

Über Möglichkeit und Inhalt religiöser Erfahrung

I.

Unsere Zeit ist wenig theoretisch. Der alte Gegensatz von Glauben und Wissen hat viel an Schärfe verloren. Auch der moderne Intellektuelle klagt weniger über rein rationale Unklarheiten seiner Glaubenspraxis. Niemand wird über diese Entwicklung ungetrübt froh sein können. Denn sie birgt die Gefahr eines neuen Irrationalismus, der sich mitunter sehr fromm zu geben versteht. Daß auf solchem Boden auch die verschrobensten religiösen Vorstellungen und Praktiken gutes Gedeihen finden, zeigen die verschiedenen Erweckungsbewegungen, die längst nicht mehr ein Reservat der USA sind.

Doch erhält sich die Spannung zwischen Glauben und Wissen heute in neuer, unverwechselbar zeitbedingter Form. An die Stelle rationaler Bewältigung ist der Wunsch nach *Erfahrung* und *Erleben* der christlichen Zentralgehalte getreten. Das moderne Effektivitätsdenken, das Christentum und Christen „an ihren Früchten erkennen“ will (vgl. Mt 7, 16) – hier klingt bereits die grundsätzliche Legitimität dieses Verlangens an –, stellt unverblümt die Frage, die dem Verfasser in seiner bald siebenjährigen Tätigkeit in der Hochschuleseelsorge immer wieder begegnet: „Was gibt mir das?“ Unter Erfahrung versteht man dabei nicht die Tätigkeit der Vernunft, die transzendente Räume freisetzt, die dann selbstverständlich auch transzendental zu „erfahren“ sind. Gemeint ist vielmehr ein ganzheitliches, wesentlich sinnlich-leibhaft geprägtes Erleben mit hohem subjektivem Gewißheitsgrad und einer Dynamik, die nicht privat bleibt, sondern zur partnerschaftlichen Mitteilung drängt und so „gesellschaftlich“ wirksam wird¹. Philosophiegeschichtlich beleuchtet: *Diltheys* „ganzer Mensch“ revoltiert gegen *Kants* „erkennendes Subjekt“, in dessen Adern „der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit“ rinnt². Diese Entwicklung gilt es zu erkennen, ohne Verkürzung der grundsätzlichen Rationalität des menschlichen Daseins, um so die spätestens seit *Pascal* etablierte unselige Trennung von „Herz“ und „Verstand“ zu überwinden.

Es gab in unserem Jahrhundert einen in seinem Scheitern lehrreichen religionsphilosophischen Versuch einer Erfahrungsreligiosität in der Religionsphänomenologie *Max Schelers*. Scheler († 1928) war geraume Zeit das Fanal des akademischen Katholizismus deutscher Zunge, erzielte aber auch beachtliche Breitenwirkung. Sein Ansatz erscheint freilich heute mehr denn je unbefriedigend. Denn das eigentliche Problem der religiösen Erfahrung wird mit dem selbstverständlichen Hinweis auf einen gegebenen „mystischen“, „unmittelbaren (!) Erfahrungskontakt mit der Gottheit“ und ein „erlebtes (!) Hereinleuchten der unendlichen Vernunft in die endliche Vernunft“³ schon im Keim entschärft. Auf diesem Hintergrund wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen zur, ebenfalls mannigfach erfahrbaren, philosophischen Wesensaussage. Das Ende dieser theonomen Anthropologie, der in Drang und Geist gespaltene, selbst erlösungsbedürftige Gott des späten Scheler, zeigt schließlich systemimmanent die Verkehrtheit des Anfangs⁴.

Indes hat Schelers Religionsphilosophie die Notwendigkeit religiöser Erfahrung deutlich gezeigt, lange bevor der Ruf danach allgemein laut wurde. Die *philosophische* Begründung dieser Forderung fällt nicht schwer. Was in keiner Weise in menschlichen

¹ Der rein transzendente Ansatz wird gelegentlich auch in der theologischen Literatur als „Engführung“ bezeichnet; vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*; Mainz 1968, 76.

² Vgl. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften I*; Leipzig 1922, XVIII.

³ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Gesammelte Werke V; Bern 1954, 21, 23, 164.

⁴ Ausführlich dazu vgl. F. Hammer, *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*. Den Haag 1972.

Kategorien zu fassen und zu erleben ist, kann auf die Dauer nicht das Interesse und noch weniger die Zustimmung des Menschen beanspruchen. Für die menschliche Vernunft hat christliche Theologie das immer anerkannt. Sie steht und fällt ja mit dem ständig neuen Versuch, Gott und Göttliches auf den Begriff zu bringen. Mag ihr dabei oft nicht mehr gelingen als die exakte Ortung des Geheimnisses — alle theologische Bemühung bleibt Annäherung des Menschen an die ihm, gleichfalls mit menschlichen Mitteln, angebotene Heilswahrheit. Dasselbe gilt für die emotionale *Gesamterlebensfähigkeit* des Menschen. Was für die Vernunft recht ist, muß für den Wunsch nach hautnahe Erleben billig sein.

Die *theologische* Sicht findet gerade dafür bedeutsame Anregungen im NT: Das leibhaftige „Hören“, „Sehen“ und „Tasten“ des „Wortes des Lebens“ ist der letztgültige Ausweis für das Zeugnis der Apostel, aber auch ihre Freude (vgl. 1 Jo 1, 1–4). Dem Petrus, der nichts anderes fragt als „Was bringt uns das ein?“, wird ein Vielfaches des Verlassenen schon „in dieser Zeit“ versprochen (Mk 10, 28–30; Lk 18, 28–30). Thomas darf, *bevor* er zum Glauben ohne Sehen ermuntert wird, die Hand in die Seite des Herrn legen (Jo 20, 24–29). Als Philippus endlich den Vater zu sehen verlangt — man spürt die Ungeduld zwischen den Zeilen —, wird er darob nicht getadelt, wohl aber unter Bestätigung des „Sehens“ auf Jesus verwiesen: „Wer mich je sah, hat den Vater gesehen“ (Jo 14, 9). In unübertrefflicher Kürze weist diese Antwort das ganze Inkarnationsgeschehen aus als Eingehen Gottes auf den Wunsch des Menschen nach leibhafter religiöser Erfahrung. Zugleich aber ist Inkarnation die Absage an jede *unmittelbare* Gotteserfahrung. Denn Christus ist „Bild“ des Vaters im zweifachen Sinn von Erscheinung und Verhüllung dessen, der grundsätzlich „unsichtbar“ bleibt (vgl. Kol 1, 15; Jo 1, 18). Wegen dieser Mittelbarkeit soll im folgenden nicht mehr von „religiöser Erfahrung“, sondern von „religiösem Erfahrungshintergrund“ gesprochen werden. Damit sind jene ganzmenschlichen Erfahrungen gemeint, die zwar Gott, Gnade, Heil in Christus nicht zwingend erleben lassen, wohl aber zur Annahme dieser christlichen Grunddimensionen disponieren durch ihren positiven Wertgehalt, der als „vollkommene Gabe“ letztlich vom „Vater der Lichter“ kommt (vgl. Jak 1, 17).

II.

Bevor im einzelnen ein der Not unserer Zeit wie der christlichen Botschaft gleichermaßen angemessener Erfahrungshintergrund skizziert werden soll, bedarf es einer theoretisch wie pastoral gleich bedeutsamen grundsätzlichen Charakteristik des in unserem Zusammenhang geeigneten und tragfähigen Erfahrungsmaterials.

Religiosität scheint, soweit sich die bisherige Menschheitsgeschichte überblicken läßt, zum Grundbestand des Wesens „Mensch“ zu gehören. Ebenso ist sie kein Randphänomen, sondern Ausdruck der Tiefenperson. Negativ zeigt dies nicht zuletzt die Religionsfeindlichkeit aller mit ähnlich zentralem Anspruch auftretenden Gesamtorientierungen. Auch der in der Gottesliebe gipfelnde Aufruf des Alten und Neuen Bundes wendet sich an den „ganzen“ Menschen: „Herz“, „Seele“, „Gesinnung“ stehen als zeitlos wirksame Urworte für die Personmitte des Menschen (vgl. Mk 12, 29 f.). Dementsprechend müssen alle religiösen Erfahrungshilfen echte *Tiefenerfahrungen* sein, die den Menschen in seiner Substanz erfassen. Kaffeehausatmosphäre, ÖIII-Stimmung, Pseudobegegnung im Flirt mögen erholsam sein. Als religiöse Erfahrungsstützen kommen sie nicht in Frage — nicht weil sie „weltlich“ sind, sondern wegen ihrer Oberflächlichkeit. Gott gab sich zwar in der Wolke, in Blitz und Donner, im Säuseln des Windes, „auf vielerlei Weise“ also und „zuletzt in seinem Sohn“ (Hebr 1, 1 f.) zu erkennen — niemals aber im Geschwätz. Man wird auch als Seelsorger eines bejahten und vollzogenen „Abschieds vom Hochwürden“ daran denken müssen. Der ewig lächelnde, stets „betriebsbereite“ Pastoral-Hampelmann — man kann so leicht dazu werden — erinnert an das böse Wort (einer noch schlimmeren Zeit) vom

„Himmelskomiker“. Manches in Liturgie und Verkündigung und mehr noch an einschlägigen Forderungen läßt befürchten, daß bisweilen das vielberufene „Menschliche“ ins „Allzumenschliche“ umschlägt. Oder sollte das Unalltägliche einer echten Begegnung, die zum Gespräch weder der Geräuschkulisse noch des Alkohols bedarf, sollten Fest und Feier in Sprache, Geste und Ausdruck nicht „menschlich“ sein? Wem nichts Menschliches fremd ist, der wird auch die „Hochzeiten“ und guten Stunden des Lebens nicht geringschätzen. Für die erfahrungsmäßige Verlebendigung wahrer Religiosität sind sie unentbehrlich.

Damit klingt bereits der andere Grundzug religiöser Erfahrungshilfen an. Soll wirklich der Ostermorgen und nicht der Karfreitag das letzte Wort haben, dann muß der Erlebnishintergrund der Frohbotschaft in möglichst *positiven* Erfahrungen liegen, die dem Menschen durch ihren inneren Wertgehalt Mut, Freude und Hoffnung vermitteln. Schon philosophisch ist klar, daß Erfahrung des Scheiterns als solche nur möglich ist auf dem Hintergrund eines, wenigstens intentional, vorweggenommenen reinen und ungetrübten „Wesens“. Konkret und im Beispiel: Der Mensch schreckt vor dem Tod nur zurück, weil er ahnend erlebt, was „Leben“ ist. Darum war die Todesangst Christi so intensiv! Und von der Schrift her sind „Leben“, „Licht“, „Kraft“, „Liebe“ hochpositive Grundworte, die nur dann als „bloß symbolisch“ abgetan werden, wenn im Hörenden das entsprechende Erfahrungscho ausbleibt. Hier ist noch manches zu tun. Hat doch die Verkündigung allzu lange der „Leere“ vor der „Fülle“ den Vorzug gegeben⁵. Und doch kann, daß „alles eitel ist“, glaubhaft nur versichern, wer alles oder wenigstens vieles kennt und wach durchlebt hat. Das Überwiegen von Sünde vor Gnade hat als heimliche Tendenz ganze Theologien geprägt. Und doch floß die Gnade ausgerechnet dort über, wo das Maß der Sünde voll wurde (vgl. Röm 5, 20). Mag man mit düsteren Visionen Menschen vielleicht besser beherrschen – dem Seelsorger ist jedes Recht zu beidem genommen. Denn, so versichert Paulus seiner Gemeinde, „wir herrschen nicht über euren Glauben, vielmehr sind wir Mitarbeiter an eurer Freude“ (2 Kor 1, 24)!

III.

Alle Versuche, religiöse Erfahrungshilfen zu geben, sind theologisch allein durch die Fleischwerdung des Wortes legitimiert. Seit einer aus der Mitte Gottes unser Leben am eigenen Leib erfuhr, ist die Welt zum „Milieu“ Gottes (*Teilhard de Chardin*) geworden. Die Tatsache der Inkarnation selbst ist aber nur im Glauben faßbar und keine zwingende Erfahrung. Deshalb sind auch alle darauf beruhenden Erfahrungsstützen nicht eindeutig. Sie machen den Glauben nicht überflüssig. So ist alle christliche Erfahrung im Grunde unaufdringlich. Dadurch unterscheidet sie sich von Ideologie, die mangels innerer Kohärenz vielfach von der Besessenheit ihrer Anhänger lebt.

1. Der erste Bereich religiösen Erfahrungsmaterials betrifft die Frage nach *Gott*. Sie wird gegenwärtig mit erneuter Eindringlichkeit gestellt – ein gutes Zeichen für die Theologie. Das existentielle Ungenügen der rationalen Gottesbeweise ist offenkundig. Wenn eine selbst unverursachte Erstursache bzw. ein unbewegter Erstbeweger niemanden ernstlich erschüttert, so ist dies gar nicht sehr bedauerlich. Ein tragfähiger Erfahrungshorizont für die Gottesproblematik ist zu suchen. Hier bietet sich die schon am Kind erlebbare Erfahrung des Fragens und Fragenmüssens nach *Sinn* an. Dem

⁵ Auch K. Rahner (vgl. Schriften zur Theologie III; Einsiedeln 1956, 108) wäre in diesem Zusammenhang zu fragen: Warum sollte vorwiegend gerade mit „tödlichem Schweigen“, durch den „Geschmack des Todes“ und „in einer unnennbaren, gleichsam weißen, farblosen und ungreifbaren Seligkeit“ der „Heilige Geist am Werk“ sein, wo wir doch Röm 1, 20 auf die bunte Welt verwiesen werden?

Menschen, auch dem einfachen, klar zu machen, daß er ohne Sinn nicht zu leben vermag, dürfte nicht schwerfallen. Auch der Überschnitt vom jeweiligen Teilsinnbereich des Berufs, der Familie, der Selbsterfüllung auf einen Gesamtsinn des Ganzen des eigenen Lebens wie von Welt und Menschheit überhaupt ist ebenso erlebnismäßig nachvollziehbar wie rational einsichtig. Verweist man auf Gott als den Sinngrund allen Seins, so ist damit noch keineswegs jede Schwierigkeit behoben noch die Welt mit ihren Aufgaben übersprungen. Vielmehr wird mit der personalen Wirklichkeit einer letzten, heiligen Gerechtigkeit, die allein „gut“ ist (vgl. Mk 10, 18), eine umfassende Motivation zum Leben trotz Versagens angeboten. Die theistische Weltsicht erweist sich so im besten Wortsinn „vernünftiger“ als das existentialistische Pathos der Sinnlosigkeit. Vom Schreibtisch her wird dies weniger einleuchten als aus der Erfahrung eines Lebens in Hoffnung und Sorge. Nicht von ungefähr schreibt ein keineswegs kirchlicher, aber nüchtern humanistisch orientierter Denker unserer Tage: „Atheismus ist leichter gesagt als getan“⁶ — noch leichter dürfte er gedacht als gelebt sein!

2. Weil die Schrift kein abstraktes System bildet, ist sie auch beim Letzten des Menschen, seinem Gesamtheit, um Ausdrücke nicht verlegen. *Heil* als gottgewirkte Vollendung des Menschen wird mit dem unmittelbar ansprechenden Grundwort „Leben“ wiedergegeben. Nichts deutet auf eine spiritualistische Abschwächung dieses Vollbegriffs hin. Im Gegenteil: Der Großteil der „Zeichen“ Jesu richtet sich gegen Krankheit und Tod. Damit werden Gesundheit und *Vitalität* zum erfahrbaren Niederschlag des in der leiblichen Auferstehung gegebenen Endzeittheils. Wort und Tun Jesu, gipfelnd in der Versicherung, die Krankheit des Lazarus sei „nicht zum Tod, sondern zur Verherrlichung Gottes“ (vgl. Jo 11, 4), beschämt jene falsche Leidensmystik, die sich am christlichen Krankenbett so gern einschleicht. So werden erlebte Genesung und Gesundheit, die heute niemand mehr als etwas „bloß Körperliches“ ansieht, zum unentbehrlichen Erfahrungshintergrund für die uns verheißene Verwandlung des armseligen Leibes hinein in den Herrlichkeitsleib Christi (vgl. Phil 3, 20 f.). Wenn „Himmel“ und „ewiges Leben“ vielfach in der Vorstellung so blaß und schemenhaft bleiben, dann nicht zuletzt wegen der Vernachlässigung der „Lebens“-Erfahrung in der Verkündigung. Wer von uns hat schon in dieser Sicht über Gesundheit und Krankheit gepredigt? Daß eine biblische Theologie der Krankheit neue Dimensionen ärztlichen Handelns freilegt, sei hier nur angedeutet⁷.

3. Mit „Kraft“ (δύναμις) und „Seinsmacht“ (ἐξουσία) ist ein weiteres in unserem Zusammenhang bedeutsames Grundwort des Neuen Testaments genannt. Die Vermittlung von Sendung und Anspruch Jesu geschieht nicht schwächlich, sondern, gerade auch in der Passion (vgl. z. B. die Situation Jo 18, 22 f.), durch die machtvolle Ausstrahlung seiner Persönlichkeit. Jesus hatte Autorität aus dem Ursprung. Instinktsicher erfaßte es das einfache Volk: „Er lehrte sie wie einer, der Macht hat...“ (Mt 7, 29; vgl. Jo 7, 46). Von da her ist schlicht uneinsichtig, warum religiöser Erfahrungshintergrund vornehmlich im Erlebnis der Ohnmacht und Defizienz gegeben sein soll. Das Grunderlebnis des gesunden Menschen ist die Erfahrung echten *Vermögens* und *Könnens*, ursprünglicher Macht über sich, andere und die Dinge seiner Umwelt⁸. Auch über sein eigenes Heil oder Unheil vor Gott entscheidet der Mensch

⁶ H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie; Berlin 1965, 346.

⁷ Vgl. dazu F. Hammer, Medizin und Leben. Eine philosophisch-theologische Besinnung: Therapie der Gegenwart (München) 110 (1971) 1411–1427.

⁸ Vgl. dazu F. Hammer, Homo dominans. Zur Anthropologie der Macht als Besitz und Autorität: Wissenschaft und Weltbild (Wien) 23 (1970) 197–203.

aus seiner Verfügung. Deshalb ist das Erleben persönlichen Könnens und Wagens eine wichtige religiöse Erfahrungshilfe und von größter Bedeutung für die Gewinnung eines richtigen Gottesbegriffs. Gott erstickt den Menschen nicht, sondern setzt ihn auf seine eigensten Möglichkeiten hin frei. Gott als auf den Menschen eifersüchtiger Tyrann ist jener Anthropomorphismus, der an der Wurzel jeder christlichen Lethargie haftet. In einer Zeit chronischer Überforderung mit ihrer Gefahr frustrierter Resignation ist der Christ mehr denn je zum Erlebnis eigenen Könnens, das über die „gute Meinung“ hinausgeht, zu ermuntern.

4. Wir leben in einer Zeit neu entdeckter Partnerschaft und *Begegnung*. Auch davon können kräftige Impulse zur erfahrungsmäßigen Verlebendigung der christlichen Substanz ausgehen. Der Mensch als Wesen der Begegnung ist auch theologisch in guter Gesellschaft. Gott selbst lebt in seinem innersten Geheimnis nicht einsam und dulos verschlossen. Sein dreipersonales Leben hat Welt als Schöpfung und Erlösung allererst ermöglicht. Auch das Heil in Christus vollzieht sich von Anfang an partnerschaftlich, als „Gemeinde“ und „Kirche“ unter der bleibenden Verheißung des Herrn: „Wo zwei oder drei auf meinen Namen hin versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 20). Christentum ist Gemeinschaft und Füreinander. Gott selbst offenbart sich als jener, der hilfreich für uns da ist (vgl. Ex 3, 14). Wieder geht es um nichts Geringeres als die Vermittlung eines biblisch tiefen Gottesbildes. Das Erlebnis der Freundschaft vermag die christliche Rede von der Brüderlichkeit aus ihrer Schablonenhaftigkeit zu lösen. Natürlich und ungezwungen kommt dabei die emotionale Sympathie zu ihrem Recht. Sind wir doch auch von Paulus zwar auf „alle“, „besonders aber auf die Hausgenossen des Glaubens“ verwiesen (vgl. Gal 6, 10). Was Mitmenschlichkeit bedeuten kann, wird in unübertrefflicher Leibhaftigkeit schließlich in der Liebe der Geschlechter zueinander erlebt⁹. Wenn das AT für die leibliche Intimbeziehung den Ausdruck „Erkennen“ wählt (vgl. Gn 4, 1.17.25; 19, 5.8 u. a.), dann ist damit treffend die Kraft gegenseitiger Selbsterschließung in der Liebe von Mann und Frau angedeutet. Und gerade der gottunmittelbare Mensch des guten Anfangs freut sich über die ihm von Gott – der auch da nicht „eifersüchtig“ wird – zugeführte Frau (vgl. Gn 2, 18.23). Hier liegen Erlebniswerte, die, behutsam gefördert, erfahren lassen, daß Ehe nicht „umsonst“ Sakrament ist.

5. Die Erfahrung – aber nur sie und kein miesmacherisches Apriori – zeigt, daß in allen genannten Erlebnisbereichen der Mensch trotz besten Willens nicht an ein gesättigtes Ende kommt. Sinn kann immer noch tiefer erfaßt werden, Leben und schöpferische Kraft immer noch wachsen, Begegnung vermag immer noch inniger zu geschehen. Hier ist der Ort, wo eine ungekünstelte und ehrliche *Defizienzerfahrung* religiös bedeutsam werden kann. Ohne zu verzagen wird der Mensch, der aus eigener Fülle seine Grenzen erlebt, dazu disponiert, sich bei allem Einsatz immer auch *beschenken* zu lassen. Wer wirklich und zu Recht selbstbewußte Menschen kennt, weiß, daß dies gar nicht so selbstverständlich ist. Und doch wäre der Christ einer rein in sich geschlossenen Diesseitigkeit – kein Christ mehr. Die letzte Vollendung wächst dem Menschen von Gott, als reines und unverdientes Geschenk zu. Von ihm allein darf es auch der Mensch festesten Selbststands getrost annehmen. Denn Gott kann zwar in höchster Souveränität mit dem Seinigen tun, was er will. Doch ist diese Verfügungsmacht nochmals umfängen von seiner Liebe, die, scheinbar so „ungerecht“, dem Letzten ebensoviel gibt wie dem Ersten (vgl. Mt 20, 13–15). Trostvoll genug, denn wer wüßte schon, ob er nicht doch zu den Letzten gehört, wenn schon jene, die „alles Aufgetragene getan haben“, „unnütze Knechte“ sind (vgl. Lk 17, 10)?

⁹ Vgl. dazu F. Hammer, Individuale Partnerschaft. Zur anthropologischen Bedeutung der Geschlechtlichkeit: Salzburger Jahrbuch für Philosophie XII/XIII (1968/69) 307–321.