

THEOLOGISCHE REVUE

122. Jahrgang

– Juni 2026 –

Verst, Ludger: Tiefentheologie. Von einem Gott, der zu Grunde geht. Mit einem Vorwort von Klaus Kießling. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2025. 270 S., brosch. € 30,00 ISBN: 978-3-600028-3

Kann eine explizit von Lebens- und Praxis-Erfahrungen aus diversen kirchlichen und nicht-kirchlichen Lebensräumen gespeiste Monographie ein Betrag zu theologischer Wissenschaft sein? Allein, dass manche diese Frage stellen könnten, lässt die vorliegende Arbeit des Diakons, Medienexperten, Religionslehrers und Beraters *Ludger Verst* schon notwendig erscheinen. Und er will viel – seine *Tiefentheologie* soll zeitgemäß sein, pluralitätstauglich, relevant und nicht vormodern. Sie soll Perspektiven auf diese Welt erschließen, Lebenswirklichkeit als Erkenntnisquelle nutzen und schließlich das Heilige finden. Verst will nicht primär die Frage nach Gott, sondern die Frage nach dem Menschen stellen: „Ein religiöser Mensch wird mit einer phänomenalen Wirklichkeit in Berührung kommen, die ihn erschüttert und über sich selbst staunen lässt: dass ihm der eigene Gott *zu Grunde* geht“ (12). So entwickelt er in drei Teilen und neun Kapitel sowie einer illustrativen Material sammelnden „Nachlese“ (233–254) bewusst in „erzählerischem Stil“ eine „*Theologie der Tiefe*“. Er stützt sich dabei auf viele Gewährsleute, im Wesentlichen aber auf die Phänomenologie von Hermann Schmitz, die Tiefenpsychologie Carl Gustav Jungs und die Religionsphilosophie des Hartmut von Sass. Daneben spielen auch die evangelischen Theologen Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer eine konstitutive Rolle.

Im ersten Kap. arbeitet sich Verst an Dualismen ab: Sowohl *Metaphysik* als auch *Erfahrung* seien fraglich geworden. Dabei wird die Untauglichkeit der Metaphysik einfach behauptet (wie später auch die der Orthodoxie, Heteronomie etc.). Seine Praxiserfahrung konfrontiert Verst mit „Enttäuschungsgeschichten“ von Gläubigen, die traditionelle Religion häufig als „Privatsache“ betrachten. Der kirchlichen Verkündigungspraxis wird „Wirklichkeitsverlust“ und „Banalisation“ attestiert. Gesucht werden also Erfahrungen, die authentisch sind, in die Tiefe gehen und Spuren hinterlassen. Sie könnte in der Tradition „der Religionen“ zu finden sein, die gerade den *Entzug* Gottes gegenüber menschlichem Begreifen geltend machen (19) – so etwa in der Religionsphänomenologie Rudolf Ottos oder der Theologie Paul Tillichs, der mit seinen *Religiösen Reden* das Projekt einer Tiefentheologie maßgeblich inspiriert haben dürfte: „Denn wenn ihr erkannt habt, dass Gott Tiefe bedeutet, so wisst ihr viel von ihm. [...] *Wer um die Tiefe weiß, der weiß auch um Gott.*“ (20) Danach werden mit Kurt Hübner Wissenschaft und Mythos gegenübergestellt (21) und mit Dieter Funke *Schöpfung und Evolution*. Aber: Müssen die Güte und Allwissenheit Gottes als traditionelle Anschauungskategorien wirklich an die Einsicht in die Unerbittlichkeit „der Natur“ angepasst werden, um den anschließenden Sprung in eine „Bewusstseinsevolution“ zu ermöglichen? Und: Legt die

aktuelle Erfahrung von wachsendem Totalitarismus, Kulturen der Lüge und der Unmenschlichkeit wirklich nahe, dass es einen „zwar langsame[n] aber entscheidende(n) Fortschritt im menschlichen Transzendenzbezug“ (25) gegeben hat?

Es folgen drei griffige und durchaus zustimmungsfähige Thesen (26–29): „*Schöpferisch ist eine Religion, wenn sie die Zukunft der Welt als radikal offen begreift, sie Gott nicht als handelnde Kraft neben den Geschöpfen, sondern als schöpferische Kraft in ihnen erkennt und vom Konkurrenzprinzip der Natur zum Kommunikationsprinzip der Geschwisterlichkeit führt*“. Verst nimmt hier v. a. Whiteheads Prozesstheologie zur Krone: „Geist ist die Kraft, die zur Teilung drängt und zugleich neue Zusammenhänge schafft“ (27). Prozesstheologie denkt panentheistisch. Gott ist in den Menschen Liebe, keine „fromme Sonderwirklichkeit, sondern Existenz Erfahrung“ (29).

Der große Phänomenologe Hermann Schmitz hilft dann aus der theologischen Begriffsgeschichte verdrängte Felder zu reaktualisieren: „Atmosphäre“ etwa und „Gefühlsraum“. Er bietet ja tatsächlich ein „Kategoriensystem der Leiblichkeit“ (34), das in der zeitgenössischen Theologie sein heilsames Potential erst zu entwickeln beginnt: „Enge und Weite sind Urphänomene der Leiblichkeit“ (34) – „Angst“ und „Vertrauen“ oder „Glaube“ können also als rein geistige Phänomene gar nicht verstanden werden. Etwas verkürzt wird die Entstehung des Leib-Seele-Dualismus direkt in den platonischen Dialogen *Phaidros*, *Philebos* und *Phaidon* verortet, wo es tatsächlich heißt: „Die Seele denkt am besten, wenn nichts Körperliches sie stört“.

Im zweiten Kap. „Wie Religiöses in Erscheinung tritt“ (37–55) wird ein genaueres Hinsehen nahegelegt. Das Erfahren im „Hier und Jetzt“ soll eingeübt werden, um das wieder schauen zu können, was „in Erscheinung tritt“. Nahe bei Bonhoeffer wird vermutet, dass die „Unverfügbarkeit eines Gottesglaubens als konkrete Perspektive auf das, was uns umgibt“ tiefentheologisch neu erschlossen werden kann (38). Dabei könnte die in Kunst und Musik erlebte Alterität helfen (George Steiner), denn auch sie führt zu einem „Ergriffensein durch das was uns unbedingt angeht“ (Tillich): das Unbedingte. Ob Friedrich Schleiermachers „schlechthinnige Abhängigkeit“ allerdings zur gewünschten Befreiung führt, darf bezweifelt werden.

Auf jeden Fall ist gut, was nicht distanziert, sondern Nähe erzeugt (45). Denn so kann Gott als Verdichtung, Epiphanie, Gefühl wieder authentisch wahrgenommen werden und zwar nicht einfach als Zustand einer individuellen Psyche, sondern als Effekt „überpersönlicher, räumlich ergossene[r] leiblich ergreifende[r] Mächte“ (47). Das Naturschauspiel eines Geysirs als Verweis auf die darunter liegende Lava dient hier als treffendes Bild. Mehrfach fällt die Formulierung „Christus als menschengewordene Liebesatmosphäre“. In ihr geschieht Heil wie es der Vf. in seiner Heilung von Corona selbst erlebt hat (52). Man könnte das alles freilich auch nicht-religiös deuten. Auf ein glaubendes Vorverständnis, also Kenntnis der Bibel und Tradition, Zeugnisse glaubender Menschen etc. dürfte auch Verst kaum verzichten wollen.

„Tiefungen“ heißt das dritte Kap. (56–70), das mit der Erzählung vom reichen Fischfang gut erläutert und biblisch begründet, worum es dem Vf. geht: Gott und seinen Reichtum auf dem Grund der Seele erspüren (Johannes Tauler), archetypische (Selbst-)Erfahrungen machen (Jung). Als zweite Quelle heutiger Verstockung neben Platon erscheint nun der mittelalterliche Universalienstreit: „Weder die Lehre von der Transsubstantiation der Elemente in der Eucharistie noch die Lehre von der Irrtumsfreiheit der Schrift konnten verlorengegangene Gewissheiten zurückbringen und den Bruch der religiösen Erkenntnis heilen.“ (63) Gegen solcherlei „archaischen Konkretismus“ wird die Negative Theologie ins Feld geführt: Dorothee Sölles *Atheistisch an Gott glauben*, Dietrich Bonhoeffers

religionsloses Christentum, Hans Jonas' *Zimzum* etc. (65). Eine starke Einsicht aus der Therapie-Erfahrung lautet hier: Jenseitsbilder, Traum- und Visionserfahrung dürfen weder als „Projektion“ verstanden, noch als nicht existierendes Jenseits entwertet, sondern müssen im Diesseits integriert werden (69).

Das Kap. vier „Querungen“ gehört zu den schwächeren. Natürlich gilt: „Religion erschließt Sinndimensionen“ aber Containerbegriffe wie „Subjektorientierung“, „Psychodynamik“, „Interreligiosität“, „Transzendenz“ bleiben hier unkonkret. Stark ist natürlich die Terminologie Michel de Certeaus, der dem Bd. sonst fehlt: „Zoo des Imaginären“ ist einfach eine schöne Metapher für die spirituelle Dürftigkeit des Kirchenbetriebs. Bei aller „Theologie in der ersten Person“ darf man mit Emmanuel Levinas allerdings fragen: wo bleibt die zweite Person? Wo bleibt das Du, der Andere? Eine Kritik, die ein weiterer Kronzeuge der Arbeit – Bernhard Waldenfels – eigentlich der freudschen Psychoanalyse ins Stammbuch geschrieben hatte.

Der zweite Teil beginnt mit „Perspektiven einer Tiefentheologie“ (97–121) und Abraham Joshua Heschel, der den Menschen als Gegenüber Gottes aufruft und an die Gefahr erinnert, ins Dogma zu verallgemeinern, was doch hoch individuelle Glaubenserfahrung war. „*Das eigentliche Widerfahrnis kann ausschließlich erlebt und nur unter Verlust beschrieben werden.*“ (101f) Beim Vorsitzenden der Frankfurter C. G. Jung-Gesellschaft darf der Verweis auf dessen *Das rote Buch* nicht fehlen. Tatsächlich fehlt ja der aktuellen Kirche Jungs Mut, „in den Abgrund zu schauen“ und vielen pastoralen Mitarbeiter:innen die Kraft „die eigene Seele als etwas Fremdes zu erkennen“. Gerade der mühsame Umgang mit sexualisierter Gewalt lässt hier Versts Forderung nach einer „Erinnerungsarbeit im Dienst einer künftigen postchristlichen Spiritualität“ (117) plausibel erscheinen.

Kap. sechs versammelt *Grund- und Grenzerfahrungen* (122–156) und lässt Sigmund Freud als Psychologen der ersten, Jung als den der zweiten Lebenshälfte sichtbar werden. Auf „Exploration“ folgt „Expansion“: Während der/die junge Erwachsene seine/ihre „Persona“ als Mittel zur Kontaktaufnahme nach außen entwickelt, wird der eigene Schatten verdrängt. Die „midlife crisis“ dagegen fordert dann Introversion und „Abstieg ins Tal“ nach der „Gipfelerfahrung“.

Mit Blick auf krisenindizierte Lebenswenden identifiziert Verst „Krise und Hoffnung“ als neue Grundbegriffe des Christentums. Religion sollte also ihr therapeutisches Erbe (Eugen Biser) wieder entdecken. Ganz richtig: Seine Hiob-Interpretation mit Jung. Fälschlich fokussiert man diesen als „glaubenstreu“ und „duldsam“. Dabei wird seine „Klage und Anklage“ aber verschwiegen (150). Doch streitet Hiob tatsächlich gegen den moralischen Gott oder nicht vielmehr gegen einen unmoralischen, der wegen seiner Wette mit dem Teufel hinter Hiobs (und seinen) eigenen Standards zurückbleibt? Versts Satz „*Ein moralischer Gott ist eine Illusion und ebenso die Religion, die ein solches Verständnis aufrechterhält*“ (155) wirft Fragen auf.

„Heilungs- und Entwicklungswege“ (Kap. 7) schreien geradezu nach Ernst Blochs ikonischem Satz „Ich bin, aber ich habe mich nicht. Deshalb werden wir erst.“ Das Beispiel des Zachäus zeigt, was therapeutische Religion meint: Jesus der Therapeut hilft ihm, die spirituelle Verbindung zu seinen (Erz-)Vätern wieder herzustellen. Die Anerkennung des Vaters führt zur Heilung. Solcherart „lebensdienliche Kommunikation von Haupt- und Ehrenamtlichen“ (170) würde der „Exkulturation von Kirche“ entgegenwirken. „Gastlichkeit“ (Romano Guardini) und „Koinonia“ sind an der Zeit: „Ich zeige Dir etwas, wozu ich selbst eine lebendige Beziehung habe.“ (174) In Gemeinden sollen „Atmosphären empathischer Beziehungen“ entstehen. Und es braucht in der aktuellen Kirche „Orte,

an denen geschimpft, Wut herausgelassen, Angst und Enttäuschung artikuliert werden können [...] *Wer baut den Enttäuschten eine Klagemauer?*“ (180). Auch der Religionsunterricht – inzwischen zwar begründungspflichtig aber immer noch „geschützter Begegnungsraum“ – könnte zum Experimentierraum werden (183), wenn Wirklichkeitsferne und eine Hermeneutik der Heteronomie und Orthodoxie überwunden würden. Empirische Beispiele von Hermann Josef Wagener erhellen hier das Dunkelfeld. Neben der unvermeidlichen „Achtsamkeit“ (196f) werden weitere Therapieformen aufgezählt wie „Traumatherapie“ und „aktive Imagination“.

Während das neunte Kap. das bis hierher Erarbeitete gut lesbar zusammenfasst („Koordinaten einer Theologie der Tiefe“, 214–232), franst der Bd. davor etwas aus und wiederholt bereits Entwickeltes unter der Überschrift *Selbst-Gewahrsein und Transzendenz* (202–213): achtsam atmen, essen, trinken, liegen, baden, wandern, verweilen, schauen, schweigen – nur nichts Intentionales! (Gernot Böhme) – „Qualia“ heißt das Zauberwort, bevor Jungs Seelen- und Gottesbegriff plausibel entwickelt werden. Das geschieht allerdings unter Auslassung eines Minimums an Erkenntnistheorie: Wenn der Mensch tatsächlich nicht in der Lage ist, zu unterscheiden, „ob diese Wirkungen von Gott oder dem Unbewussten kommen“ (209), ist der schon in den vorigen Kap.n vorbereiteten Einebnung des Unterschieds zwischen Gut und Böse Tür und Tor definitiv zu weit geöffnet.

Damit kommt der Bd. angesichts eines weltweit rasant wachsenden christlich begründeten Totalitarismus fast etwas spät: Neben den vielen wichtigen Erkenntnissen für eine leib- und gefühlsvergessene Kirche scheint heute auch wieder der Geist der Unterscheidung gefragt.

Über den Autor:

Joachim Valentin, Dr., Apl. Professor für Christliche Religions- und Kulturtheorie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. (j.valentin@bistumlimburg.de)