

Was heißt christliche Erfahrung?

Von Remi Brague

Viele meinen keinen hinreichenden Glauben zu haben, weil sie »nichts fühlen«. Manche versuchen es, aber dann kommt nichts: »Ich fühle nichts besonderes.« Hier beginnen die Dinge folgenreich zu werden: Weil man den Glauben am Erfahrenen bemessen will, sucht man in der Kirche oder außer ihr nach Orten, wo eine unmittelbare, sinnenhafte Gotteserfahrung angeboten wird.

Man verwechselt Glaube mit »religiöser Erfahrung«, ein Wort, das vielleicht noch unbestimmter ist als Erfahrung überhaupt, ein bereits mit vielerlei und entgegengesetzten Bedeutungen beladener Begriff: so gibt es wissenschaftliche Erfahrung, die weise Erfahrung eines alten Menschen, schließlich mystische Erfahrung, die sich dem Glauben am meisten anzunähern scheint. Zahlreich sind heute jene, die tastend nach mystischer Erfahrung suchen. Christen stellen öfter eine »christliche Erfahrung« derjenigen der östlichen Religionen gegenüber, vermögen aber das spezifisch Christliche nicht zu bestimmen. Einerseits scheint sich das vom christlichen Mystiker Empfundene nicht so deutlich von den übrigen Mystikern zu unterscheiden, daß keine Verwechslung möglich wäre¹, andererseits definiert sich das Christentum nicht von der in ihm möglichen Erfahrung her. Man kann sagen, der Buddhist suche nach dem Nirvana; aber wonach sucht das Christentum? Sicher nach keiner den übrigen Religionen gleichzuordnenden Erfahrung. Und jedenfalls nach einer solchen sehr paradoxer Art. Diese letztere möchten wir im folgenden näher zu bestimmen versuchen.

1. Die Erfahrung Christi

Beruft man sich, um Religion und Erfahrung gleichzusetzen, auf die Schriften der Mystiker, so wird man erstaunt sein, bei Einzelnen, und gerade bei den Hervorragendsten, ein stärkstes Mißtrauen gegen Erfahrung zu finden. So zum Beispiel bei Johannes vom Kreuz, der alles, was unter diese Bezeichnung fallen kann, einer radikalen Kritik unterwirft. Nach ihm soll der Betende alle Bilder und alle aus ihnen stammende Befriedigung meiden. Und zwar nicht nur jene, die das Gebet stören, sondern ebenso entschieden alle, die dem Gebet selbst entfließen und ihm Geschmack ver-

¹ Doch gibt es solche Unterscheidungen. Vgl. R. C. Zaehner, *Mysticism, sacred and profane*. Oxford U. P. 1957.

leihen. Gott allein ist göttlich. Bleibt man bei einem sonstigen Göttlichen stehen, so wird man angenehme Bewußtseinszustände mit Gott verwechseln und sich so einen Götzen herstellen. Wer aus der Erfahrung Gottes ein abschließendes Ziel macht, interessiert sich für seine eigene Psychologie. Solche Versuchung lauert dem Kritischen nicht minder auf als dem Naiven. Dieser verwechselt seine Seelenzustände mit dem Gott, den er darin zu fassen meint. Jener analysiert sie als Äußerungen seines Unbewußten und schließt damit aus, daß sie von Gott erwirkt sein können. In beiden Fällen tritt man der Freiheit Gottes zu nahe: der Naive, der nach Erfahrung hascht, läßt Gott nicht den sein, der er ist, oberhalb seiner Gefühle; der Psychologe aber gestattet nicht, daß Gott sich kundtut, wie er will. Die Erfahrung relativieren heißt nicht, sich zum Richter über sie aufwerfen, sondern ihrem Gegenstand, Gott, die Freiheit lassen, größer zu sein, als was wir von ihm erfahren, ja größer als wir selbst, die Erfahrenden. Einzig Gott kann hier richten: die *Kritik der religiösen Erfahrung* ist die *freie Kundgabe* ihres Objekts. Ist dem so, dann wird die Kritik nicht von außen her unseren Wunsch nach Erfahrung zurückdrängen; sie befriedigt ihn vielmehr, indem sie ihm mehr gibt, als er wünschen kann. Sie zeigt der Erfahrung, daß diese, sich selbst überlassen, mit zu wenigem genug hätte, sie eröffnet ihr erst ihr volles Ausmaß. Darum läßt Johannes vom Kreuz Gott den Vater einem, der außerordentliche Offenbarungen von ihm verlangt, antworten: »In meinem Worte habe ich dir alles gesagt; ich besitze, um dir Antwort und Offenbarung zu geben, keines, das größer wäre; betrachte es nur, denn in ihm habe ich dir alles gesagt und kundgetan, und du wirst darin noch mehr finden, als was du erbittest und mehr, als was du wünschen kannst.«²

Aber erhält in einem solchen Text die religiöse Erfahrung nicht ihren Gegenstand von außen, willkürlich? Weshalb so ausschließlich Christus, weshalb kein anderer neben ihm? Eine erste Antwort lautet, daß Gott der Vater uns nichts anderes zu geben hat als seinen Sohn; in ihm hat er uns alles geschenkt und sich selbst bis zum äußersten beraubt. Dies aber setzt voraus, daß wir wissen, wer der Vater ist, ja, was ein Vater ist. Zu sagen, Christus sei der Gegenstand der christlichen Erfahrung, genügt nicht, um diese zum Beispiel von der griechischen Erfahrung des Göttlichen oder von der des »Engels Jahwes« im Alten Bund zu unterscheiden. Man muß einen Schritt weitergehen und sagen: Gerade die Erfahrung, die Christus *macht*, ist die Norm der christlichen Erfahrung. Christus ist nicht nur deren Objekt, was die Frage erlauben würde, warum andere sie nicht ebensowohl vermitteln könnten. Sie ist deshalb einzigartig, weil sie die Erfahrung eines Einzigigen ist. Nicht die eines Beliebigen, sondern dessen, der zugleich ihr Sub-

² Aufstieg zum Berg Karmel, II 22, 1.

jekt und ihr Objekt ist. Und deshalb ist »christliche Erfahrung nicht nur Teilnahme an der Erfahrung Christi, selbst wenn man diese als überlegen und unvergleichlich annähme, sondern Teilnahme an seiner Wirklichkeit«³. Denn Christus ist *die* Erfahrung Gottes. Man versteht dann, wie christliche Erfahrung damit anfangen kann, jede Erfahrung zu relativieren. Alles muß ausgeräumt werden, was nicht Christus zum Objekt, aber auch zum Subjekt hat. Man versteht vor allem auch, was jenseits dieser heilsamen Relativierung auftaucht: nicht das Leere, sondern die Einführung in Ihn, der die Erfahrung Gottes *ist*. Der Christ braucht selber nichts zu erfahren, weil er sich in die Erfahrung selbst hineinversetzen läßt; er hat keine eigene Erfahrung mehr, weil ihm an der Grenze angeboten ist, selber diese Erfahrung zu *werden*. Was ihm damit geschenkt ist, ist unvergleichlich mehr als alle Erfahrungen, die zu machen man ihm vorschlagen kann, nämlich das zu *werden*, was er leisten möchte: Christus in Nachfolge und Nachahmung⁴. Und Christus ist die Erfahrung des Vaters.

2. Die Vaterschaft: Abstand und Anerkennung

Bekanntlich ist eines der unbezweifelbaren Worte Jesu der ungewöhnliche Name, den er Gott zu geben wagte: *Abba* (Mk 14,36), die familiärste Anrede eines Vaters durch seinen Sohn. Darin erweist sich, wie lebendig in Jesus das Bewußtsein der Vaterschaft Gottes war. Nun aber tritt die Idee, daß Gott Vater ist, zwar im Judentum in die volle Klarheit, ist jedoch auch sonst weitverbreitet. Reicht es zu sagen, sie sei bei Jesus eben nicht mehr bloß Lehre, sondern intensiv gelebte Erfahrung? Gesetzt selbst, dem wäre so, dann bleibt immer noch die Frage, ob eine solche Erfahrung möglich ist. Und zwar noch, ob wir überhaupt wissen, was Vaterschaft ist. Christlicher Glaube verkündet weniger, daß Gott vaterhaft ist, sondern daß der Vater Gott ist; anders gesagt: wir deuten Gott nicht sosehr nach dem Modell unseres Vaters, sondern bekennen vielmehr, daß Gott der allein wahre Vater ist. Die Vaterschaft soll uns deshalb als Leitfaden dienen, um christliche Erfahrung zu verstehen.

Einen Vater haben: was heißt das? Jesus erklärt, Gott sei sein Vater; Christ sein heißt ihm das glauben: daß Gott, und nicht Joseph wirklich sein Vater ist (vgl. Mt 13,55). Und darin offenbart er einmalig, worin der paradoxe Bezug jedes Menschen zu seinem Vater besteht. Wir haben eine gewisse gelebte Erfahrung dessen, was ein irdischer Vater ist. Aber was

³ Henri de Lubac, Vorwort zu »La mystique et les mystiques«. DDB Paris 1965, S. 26.

⁴ Vgl. Thomas v. Aquin, In Phil. 2, 5–6 lect. 2, zitiert bei J. Mouroux, L'expérience chrétienne. Paris 1952, S. 284.

wir so nennen, ist ein Bündel von Gefühlen: Bewunderung oder Neid, Vertrautheit oder Rivalität usf. Wir können uns unsern Eltern mehr oder weniger verbunden fühlen, aber offenkundig stammen diese Gefühle nicht daher, daß unsere Eltern eben unsere Eltern sind, man kann dieselben Gefühle auch für Adoptiv- oder Nähr-Eltern hegen. Man muß daher herausfinden, welche Bande uns objektiv mit unsern Eltern verbinden, sofern sie diese wirklich sind.

Hier gilt es zu unterscheiden zwischen meiner Beziehung zu meinem Vater und der zu meiner Mutter. Mit dieser stehe ich in einer engsten Beziehung, da wir aus dem selben Fleisch bestehen⁶. Es gab eine Zeit, da wir zusammen eins waren, ineinander existierten, in einer tiefen *Gleichzeitigkeit*. Hingegen bin ich nie der Zeitgenosse meines Vaters gewesen. Als er mich zeugte, war ich nicht. Und als ich da war, war mein Vater nicht mehr am Mich-Zeugen. Mit dem Vater verhält es sich wie mit der bekannten Überlegung Epikurs über den Tod (Diog. Laert. X 125): Wenn er da ist, bin ich nicht; wenn aber ich da bin, ist er nicht. Mein Vater ist mein Vater nicht mit der gleichen fleischlichen Evidenz wie der, die mich an meine Mutter bindet. Jenseits meiner Psychologie und meiner Gefühle, die ich dem gegenüber empfinde, der, wenn er noch lebt, für mich (gut oder schlecht) heute die Rolle des Vaters spielt, ist meine Vatererfahrung die einer Abwesenheit: *die Erfahrung einer Nichterfahrung*.

Abwesenheit ist nicht notwendig ein Mangel. In einem Stein sind die Augen einfach abwesend, während sie einem Blinden mangeln. Die Abwesenheit meines Vaters ist kein Mangel. Er ist keines meiner Organe, auch keine Substanz, deren ich bedürfte, um zu existieren, so wie Mangel an Wasser Durst ist. Seine Abwesenheit ist normal. Darum ist sie auch nicht das Gegenteil von Gegenwart. Ob mein Vater noch lebt oder tot ist, er ist auf jeden Fall abwesend. Als Gegenwärtiger abwesend. Ich brauche ihn nicht, um zu überleben; aber als ich nicht war, brauchte ich ihn, um zu sein. Er fehlt mir nicht auf teilhafte Weise, als ein Teil meiner selbst oder als die Befriedigung eines besonderen Bedürfnisses, Essen und Trinken. Seine Abwesenheit inmitten seiner Gegenwart offenbart mir vielmehr, daß ich mir selber gegenüber mangelhaft bin. Das Bedürfnis, einen Vater zu haben, ist eine Bewegung, die mich als Ganzen einem Ursprung entgegen versetzt, den ich nie einholen werde, ist er doch mein Ursprung, ohne je in meinem Besitz gewesen zu sein. Mein Vater hat mir gegenüber einen Vorsprung, den ich nie einholen werde. Einen Vorsprung in der Zeit, der nicht der bloße Gegensatz zu meiner Verspätung ist, sondern zugleich eine Vor-

⁶ So hat Jesus nicht die gleiche Beziehung zu Maria, seiner Mutter, wie zu Joseph, seinem Nährvater. Auch hier, wenn auch auf überschwengliche und einzigartige Weise, ist die Situation Jesu für die allgemeinmenschliche offenbarend.

gabe. Wie man Geld vorschießt mit dem Risiko, es nie zurückzuerhalten, so hat mir mein Vater das Leben vorgeschossen in der Gewißheit, es von mir nie zurückzubekommen. Er hat mir damit eine Gnade gewährt. Ich bin dadurch nicht so sein Schuldner geworden, daß ich meiner eigenen Freiheit entfremdet würde; denn nur einer, der schon existiert, kann in Schulden geraten, ich aber war noch nicht. Mein Vater hat mir einfach eine Vorgabe gemacht, so wie man einen ersten Schritt tut, zum Beispiel bei einer Versöhnung. Indem er mir das Leben gab, hat er meine Freiheit erweckt, ohne zu wissen, wie ich sie verwenden würde. Gewiß: ich bin nicht freier, meinen Vater zu wählen als meine Mutter. Aber während ich mit meiner Mutter durch die Dauer einer fleischlichen Einigung verbunden bin, bin ich es mit meinem Vater nur aufgrund eines Abstands, desjenigen seiner Ursprunghaftigkeit mir gegenüber. Dieser Abstand wird in beiden Richtungen durchmessen, durch eine *Anerkennung*. Man weiß, daß im Altertum das Kind erst aufgrund einer rituellen Anerkennung durch den Familienvater als dessen Sohn galt. Noch heute hat die offizielle Erklärung des Gatten der Mutter eine analoge Funktion. Eine solche Gebärde hätte von seiten der Mutter keinerlei Bedeutung: Mutterschaft ist eine objektive leibliche Tatsache. Vaterschaft dagegen muß durch ein freies Wort ratifiziert werden, die ihr erst ihre ganze Bedeutung verleiht, denn ihre biologische Grundlage ist zu schmal, um sie als ganze zu tragen. Meine eigene Anerkennung ist Antwort auf die Anerkennung, durch die mich mein Vater zu seinem Sohn macht. Sein Anerkennungsakt verlangt meine freie Antwort.

Die gegenseitige Antwort ereignet sich in einem Wort, durch die Vermittlung der Sprache. Diese erlaubt eine Kommunikation ohne leiblichen Kontakt: sprechend teile ich mit, überwinde den Abstand, der mich vom andern trennt, aber ohne ihn aufzuheben. Ich respektiere ihn. In der Sprache wird der Abstand nicht materiell ausgefüllt, sondern durch einen Willensakt überbrückt. Weil die Beziehung willentlich hergestellt wird, ist Anerkennung möglich. Und weil es in der Beziehung um Anerkennung geht, ist diese auf dem Willen begründet, und nicht auf dem Wunsch oder der Sehnsucht. Ich kann mich nach meiner Mutter sehnen, aber nicht auf gleiche Weise nach meinem Vater, denn keine sehnsüchtige Erinnerung verbindet mich mit seiner Vaterschaft, von der ich keinerlei Erfahrung habe. (Fast der ganze Freud ist hierauf begründet.) Während ich meinen Vater nicht zum Gegenstand meiner Sehnsucht machen kann, so kann ich doch wollen, daß er mein Vater *sei*, kann einverstanden sein mit der Anerkennung, durch die er mich zu seinem Sohn gemacht hat. Seinen Vater anerkennen, heißt wollen, was er gewollt hat. Wenn es eine Erfahrung der Vaterschaft gibt, so gehört sie dem Bereich des Wollens an, nicht demjenigen der sinnhaften Erfahrung äußerer Objekte oder innerer Bewußtseinszustände; ich »erlebe« nicht, daß ich einen Vater habe. Kann man hier

noch von Erfahrung reden? Ich kann das Bewußtsein haben, einen Willensakt gesetzt zu haben. Dabei aber will ich nur, was ein anderer will, und nicht, was ich will. Ich kann nicht fühlen, was mein Vater will; denn was er will, ist nicht etwas, sondern ich selbst. Und ich gehorche ihm nicht, indem ich etwas tue, sondern indem ich der bin, der ich bin. Die paradoxe Erfahrung der Vaterschaft ist *Wollen des Wollens*: den Willen wollen, der mich gesetzt hat. Nun gilt es zu sehen, was daraus folgt.

3. *Den Willen Gottes wollen*

Die Vatererfahrung ist paradox, weil sie auf dem Willen beruht, und weil sie uns außerdem einen paradoxen Gebrauch desselben auferlegt. Für gewöhnlich gilt uns Erfahrung als das, was unsern Willen anregt, sich zu betätigen, damit wir seinen Gegenstand meistern. Erfahrung ist dann etwas, worüber wir verfügen. Wir meistern die Wirklichkeit, und dies, indem wir uns ein Bild von ihr verfertigen. So zieht zum Beispiel die Lebenserfahrung aus einer Summe von Kenntnissen eine Welt-Anschauung; die kontrollierten Experimente auferlegen der Natur die Forderungen des Forschers, der sich ein Modell von ihr geformt hat. Die Vaterschaft dagegen liegt als ganze außerhalb des Verfügens, weil das Bild hier die entgegengesetzte Rolle spielt. Meinen Vater anerkenne ich nicht aufgrund der materiellen oder in meinem Gedächtnis vorhandenen Bilder, die ich von ihm habe, sondern weil ich als Ganzer sein Bild bin und ich mich als solches anerkenne. Und nicht weil ich meinem Vater gleiche (was nicht immer der Fall ist), bin ich sein Bild, sondern weil ich ich bin und dieses Ich sich als ganzes auf seinen Ursprung zurückbezieht. Diese Rückbeziehung ist ein Willensakt freier Anerkennung. Ich erkenne meinen Vater nicht aufgrund eines Bildes, sondern indem ich als sein Bild lebe. In dieser paradoxen Erfahrung des Bildes gibt es *nichts* zu sehen. Es geht nicht darum, Bilder anzuschauen, sondern eines zu sein; nicht zu sehen, sondern gesehen zu werden. Die Erfahrung der Vaterschaft besteht nicht darin, sich selber anzuschauen (denn man müßte sich mit den Augen des Vaters betrachten). Sie liefert uns keinen Erfahrungsstoff, sondern führt uns in sich selber ein.

Inwiefern kann man dann von Erfahrung reden? Wir haben zu zeigen versucht, daß die Erfahrung der Vaterschaft das Modell der christlichen Erfahrung ist, weil sie Erfahrung der Nichterfahrung ist. Damit sind wir anscheinend dahin gelangt, Erfahrung zugunsten von Nichterfahrung auszuschaalten, indem wir sie auf das Wollen des Willens eines andern zurückführten, zu dem der eigene Wille scheinbar keine Beziehung hat. Soll man also den Begriff christlicher Erfahrung aufgeben? Nein, denn einzig dieses »Wollen eines Wollens« ermöglicht Erfahrung. Wir wollen versuchen, das

mithilfe einer Analyse des allgemeinen Erfahrungsbegriffs zu erklären, die wir Peirce entlehnen⁶.

Es ist mißbräuchlich, Erfahrung auf eine bloße sinnliche Wahrnehmung zurückzuführen; wir »erfahren« einen Tod nicht, wir nehmen ihn nur wahr. Von Erfahrung kann erst dort die Rede sein, wo das Wahrgenommene sich verändert. Alle Erfahrung (in jedem Wortsinn) ist Erfahrung einer Veränderung. Wir erfahren etwas, wenn eine Änderung einen Schock verursacht. Und einen solchen gibt es nur, weil unser Wille sich unbewußt der Änderung widersetzt. Die Erfahrung enthält so, jenseits unserer Lust- oder Unlustgefühle, einen Willenshintergrund, durch den wir das zeitliche Dauern des Wahrgenommenen bejahen. Eine Erfahrung (die mit der Veränderung einsetzt) können wir nur haben, wenn etwas in uns will, daß sich nichts ändere, und unser Wille gleichzeitig auf sich selber verzichtet, um hinzunehmen, was Neues geworden ist und was er nicht wollte.

Hier nun öffnen sich zwei Wege, die man klar unterscheiden muß. Denn auf dem gemeinsamen Nenner jeder menschlichen Erfahrung kann sich beides aufbauen: die christliche Erfahrung und ihre Verkehrung. »Wollen, was man nicht will« kann ebensowohl heißen: »das Nichtwollen wollen« wie »den Willen eines anderen wollen«. Das Kriterium, das diese beiden Haltungen unterscheidet, liegt in einem neuen Aspekt des Erfahrungsparadoxes: in der Erfahrung der Zeit.

4. Die Zeit und der Vater

Die paradoxe Erfahrung, die dem Christen angeboten ist, liegt, wie wir zu zeigen versuchten, im Feld des Willens. Das heißt — erstens — natürlich nicht, daß man »mit einem bißchen guten Willen« zu einem bestimmten Erleben gelangen kann (man kann es, leider Gottes). Aber wenn die Vaterschaftserfahrung im Wollen des Willens eines andern liegt, dann heißt das auch keineswegs, daß man, wieder kraft eigenen Wollens, dem väterlichen Willen durch Vernichtung des eigenen allen Raum freilegen sollte, etwa indem man jedes Fühlen, Wahrnehmen, jede Lust verjagte. Diese zweite Gefahr ist hinterhältiger. Man entrinnt ja dem eigenen Willen nicht dadurch, daß man ihn gegen sich selber wendet, indem man es fertigbringt, daß er das Nichtwollen will. Eine solche Rückwendung des Willens gegen sich selbst ist jenes Ressentiment, das Nietzsche als die große Versuchung unserer Zeit feststellte. Der Wille kann wollen, was immer er will, außer daß etwas, das war, nicht gewesen sei: das Vergangene ist unwiderruflich.

⁶ »The principles of Phenomenology«. In: *Philosophical Writings*. New York/Dover, o. J., S. 88 ff.

Und wenn er sich gegen die Zeit auflehnt, die zerrinnt und ins Vergangene zerfällt und sein Werk vernichtet, dann wird der Wille zum »Rachegeist«. Rache hält den Lauf der Zeit auf, brütet über der Vergangenheit, da sie zu vergessen sich weigert. Sie erfindet eine andere Welt, die der Zeit nicht untertan wäre, und von der aus man verurteilen könnte, was die Zeit unaufhörlich zernagt. Aber nichts entgeht der Zeit. Der gegenwärtige Augenblick kann durch keinen Vergleich entwertet werden, nicht mit dem eines goldenen Zeitalters oder mit einem sonnigen Morgen oder einer idealen und ewigen Welt. Das meint Nietzsches Ewige Wiederkehr des Gleichen. Wenn alles wiederkehrt, dann ist die Ganzheit der Zeit gegenwärtig; die Welt, die wir erfahren, ist da, ohne irgendeiner Bedingung, einem *A priori* unterworfen zu sein. Diese Erfahrung der Zeit bedeutet eine Anfechtung. Während sie nach Nietzsche für die einen verwirrend ist und sie zum Nichtwollen des Willens anleitet (»Nihilismus«), bestimmt sie im Gegenteil die andern, Besseren, dazu, so zu wollen, daß ihr jetziger Wille sich in alle Zukunft hinein auf die selbe Weise entscheiden könnte. Die so von Nietzsche vorgeschlagene Lösung ist die Autonomie des Willens, der sich selber will.

Aber nicht auf diese Art ist die christliche Erfahrung Wollen des Wollens. In ihr wendet sich der Wille weder gegen sich noch auf sich zurück. Christliche Erfahrung unterscheidet sich aufgrund der bestimmten Zeiterfahrung, die in ihr gemacht wird. Die Diskontinuität, die allein Erfahrung ermöglicht, wird von Nietzsche verstanden als das Vorrücken der Vergangenheit, die die Gegenwart annagt. Christliche Erfahrung liest sie als die Vorgabe (das »Unterpand«) der Zukunft. Nietzsche deutet die Zeit traditionell, von der Vergangenheit aus. Aber es gibt eine andere Weise, sie zu leben: von der Zukunft aus. Heidegger deutet diskret darauf hin, wenn er bemerkt, daß der christliche Glaube mit Reue und Vergebung eine andere Weise kennt, das einmal Gewollte neu zu wollen⁷. Im Vergeben verzichten wir auf die Rache und lassen dem Vergangenen die Freiheit, zu vergehen, wir »gehen darüber hinweg«. In der Reue greifen wir nicht unaufhörlich auf die vergangene Schuld zurück (wie beim Bedauern), sondern gewinnen neu die Freiheit, eine von keiner Hypothek der Vergangenheit belastete Zukunft entgegenzunehmen. Diese beiden Erfahrungen empfangen die Zeit als *Gabe*. Eine Gabe aber entwertet in keiner Weise das Übergeben. Wenn »die Art des Schenkens mehr wert ist als Geschenke«, so weil die Gabe die Weise des Schenkens anzeigt und darin den Schenkenden mitübereignet. Dies ist in der christlichen Zeiterfahrung ersichtlich, die die Erfahrungen des Vergebens und der Reue grundlegt: Zeit wird gelebt als Gabe des Vaters, und damit wird in der Zeit eine Analogie der Väterlichkeit erfahren. Wie die Erfahrung der Vaterschaft, so ist auch die der Zeit para-

⁷ Was heißt Denken? Vorlesungen WS 1951/52, 1. Teil X. Tübingen 1954, S. 40 ff., bes. 44.

dox: sinnlich erfahren wird nicht die Zeit selbst, sondern was in ihr vorgeht, nicht die schenkende Zeit, sondern das in ihr Dargereichte. Die Zeit schenkt uns also wie ein Vater; indem sie im Abstand von uns bleibt und einen Abstand zwischen die Objekte setzt, hat sie väterliche Funktion⁸. Diese Funktion kann zweideutig bleiben; man könnte diesen Abstand als der Zeit innerlich ansetzen, die dann fähig würde, sich selbst zu erzeugen⁹. Diese Zweideutigkeit bleibt solange bestehen, bis die Zeit nicht mehr als identisch mit dem Vater betrachtet wird; sie ist in Wahrheit eine Gabe des Vaters, von dem alles, auch die Zeit, die Väterlichkeit erhält.

Welchen Bezug hat diese Betrachtung der Zeit zum Begriff der Erfahrung? Nehmen wir, als Zugang zu deren umfassendem Begriff, jene Nuance, an die man bei Erfahrung zunächst denkt: die Erfahrung eines, der lange gelebt hat, viel gereist ist, viel über Gesehenes nachgedacht hat. Hier ist die Zeit unentbehrlich, wie sie es übrigens auch in der wissenschaftlichen Erfahrung ist, die auf der Wiederholbarkeit des Experiments beruht. Nie kann Erfahrung durch Reflexion überstiegen werden, die neue Erfahrungen überflüssig machte, weil diese vorweg in einem geschlossenen System enthalten wären. In der Tat »ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur durch Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch *für* Erfahrungen«, als einer, »der, weil er so viele Erfahrungen gemacht und aus Erfahrungen gelernt hat, gerade besonders befähigt ist, aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen. Die Dialektik der Erfahrung hat ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird.«¹⁰ Die Ansammlung dient sehr oft dazu, sich gegen das Neue abzusichern, ja es auszuschließen, indem man es im Vorhinein miteinschließt. Hier dagegen befreit sie paradoxerweise für das Neue, macht bereit zu dessen Empfang. Sie strebt nicht nach Vollständigkeit, noch weniger nach Bewahrung, sondern dahin, sich überflüssig zu machen. Sie gründet faktisch auf dem Modell der Zeit, die zugleich reine Ansammlung und reine Verausgabung ist: sie verausgabte ohne vorherige Ansammlung, oder besser: sie sammelt durch Verausgabung. Die Zeit ist die Ausnahme von der Regel, daß »keiner ausgeben kann, der nicht reich ist«¹¹. Die christliche Erfahrung der Zeit ist die einzige, die Rechenschaft geben kann von den Prinzipien aller Erfahrung: was bereits existiert, verhindert so wenig die Ankunft von Neuem, daß es im Gegenteil die Voraussetzung für dessen Empfang ist. So haben die geschichtlichen Vermittler (etwa die Apostel, Bischöfe usw.) keinen andern Zweck als den, den unmittelbaren Kontakt mit Gott zu sichern.

⁸ Vgl. A. Besançon, *Histoire et expérience du moi*. Paris 1972, S. 227.

⁹ Vgl. Critias, *Fr.* 18.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965, S. 338.

¹¹ G. Bataille, *Oeuvres complètes*. NRF Paris 1976, Bd. VII, S. 377.

Es gibt deshalb keinen Gegensatz zwischen unmittelbarer Gotteserfahrung und solcher, die durch die Kirche geschieht. Oder ein anderes Beispiel, aus dem geistlichen Leben: die Ansammlung persönlicher »Fortschritte« erleichtert nicht die Verfolgung des Ziels, sondern fordert immer einschneidendere Entscheidungen. Die Ansammlung ermöglicht den Einbruch von Neuem, dem gegenüber die Freiheit Stellung zu nehmen hat.

5. Das Kreuz

Der Empfang der Zeit als des vom Vater Kommenden ist der Inbegriff der christlichen Erfahrung, weil es die Lebensform Christi ist. Jesus lebt die Zeit auf ganz besondere Weise, ohne Hast und ohne Zögern, ohne auf ein Ziel hin zu drängen, das nur er erreichen könnte, oder vor dem er, als vor einem Geahnten, zurückweichen würde¹². Er hat die Zeit nicht, sein Haupt hinzulegen (Mt 8,20), aber die Stunde, auf die hin er lebt, ist ihm unbekannt. Sein geduldiges Voranmachen beruht keineswegs auf einer Klugheit, die »jedes Ding zu seiner Zeit« verrichten will, sondern auf der immerwährenden Überlassung an den Willen Gottes. Hier liegt das Urbild christlicher Erfahrung der Zeit. Der Inhalt jedes Augenblicks ist praktisch indifferent; er wird als ein Geschenk entgegengenommen, man macht keinen Versuch, sein Wesen zu verändern. Mit dem Wort der Kleinen Therese: »Ich will mich der Stimmung erfreuen, die Gott mir jetzt gibt. Es wird später Zeit genug sein, das Gegenteil zu erleiden«¹³. Man achte auf das Wort »erfreuen«: christlicher Gebrauch des Willens ist in keiner Weise der Kampf eines Vermeidens, viel eher ein Jasagen in der Liebe, die der Erfahrung oder Nichterfahrung gegenüber indifferent macht. »Ich will aus Liebe leiden und auch aus Liebe genießen«, sagt ebenfalls Therese¹⁴. Hier können die Erfahrung des Christen und diejenige Christi und diejenige, die Christus selbst ist, miteinander kommunizieren. Aber die Erfahrung des Christen gründet auf derjenigen Christi, die wesentlich einmalig ist. Sie ist Kreuzeserfahrung. Ohne Hinbewegung auf das Kreuz verlöre die Beziehung Jesu zur Zeit jeden Sinn. Jeden Augenblick vom Vater entgegennehmen, ohne seinem Willen vorzugreifen oder den flüchtigen Augenblick festhalten zu wollen: das könnte bloße selbstzufriedene Sorglosigkeit sein, falls nicht einer dieser Augenblicke der des Kreuzestodes wäre. Und dieser wird genau wie die übrigen entgegengenommen: »Nicht was ich will, sondern was du willst.« Das Kreuz erprobt nicht allein den vollkommenen

¹² Vgl. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit* III/2, 2. Neuer Bund. Einsiedeln 1969, S. 132 ff., 153 ff.

¹³ *Derniers Entretiens*. Paris 1971, S. 210.

¹⁴ *Selbstbiographische Schriften*. Einsiedeln 1975, S. 303.

Gehorsam Jesu, es beweist auch, daß dieser Gehorsam sich an den Vater wendet. Ihm allein kann man bis zur Hingabe des Lebens gehorchen. Der Gehorsam Christi offenbart wie in Hohlform, daß der Wille, den er will, der des Vaters ist. Und die Art, wie das Kreuz empfangen wird, beleuchtet das ganze Leben Jesu, seine Weise dazusein und die Zeit zu empfangen. In den durch die Zeit verursachten unüberbrückbaren Abständen und Brüchen liegt gleichsam ein Widerhall der väterlichen Funktion. Das Einzigartige an der Erfahrung Christi tritt in seiner Passion hervor, wo er den absoluten Bruch des Todes als den Abstand der Väterlichkeit des absoluten Vaters lebt und versteht: er empfängt den Tod als den väterlichen Willen, der ihn immerfort in sich trägt und ihn so übersteigt. Wie die Zeit zugleich gibt und bewahrt, so ist der Tod – im einzigen Fall Christi – zugleich empfangen und dargeboten: empfangen vom Vater und gleichzeitig dem Vater angeboten, sogar *deshalb* angeboten, weil vollkommen empfangen. Er wird weder verweigert (wie im Tod des gewöhnlichen Menschen) noch gewünscht (wie beim Selbstmord); er ist in dem genauen Maße gewollt, als der Vater ihn will, und ist das Antlitz seines Willens. Und aufgrund der einfachen Tatsache, daß er so angenommen ist, öffnet er sich auf die Auferstehung. So finden wir bis in den Tod Jesu – ja gerade in seinem Tod – das »Wollen des Wollens«: wollen, was der Vater will. Das Kreuz kann uns nunmehr das lehren, was jeden Begriff von Erfahrung übersteigt, und wofür die letztere nur eine Vorahnung ist: in ihrem letzten Grund ist jede Erfahrung kreuzförmig – und kein bloßes Erleiden, wie Äschylos sagt (Agam. 177), und die Weisheit aller Völker es in anderem Sinn wiederholt, wenn sie behauptet der Mensch werde nur durch Schaden klug. Es geht nicht um den notwendigen Durchgang durch das Opfer, das jeder neue Anlauf erfordert, sondern um den Ruf zu einer Freiheit, die beschließt, sich hinzugeben (oder sich zu verweigern), und für die jeder Augenblick die Gelegenheit zu solcher Hingabe bietet. So konnte der Martyrer-Philosoph Justin (indem er kühn einen Widersinn in die Timaiosstelle Platons über die Bewegung des All hineinlas) bemerken, daß die Zeit Kreuzgestalt hat¹⁵. Einzig ein Christ kann diese Form wahrnehmen, und einzig Christus vermochte sie von innen her zu leben. Was wir von seiner unnachahmlichen Erfahrung fassen können, das begreifen wir, indem wir uns ihm und seiner Passion analogisch gleichgestalten lassen.

Das Kreuz ist so die Norm aller christlichen Erfahrung: »Welcher Geschmack sich den Sinnen darbieten mag; wenn er nicht rein für die Ehre und Verherrlichung Gottes ist, so verzichte (der Christ) darauf und versage ihn sich aus Liebe zu Jesus Christus, der in diesem Leben keinen anderen Geschmack besaß und besitzen wollte, als den Willen seines Vaters

¹⁵ 1. Apologie, 60.

zu tun . . . Gott duldet nicht, daß ein anderes Streben bestehe als dieses, und er will, daß es da sei, wo Er ist: nämlich seine Weisung vollkommen zu erfüllen und das Kreuz Christi auf sich zu tragen.«¹⁶ Das Kreuz ist der Gipfel der Nichterfahrung. Jesus erblickt darin nur Verlassenheit: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Nichtsdestoweniger behält er den Glauben an den Vater, um dessen Willen zu tun. Aber das Kreuz ist keine Vernichtung. Die Erfahrung der Nichterfahrung verleitet nicht dazu, sich zu vernichten: der Selbstmord, der Menschenmörder (Joh 8,44) wäre die höchste Form eines sich selbst wollenden Willens, wäre unter dem Anschein der Demut der höchste Akt des Stolzes. Wähten wir, ein solches Hindernis für die Gnade zu sein, daß wir es um ihretwillen hinwegfegen müßten, so wäre das Selbstruhm. Nur eines kann hinderlich sein: unser freier Wille, den Gott bis ans Ende respektiert. Wichtig ist also nicht, daß wir von jedem sich vorstellenden Inhalt abstrahieren und uns jedem angenehmen Empfinden entziehen, wichtig ist alles anzunehmen – es mag angenehm sein oder nicht –, einzig um den Willen des Vaters zu tun. Unser Wille richtet sich dann nicht mehr auf das Empfundene, sei es um es zu begehren oder um es zu verwerfen, sondern nur auf den Willen des Vaters. Damit ist unser Wille von seinen sinnlichen Strebungen wie von seinen krankhaften Süchten geheilt. Nunmehr ist die christliche Erfahrung die Begegnung zweier Freiheiten, eben weil sie ein Wollen des Wollens ist. Wer den Willen des Vaters will, gibt sich keinem blinden Schicksal hin, er will wirklich einen *Willen* und anerkennt dessen vollkommene Freiheit. Andererseits unterwirft er sich nicht knechtisch, sondern *will* selbst diesen Willen und dies in vollkommener Freiheit. Die christliche Erfahrung ist Erfahrung von Freiheit in Freiheit.

6. Freiheit und Wort

Aus diesem Grund ist die christliche Erfahrung kein wissenschaftliches Experiment. Für dieses ist der Gegenstand der Erfahrung nicht frei. Weil man ihm alles entzogen hat, was einer Freiheit gleichen mochte (Unbestimmtheit, Kontingenz usw.), kann er Gegenstand der Wissenschaft werden. Man kann auch mit einer Person experimentieren, ohne ihr ihre Freiheit zu entziehen, das also, was sie zu einer Person macht¹⁷; man versucht denn sich ihrer von dem her zu bemächtigen, was faßbar ist, vom Leiblichen her, dessen Existenz nicht von ihrer Freiheit abhängt. Was aber personal ist in ihr, das manifestiert sich frei durch die Sprache. Gott ist

¹⁶ Johannes vom Kreuz, *Aufstieg zum Berg Karmel*, I 13 und I 5.

¹⁷ Vgl. Stanisław Grygiel in diesem Heft, S. 527 ff.

das absolut persönliche und freie Wesen. Und darin ist er reiner Geist. Er manifestiert sich durch restlos freie Akte, die voller Sinn sind und damit Worten gleichen. Wir erfahren die Freiheit Gottes, indem wir seinem Wort lauschen. Von diesem Wort sagen die Christen, es sei Mensch geworden: »Das Wort wurde Fleisch«. Christus ist als Wort des Vaters die Erfahrung Gottes. Und man kann aus der Weise, wie er uns vorgestellt wird, die Freiheit ersehen, die in seinem Gegebensein liegt. Untersucht man nämlich das Alte Testament, so steht man einer Vielheit von Bildern gegenüber, die nicht aufeinander rückführbar sind: da gibt es den Priester, den König, den Propheten, den Knecht Gottes, den Weisen, den Seher der Apokalypsen; sie alle konvergieren nicht zueinander hin, sind vielmehr geneigt, einander auszuschließen. Wo Jesus erscheint, zeigt sich, daß er nicht vorauszusehen war. Und gleichzeitig bildet er den Mittelpunkt, zu dem hin alle Linien des Alten Bundes konvergieren. Christus, durch den wir die Erfahrung Gottes machen, ist so das Unvorhersehbare, das absolut Empirische. Er ist Erfahrung schlechthin, sofern er anders ist¹⁸. Trotzdem ist er nicht wie zufällig, als ein nacktes Faktum in diese Welt eingetreten. Er ist das Wort, das Mensch wird, der Sinn der Welt, in welcher er wird, auch wenn er daraus nicht ableitbar ist. Deshalb sammelt er um sich wie ein Magnet alles Sinnvolle der Welt. *Apriori* ableiten kann man ihn nicht, aus keinem Studium der Welt läßt sich erschließen, daß sie einen Christus braucht; der von ihr erwartete Messias war nicht der gekreuzigte Jesus. Ist er aber gekommen, so läßt sich sehen, daß diese Gabe des Vaters an uns die gezielte war. Anders gesagt: Das Gegebene verhält sich zur Gabe nicht wie das Empirische zum Apriorischen. Der uns vom Vater Gegebene ist eine reine Erfahrung, weil er gegeben ist; aber weil er gegeben ist, verweist er ebenso sehr auf einen andern, der ihn gibt. Nur um diesen Preis läßt sich verstehen, daß einer die Inkarnation Gottes sein kann¹⁹.

Die Erfahrung Gottes ist Christus, Gottes Wort. Jesus Christus *ist* seinem Wesen nach das Wort Gottes. Also nicht bloß durch das, was er sagt, sondern ebenso entschieden durch das, was er tut. Und am erhabensten am Kreuz, da er schweigt²⁰. Durch die schweigende Hingabe seiner selbst an den Vater offenbart er, daß sein Wort eine Gabe ist, daß Sprechen sich hingeben heißt, daß der Grund der Kommunikation das Geschenk ist. Christus ist kein Prophet oder Religionsgründer, der zunächst eine Erfahrung des Göttlichen hätte, dann sie in Worten ausspräche, die ihre Gültigkeit aus der Intensität seiner Erfahrung zögen. Christus hat gewissermaßen nichts zu sagen, er selbst *ist*, was er zu sagen hat. So versteht man, daß das Christentum auf ganz besondere Weise nach der Beziehung zwischen Er-

¹⁸ Darüber vgl. E. Levinas, *Totalité et Infini*. Den Haag 41971, S. XIII, 39, 46, 170.

¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 51.

²⁰ Vgl. H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 69–81.

fahrung und Sprache fragt. Man setzt oft die gelebte Erfahrung in Gegensatz zu den Worten, die angeblich immer ungenügend wären, sie wiederzugeben. In Wirklichkeit bleibt diese unaussprechliche unmittelbare Erfahrung völlig arm und unbestimmt; reich und bestimmt wird sie erst, wenn sie von der Sprache normiert und beschrieben wird. In völligem Gegensatz dazu ist die christliche Erfahrung selber Wort Gottes. Dann sind aber Wort und Erfahrung nicht mehr gegeneinander zu setzen. Die christliche Erfahrung ist sowenig unmitteilbar, daß sie vielmehr die wesentliche Kommunikation ist. Nicht als würde dadurch das göttliche Wort in die Dimension des Diskursiven eingeeengt, denn es bleibt der Akt der Selbsthingabe mit dem Verweis auf den, der es ausspricht. Hegel hat gezeigt, daß die angeblich unmittelbare Erfahrung nicht ohne ihren diskursiven Zusammenhang existieren kann: der Gegenstand, auf den ich mit dem Finger zeige, wird erst dann unmittelbar wahrgenommen, wenn er in Bezug gesetzt ist zu dem, was ihn umgibt und ihm vorgegeben ist. Anders verhält es sich schon mit der Person, die sich selbst von innen her oder durch Selbstbenennung identifiziert²¹. Christus identifiziert sich nicht selbst, er wird durch den Vater identifiziert: »Dieser ist mein geliebter Sohn, ihn sollt ihr hören« (Mk 9,7). Anhören muß man ihn, weil Gott der Vater in ihm alles sagt, weil er das Wort selber ist. Erfahrung wird nicht durch das Diskursive relativiert, sondern durch die Gabe, die in ihr enthalten ist. Sie wird nicht als fälschlich unmittelbar kritisiert, weil es viele Vermittlungen gibt, die sie übersieht und dennoch voraussetzt. Sie kritisiert vielmehr jene, die nicht verstehen wollen, daß in ihr Vermittlung und Unmittelbarkeit identisch werden, die immer meinen, es gäbe noch etwas anderes zu sehen, oder sie sähen das nicht, was sie sehen: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Die Erfahrung ist also kein Überschritt über die Sprache, sondern eine Angleichung an das Wort: »Viel hat erfahren der Mensch . . . / Seit ein Gespräch wir sind«²².

Wenn Gott in Jesus alles sagt, was er uns zu sagen hat, so deshalb, weil im Schoß des dreieinigen Lebens der Vater im Sohn sein ganzes Sein ausdrückt und sich durch die Vermittlung des Sohnes erkennt. Alles, was bisher über den Vater gesagt wurde, findet hier seine Quelle und Überbietung. Der Unterbruch, der in der menschlichen Vaterschaft ein zeitlicher war, ist in der göttlichen Vaterschaft die reine logische Priorität des ursprunglosen Vaters. Eben deswegen kann er sich dem Sohn ganz hingeben, während ein menschlicher Vater seinen Kindern nur einen winzigen Teil seines Leibes geben kann, wie auch seiner Zeit, seiner Zuneigung usf. Indem der ewige Vater sich seinem Sohn ganz hingibt, ist er der Vater. Und weil diese

²¹ Vgl. E. Levinas, a. a. O., S. 265.

²² Hölderlin, *Versöhnender, der du nimmergeglaubt*, 3. Fassung, Stuttgarter Ausgabe II, 1 (1951), S. 137.

Selbsthingabe total ist, verleiht er seinem Sohn eine totale Freiheit. Wir erkennen also in der Dreieinigkeit das Urbild der christlichen Erfahrung: *Der Sohn ist die Erfahrung des Vaters*. Und zwar in dem doppelten Sinn, daß der Sohn derjenige ist, dessen Erfahrung der Vater macht, und auch derjenige, der die Erfahrung des Vaters macht. Die Einheit dieser beiden Sinne, des objektiven und des subjektiven, ist der Heilige Geist. Durch den Sohn erkennt sich der Vater, deshalb gibt er sich dem Sohn auch zum Erkennen hin. Der Vater gibt uns also keinen Ersatz seiner Gegenwart, er fordert vielmehr von uns, ihn in seinem Sohn so zu erkennen, wie er sich selber erkennt. Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend kennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen läßt. Die Erfahrung ist Gabe.

7. Gabe und Sendung

Diese Regel erstreckt sich auf alle christliche Erkenntnis: Erfahrung ist nicht etwas, was wir besitzen oder dessen wir uns rühmen können. Man gewinnt sie nur, um sich außerhalb seiner selbst auszudrücken. Nicht als ergäbe sich diese Entäußerung aus der Intensität der Erfahrung. Nicht als Folge einer Erfahrung, einer mystischen Ekstase zum Beispiel, bekehre ich mich. Gewiß, ich werde später die Folgerungen daraus ziehen, indem ich mein Leben verbessere. Aber meine Konversion ist von meiner Erfahrung untrennbar. Indem ich mich bekehre und aus meinem ganzen Willen nicht das will, was *ich* will, sondern was der Vater will, lasse ich mich der Erfahrung Gottes angleichen, die Christus ist. Jedenfalls nicht dadurch, daß ich etwas »empfinde«. Immer wieder findet man Leute, die sich einbilden, es gäbe auf der einen Seite die Erfahrung – die man der mystischen angleicht – und auf der andern die äußere Norm, die von der Kirche vorgestellten Dogmen usf., und daß, wenn diese Normen nicht wären, alle Mystiker einer Meinung wären usf. Gleich als wäre der Gehorsam etwas anderes als die Erfahrung: Er ist aber die Erfahrung selbst. Die Kriterien der Erfahrung sind dieser also keineswegs äußerlich. Sie dienen vielmehr dazu zu verbürgen, daß wirkliche Erfahrung vorliegt und nicht irgendein ungewöhnlicher Zustand. Sie sind so wenig äußerlich, daß sie die Erfahrung gegen alles schützen, was nicht sie selbst ist. Die Kirche ist keine ideologische Partei, die das »falsche Bewußtsein« kritisiert, um sich so Macht zu verschaffen. Sie steht im Dienst der Erfahrung Gottes, die Christus ist. Sie braucht das Bewußtsein nicht zu zerbrechen, sondern zeigt ihm, daß es eine noch radikalere Weise gibt, es selbst zu sein als das bloße Selbstbewußtsein. Bernhard spricht von der Gegenwart Gottes als von einem Ant-

litz, das keine Gestalt hat, aber Gestalt gibt²³. Das Antlitz ist das, was uns sichtbar sein läßt. Gott versichtbart sich nicht, indem er sich in einer Form ausbreitet, sondern indem er uns prägt und uns zu unsern Brüdern entsendet. Er schickt uns und gibt uns in der Sendung selbst das Antlitz Christi, des Gesendeten des Vaters. Gott erfahren heißt nicht ihn sehen, sondern ihn versichtbaren und sehbar machen. Die Erfahrung, die uns der christliche Glaube vorschlägt, besteht darin, das zu werden, was erfahrbar ist. Nicht um uns in der Beschauung unseres eigenen Bildes zu ertränken, sondern um dem Nächsten das göttliche Antlitz des Dienstes in der selbstlosen Liebe darzubieten. Der Mitmensch, zu dem ich entsendet bin, ist also nicht eine Ergänzung meiner Gottese Erfahrung, er ist ebensowenig ein Ersatz dafür. Die Sendung zu ihm hin ist die Erfahrung Gottes, wenn es sich wirklich um eine Sendung handelt und nicht um bloße Sympathie oder menschliche Begierde, um eine Sendung, die in uns die Sendung des Sohnes vom Vater weg wiederholt.

Die paradoxe Struktur der christlichen Erfahrung ist vielleicht nirgends klarer als in der Liturgie. Schon der Alte Bund sucht nicht die Erfahrung um ihrer selbst willen; man erinnert sich an die etwas enttäuschenden Wendungen, die die Beschreibung der größten Feste beschließen: »Dann kehrte jeder zu sich zurück« (vgl. Jos 24,28; Ri 21,24; 1 Kön 8,66 usf.). Diese Wendungen sind weder überflüssig noch naiv; das Fest drängt nicht selber dazu, sich zu verlängern. Jeder wird verabschiedet, heimgeschickt und auf eine gehorsame Geduld verwiesen, indem er auf die Erfüllung des im Alten Bund Verheißenen hofft. Als die Hoffnung sich erfüllte, sollte die Erfahrung nicht mehr abbrechen. In der Tat: statt daß Heimsendung die Erfahrung unterbricht, wird jetzt die Erfahrung selbst zur Sendung. Alles ist mitgeteilt, irgendwie ist nichts weiter zu erwarten. Aber alles ist im Glauben mitgeteilt. Der Glaube wartet nicht darauf zu erhalten, er bietet keinen Ersatz für eine mangelnde Gegenwart. Er ladet uns vielmehr ein, das zu ergänzen, was uns mangelt, um »das zu werden, woran wir rühren«, wie die Liturgie sagt.

²³ »facies non formata sed formans«. In: Cant. 31, 6 (PL 183, 943C).