

Glaube und Glaubenserfahrung. Zur kategorialen Unterscheidung

Von Leo Scheffczyk, München

Das Bemühen um Erfahrung des Glaubens, seiner Wahrheit und Wirklichkeit, ist ein charakteristisches Merkmal des gegenwärtigen Glaubenslebens geworden. So konnte gelegentlich schon gesagt werden, daß durch unsere Zeit geradezu ein »Notschrei« nach Gotteserfahrung gehe¹. Das drastische Wort ist zugleich kennzeichnend für die anders geartete Grundkonstellation im Vergleich zu jener Epoche, da im katholischen Bereich das Erfahrungsthema seine letzte große Entfaltung erfuhr, nämlich im »Modernismus« der Jahrhundertwende. Damals resultierte der Ruf nach Erfahrung aus einem bestimmten theoretischen Grundverständnis von Religion und Offenbarung, das vom Immanentismus bestimmt war². Ohne das Wirken auch solcher Einflüsse in der Gegenwart bestreiten zu wollen, scheinen die heutigen Antriebe doch mehr im Lebensmäßigen und Existentiellen zu gründen, welcher Grund gerade durch die entgegengesetzte Erfahrung der Gottesferne aufgerührt ist und manche Turbulenzen verbreitet.

Inzwischen aber haben auch andere, durchaus legitime Einflüsse das Interesse an der Erfahrung geweckt und gefördert: der von der Phänomenologie bestimmte »höhere Empirismus«³ in der Erkenntnishaltung und die von der Transzendentalphilosophie und -theologie betriebene Wendung zur »transzendentalen Empirie des Absoluten«⁴, obgleich die Verbindung des Erfahrungsmomentes mit der trans-

¹ H. Urs v. Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 13. Aus der Fülle neuerer monographischer Behandlungen des Themas seien genannt: J. Duss – von Werdt, *Theologie aus Glaubenserfahrung*, Einsiedeln 1969; A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenz Erfahrung*, Düsseldorf 1969; W. Keilbach, *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie*, Paderborn 1973; Cl. Heitmann/H. Mühlen (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg 1974; R. Haughton, *The Liberated Heart. Transactional Analysis in Religious Experience*, New York 1974; R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, Mainz 1974; H. Pfeiffer, *Gotteserfahrung und Gottesglaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'*, Trier 1975; H. Roßmann/J. Ratzinger (Hrsg.), *Mysterium der Gnade. Festschr. J. Auer, Regensburg 1975*; H. Mühlen, *Einübung in die christliche Grunderfahrung*, Mainz 1976; Marie – Joseph Le Gouillou, *Les temoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit – Saint*, Paris 1976; W. Strolz (Hrsg.), *Religiöse Grunderfahrungen. Quellen und Gestalten*, Freiburg 1977; J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg 1978; O. Betz (Hrsg.), *Zugänge zur religiösen Erfahrung*, Düsseldorf 1980; E. Schillebeeckx, *Erfahrung und Glaube (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, 25)* Freiburg 1980; H. E. Lona/ O. Wahl, *Erfahrung als Weg. Beiträge zur Theologie und religiösen Praxis*, Donauwörth 1981; R. Kijowski, *Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie*, Wien 1982; *Erfahrung: Theol. Realenz. X* (1982), 83–140 (Wissmann, Herms, Köpf, Track, Zillesen; Lit.).

² Das gilt zumal für A. Loisy und G. Tyrrell; vgl. dazu D. Bader, *Der Weg Loisy's zur Erforschung der christlichen Wahrheit*, Freiburg 1974, 159 ff.; B. Faupel, *Die Religionsphilosophie G. Tyrrells*, Freiburg 1976, 306 ff. Zu Fr. v. Hügel vgl. P. Neuner, *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung*, Paderborn 1977, 314–345.

³ So M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1954, 72.

⁴ K. Rahner, *Geist in Welt*, München 1975, 191.

zendentalen Erkenntnishaltung wohl gegen die ursprüngliche (Kantsche) Auffassung vom Transzendentalen gerichtet ist⁵ und manche Begriffs- und Sachprobleme aufwirft⁶.

Verständlicherweise hat sich des Themas heute auch die Religionspädagogik und die Theologie angenommen, die zuweilen selbst schon als »Erfahrungswissenschaft« (ähnlich wie die Soziologie) ausgegeben wird⁷. Allerdings erfolgen hier die Stellungnahmen zum Erfahrungsthema nicht einheitlich. Während auf der einen Seite (zumal im Bereich der charismatischen Bewegungen) die Erfahrung als das eine Notwendige im Glaubensleben ausgegeben wird⁸, das bei Anwendung der rechten Mittel leicht zu gewinnen sei, wird auf der anderen Seite eine kritische Einstellung gegenüber einer übertriebenen Forderung nach Erfahrung im Glauben gewahrt, die zuletzt gegen die Gefahr einer Auflösung des Glaubens in eine Gefühlsreligiosität und einen neuartigen Pietismus angehen möchte⁹.

Aber auch im vorthelogisch-religiösen Bereich erscheinen die Stellungnahmen zur Frage der Glaubenserfahrung vielfältig und gegensätzlich. Solchen Äußerungen, die das Glaubensleben gänzlich auf Erfahrung abstellen möchten und »Gottese Erfahrung« als immer mitgehendes Moment des Glaubens begreifen, stehen andere Äußerungen durchaus ernstzunehmender gläubiger Menschen gegenüber, die von sich bekennen, daß sie noch nie »Gottese Erfahrung« gemacht hätten. Es scheint freilich, daß diese gegensätzlichen Stellungnahmen beide in die Irre gehen, was offenbar an einem verschiedenartigen Verständnis von Glaubenserfahrung überhaupt gelegen ist.

Merkwürdig und für die Zwiespältigkeit der Situation kennzeichnend, ist auch der Umstand, daß dort, wo nach glaubwürdigem Bekenntnis der Betreffenden Gottese Erfahrung geschieht oder geschehen ist, dann doch kritische Bedenken gegen ihre Echtheit aufkommen. So ist das Bekenntnisbuch des Franzosen A. Frossard »Gott existiert. Ich bin ihm begegnet«¹⁰ von mancher Seite mit Skepsis aufgenommen worden, dies wohl deshalb, weil die hier beschriebene Wende vom Unglauben zum Glauben zu unvorbereitet, zu außergewöhnlich und zu spontan anmutet. Man bevorzugt offenbar eine Erfahrung, die aus dem eigenen Innern wächst oder im Alltag des Lebens vor sich geht. »Gnade ist für uns heute nur dann Gnade, wenn sie von innen her aus dieser unserer Welt hervortritt, in die wir eingebettet sind. Nur

⁵ Vgl. dazu H. Ogiermann, Die Problematik der religiösen Erfahrung, in: Scholastik 38 (1963) 517 f. Zum Problem des Verhältnisses von transzendentaler Erfahrung und Glaubenserfahrung vgl. L. Scheffczyk, Die Frage nach der Erfahrung als theologischem Verifikationsprinzip: Dienst der Verkündigung (hrsg. von W. Ernst, H. Feiereis, Fr. Hoffmann), Leipzig 1977, 365 ff.

⁶ Umfassend und differenziert behandelt die Thematik J. B. Lotz, Transzendente Erfahrung, Freiburg 1978.

⁷ So im Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute »Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter«, München 1973, 36.

⁸ Vgl. u. a. Catherine K.-Ginsberg, Family by choice. Die Realität des Geistes in einer Gruppe: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes (hrsg. von Cl. Heitmann/H. Mühlen), Hamburg 1974, 303–311.

⁹ So warnte schon K. Barth im Hinblick auf die dialektische Aussage 2 Kor 12,1 f davor, »daß die beweisende Kraft für diese Wahrheit (der christlichen Religion) nun doch wieder dem religiösen Selbstbewußtsein als solchem zugeschrieben wird«: Die kirchliche Dogmatik I/2, Zürich 1948, 364.

¹⁰ A. Frossard, Gott existiert. Ich bin ihm begegnet, Freiburg 1970.

dann ist sie von Bedeutung und bringt das zum Ausdruck, was sie in christlicher Sprache bedeuten will: Gottes freie Liebe geschieht und Gott ... wird in der Welt präsent¹¹. Aber die Frage, die sich gegenüber solchen, in etwa unkritischen und vom Immanentismus nicht ganz frei zu sprechenden Aussagen aufdrängt, ist die: Handelt es sich bei den unter solchen Bedingungen auftretenden Geschehnissen wirklich um Gotteserfahrung, oder geschieht hier nicht viel eher Selbsterfahrung und Welterfahrung, die nur als Gotteserfahrung ausgegeben wird?

So kommt bei Einlassung auf das Erfahrungsthema eine Fülle von Fragen auf, die nur dann mit Aussicht auf einen gewissen Erfolg beantwortet werden können, wenn man den Erfahrungsbegriff einigermaßen geklärt hat oder wenigstens sagt, was man im religiösen Zusammenhang unter ihm versteht.

1) Zur Klärung des Erfahrungsbegriffes im Gegenüber zum Glauben

Von dem vielgebrauchten Wort »Erfahrung« heißt es mit Recht, daß es sich um einen der »unaufgeklärtesten Begriffe«¹² handelt. Er wird in den verschiedensten Wissens- und Lebensbereichen verwendet, in den Naturwissenschaften, in der Philosophie und in der Theologie, wechselt dabei aber immer seine Bedeutung, ohne daß ein ungeschulter Betrachter diesen Wechsel in der Fassung des Begriffes immer gleich bemerken müßte. Wo aber dieser Wechsel gänzlich unbemerkt bleibt, kommt es zu folgenschweren Verwechslungen, die besonders den religiösen Bereich nachteilig betreffen, so wenn etwa die Erfahrung des Göttlichen oder des Heiligen mit der durch das Experiment zustande kommenden empirisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung gleichgesetzt wird oder mit der äußeren Sinneserfahrung, mit welcher das menschliche Erkennen normalerweise beginnt, oder mit der Wesenserfahrung, die durch eine Art von unmittelbarem Schauen die Ideen des Wahren, des Guten oder des Schönen erfaßt¹³. Dabei wird z.B. auch nicht unterschieden zwischen der gegenständlichen Erfahrung, die auf äußere Gegenstände geht, zwischen der Selbsterfahrung, welche sich auf das Subjekt des Menschen erstreckt, oder der metaphysischen Erfahrung eines Absoluten, die mehr als Bewegung auf ein Absolutes hin erfahrbar wird denn als wirkliche Verbindung und Kommunikation mit ihm.

In all die genannten Formen von Erfahrung und in diese bestimmten Erfahrungsweisen geht offenbar das, was die religiöse Erfahrung und gar die Erfahrung eines persönlichen Gottes im Glauben meint, nicht ein; denn wie kann etwas – um bei den genannten Erfahrungsweisen zu bleiben – aus der Sinneserfahrung erfaßt werden, was gar kein sinnlicher Gegenstand ist? Würde man aber behaupten, daß Gott aus sinnlichen Gegebenheiten erschlossen werden kann, dann hätte man gar keine Erfahrung vor sich, sondern eine intellektuelle, logische Schlußfolgerung, die

¹¹ L. Boff, *Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf 1978, 64.

¹² H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965, 329.

¹³ J. B. Lotz, a.a.O., 76 f.

gerade nicht »Erfahrung« und »Erfahren« ist, sondern ein diskursives Erkennen, d.h. eine durch fortschreitendes Denken gewonnene Erkenntnis.

Trotzdem wird man natürlich anerkennen müssen, daß in all den genannten Erfahrungsweisen, die starke Unterschiede aufzeigen, auch ein gemeinsames Moment, ein gemeinschaftliches Element gegeben ist, welches den Grund dafür abgibt, daß man den Begriff sinnvoll und vernunftgemäß auf ein Vielerlei von Gegenständen anwenden kann. Will man dieses gemeinschaftliche Moment, das dann auch für die religiöse Gotteserfahrung eine gewisse Geltung beanspruchen kann, aus den genannten Zusammenhängen herausheben, so darf man sagen: »Erfahrung« oder »Erfahren« ist im Unterschied zum rationalen Erkennen ein geistiges Erfassen der Wirklichkeit unmittelbarer Art, bei welchem der Mensch das Wirkliche ohne Dazwischenkunft von vermittelnden Instanzen in einer gewissen Direktheit berührt, ihm begegnet und von ihm beeindruckt oder affiziert wird. Die Nennung des Momentes des Affektiven ist hier deshalb besonders angebracht, weil »Erfahrung« nicht allein im Intellekt und durch ihn geschieht, sondern weil sie als Kontakt mit der Wirklichkeit auch eine Kontaktnahme seitens des ganzen Menschen bedeutet. So wenig man die Erfahrung vom Erkennen des Menschen trennen darf, weil jede Erfahrung selbstverständlich ein geistig-erkenntnismäßiges Geschehen ist, so sehr muß man doch als Reaktionsbasis für Erfahrung den ganzen Menschen annehmen, die Einheit von Erkennen, Wollen und Fühlen. Deshalb ist im Bereich des christlichen Glaubens als das eigentliche Organ der religiösen Erfahrung häufig das »Herz« des Menschen bezeichnet worden, das »Herz« als die ganzheitliche und konzentrierte Mitte des vielschichtigen Menschlichen¹⁴.

Wenn man einen solchen Begriff von Erfahrung ansetzt, kann man zunächst verstehen, warum seine Übertragung auf das Religiöse und auf das Göttliche so angelegentlich vertreten und gefordert wird. Hier ergibt sich nämlich die Möglichkeit, ein Mehr an Glaubensgewißheit und Glaubenssicherheit zu gewinnen, damit den Glauben zu kräftigen und ihn für sich selbst wie für die anderen fruchtbarer und glückhafter zu machen. Auch die Theologie als Glaubenswissenschaft verspricht sich hier eine neue Möglichkeit, den Glauben auf ein von allen Menschen wahrgenommenes und anerkanntes Fundament zu setzen und ihn so von jedem Verdacht des künstlich Erdachten und Ideologischen zu befreien; denn »Erfahrung«, wenn sie gemacht wird, ist, so meint man, das alle Verbindende und alle Überzeugende, so daß mit ihrer Hilfe auch vieles an Glaubenszweifeln und an Glaubensnot bewältigt werden könnte.

Andererseits erhebt sich hier die Frage, ob aus dem Wesen des Gottesglaubens und aus seinem »Inhalt«, nämlich dem sich offenbarenden Gott, nicht etwas anderes wird, wenn man ihn auf die Stufe der Erfahrung herabzieht, wie es die anderen Bereiche des Lebens mit ihren Gegenständen tun, etwa die Technik, die Wissenschaft oder die Kunst, wo alles aus Erfahrung kommt und auf höhere Erfahrung ausgerichtet ist.

¹⁴ So etwa bei Augustinus und Pascal; vgl. zu Augustinus, A. Maxsein, *Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966.

Um solche falschen Identifikationen und Vermischungen zu vermeiden, ist auch der Glaubensbegriff im Gegenüber zur Erfahrung einer weiteren Klärung bedürftig. Sie wird, wenn sie formal in Gegenüberstellung von Glaubens- und Erfahrungs-begriff erfolgt, zunächst das intellektuelle Moment am Glauben und seine theoretische Struktur hervorheben (ohne dabei bleiben zu müssen). Dabei ist gemäß der Tradition, die bis hin zum Zweiten Vatikanum reicht, der Glaube das »plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium«¹⁵, der »vernunftgemäße und freie Glaubensgehorsam«¹⁶. Der Glaube ist hier seiner subjektiven Seite nach als Akt des Verstandes erfaßt, gemäß dem Augustinischen »credere est cum assensione cogitare«¹⁷ oder dem Thomasischen »actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum«¹⁸. Die Annahme der göttlichen Offenbarung ist an einen Erkenntnisvorgang und an eine intellektuelle Zustimmung gebunden, die den Wahrheitsgehalt des Glaubens in Korrespondenz zu seinem Wirklichkeitsgehalt erfaßt. Diesem intellektuellen Charakter des Glaubens entspricht sowohl die Inhaltlichkeit der Offenbarung wie auch ihre Ausfaltung in Bekenntnissen und lehrhaften Sätzen.

Gegen diese in neuerer Zeit vor allem vom Ersten Vatikanischen Konzil getroffene Hervorhebung des intellektuellen Charakters des Glaubens, dem anscheinend keinerlei Erfahrungsmoment beigegeben ist, wird heute mancher kritischer Einwand erhoben¹⁹. So erfährt nicht nur die zu enge Bestimmung des Glaubensmotivs in der Autorität des sich offenbarenden Gottes Kritik, sondern auch die absolute Gehorsamsforderung gegenüber dem Menschen, die leicht in die Nähe des »sacrificium intellectus« zu stehen kommt. Dabei wird nicht beachtet, daß diese Gehorsamsforderung nur einen Akt erfordert, der selbst auch von der Vernunft getätigt sein muß. Trotzdem erscheint die hier getroffene Zuordnung von menschlichem Subjekt und göttlichem Objekt zu extrinsezistisch. Demgegenüber wird die Forderung erhoben, daß die Überzeugungskraft objektiv an der Wahrheit selbst aufgehen und subjektiv im Bewußtsein des Menschen aufleuchten müsse. Hier wird die Erfahrung undifferenziert in den Glauben als Wesenskonstitutiv aufgenommen, was weder dem Wesen noch der Bedeutung des Glaubens noch auch der Funktion der Erfahrung dienlich ist, die auch durch Übertreibung verfehlt werden kann.

Das Erste Vatikanische Konzil hat jedenfalls zusammen mit der der Tradition verpflichteten Theologie darum gewußt, daß sich der Glaubensassens vom Erfahrungsurteil unterscheidet; denn das Motiv des Glaubens ist die erkannte Wahrhaftigkeit Gottes, während das Motiv des Erfahrungsassenses in einer *evidentia sensibilis* besteht, die, auf den Glauben angewandt, diesen zu einem natürlichen Inhalt und Gegenstand machen müßte.

¹⁵ DS 3008.

¹⁶ *Dignitatis humanae*, 10.

¹⁷ *De praedest. Sanctorum*, 11.

¹⁸ *De veritate* q. 14 a. 1.

¹⁹ Vgl. dazu die differenzierte Darstellung von H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Freiburg 1968, 247 ff.

Indem Kirche und Theologie bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil am Erkenntnischarakter und an der intellektuellen Art des Glaubens festhielten (bei dem freilich niemals vom willentlichen Moment abstrahiert wurde), wahrten sie nicht nur den Kontakt des Glaubens mit dem Wissen und Denken, sondern bewahrten ihn auch vor seiner Auflösung in eine Gefühlsreligiosität oder vor seiner Verwässerung in ein frommes Empfinden oder einen blinden Willensdrang. Diese trotz aller Verdächtigung, die da auf »Intellektualismus« lautete, festgehaltene Glaubensstruktur erlaubte auch das Festhalten an der Inhaltlichkeit des Glaubens, d.h. an seinem dogmatischen Gehalt. Dieser erweist sich auch als ein Bindemittel der Glaubensgemeinschaft. Der dogmatischen Inhaltlichkeit des Glaubens eignet auch das Moment des Kommunikativen und der Kirchlichkeit; denn eine Gemeinschaft wird wesentlich nicht durch subjektive Erlebnisse und Gefühle zusammengehalten (selbst wenn diese kumuliert und addiert werden), sondern durch die Teilhabe an objektiven Wahrheiten, Gütern und Werten, was andeutungsweise schon die traditionelle Lehre von den vincula der Kirche ausdrückte (vinculum symbolicum, liturgicum, hierarchicum).

Der Erkenntnischarakter des Glaubens und seine Inhaltlichkeit bedeutet auch schon die Grenzsetzung gegenüber der Erfahrung im Glauben. Wenn Erfahrung durch die hervorgehobenen Merkmale des Unmittelbaren, des Spontanen und Affektiven im Berühren der Wirklichkeit selbst und im (vornehmlich passiven, wenn auch nicht ausschließlich passiven) Beeindrucktwerden von dieser gekennzeichnet ist, dann ist sie nicht identisch mit dem Glauben, der im engsten Sinne ein Urteilsakt und eine Verstandesfunktion darstellt. Dann können auch Glauben und Glaubenserfahrung niemals miteinander identifiziert werden, wie das etwa in der am neuzeitlichen Erfahrungsbegriff ausgerichteten Formel geschieht: Erfahrung ist »das Erscheinen (evident Gegebensein) von individueller ... Realität für sich selber als kraft solchen Erscheinens durch sich selbst bestimmbarer (gestaltbarer und deutbarer) und immer schon bestimmter«²⁰. Erfahrung ist hiernach, vereinfacht ausgedrückt, das evidente Gegebensein einer Realität in der Übereinstimmung mit dem eigenen Bewußtsein, oder in anderer Formulierung: das Ereignis »des einmaligen Eindrucks, der unmittelbaren Begegnung, des intuitiven Erfassens« des »Widerfahrnisses«²¹. Der Glaube als einsichtnehmende, urteilende Zustimmung ist hier nicht mehr gefragt. Das zeigt sich u.a. auch in einer weitgehenden Zurückdrängung des inhaltlichen Momentes des Glaubens, was allein schon an dem Desinteresse an der Frage nach der Existenz Gottes (der Ist-Frage) deutlich wird. Dringt man auf die Gewichtigkeit dieser Frage, so wird entgegengehalten: »Dies sei als Antwort zweitrangig und sinnlos auf eine Frage anderer Sinnrichtung: Was geschieht, wenn ich mit Gott lebe? Also läßt die Jugend den Katechismus beiseite, aber sie geht nach Taizé (zum Beispiel), und dann fragt sie nach einem »neuen« Katechismus. ... Man sucht die Wirkung Gottes neu zu erspüren, experimentell im praxeologischen, aber auch im psychologischen Sinne, ohne dabei Gott als bereits

²⁰ TRE X, 131.

²¹ So D. Mieth, Was ist Erfahrung?: Zugänge zur religiösen Erfahrung (hrsg. von O. Betz), Düsseldorf 1980, 14.

fest definierte Größe voraussetzen zu müssen. Das scheint zwar dem Wettlauf gleich, dessen Ziel nicht von vornherein bestimmt ist«²². Damit stellt sich aber folgerichtig die Frage, ob es sich hier nicht um einen auf subjektiven Eindrücken basierenden Dezsisionismus handelt, der keine Ausweisbarkeit mehr besitzt und menschlich nicht mehr verantwortet ist. Der hier nahekommende Irrationalismus in Bezug auf den Glauben offenbart sich heute in der vielgebrauchten Formel vom »Wagnis des Glaubens«²³, die ein Eingeständnis dessen darstellt, daß der Glaube kein Festmachen an der Wahrheit ist und, allein auf Erfahrung zurückgeführt, vor den Illusionen der Subjektivität nicht gefeit ist. Es kann kein Zweifel sein, daß ein Glaube, der gänzlich auf Erfahrung zurückgeführt wird und in der Unmittelbarkeit der Erfahrung aufgeht, in Psychologie endet und in ihrer praktischen Anwendung, d.h. in einer Spielart des Pragmatismus. Er ist nicht vor dem Verdacht sinnenhafter Euphorie geschützt, die sich in Emotionen bewegt und jeden Wahrheitsgehaltes entbehrt.

Wenn so auch der Wesensunterschied zwischen Glauben und Erfahrung festgehalten werden muß, so ist damit nicht ihre Gegensätzlichkeit, ihre gegenseitige Exklusivität oder auch nur ihre Trennbarkeit behauptet. Es besteht zwischen diesen beiden Weisen des Erkennens vielmehr ein Verhältnis wechselseitiger Beziehung und Komplementarität, das einer eigenen Ausarbeitung bedarf. Aber bevor diese theoretische Arbeit geleistet wird, kann ein Blick auf die Geschichte des Glaubens und der christlichen Spiritualität die Tatsächlichkeit dieser wesenshaften Verbindung dartun.

2) Die Einheit von Glaube und Erfahrung in der christlichen Spiritualität

Schon in der Hl. Schrift, die zwar keinen präzisen Erfahrungsbegriff kennt, ist die Tatsache unübersehbar, daß der christliche Glaube, der aus dem Hören kommt (vgl. Röm 10,17; Gal 3,2), d.h. Annahme einer Botschaft ist, die »den Verstand« (vgl. 1 Kor 14,14–20) beansprucht, daß dieser Glaube mit der Erfahrung zusammengeht und in ihr seine Fülle gewinnt. Diese besteht in einer inneren Wahrnehmung und einem lebendigen Eindruck, der den Menschen im ganzen affiziert. Deshalb kann von einem »Verkosten« der Güte des Herrn die Rede sein (vgl. Ps 34,9; 1 Petr 2,3; Hebr 6,4), wofür die Vulgata das konkret-sinnenhafte »gustare« setzt. Die gleichen erfahrungsmäßigen Widerfahrnisse sind gemeint, wenn den Gläubigen der Trost Christi (2 Kor 1,5) oder des Heiligen Geistes zugesagt wird. Die Erfahrung des Glaubens und seiner Gnade ereignet sich aber auch in der geistlichen Freude (Apg 2,46), im Erleben des Friedens (Lk 1,79) oder im Freimut und in der Offenheit der Verkündigung (die paulinische parräsia ist »der Abglanz der in der Hoffnung

²² Ebda., 22.

²³ Vgl. dazu J. Stöhr, Glauben ein Wagnis?, in : MThZ 24 (1973) 234–254.

²⁴ ThWNT V, 881 (Schlier).

ergriffenen, bleibenden Herrlichkeit«²⁴: 2 Kor 3,12 ff). Es handelt sich jeweils um ein Innwerden göttlicher Wirkungen, das als Erfahrung angesprochen werden kann, was die Exegese durch Anwendung dieses Begriffes auch bestätigt²⁵. Wo von der Freude (Apg 2,46), vom Frieden (Lk 1,79), von Freimut und Gelassenheit als von den Gnadengaben, die der Glaube vermittelt, berichtet wird, ist wohl kein Zweifel daran möglich, daß hier ein Innwerden Gottes und seines Geistes durch den Menschen gemeint ist, welches mit Recht als Erfahrung ausgedrückt werden darf. Im johanneischen Schriftenkreis sind es vor allem die Begriffe »Sehen« und »Erkennen«, die auf eine innere affektive Beeindruckung durch das Wort Gottes hinweisen, welche nicht nur auf die Apostel und Jünger beschränkt ist und welche wesentlich verschieden ist von bloßem theoretischem Erkennen. So ist es nicht unbegründet, wenn gerade bezüglich des Joh.-Evangeliums festgestellt wird, es sei hier »das Urbild christlicher Erfahrungstheologie« ausgeprägt²⁶.

Solche Einbeziehung des Erfahrungsmomentes in den Glauben setzt sich aber auch in der Geschichte der christlichen Spiritualität und Frömmigkeit fort und zwar ungeachtet der kulturellen und historischen Verschiedenheiten der Epochen wie der menschlichen Individualitäten. In der vom Mönchtum bestimmten Theologie des frühen Mittelalters entfaltete sich geradezu eine »Psychologie des Glaubens«, in welcher das göttliche Leben in der Seele förmlich zum Gegenstand des Schmeckens und Fühlens gemacht wurde, in der »sapientia« (verkosten) und »experientia« (Erfahren) ständige Gegebenheiten des religiösen Lebens waren. Im Geiste dieser lebendigen Grundauffassung von der vernehmbaren Gegenwart Gottes und seiner Gnade konnte ein Autor dieser Zeit, Wilhelm v. St. Thierry (1148) von den Geheimnissen des Glaubens einmal sagen: »Wir verstehen sie nicht bloß, wir berühren sie, tasten sie sozusagen mit der Hand der Erfahrung (experientia); und dies kann nicht anders geschehen als durch eine Art Sinn (sensus) des Bewußtseins und durch eine eingeübte Erfahrung, die das versteht, ja mehr noch, innen in sich selbst fließt und die Güte und die Kraft Gottes verspürt«²⁷. Bei diesem sehr ausdrucksvoll und bestimmt gehaltenen Zeugnis für die Erfahrung des Glaubens ist zu beachten, daß diese Erfahrung im Glauben an die Geheimnisse anhebt und nicht etwa unter Umgehung ihrer oder abseits von ihnen beginnt. Ferner ist hier ebenso auch schon zu ersehen, daß die Erfahrung niemals aus dem Medium des Glaubens heraustritt, so daß sie ihn etwa ablösen und ersetzen könnte. Sie bleibt im Ursprung wie im Ziel an den Glauben gebunden, dessen Intensivierung sie darstellt.

In der Folgezeit waren auf die Hervorhebung des anschauenden, affektiven Momentes im Glaubensleben besonders Bonaventura und die Franziskanerschule bedacht, wenn sie von einem Verkosten der Gnade sprachen oder noch stärker von einer »Ekstase des Geistes«²⁸ oder von seinem Hingerissensein durch die göttliche

²⁵ So E. Käsemann, Geist und Geistesgaben im NT, in: RGG ³II, 1273 f.

²⁶ H. Urs v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I, Einsiedeln 1961,282; vgl. auch Fr. Mussner, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (Quaest. disp. 28) Freiburg 1965,18 f.

²⁷ De natura et dignitate amoris 35–37 (ed. Davy, Paris 1953, 112–116).

²⁸ H. Urs v. Balthasar, Herrlichkeit II, 276.

Liebe. Eine Steigerung der Erfahrungsfähigkeit und Erfahrungsmächtigkeit der Seele in Bezug auf Gott und seine Gnade ereignete sich in der deutschen Mystik, in der etwa Johannes Tauler die programmatische Losung ausgeben kann, »Gott in allen Dingen zu fassen«²⁹, ein Grundsatz, den am Beginn der Neuzeit Ignatius von Loyola aufgenommen und geringfügig abgewandelt hat in der Fassung: »Gott in allen Dingen zu finden«. Das Anliegen der erfahrungsmäßigen Konkretisierung und Verlebendigung des Gottesglaubens ging bis in die moderne Zeit weiter und hat etwa im Werke Teilhards de Chardin einen überstarken Ausdruck gefunden, wie etwa die Aussage Teilhards de Chardin zeigt: »Gott ist in der Ganzheit unseres Handelns«, d.h. konkret in der Arbeit »ertastbar«³⁰. So kann es in der weiteren Erklärung dieser grundsätzlichen Feststellung auch heißen: »Indem ich den Stich, den Schlag, den Stoß, mit dem ich beschäftigt bin, bis zur höchsten natürlichen Vollendung bringe, erfasse ich das letzte Ziel, nach dem mein tiefstes Sehnen strebt«³¹, nämlich die Wirklichkeit Gottes.

Indessen zeigt gerade die Auffassung Teilhards, daß es nicht unbedeutende stilmäßige und inhaltliche Verschiedenheiten zwischen der traditionellen Erfahrungstheologie und dem modernen Verständnis von religiöser Erfahrung gibt. Wenn man das moderne Anliegen der Erfahrungstheologie genauer betrachtet, erkennt man, daß es ihm nicht ausschließlich um Erfahrung Gottes und um das Erfassen des Göttlichen als solchem geht, sondern um die Erfahrung des Religiösen im Medium des Irdischen, des Weltlichen und des Menschlichen. Es geht, etwas scharf akzentuiert, nicht um Gottes- oder Christuserfahrung allein, sondern um religiöse Erfahrung mitten in der Welt- oder in der Selbsterfahrung. Die eigentlich bewegende Frage ist nicht: Wie erfährt der Mensch die Wirklichkeit des Glaubens, sondern: Wie erfahre ich das Religiöse in der Welt? Es ist nicht so sehr an die genuin aus dem Glauben aufgehende, vertikal gewandte Erfahrung des Göttlichen gedacht, als vielmehr an die Wahrnehmung des Göttlichen *in* der Welt oder *unter Vermittlung* der Welt (wobei der Begriff der Vermittlung schillert und auch den Inhalt und Zielpunkt solcher Erfahrung meinen kann): »...der Mensch wird sich bewußt, daß er für eine gewisse Wahrnehmung des Göttlichen, das überall zugegen ist, empfindungsfähig geworden ist«³²; denn nur »zusammen mit der Gesamterfahrung des Daseins erschließt sich uns seine [Gottes] Nähe«³³. Entsprechend ist das Ergebnis solcher Erfahrung des Christlichen »eine gefährliche Erinnerung an eine provozierende, lebendige Prophetie«³⁴, die am Menschen Jesus aufgeht.

Nun wird man im Hinblick auf die Vergangenheit sagen dürfen: Auch diese wußte selbstverständlich darum, daß der Ansatz- und Ausgangspunkt für Gotteserfahrung eine gewisse Welt- und Selbsterfahrung sein müsse, gemäß dem auf Augustinus zurückgeführten Grundsatz: »Ambula per hominem et pervenies ad

²⁹ Vgl. J. Sudbrack, Wege zur Gottesmystik, Einsiedeln 1980,157.

³⁰ Teilhard de Chardin, Der göttliche Bereich, Olten ³1963,48.

³¹ Ebda., 50.

³² Ebda., 153.

³³ O. Betz, Konturen einer Theologie der Erfahrung für die religiöse Erziehung, a.a.O., 67.

³⁴ E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg ³1975,596.

Deum«³⁵. Auch hier war das Ziel wirklich Gott selbst in seiner geistigen Größe und Schönheit, das aber bezeichnenderweise an diesem Gott auch das Moment des Menschen in seiner Nichtigkeit Entlarvenden erfaßt, d.h. auch die Erfahrung der Abgründigkeit Gottes und einer Liebe macht, die den Menschen auch leiden läßt und ihn, vor allem im Vorbild Jesus Christus, zum Leiden beruft. Bonaventura, Meister Eckhart und Johannes Tauler, um nur einige zu nennen, verfehlen nie, bei der Erfahrung Gottes auch das Moment der Zernichtung des Menschen vor diesem Gott zu erwähnen und daraus mit Tauler zu folgern: »Nicht im Wohlsein, sondern mit dem Kreuz folgt man Gott«³⁶. Demgegenüber legt die heutige Erfahrungstheologie den Nachdruck einseitig auf das Glücksbewußtsein, das aus der weltlich interpretierten Gotteserfahrung kommt, und auf die daraus zu erwartende Begeisterung, Freude und in allem auf die Kraft zur Lebensbewältigung. So zweckhaft ist die Erfahrungstheologie der Tradition nicht ausgerichtet, obgleich sie möglicherweise gerade deswegen, weil sie Gotteserfahrung nicht auf Lebensfreude und Lebensertüchtigung einschränkte, tatsächlich diese lebensfördernden Wirkungen eher erreichte, wie man ja gemeinhin gewisse geistige Effekte gewisser erlangt, wenn man das Interesse nicht zweckhaft auf sie allein fixiert.

Was aber den Überstieg von der Welt- oder Selbsterfahrung zur förmlichen Gotteserfahrung angeht, so geschah er in der traditionellen Spiritualität oder Erfahrungstheologie auch in anderer Weise und unter anderen Bedingungen als im neueren Verständnis. Wenn Augustinus davon sprach, daß man durch den Weg über den Menschen zu Gott gelangen könne oder wenn der hl. Bonaventura die Auffassung vertrat, daß Gottes Schönheit schon im Bau des Weltalls zu erfassen sei und danach in einer Steigerung in der Heiligkeit der Kirche und schließlich im Obersten Jerusalem, d.h. in der seligen Dreifaltigkeit³⁷, so war für diese Sicht die Überzeugung maßgebend, daß schon die Welt als Gottes Spur und der Mensch als Gottes Ebenbild erfaßt wurde, was nur im Lichte der göttlichen Offenbarung und des Glaubens möglich war. Dies sagt, daß der Glaube auch jener Welt- und Selbsterfahrung schon vorausging, welche die Stufe der förmlichen Gotteserfahrung bildete. Wenn aber die Kraft des Glaubens bereits an der Wurzel der Welterfahrung wirksam war, kann man sich das Übersteigen dieser Welterfahrung auf die höhere Gotteserfahrung und auf die Transzendenz Gottes hin theologisch erklären, eben in der Kraft des weiterwirkenden Glaubens und der Gnade. Bonaventura ruft deshalb auch dazu auf, um die größere, höhere Gotteserfahrung zu beten, wie man um den Glauben und um die Gnade bitten soll.

Hier wird die Stilunterschiedenheit zur allgemeinen Auffassung der Zusammenhänge wieder handgreiflich. Die moderne Sehnsucht nach Erfahrung setzt gemeinhin den Glauben nicht voraus; sie möchte manchmal ganz im Gegensatz dazu den Menschen von den angeblichen Schwierigkeiten des Glaubensmüssens entlasten und ihm in der Erfahrung des Göttlichen unter Umgehung des als intellektualistisch

³⁵ Vgl. dazu A. Bodem, *Das Personale und die personale Erfahrung als Modell für Glaubensverständnis und Glaubenserfahrung: Erfahrung als Weg* (hrsg. von H. E. Lona und O. Wahl), 87.

³⁶ J. Sudbrack, 142.

³⁷ H. Urs v. Balthasar, *Herrlichkeit II*, 274.

kritisierten Lehrglaubens, aber auch unter Hintanstellung des Gnadencharakters der Gotteserfahrung aus eigener Kraft und Fähigkeit den Zugang zur Gotteserfahrung eröffnen, um nicht zu sagen – diesen Zugang erzwingen. So ergibt sich dann auch für die wichtige Umschlagstelle, wo Welterfahrung zur Gotteserfahrung transzendiert, die Möglichkeit eines gefährlichen Mißverständnisses, nämlich daß der Mensch durch Ausweitung seiner natürlichen, endlichen Lebenserfahrung zur Erfahrung des Unendlichen und des übernatürlichen Gottes gelangen könne, was nur ein Ausdruck von Selbstüberheblichkeit sein kann. Ein moderner Autor faßt diese illegitime Möglichkeit in die Worte: »Eine irdische Erfahrung wird solange ausgedehnt und erweitert, bis sie unendlich geworden zu sein scheint. Und dann bekommt sie den Namen Gotteserfahrung, ist aber nur Selbsterfahrung«. Danach stellt er die Frage im Hinblick auf die Erfahrungslehre und Spiritualität eines modernen Geistesmannes: »Ob in Thomas Mertons ‚innerem Selbst‘ nicht Reste dieses Titanismus sind, die menschliche Fassungskraft bis ins Unendliche auszuweiten und darin das Göttliche zu finden?«³⁸.

Überblickt man die Aussagen moderner Interpreten zur Frage nach der Glaubenserfahrung, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die theologischen Grundsatzfragen nach dem Wesen von Glaubenserfahrung wie nach ihrer theologischen Bedeutung und Begrenzung nicht eigentlich aufgegriffen sind. Man dispensiert sich von solchen erkenntniskritischen Fragen, »weil die Sache Erfahrung selbst nicht definitorisch im Sinne abschließender Grenzziehung ist, sondern eröffnend und bewegend«³⁹. Wo aber Begriff und Sache als grenzenlos offen ausgegeben werden, besteht die Gefahr, daß sich beide ins Grenzenlose verflüchtigen. Tatsächlich löst sich das Besondere von Erfahrung auf, wenn im Glauben alles auf Erfahrung zurückgeführt wird oder wenn Lebens-, Selbst- und Welterfahrung mit der Glaubenserfahrung in eins gesetzt werden. Entscheidend erscheint hier die Verhältnisbestimmung von Glauben und Glaubenserfahrung.

3) Unterschiedenheit und Einheit von Glauben und Glaubenserfahrung

Die oben getroffene Feststellung der wesentlichen Verschiedenheit zwischen Glauben (als Akt wie als habitus verstanden) und dem Akt des Erfahrens oder (seinem Ergebnis) der Erfahrenheit besagt nicht ihr kontradiktorisches Verhalten zueinander und ihre Unvereinbarkeit. Schon auf der natürlichen Ebene, wo das Verhältnis seine Vorbildung in der Beziehung zwischen Erkennen und Erfahren besitzt, ist im Erkenntnisvorgang ein Erfahrungsmoment enthalten, insofern der Mensch (zumal bei einer Neuerkenntnis) im Erkenntnisvorgang auf die konkret-praktische Teilhabe an der betreffenden Wirklichkeit zielt. Es gibt aber auch umgekehrt, daß im Akt unmittelbarer, den Menschen affizierender Erfahrung

³⁸ J. Sudbrack, 139.

³⁹ D. Mieth, a.a.O., 25.

diessseits des Erfahrungsvorganges eine Erkenntnisgrundlage vorausgesetzt ist (sonst könnte der Mensch die betreffende Erfahrung nicht einordnen; es handelte sich um einen diffusen Eindruck) und ein mitgehendes Urteilen vorhanden ist, ohne welches der Sinn und die Bedeutung der betreffenden Erfahrung nicht ausgemacht werden könnte. »Erfahrung impliziert... Vernunft und kritische Rationalität«⁴⁰. So enthält jede der beiden Erkenntnisformen den Ansatz der anderen in sich, woraus sich die Verwiesenheit beider aufeinander erklärt und ihre prozessuale dialektische Abfolge.

Analog liegen die Verhältnisse im Glaubensbereich. Obgleich hier ebenfalls Glaube und Glaubenserfahrung in ihrer Unterschiedenheit festgehalten werden müssen (weil sonst ein reiner Gefühls- und Erlebnisglaube subjektiver Art nahekommt), ist auch hier die eine Formalität nicht ohne den Ansatz der anderen zu denken. Das ergibt sich zunächst aus dem Wesensverständnis des Glaubens, der als intellektueller Akt der Zustimmung nicht »intellektualistisch« interpretiert werden kann; denn der Glaube besitzt bei der Erfassung seiner Wahrheit keine Evidenz. Die trotzdem gegebene Zustimmung erfolgt in der Kraft des Willens, welcher das Vermögen des Wertnehmens und Wertstrebens ist. Im Glaubensakt gibt der Wille eine Wertantwort auf das Motiv der Wahrhaftigkeit Gottes in der Form von Achtung und Wertschätzung des höchsten Gutes. In diesem Lichte gewinnt auch das in den traditionellen Glaubensdefinitionen genannte Autoritäts- und das dieser Autorität reziproke Gehorsamsmoment eine tiefere Bedeutung: es handelt sich dabei keineswegs um eine formale Autorität und eine zwanghafte Unterwerfung, sondern um ein vom Willen bestimmtes Werterfassen der Vollkommenheit des Erkannten, seiner Erhabenheit und Dignität. Was dann »Gehorsam« genannt wird, ist in Wahrheit die Hinneigung des Willens zu dem erfaßten Gut, die Achtung und Schätzung des Wertes und die Hingabe an ihn. In solcher Hingabe des Willens aber geschieht bereits eine Berührung des betreffenden Gutes, eine Kontaktnahme mit dem erfaßten Wert, die in ihrer Unmittelbarkeit das Wesen von Erfahrung ausmacht, welche also schon im ersten Glaubensakt im Ansatz und Keim gegeben ist.

Die Bewegung des Willens auf das Gute hin vollzieht sich konkret in der Bekundung der Verehrung, der Zuversicht und des Vertrauens dem als Person erfaßten Gut gegenüber. Die genannten Akte aber bilden den Inbegriff dessen, was besonders seit der protestantischen Orthodoxie als »fides qua«, als Glaube des Vertrauens und der Zuversicht bezeichnet wurde.

Wo aber ein von der Gnade erwecktes spontanes Vertrauen als lebendige Bewegung statthat, ist bereits ein erstes Berühren der Wirklichkeit des Göttlichen anzunehmen. Das im Subjekt geschehende Vertrauen wird sich jedenfalls im lebensmäßigen Zusammenhang mit dem »Objekt« des Vertrauens stehend empfinden, so daß hier ein erstes Erfahrungsmerkmal gegeben ist, auch wenn es noch nicht seine eigentümliche Stärke und Fülle und Intensität gewonnen hat (wie etwa in der Erfahrung der Freude, des Friedens, der Erfüllung durch Gottes Gegenwart). Auf jeden Fall liegt im Akt der *fides qua* immer schon ein urtümliches Erfahrungsmo-

⁴⁰ E. Schillebeeckx, *Erfahrung und Glaube*, 90.

ment, so daß es keinen Glauben gibt, in dem nicht auch eine gewisse Erfahrung des Geglaubten eingeschlossen wäre, die hier freilich keine gänzlich selbständige Bedeutung besitzt, weil sie ja (im Akt des Glaubens) auf die intellektuelle Zustimmung ausgerichtet bleibt.

Dies begründet aber auch die umgekehrte Folgerung, daß kein Erfahrungsgeschehen gnadenhafter Art ohne den Glauben auskommt. Wo ein wirkliches »Empfinden« oder »Verstehen« des Göttlichen geschieht, ist es nicht anders erklärbar als aufgrund eines vorangehenden Glaubens und unter Mitgehen desselben Glaubens. Der Glaube ist der Grund der »Berührung« und des »Verkostens« Gottes wie auch das mitgehende Urteil, sonst könnte die Transzendenz Gottes, seine »Übernatürlichkeit« und seine »Überweltlichkeit« gar nicht begründet anerkannt werden, und das ganze Geschehen könnte vor dem Absinken in ein subjektives Gefühl und ein blindes, irrationales Erleben nicht bewahrt werden. Eine dogmenlose Erfahrungsgläubigkeit, wie sie heute nicht selten (bewußt oder unbewußt) intendiert wird, vermag vor allem die an alles Religiöse zu stellende Wahrheitsfrage nicht auszuhalten. Da aber kein religiöses Leben ohne das Fundament und die Norm der Wahrheit auskommt, findet in einer angeblich glaubens- und bekenntnisfreien Erfahrung des Göttlichen, genau besehen, nur eine Auswechslung der »theoretischen« Grundlagen und der begleitenden Erkenntnisprinzipien statt: aus dem persönlichen (dreipersonalen) Gott des christlichen Glaubens wird »die Tiefe des Seins« (P. Tillich), aus dem Gottmenschen Jesus Christus ein Paradigma des vollkommenen Menschen, aus dem Reich Gottes ein kulturelles Symbol für die Eröffnung irdischer Zukunft. Auch hier ragen in die Erfahrung »Dogmen« hinein, nur im Modus der Negation des Kirchlichen.

Die Einbeziehung des inhaltlichen Wahrheitsmoments in die Glaubenserfahrung (so daß christliche Erfahrung immer eine solche »des Glaubens« bleibt, d.h. Erfahrung vom Glauben her und in das Geglaubte und seine Wirklichkeit hinein) gewährt der Erfahrung allein auch ihre Bedeutung und Autorität innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft; denn es verlangt auch Beachtung, daß Erfahrung an sich etwas Subjektives, ereignishaft Zufälliges und Partielles ist. Soll dieses ins Allgemeingültige und Universale gehoben werden, soll Erfahrung wirkliche Autorität im Glauben gewinnen, so muß sie an die überindividuelle Wahrheit gebunden sein. Konkret besagt dies, daß sie sich heute vor allem an der Wahrheit und Wirklichkeit der Kirche ausrichten wird.

Wenn damit dem Glauben innerhalb der christlichen Erfahrung der Primat eingeräumt wird, so heißt dies nicht, daß zur Glaubenserfahrung nicht auch Welt-, Lebens- und Selbsterfahrung gehörte. Wie der christliche Glaube nicht weltlos ist, so auch nicht die christliche Glaubenserfahrung. Der welthafte (genauer: schöpfungsgemäße) Erfahrungsfundus wird vor allem auf dem Weg zum Glauben seine unersetzliche Bedeutung beanspruchen. Die Lebens- und Selbsterfahrung geht dem Glauben und der aus ihm entsprungenen gnadenhaften Erfahrung voraus, obgleich sie den Glauben als Gnade nicht naturnotwendig herbeiziehen kann.

Es ist aber weiter zu erkennen, daß diese Lebens- oder Selbsterfahrung, welche dem Glauben als Ansatz- oder Anknüpfungspunkt vorausgeht, auch im Glauben

selbst erhalten bleibt. Sie gewinnt bei der menschlichen Verwirklichung und Einwurzelung dieses Glaubens eine maßgebende Rolle. Sie behält diese Rolle auch bei der Entstehung der neuartigen Erfahrung bei, die aus dem Glauben erwächst und ihn intensiviert. Damit der gläubige Mensch etwa das Wirken des Heiligen Geistes in den Geistesgaben erfährt, wird er nicht nur den Glauben erlangt haben müssen, sondern auch eine menschliche Basis an Erfahrungen beanspruchen, welche in den Möglichkeiten und Desideraten des Menschlichen gelegen ist, aber auch in der Erkenntnis seiner Grenzen. Erst von der menschlichen Reaktionsbasis her ist gewährleistet, daß der Mensch das Wirken des Heiligen Geistes als ein in sein Leben eingreifendes erkennt, zugleich aber auch erfährt, wie die Gabe des Geistes über alles natürliche Vermögen hinausgeht, so daß die Geisterfahrung im Unterschied zu diesem erst als das Neue erfährt werden kann. Man darf deshalb den menschlichen Erfahrungsschatz weder für das *Entstehen* des Glaubens noch für sein wahres menschliches *Bestehen* noch für die höhere Gnadenerfahrung gering-schätzen. Aber man muß doch dabei bleiben, daß menschliche Erfahrung, Glaube und Glaubenserfahrung nicht identisch sind, sonst verwischt man alle Unterschiede und fällt zuletzt auf eine Position zurück, in der die Welterfahrung das ein und alles ist, die dann nur nominalistisch als Gnaden- oder Gotteserfahrung etikettiert wird.

4) *Eigentümlichkeit und Grenzen der Glaubenserfahrung*

Wenn so auch Glaubenserfahrung ständig von dem Strom der Selbst- und Welterfahrung umspült wird, so ragt sie doch zugleich aus diesem Element heraus und behauptet ihm gegenüber ihr unverwechselbares Eigensein. Es hat seinen theologischen Grund in dem Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen, zwischen Gott und Welt, zwischen Natürlichem und Gnadenhaftem, zwischen Transzendenz und Immanenz (ein Unterschied, der auch beim Festhalten an der Immanenz Gottes nicht aufgehoben wird). Der im Glauben geschehenden Erfahrung ist der »Gegenstand« wesentlich transzendent, so daß das Göttliche an sich nicht in den begrenzten Erfahrungsraum eines menschlichen Subjekts eingehen kann. Deshalb bedienen sich die Mystiker, von der höchsten Stufe der Glaubenserfahrung berichtend, in Ausdrücken der Negation, des »Un« und »Nicht« natürlicher Wirklichkeiten. Aber solche Ausdrücke einer »negativen Theologie« haben durchaus einen positiven Sinn. Sie zeugen von der Möglichkeit, das Unfaßbare zu berühren und an das Grenzenlose anzugrenzen.

Auch in dieser Begrenzung bleibt die Erfahrung des Göttlichen eine wesentliche Möglichkeit des Glaubens und des Glaubenden. Wo sie dem Glaubenden geschenkt wird, gewinnt der Glaube an innerer Fülle und Lebendigkeit, er gewinnt an innerer Gewißheit und äußerer Festigkeit wie auch an Überzeugungskraft nach außen. Das *creditum* des Glaubens wird in der Glaubenserfahrung zum operabile und zu einem

practicum des Lebens, wie sich am Leben vieler Mystiker erweisen läßt⁴¹; denn das Erfahrene drängt zur Verwirklichung im eigenen wie im Gemeinschaftsleben.

Indessen ist auch hier die eigentümliche Unterschiedenheit zur natürlichen Erfahrung zu beachten. Sie bezieht sich auf den geistig-geistlichen Charakter und damit auch auf die spezifische Gestalt dieser Erfahrung. Da es sich bei der Glaubenserfahrung um das Innwerden göttlicher Gnade und zuletzt der Gegenwärtigkeit Gottes selbst handelt, ist hier keine durchgängige Parallele zur welthaft-gegenständlichen Erfahrung der Dinge gegeben. In der Erfahrung der Dinge geschieht etwas, was einem Eindringen in sie und einem vollkommenen Durchdrungenwerden durch sie gleichkommt, was dem Tatbestand der Evidenz entspricht. Von einer Erfahrung, die auf das Unergründliche und Undurchdringbare des Göttlichen zielt, ist ein Gleiches nicht zu behaupten. Hier ist es angebracht, von einem Angrenzen des Menschen an die geheimnishafte Wirklichkeit Gottes zu sprechen, von einem Berühren und einem Berührtwerden. Das charakterisiert den spirituellen, hauchartigen, zarten und sublimen Charakter der Gotteserfahrung, der nicht mit der Kompaktheit, der Sättigung und der Dichte sinnhaft gegenständlicher Erfahrung gleichzusetzen ist. In der merkwürdig verschlüsselten Erzählung über das Verlangen des Moses nach der Schau Gottes (Ex 39,18–23) wird ihm bedeutet, daß er Jahwes Herrlichkeit nur im Vorübergehen, von der Hand Gottes selbst verdeckt und nur der Rückseite nachschauend erkennen darf. Ähnlich erfährt Elias die Erscheinung Gottes am Horeb nicht in naturhafter Eindringlichkeit, sondern nur »im sanften Wehen des Windes« (1 Kg 19,12). Es sind dies Hinweise auf den »übersinnlichen« Charakter der Erfahrung Gottes, die der mit den groben Sinnen nicht zu greifenden Geistigkeit Gottes angepaßt wird.

Daraus ergibt sich auch eine Eigentümlichkeit bezüglich der zeitlichen Erstreckung der Erfahrung des Göttlichen im Glauben. Da solche Erfahrung als Gnadengeschenk immer auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeht, der Geist aber »wirkt, wo er will« (Joh 3,8), kann der Gläubige nicht mit der Beständigkeit und Verfügbarkeit dieser Erfahrung rechnen wie im Bereich irdischer Empirie. So ist sie immer nur im Modus des Ereignisses und des Entschwindens gegeben. Daraufhin kann der Mensch sie auch nicht wie die welthaft-gegenständliche Erfahrung im Experiment »machen« oder herstellen, er kann sie nur erwarten und sich für sie disponieren.

Selbst bezüglich dieser Disponibilität ist eine Eigentümlichkeit der Glaubenserfahrung festzustellen, die heute weithin unbeachtet bleibt. Es hängt mit der (bewußt oder unbewußt vorkommenden) Identifizierung von Welt- und Gotterfahrung zusammen, daß man Glaubenserfahrung durch eigene Aktivität und Leistung herstellen zu können meint und sie als Ergebnis eigenen Wollens und Planens ausgibt. Aber etwas Gnadenhaftes kann nicht erzwungen werden, was nicht nur

⁴¹ Vgl. hierzu E. Schering, *Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik*, München 1959.

bezüglich des extremen Grenzfalles der künstlichen Herstellung religiöser Erlebnisse ⁴² gilt.

Wohl aber ist der Gläubige für die höhere Gnade solcher Erfahrung disponibel. Dies besagt, daß Glaubenserfahrung (im Gegensatz zur heutigen Interpretation der Selbst- oder transzendentalen Erfahrung) nicht naturhaft vorhanden oder gleichsam als menschliche Naturkonstante gegeben ist, die sich in jedwedem Lebensvollzug einstellt. Eine solche naturalistische Einstellung zur Glaubenserfahrung rechnet nicht mit den niederhaltenden Tendenzen der Sünde und nicht mit der Notwendigkeit ihrer Überwindung im aszetischen Streben, welches die Disposition zur Erfahrung des Wirkens Gottes schafft. Die Fehlorientierung vieler heutiger Bemühungen um »Zugang zu religiöser Erfahrung« ist schon daran zu erkennen, daß sie den Menschen nicht auf die Notwendigkeit der Reinigung verweisen und ihm so eigentlich eine »billige Gnade« versprechen, die schließlich in der Erfahrung nur eine subjektive oder kollektive Bestätigung des Selbst erreicht, wo doch Gotteserfahrung den Menschen auch aufbrechen und wandeln soll. Zur rechten Disposition gehört auch die Bereitschaft zur Annahme des in der Gotteserfahrung angelegten Charakters des den Menschen Enttäuschenden, ihn schmerzhaft Berührenden, d.h. zur Übernahme der Kreuzesgestalt dieser Erfahrung, die heute im zweckhaft-euphorischen Strom einer neuen Gefühlsreligiosität unterzugehen droht.

Die Lehrer der christlichen Spiritualität verfehlen bei ihren Anleitungen zur geistlichen Erfahrung niemals, auf die Beherrschung der leiblichen Sinne hinzuweisen, damit der »Sinn« für das Geistige, das in dieser Erfahrung zum Austrag kommt, geschärft werde. Für sie ist die Abfolge von Theoretik (Glaube), Ethik (sittlichem Bemühen) und Ästhetik (Erfahrung des Göttlichen) ein notwendiger, unauflösbarer Zusammenhang. Die Bereitung des Herzens für die Gnade der Gotteserfahrung besteht vor allem in der Abkehr von der Sünde. Deshalb kann Augustinus sagen: »Da also jene Weisheit genossen werden soll, die unveränderlich lebt..., so muß die Seele gereinigt werden, um jenes Licht schauen und lieben zu können«⁴³.

Das vom Menschen nicht Habbare und dinglich Verfügbare der gnadenhaften Glaubenserfahrung verlangt von ihm aber auch im Geschehen dieser Erfahrung selbst eine bestimmte geläuterte Haltung bezüglich der Echtheit ihres Ergehens. Weil das Gegebensein des Transzendenten nicht so fixierbar und definierbar ist wie das Gegebensein geschöpflicher Dinge, ist der Mensch hier auch dem Irrtum oder der Selbsttäuschung ausgesetzt. So gibt es nicht nur echte und falsche Mystik⁴⁴, sondern auch wirkliche und eingebildete Glaubenserfahrung. Die christliche Spiritualität hat dem seit Origenes (im Anschluß an Röm 12,10) Rechnung getragen durch die Lehre von der »Unterscheidung der Geister«. Ihre grundsätzliche Vernachlässigung bedeutet die Preisgabe des Spezifischen der Gotteserfahrung an ein menschliches Surrogat des Göttlichen. Unter den Regeln solcher Unterscheidung

⁴² Zu diesem neuen Problempunkt vgl. W. Keilbach, Die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens. Stellungnahme zu Experiment und Drogenentwicklung: Religiöses Erleben, Paderborn 1973, 88–111.

⁴³ De doctrina christiana I,10.

⁴⁴ Vgl. dazu H. Bremond, Echte und falsche Mystik (hrsg. von E. M. Lange), Regensburg 1955.

steht aber nicht zuletzt die der *analogia fidei* (vgl. Röm 12,6): am Ende ist die Echtheit der Glaubenserfahrung an dem in der Kirche lebendigen Glauben selbst zu messen. So bleibt schließlich der Glaube die Wurzel, das Maß und das Umgreifende der Glaubenserfahrung. Er muß sich auch dann durchhalten, wenn dem Menschen die Erfahrung des Göttlichen entschwindet. Er ist die übernatürliche Tugend, die sich gerade im Ausbleiben der Erfahrung bewährt. Am Ende mündet auch jede Erfahrung in diese Tugend und wird so zur vertieften Einsicht des Glaubens, d.h. zur Weisheit.