kult scheinen nicht die Orte von Hinwendung und Zuneigung zu sein. So ganz anders der Mensch aus Samarien. Der Text hebt den Moment der Begegnung mit dem Überfallenen und Miss-handelten einzigartig hervor: ἐσπλαγχνίσθη – „*es ging ihm durch und durch*“ heißt es in Vers 33. Im Neuen Testament gibt es dieses Wort ein einziges Mal: an *dieser* Stelle. Wörtlich bedeutet *σπλαγχνίζομαι*: „aus den Eingeweiden heraus berührt werden“.

Damit ist keine moralische Regung gemeint, sondern ein leibliches Widerfahrnis im Sinne einer affektiven Erschütterung, die Menschen in Gänze trifft. Sie entzieht sich der Kontrolle des Bewusstseins. Aus der „Engung“ der Erschütterung entsteht eine „Weitung“: Der Leib gewinnt wieder Beweglichkeit und Richtung. Weitung meint keinen innerpsychischen Vorgang, sondern ein leibliches, pathisches Geschehen, in dem die bedrängende Atmosphäre in eine weite, atmende Präsenz übergeht, aus der heraus Beziehung und Zuwendung möglich werden. Hier treffen sich Phänomenologie und Theologie. Denn im Vollzug dieser Weitung zeigt sich, was tiefentheologisch als Bewegung der *Compassion* verstanden werden kann: Menschen antworten auf das, was sie betrifft, indem sie mitvollziehen, was dem Anderen widerfahren ist. Das Widerfahrene wird zur Form tätiger Mitmenschlichkeit. Der Samariter tritt heran, verbindet die Wunden, hebt den Verwundeten auf sein Tier und bringt ihn in eine Herberge.

Die *Haltung* der *Compassion* ist Antwort auf ein leiblich erfahrenes Betroffensein. In der Weitung, dass Berührbarkeit sich nicht in sich selbst erschöpft, sondern fortsetzt als Teilhabe an einem gemeinsamen, je größeren Leben, wird das religiöse Moment sichtbar: Hermann Steinkamp versteht die Samariter-Erzählung

„als eine „unüberbietbare theologische und christlich-spirituelle Deutung von Compassion [...]. Diese mögliche Deutung (für den Glaubenden) schließt jedoch eine existentiell dichte Erfahrung des gleichen Phänomens durch andere, durch Nicht-Glaubende keineswegs aus! Man kann die Samaritererzählung (über die

Grenzen der Religionen hinweg) als existentiell-spirituelle Sinn-Deutung von Erfahrungen/Widerfahrnissen interpretieren, die sich in Zusammenhängen gelebter Compassion ereignen!“ (Steinkamp 2008, 33–35).

Dass die tägliche Wirklichkeit des Lebens eine Menschen bedrängende, ihrem Handeln und auch Denken zuvorkommende, ihnen solchermaßen widerfahrende Wirklichkeit ist, gehört zu den Grunderfahrungen menschlichen Lebens. Tiefentheologie richtet ihren Blick weniger auf die Reflexion oder Bewältigungspraxis von Kontingenz als auf deren Widerfahrnischarakter selbst, steht doch im Fokus unserer Frage „*Wie ist es, ein religiöser Mensch zu sein?*“ gerade die existenzielle Erlebnistiefe von Widerfahrnissen für die Ermöglichung und Begründung religiöser Erfahrung überhaupt.

Der Widerfahrnis-Aspekt ist für die tiefentheologische Argumentation zentral. Widerfahrnisse sind Ereignisse, die überraschend und unvorhersehbar hereinbrechen, deren Folgewirkungen einschneidend und lebensverändernd sind. Tiefentheologie betrachtet Widerfahrnisse, wie sie im Schicksal des unter die Räuber Gefallenen *und* in der Zuwendung des Samariters zum Ausdruck kommen, von ihrer Ereignisseite her als Phänomene kolossaler Unvorhersehbarkeit. Sie konfrontieren Menschen mit ihrem Involviertsein in Unverfügbares.

*Widerfahrenes unterbricht.*<sup>1</sup> Es geht durch mich hindurch. Es ist ein Erfahren, das nicht begrifflich festzumachen ist. „Religiosität“ wurzelt in einer Widerfahrenem gegenüber eigenen Haltung des Betroffenseins. Eine bestimmte Haltung drückt sich in einem je individuellen Modus der Weltbegegnung und des Weltverständens aus. „Religion“ ist ein Wirklichkeitsspeicher solchen Weltverständens. Sie will Menschen in „einer Gott los gewordenen Welt“ (Höhn 2025, 5) mit sich selbst konfrontieren, ohne für sie daraus zwangend eine Gottesfrage abzuleiten.

## Koordinaten einer Theologie der Tiefe

In Anlehnung an die Phänomenologie von Hermann Schmitz und den postmetaphysischen Theologieentwurf von Hartmut von Sass (Sass 2019 und 2022) vertrete ich einen modalen, nicht-substanziellen Religionsbegriff:

– *Religion* ist eine Weise der Erkenntnis („Perspektive“), die lebensbedeutsamen Ereignissen – existenziellen Herausforderungen, Krisen, Lebenswendepunkten – entspringt, deren individuelle, gruppenbezogene und kollektive Wirklichkeit sie reflektiert. Ihre Reflexionsergebnisse begründen keine neue Metaphysik; sie bilden die Grundlagen einer

---

<sup>1</sup> „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“, so lautet die vielzitierte Formel von Johann Baptist Metz (Metz<sup>5</sup>1992, 166).

Transzendenzkonzeption<sup>2</sup>, die ich Tiefentheologie nenne. Transzendenzkonzepte bestimmen mit darüber, in welcher Struktur Wirklichkeit wahrgenommen und verstanden wird.

– *Religiosität* bezeichnet eine bestimmte Haltung oder Einstellung, sich mit sich selbst, mit anderen und mit der Welt ins Verhältnis zu setzen, kein selbstmächtiges Vermögen, eher resonierende Konsequenz. Sie ist eine je individuelle Konsequenz aus unwillkürlichen Erfahrungen affektiven Betroffenseins. Im Schmitz'schen Gefühls- und Atmosphärenbegriff sehe ich einen überzeugenden Link, sich an das Phänomen unwillkürlicher Lebenserfahrungen heranzutasten, d. h., an das, was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben (vgl. Schmitz <sup>4</sup>2014, 7). „Der Zustand, der durch ein Widerfahrnis hervorgerufen wird, lässt sich vom Inhalt der Erfahrung, die wir dabei machen, nicht trennen“ (Hühn 2004, Sp. 678). Unwillkürliche Lebenserfahrungen bilden die erste und letzte Instanz für die Begründung religiöser Aussagen.<sup>3</sup>

– Ein *religiöser Mensch* versteht unwillkürliche Erfahrungen affektiven Betroffenseins als Einbrüche von „Sinn“ – und zwar in beide Richtungen: Bisherige Sinnkonstrukte »brechen ein“; sie verlieren an Plausibilität und Bedeutung. Und: Überraschend kommen neue Sinnhorizonte in den Blick. Ein religiöser Mensch entdeckt in ihnen einen Sinnanspruch, ein Angesprochen-Sein, das er auf „Gott“ oder „Göttliches“ bezieht. Einem Sinnanspruch zu folgen, bedeutet tiefentheologisch: „glauben“. Glauben ist die umfassende Kommunikation von Erfahrungen unbedingten Betroffenseins durch „Gott“ oder „Göttliches“. Es ist eine bestimmte Weise, sein Leben zu führen (vgl. Verst 2025, 214–230).

Im Sinne einer Phänomenologie der Leiblichkeit bindet Tiefentheologie das Göttliche in seiner Wurzel an leiblich fühlbare Atmosphären. „Göttlich ist für jemand die Autorität eines Gefühls, die für ihn unbedingten Ernst hat“ (Schmitz <sup>4</sup>2014, 97). Damit allerdings entfällt *Göttliches an sich*. Tiefentheologie betreibt Dekonstruktion des Metaphysischen und zieht daraus die Konsequenzen für ihre postmetaphysische Gottesrede. Worauf es ihr ankommt, ist eine methodologische Besinnung auf die Möglichkeit eines Überstiegs über Erscheinendes hinaus – eines Überstiegs, der nicht zu neuer metaphysischer oder kultureller Deutungshoheit führt, sondern innerhalb des phänomenologi-

---

2 Transzendenz ist, was die unmittelbare Evidenz lebensweltlicher Erfahrung übersteigt. Erfahrungstranszendenzen lassen sich in „kleine“, „mittlere“ und „große“ Transzendenzen gliedern. Vgl. dazu Luckmann <sup>3</sup>1996, 77–86; Luckmann 2002, 140–143.

3 Christoph Theobald (2018) versteht Erfahrungsmomente solcher Art als *disclosure situations*, als einzigartige Ereignisse von Begegnung und Beziehung im Hier und Jetzt, in denen ein fundamentaler, sich nicht von vornherein religiös verstehender elementarer Lebensglaube geweckt oder entdeckt bzw. entfaltet werde: „Ich vertraue mich (credo) – in meiner Verwundbarkeit – dem Rätsel/Geheimnis meiner/unserer Existenz in der Welt an, in der Hoffnung darauf, mit diesem Vertrauen nicht zum Verlierer zu werden“ (83).

schen Untersuchungsbereichs bleibt. Überschussphänomene solcher Art sind Steigerungsformen, in denen das, was sich zeigt, über sich selbst hinausweist: „Als Unendliches, Unmögliches, Unsichtbares oder Unvergessliches sprengen sie den Rahmen der Erfahrung“ (Waldenfels 2012, 2), bestätigen sie den höchst eigentümlichen Transzendenzdrang des Menschen. Überschussphänomene verlangen nach indirekten Beschreibungen, die aufzeigen, was sich dem direkten Zugriff entzieht: eine *Phänomenologie des Unsichtbaren* (Bernet & Kapust 2009), die zeigt, *dass* und *wie* etwas mehr und anders ist, als es ist, ohne in einem Jenseits des ganz anderen zu entschwinden. So verstanden markiert Tiefentheologie – mit Bernhard Waldenfels – „einen Spalt, eine Kluft“. Sie überquert Schwellen des Fremden, ohne sie zu überwinden (Waldenfels 2012, 12).

## Transzendenz(en)

Transzendenz ist nicht zwingend schon Religion (vgl. Knoblauch 2009, 69). Es kann zwischen primärer, präverbaler Transzendenzerfahrung und deren nachfolgender, expliziter Interpretation und Symbolisierung unterschieden werden. Transzendenz bezeichnet einen letztthin unabschließbaren Horizont menschlicher Achtsamkeit auf das, was auf unverfügbare Weise als Sinn- oder Ganzheitserfahrung zuteilwird, sodass Menschen in ihrem Welt-, Sozial- und Selbstbezug mehr und mehr sich selbst gewahr werden. Den Prozess solchen Gewahrwerdens nennt die Psychologie Carl Gustav Jungs *Individuation*; sie meint damit einen je individuellen, lebenslangen Weg menschlicher Entwicklung und Reifung. C. G. Jung (u. a. GW 7, <sup>3</sup>2011) setzt sich ausführlich mit „religiöser Erfahrung“ auseinander, die für ihn ein psychisches Phänomen ist.<sup>4</sup> Seine Psychologie ist ein groß angelegter Versuch der Integration von Religiosität und Psychologie, von Transzendenzerfahrung und seelischer Entwicklung eines Menschen.

Mit dem Individuationskonzept der Analytischen Psychologie C. G. Jungs liegt den Humanwissenschaften und so auch der Theologie ein integratives Grundkonzept vor, das das Anliegen des Austausches und der *Verbindung von Bewusstem und Unbewusstem*, von Religiosität und individueller Lebenssituation ins Zentrum stellt (vgl. Vogel 2017 und Verst 2019). Von alters her ist es eine der elementaren Funktionen von Religion, grundlegende Erfahrungen der Menschheit nicht verloren gehen zu lassen, sondern ihnen in variantenreichen Wiederholungen Ausdruck zu verleihen, etwa in den Überlieferungen heiliger Schriften, die uns die archetypischen Bilder der Menschheit als Schätze bewahren. Dies kennzeichnet die Art und Weise, wie Jung sich mit mythologischen Stoffen, mit Träumen, mit Märchen, Sagen und Legenden und in der Folge eben

---

4 Unter dem Begriff der Psyche versteht Jung die Gesamtheit aller psychischen Vorgänge, der bewussten wie unbewussten. „Gott hat nie anders zum Menschen gesprochen als in der Seele, und die Seele versteht es, und wir erfahren es als etwas Seelisches.“ (Jung 1972/73, 132).

auch mit Religion beschäftigt. Hier sehe ich eine wichtige *Verbindung zwischen Analytischer Psychologie und Theologie*. Wie sonst sollten Menschen in eine existenzielle Gleichzeitigkeit mit religiösen Texten gelangen, wenn deren Bildsprache nicht (mehr) in ihrer symbolhaften Dimension erfasst werden kann? Symbole sind im Verständnis Jungs verbilderte Signale emotionaler Energien, spontane Schöpfungen aus den Tiefen des Unbewussten. Das prinzipiell unanschauliche Transzendentale wird im Symbol sinnfällig gestaltet und dadurch allererst »lesbar«.

Eine Theologie der Tiefe möchte die sich hier andeutenden Herausforderungen konzeptionell in den Blick nehmen. Das hat mit der Vermutung zu tun, dass Göttliches sich als eine subjektiv bedeutsame Größe atmosphärisch spüren und als eigenleibliches Erleben auch beschreiben lässt. Die Aufgabe von Theolog\*innen wäre es daher, Religion sinnlich erfahrbar, das bedeutet, lesbar, hör- und sichtbar zu machen. Diese Vermittlungsarbeit hat den Charakter einer *Präsentation*: Ich zeige jemandem etwas und ich kann das nur tun, indem ich im Zeigen mich selbst zeige. Das gilt erst recht bei Dingen, die das Leben als Ganzes betreffen. Ich zeige dir etwas, wozu ich selbst eine lebendige Beziehung habe. Als Kommunikator gehöre ich mit in den Vermittlungsprozess. Ich bin nicht nur geschickter Arrangeur oder neutraler Informationslieferant, nicht nur Moderatorin oder Expertin, sondern über dies hinaus auch selbst religiöses Zeichen, ohne das es gar keine Botschaft geben könnte. Ich zeige euch das, was mich beeindruckt. Davon will ich erzählen. Im Grunde steht am Anfang jeder Kommunikation ein bewegender *Eindruck*, der einen authentischen *Ausdruck* sucht und dadurch Adressat\*innen sinnlich anspricht.

Zeitgenössische Seelsorge müsste daher verstärkt *pastorale Ästhetik* sein, die den gegenwärtigen Ausdrucksphänomenen gegenüber aufgeschlossen ist. Tiefentheologie versteht sich in dieser Hinsicht als *theopoetische Lesehilfe*. Sie sieht die Nähe religiöser Sprache zur Poesie als Chance der Theologie, ihre rationalisierende Verstandeseinseitigkeit aufzugeben „zugunsten einer traumnahen, dichterischen Sprache, die all die Erfahrungen aufgreift, die in unserer Zeit eher in den Gesprächsräumen der Psychoanalyse als in den Kathedralen der bestehenden Religionsform ermöglicht und zugelassen werden“ (Drewermann <sup>2</sup>1992, 76).

## Theopoetik

Wo sich religiöse Rede der poetischen annähert, öffnet sie sich dem, was sich dem Bewusstsein entzieht. Sie gewinnt Zugang zu einer Erfahrungsdimension, in der Sprache nicht erklärt, sondern berührt. Alfred Lorenzer (1986) hat diese Dynamik im Rahmen seiner *tiefenhermeneutischen Kulturanalyse* als Interaktion zwischen Text und Lesendem beschrieben, als Geschehen, in dem das Unsagbare in symbolischer Form zu sprechen beginnt. Im Zentrum steht also nicht der Text als solcher, sondern das, was er in Lesenden auslöst, wie er affektive Resonanzen weckt, die sich der bewussten Kontrolle

entziehen und dadurch neue Bedeutungsfelder eröffnen. In solchen Interaktionen werde der *latente Sinn eines Textes* erfahrbar. Literatur wirke, weil sie in einer präsentativen Sprache spreche – einer Sprache, die Bilder, Atmosphären und Emotionen hervorrufe, statt rational zu erklären. Diese Symbolsprache erreiche Schichten des Erlebens, die sich der diskursiven Rede entzögen. Sie rufe unbewusste Wünsche, Ängste und Fantasien auf, die sonst sprachlos blieben.

„Die Sprache eines literarischen Textes, einer Erzählung oder eines Gedichtes, die Sprache von Märchen und Mythen ist nicht rational und klar erläuternd. Sie ist poetisch und malerisch, sie ist bildhaft und metaphernreich, sie ist sinnlich und atmosphärisch. Aufgrund dieser präsentativen Qualität der Sprache entfalten literarische Texte eine besondere Wirkung in der Leser\_in. Eine präsentative Sprache führt dazu, dass sie leichter Gefühle und Bilder zu den Figuren und Handlungen des Textes entwickelt. Daher sind Leseerlebnisse mitunter tief berührend: Wer einen literarischen Text liest, freut und verliebt sich vielleicht, leidet oder bricht in Tränen aus oder bekommt Angst. Das aber bedeutet, dass die Subjektivität der Leser\_in – ihre Wünsche, ihre Gefühle, ihre Einbildungskraft –, die Textwirkung mitproduziert“ (König, Lohl & Winter 2020, 110).

Literatur öffnet Resonanzräume, in denen gesellschaftlich verdrängte oder beschämte Interaktionsformen sinnlich erfahrbar werden. Das Unbewusste erscheint hier nicht als individuelles Inneres, sondern als gesellschaftlich produzierter Bereich des Verdrängten, derjenigen Wirklichkeitsbereiche also, die die Sprache der Normen vornehmlich ausschließt. Tiefentheologisch formuliert: Das, was schwer oder kaum sagbar ist und deshalb oft fehlt, kann ins öffentliche Leben *hineinwirken*, wenn poetische Texte „dem Unbewussten einen unübersehbaren Platz im öffentlichen Raum schaffen“ (Lorenzer 1986, 25). Lorenzers tiefenhermeneutischer Grundgedanke korrespondiert mit unserem Blick auf die *Compassions-Geschichte* in Lukas 10. Auch dort wird zunächst sichtbar, wie gesellschaftliche und kultische Normen – Reinheitsgebot, Selbstschutz, Distanz – zu Formen der Verdrängung werden: Der Priester und der Levit halten sich an Gebote und gehen vorüber. Der Samariter dagegen durchbricht das kulturell und religiös Eingeschriebene, indem er seinem (Mit-)Gefühl Raum gibt. Was in den anderen unterdrückt bleibt, tritt in ihm leiblich hervor. Der Samariter handelt, weil ihn etwas (be-)trifft, das er nicht abwehren will.

„Das Unsagbare muß in eine Mitteilungsform eingebunden werden, die stummgewordene oder unerlöste Empfindungen spürbar macht“, indem sie das vom allgemeinen Bewusstsein Verworfene und Ausgeschlossene atmosphärisch zur Wirkung bringt – durch Zeichen, Gesten, An- oder Zumutungen, „an denen sich die Imagination der anderen entzünden kann“ (Lorenzer 1986, 25). In dieser Perspektive würden poetische Texte zu „*Sozialisationsagenturen*“ (König, Lohl & Winter 2020, 115), die Subjekte noch einmal und möglicherweise anders in Bewegung setzen: Sie könnten Unbewusstes wei-

terhin festigen oder aber Entwicklungen und Wandlungen anstoßen durch neue Formen des Fühlens und Denkens. Lorenzer begreift *Poesie als politische Praxis*, die das Unsagbare, das die Gesellschaft selbst unterdrückt, zur Sprache bringt. Indem Dichter\*innen dem Unbewussten Gestalt gäben, machten sie es kollektiv verhandelbar.

Gerade dies gilt in besonderer Weise auch für biblische Texte. Ihr latenter Sinn erschließt sich im Widerhall von Wörtern, Bildern und Anmutungen. Das Entscheidende erschöpft sich nicht im manifesten Sinn, also in dem, was ein Text lehrt (»Sei barmherzig wie der Samariter!«), sondern dass der Text an jener affektiven Schwelle zu *sprechen* beginnt. Der latente Sinn biblischer Texte liegt in ihrer Fähigkeit, überraschende Gesten menschlicher wie göttlicher Zuwendung zu inszenieren, innere Bewegungen, in denen Beziehungen spürbar Gestalt gewinnen: im Sich-Niederbeugen und Bergen, im Beherbergen und Nachsorgen. In solchen Haltungen verkörpert sich, was Klaas Huizing die „uncoole Gestik des Christentums“ (2002, 60) nennt. Christliche Wahrheit als eine bestimmte Weise des In-der-Welt-Seins – sie ereignet sich im *Ergehen*, in der Mitteilungsform verkörperter Atmosphären. Sie denkt Gott als *Présence*, als gegenwärtige Wirklichkeit, die sich als Atmosphäre, als Aura mitteilt, wie Maurice Zundel betont: Ein religiöser Mensch wird von der Ausstrahlung göttlicher Gegenwart ergriffen. „In dieser Ergriffenheit kommt der Mensch in seinem Innersten jenem Geheimnis auf die Spur, worauf es letztlich ankommt: Liebe“ (Bachmann 2025, 4).

## Literaturverzeichnis

Bachmann, Claude (2025). Ich glaube nicht an Gott, ich lebe ihn. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 25.7.2025, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/ich-glaube-nicht-an-gott-ich-lebe-ihn/> [1.11.2025]

Bernet, Rudolf & Kapust, Antje (Hg.) (2009). Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. München: Fink.

Drewermann, Eugen (1992/1992). Das Matthäusevangelium. Bilder der Erfüllung, Bd. 1. Olten: Walter.

Fuchs, Thomas (2023). Der Leib vollzieht das Leben. Online abrufbar: [dasgoetheanum.com/der-leib-vollzieht-das-leben/](https://dasgoetheanum.com/der-leib-vollzieht-das-leben/) [31.10.2025].

Höhn, Hans-Joachim (2024). Radikale Säkularität. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 5.10.2024, abrufbar unter: <https://www.feinschwarz.net/radikale-saekularitaet/> [2.11.2025].

Hühn, Helmut (2004). Art. Widerfahrnis. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer & Gottfried Gabriel, (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12. Basel: Schwabe, Sp. 678.

Huizing, Klaas (2002). Zur „uncoolen“ Gestik des Christentums. Religiöse Kulturvermittlung im Film. In: Die politische Meinung, 1/2002, 51–60.

Huizing, Klaas (2022). Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Knoblauch, Hubert (2009). *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Campus.

König, Hans-Dieter, König, Julia, Lohl, Jan & Winter, Sebastian (2020). *Alfred Lorenzer zur Einführung. Psychoanalyse, Sozialisationstheorie und Tiefenhermeneutik*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich.

Jung, Carl Gustav (1971/41983). *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Gesammelte Werke*, 11. Olten: Walter.

Jung, Carl Gustav (1972/73) *Briefe*, Bd I: 1906–1945. Hg. v. Aniela Jaffé in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler. Olten: Walter.

Jung, Carl Gustav (1995/32011). *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*. In: Ders.: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie. Gesammelte Werke*, 7. Ostfildern: Patmos.

Lorenzer, Alfred (1981). *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Europäische Verlagsanstalt.

Lorenzer, Alfred (1986). *Tiefenhermeneutische Kulturanalyse*. In: Alfred Lorenzer & Hans-Dieter König (Hg.): *Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Luckmann Thomas (31996). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luckmann Thomas (2002). *Schrumpfende Transzendenzen, expandierende Religion*, in: Ders. (Hg.), *Wissen und Gesellschaft, Ausgewählte Aufsätze 1981–2002* (Bd. 1). Konstanz: UVK, 140–143.

Metz, Johann Baptist (51992). *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Grünewald.

Sass, Hartmut von (Hg.) (2019). *Perspektivismus. Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik*. Hamburg: Meiner.

Sass, Hartmut von (2022). *Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay*. Berlin: Matthes & Seitz.

Schmitz, Hermann (1969). *System der Philosophie*, Bd. III/2: *Der Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier.

Schmitz, Hermann (1998). *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Ostfildern: Edition Tertium.

Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin: De Gruyter.

Schmitz, Hermann (2009/42014). *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg i.Br.: Alber.

Schmitz, Hermann (2016): *Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*, Freiburg i. Br.: Alber.

Steinkamp, Hermann (2008). *Compassion als diakonische Basiskompetenz*. In: Volker Herrmann (Hg.), *Diakonische Bildung. Arbeitspapiere aus der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt* Nr. 10, 25–36.

Theobald, Christoph (2018): *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br.: Herder.

Verst, Ludger (2019). *Individuation und Botschaft. Impulse der Psychologie C. G. Jungs für eine Theologie der Tiefe*. In: *Wege zum Menschen*, 3, 196–207.

Verst, Ludger (2025). *Tiefentheologie. Von einem Gott, der ‚zu Grunde‘ geht. Texte zu Religion und Psychologie*. Mit einem Vorwort von Klaus Kießling. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Vogel, Ralf T. (2017). Individuation und Wandlung. Der „Werdensprozess der Seele“ in der Analytischen Psychologie C. G. Jungs. Stuttgart: Kohlhammer 2017.

Waldenfels, Bernhard (2012). Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung. Berlin: Suhrkamp.

Ludger Verst

Katholischer Theologe, Berater (GwG) und Publizist

INTERFAITH — Praxis für Kommunikation, Beratung und Seelsorge

Rheingoldstraße 3

D-65203 Wiesbaden

verst(at)t-online(dot)de

<https://verstblog.wordpress.com>