

Erfahrung und Glaube*

Theologische Bemerkungen zur katechetischen Dimension des Themas

Von *Joseph Kardinal Ratzinger*

Das Thema Erfahrung und Glaube hat im theologischen Gespräch der letzten Jahre immer mehr an Dringlichkeit gewonnen; eine Reihe von Untersuchungen hat das Gelände abgetastet und wichtige Einsichten zu Tage gefördert, freilich auch viele Probleme offen lassen müssen. Es kann hier nicht darum gehen, Neues zu bieten oder auch nur einen einigermaßen vollständigen Überblick über die bisherige Diskussion zu geben. Es soll lediglich versucht werden, einige Grundeinsichten zu verdeutlichen, die sich abzeichnen. So muß vor allem ausgespart bleiben, was noch immer nicht befriedigend gelöst ist, nämlich den Begriff »Erfahrung« deutlich zu umschreiben, von dem immerhin Gadamer festgestellt hat, daß er zu den »unaufgeklärtesten Begriffen« zähle¹. Ebenso kann das Problem des Glaubensbegriffs an dieser Stelle nicht aufgerollt werden. Mit beiden Begriffen steht letztlich die Struktur des menschlichen Geistes und des menschlichen Erkennens überhaupt zur Debatte – die Frage, wie Gott in den Geist des Menschen eintreten kann, die sowohl vom Gottesbegriff wie vom menschlichen Wesen her in die letzte Tiefe des Wirklichkeitsverständnisses überhaupt verweist.

Lassen wir dies also; gemäß der begrenzten Absicht dieses Vortrags möchte ich ohne weitere Prämissen versuchen, vier Grundthesen aufzustellen und zu erläutern, in denen Hauptaspekte des Zusammenhangs von Erfahrung und Glaube zur Sprache kommen.

1. Erfahrung als Bedingung aller Erkenntnis

Gehen wir aus von einem aristotelischen Axiom, das Thomas von Aquin auf die Formel gebracht hat: »Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu« (»Nichts kann verstanden werden im Intellekt, was nicht durch die Sinne in ihn eingetreten ist«) – die sinnliche Wahrnehmung ist das notwendige Tor jedweder Erkenntnis überhaupt. Dieser Grundansatz der Erkenntnislehre ist für Thomas insofern zwingend, als er nur auf den Bereich des Erkennens die

* Vortrag vor den Diözesan-Schulreferenten am 23. 2. 1978.

¹ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965, S. 329; hier zitiert nach L. Scheffczyk, *Die Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade*. In: H. Roßmann/J. Ratzinger (Hrsg.), *Mysterium der Gnade*. Festschrift für J. Auer. Regensburg 1975, S. 146–159, Zitat 154.

anthropologische Grundformel anwendet, die besagt, daß der Mensch Geist im Leib ist, dergestalt, daß beides untrennbar ineinandergreift. Seine Formel: »Anima forma corporis« (Die Seele ist »Formkraft« des Leibes) verschmilzt Leib und Seele so, daß sie nur mitsammen ein einiges Existenzgebilde sind. Wenn dies zutrifft, wenn also einerseits dem menschlichen Geist wesentlich ist, daß er nur als gestaltende Kraft von Leib existieren kann und wenn umgekehrt der menschlichen Leibhaftigkeit wesentlich ist, daß sie Ausdruck von Geist ist, dann ergibt es sich von selbst, daß der Weg menschlichen Erkennens immer das Ineinander des leiblichen Instruments und der geistigen Aneignung erheischt. Jedes menschliche Erkennen muß dann notwendig Sinnesstruktur in sich tragen; es braucht dann den Anfang in der Erfahrung, in der Wahrnehmung durch die Sinne. Thomas hat diese Sicht (was von der bis dahin herrschenden augustinisch-platonischen Tradition her aufregend war) auf die Gotteserkenntnis ausgedehnt und mußte es tun. Denn wenn es richtig ist, daß im Menschen Geist nur inkarniert besteht, dann kann diese erkenntnistheoretische Aussage nicht auf irgendeinen Bereich eingegrenzt werden: dann gilt sie für jedwede Weise menschlichen Erkennens.

Für Thomas war demgemäß klar, daß auch Gotteserkenntnis nicht unter Ausklammerung der Sinne geschehen kann; daß auch der Weg, um Gott zu denken, über das Wahrnehmen der Sinne geschieht und durch sie vermittelt wird. Wenn dies stimmt, dann heißt das, daß auch jedwede Führung zum Glauben – Katechese, Katechumenat – über die Sinne laufen muß. Auch hier ist es dann notwendig, von der durch die Sinne eröffneten Erfahrung her den Weg zum Glauben zu finden.

Was sich so zunächst aus einer philosophische Sicht des Menschen ergibt, bestätigt sich, wenn wir auf die Lehrweise der Hl. Schrift und im besonderen auf die Lehrweise Jesu hinblicken. Jesus lehrt ja ganz grundsätzlich in der Form des Gleichnisses, und Gleichnis ist dabei offensichtlich nicht ein pädagogischer Trick, der auch abgestreift werden könnte. In den Abschiedsreden Jesu wird sehr prinzipiell gesagt, daß das Gleichnis die Form ist, wie in dieser Weltzeit Glaubenserkenntnis geschieht (Joh 16, 25), aber auch bei den Synoptikern erscheint das Gleichnis als die Struktur, wie der Zugang zum Mysterium des Gottesreiches aufgetan wird (Mk 4, 10 ff.). Sehen wir nun näher zu, so zeigt sich, daß die Gleichnisse zwei Hauptansatzpunkte haben. Zum einen schreiten sie den Raum der Schöpfung aus, um sie als Überstieg über sich selbst hinaus auf den Schöpfer aufzulichten. Zum anderen nehmen sie die geschehene geschichtliche Erfahrung des Glaubens auf, das heißt, sie führen die in der Geschichte Israels gewachsenen Gleichnisse weiter. Wir müssen wohl noch ein drittes hinzufügen: Sie interpretieren auch die einfache Welt des Alltags, um zu zeigen, wie sich in ihm der Überstieg zu dem auftut, was mehr ist als menschliche Alltäglichkeit. Einerseits zeigt sich der Gehalt des Glaubens nur im Gleichnis, aber andererseits läßt das Gleichnis den Kern

der Wirklichkeit selbst deutlich werden. Es ist möglich, weil die Wirklichkeit selbst Gleichnis ist. So erhellt erst das Gleichnis das Wesen der Welt und des Menschen selbst.

Fassen wir zusammen, so können wir sagen, daß zur Struktur des Gleichnisses demgemäß ein Doppeltes gehört: In der sinnlichen Wirklichkeit wird die Sache des Glaubens transparent gemacht; die Glaubenserkenntnis wirkt ihrerseits auf die Sinnenwelt zurück und läßt sie als eine sich überschreitende Bewegung verstehen. Es wird nicht einem an sich Gott gegenüber neutralen Stoff nachträglich eine religiöse Anwendung aufgepfropft, die dem irdischen Stoff letztlich fremd und äußerlich bliebe, sondern im Gleichnis kommt gerade das zum Vorschein, was im sinnlichen Stoff selbst sein Eigentliches ist. Das Gleichnis tritt nicht von außen her an die Welterfahrung heran, sondern es gibt ihr erst ihre eigentliche Tiefe, es sagt erst, was in den Dingen selber steckt. Es entspricht der inneren Dynamik des weltlichen Stoffes als solcher. Die Wirklichkeit ist Selbsttranszendierung, und wenn der Mensch darauf hingeführt wird, sie zu transzendieren, begreift er nicht nur Gott, sondern dann erst begreift er die Wirklichkeit und bringt sich wie die Schöpfung dahin, selbst zu sein. Nur weil die Schöpfung Gleichnis *ist*, kann sie *Wort* des Gleichnisses *werden*. Deshalb auch kann der Stoff des Alltags immer wieder über sich hinausführen; deshalb kann in ihm sich eine Geschichte ereignen, die ihn zugleich übersteigt und ihm zutiefst gemäß ist.

Sagen wir es zum Schluß nochmals anders: Der Weg zum Glauben beginnt in der Sinneserfahrung, und die Sinnerfahrung als solche ist glaubenshaltig und transzendenzfähig.

Daraus könnten nun, wie mir scheint, sehr wichtige Schlußfolgerungen gezogen werden. Denn von da aus könnte man Antwort finden auf die Frage, ob und wie wir selbst Gleichnisse bilden können. Wesentlich dafür ist demgemäß, zu erkennen, *was* abgebildet werden soll: die christologische Wirklichkeit; andererseits wird damit klar, daß der Schöpfungsstoff, der Geschichtsstoff und der Alltagsstoff die Räume sind, in denen sich Abbildung dafür findet und immer wieder finden läßt. Man könnte hinzufügen, daß von daher der Glaube die zusätzliche Aufgabe erhält, in einer Zeit der Schöpfungsvergessenheit, in der wir weitgehend in einer Sekundärwelt des Selbstgemachten leben, den Menschen überhaupt wieder auf die Spur der Schöpfung zu bringen, um sie wieder zu sehen und darin sich selbst zu erlernen.

2. Grenzen der Erfahrung

Die Formulierung der 2. These übernehme ich von Ignatius von Loyola. In ihr möchte ich den sachlich bleibenden, auch von Thomas ganz selbstverständ-

lich anerkannten Gehalt der platonisch-augustinischen Tradition aufgreifen. Ich meine den Satz: »Deus semper maior«: Gott ist der je Größere; wenn immer etwas gefunden ist, ist er jeweils darüber hinaus. Anders gesagt: Wir müssen, gerade wenn wir die Gotthaltigkeit der Sinnenwelt anerkennen, gleichzeitig festhalten, daß Gott allein göttlich ist. Das bedeutet: Er kommt jeweils nur in Sicht, indem ich nicht stehen bleibe, sondern die Erfahrung als einen *Weg* ansehe und sie ausweite. R. Brague hat die Sache, um die es hier geht, folgendermaßen sehr treffend formuliert: »Gott allein ist göttlich . . . Wer aus der Erfahrung Gottes ein abschließendes Ziel macht, interessiert sich für seine eigene Psychologie . . . Die Erfahrung, sich selbst überlassen, hat mit zu wenigem genug.«² Einerseits kann zweifellos nur von der gegebenen Erfahrung und der sich darin stellenden Frage aus die Sache nach dem Größeren in Gang kommen. Aber andererseits müssen wir auch sehen, daß der Mensch von sich aus zu wenig fragt, und daß die Antwort, um die es im Glauben geht, all seine Fragen sprengt und eine fortwährende Ausweitung seiner Fragen bedingt. Die Wirklichkeit Gottes ist größer als unsere Erfahrungen, auch als unsere Gotteserfahrung. Deswegen kann Glaube nicht einfach im Schema von Angebot und Nachfrage vermittelt werden, sich nicht bei der gegebenen Nachfrage des Menschen beruhigen. Er würde bei solcher Bescheidung nicht mehr sein Eigentliches ausstrahlen, sondern den Menschen verengen und abstumpfen. Denn der Mensch fragt – wir sagten es schon – von sich aus zu wenig und auch nicht einfach richtig.

Demgemäß können wir unsere vorigen Einsichten jetzt so ausweiten und vertiefen: Glaube hebt von Erfahrung her an, kann aber nicht auf eine Erfahrung begrenzt werden, die je schon einfach da ist, sondern er fordert eine Dynamik der Erfahrungen heraus und schafft selbst neue Erfahrungen. Der je größere Gott kann nur im Überschritt des Je-mehr erkannt werden, in der laufenden Korrektur unserer Erfahrungen. So bilden Glaube und Erfahrung das Continuum eines Weges, der immer weiter gehen muß. Nur im Mitgehen mit dem je neuen Überschritt des Glaubens kommt schließlich eigentliche »Glaubenserfahrung« zustande.

3. *Stufen der Erfahrung*

Nach diesen Überlegungen über den Zusammenhang von Glaube und Erfahrung können wir jetzt den Begriff der Erfahrung selbst etwas näher anleuchten und differenzieren. Die These soll deshalb einfach lauten: Erfahrung ist ein mehrdimensionaler Begriff. Ich möchte mich hier grundsätzlich an Jean

² R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung? In dieser Zeitschrift 5/76, S. 481–482, Zitat 482.

Mouroux anschließen, der drei Stufen der Erfahrung unterscheidet; W. Beinert hat die Gedanken von Mouroux aufgegriffen und weitergeführt³.

a) Die erste Stufe nennt Mouroux die empirische Erfahrung. Empirische Erfahrung – das meint einfach die unmittelbare und noch unkritische Sinneswahrnehmung, die wir jederzeit haben. Wir sehen die Sonne aufgehen, wir sehen sie untergehen, wir sehen einen Zug vorbeifahren, wir sehen Farben usw. Diese Weise der Erfahrung ist zwar der Ausgangspunkt aller Erkenntnis, aber sie bleibt oberflächlich und ungenau. Darin liegt auch ihre Gefahr: Sie kann durch ihre unmittelbare Sicherheit tiefere Erkenntnis verhindern, mit dem oberflächlichen Eindruck des scheinbar eindeutig Wahrgenommenen zur Verfälschung werden, wenn dieser Eindruck als abschließende und letzte Erkenntnis stehen bleibt. Wir brauchen das gar nicht an der Sache des Glaubens zu überlegen; die Einsicht in die Kritisierbarkeit und Kritikbedürftigkeit der »empirischen Erfahrung« steht ja am Ausgangspunkt der modernen Naturwissenschaft. Naturwissenschaft kam eben dadurch zustande, daß man gelernt hat, die Erfahrung zu kritisieren und über den Sinneneindruck hinaus zu gehen. Der Streit um Galilei ist zu einem Teil auch ein Streit um Bedeutung und Grenze sinnlicher Erfahrung, um das Verhältnis von Wahrnehmung und Verstand. Die Front in dem Galileistreit lag ja ganz anders, als wir es uns gemeinhin vorstellen. Seine Gegner waren die aristotelischen Empiristen, die die Erfahrung in den Mittelpunkt ihrer Erkenntnistheorie stellten, während Galilei Platoniker war und den Vorrang des Verstandes vor der sinnlichen Erfahrung betonte. Die aristotelischen Gegner des Galilei verteidigten als Empiriker die sinnliche Wahrnehmung, die ganz klar die Sonne auf- und untergehen, also um die Erde kreisen sieht; die gegenteilige These des Galilei widerspricht dem, was jeder sehen kann. Ähnliches gilt für die Fallgesetze, die so, wie Galilei sie formulierte, in der Wirklichkeit nie vorkommen, sondern eine mathematische Abstraktion sind und insofern wieder gegen die unmittelbare Erfahrung stehen⁴. Die moderne Naturwissenschaft beruht auf einem Abrücken vom bloßen Empirismus, auf einer Überordnung des Denkens über das Sehen. Jacques Monod hat in seinem grundlegenden Buch über Evolutionstheorie in einer geradezu aufregenden Weise gezeigt, daß die moderne Naturwissenschaft letztlich Platonismus ist, auf dem Vor-

³ J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris 1952; W. Beinert, *Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit*. In: *Mysterium der Gnade. Festschrift für J. Auer* (s. Anm. 1), S. 134–145.

⁴ Vgl. H. Staudinger/W. Behler, *Chance und Risiko der Gegenwart*. Paderborn 1976, S. 56–63; dort ein Zitat aus C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft I*. Stuttgart 1966, S. 107: »Galilei tat einen großen Schritt, indem er wagte, die Welt so zu beschreiben, wie wir sie nicht erfahren . . .« Über die platonische (antiaristotelische) Grundhaltung Galileis informiert mit guten Textbeispielen W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*. Reinbek 1955, S. 59–78; vgl. auch N. Schiffers, *Fragen der Physik an die Theologie*. Düsseldorf 1968, S. 25–39.

rang des Gedachten vor dem Erfahrenen, des Idealen vor dem Empirischen beruht und von der Grundvorstellung lebt, daß die Wirklichkeit aus gedanklichen Strukturen gebaut ist und daher im Denken genauer erkannt werden kann als im bloßen Wahrnehmen⁵. Insofern gilt nicht erst im Bereich des Glaubens, sondern ganz allgemein die These, daß die »empirische Erfahrung« zwar der notwendige Ansatz jedweder menschlichen Erkenntnis ist, daß sie aber falsch wird, wenn sie sich nicht von Erkenntnis her kritisieren läßt und dadurch neuen Erfahrungen die Tür auf tut.

b) Damit kommen wir zu einer zweiten Stufe von Erfahrung, die Jean Mouroux die »experimentelle Erfahrung« im Gegensatz zur empirischen nennt. Man könnte geradezu sagen, diese zweite Stufe, die das eigentliche Instrument der ganzen modernen Naturwissenschaft darstellt, beruhe darauf, daß dem aristotelischen Axiom »Nihil in intellectu nisi in sensu« (Nichts kann in den Verstand eintreten, was nicht vorher in den Sinnen war) das platonische korrigierend zur Seite tritt »Nihil in sensu nisi per intellectum« (Nichts wird wahrgenommen ohne vorgängiges Verstehen). Die Sinne erfahren nichts, wenn sie nicht eine Frage stellen, wenn nicht eine geistige Vorgabe da ist, die überhaupt erst Erfahrung möglich macht. Jedes Experiment geschieht nur, weil vorher die Naturwissenschaft schon eine geistige Vorgabe erarbeitet hat, von der aus sie die Natur stellt und mit der sie neue Erfahrung erwirken kann. Anders gesagt: Erst die intellektuelle Lichtung der Sinneserfahrung gibt dieser Erkenntniswert und ermöglicht dann neue Erfahrung.

Der Fortschritt der modernen Naturwissenschaft entsteht durch eine Geschichte der Erfahrungen, die durch das jeweilige kritische Mit- und Weitergehen und die innere Verknüpfung des Ganzen möglich wird. Die Frage etwa, die zur Konstruierbarkeit eines Computers führte, konnte am Anfang gar nicht gestellt werden, sondern erst im Continuum einer Erfahrungsgeschichte sich je durch das Denken neu zeugender Erfahrungen.

Bis hierher ist die Struktur der Glaubenserfahrung derjenigen der Naturwissenschaft durchaus analog; beide leben von einer dynamischen Verknüpfung zwischen Geist und Sinnen, aus der sich ein Weg in die Tiefe zusammenfügt. Aber nun müssen wir auch einen entscheidenden Unterschied feststellen. Für das wissenschaftliche Experiment ist der Gegenstand der Erfahrung nicht frei. Das Experiment beruht vielmehr darauf, daß wir die Natur stellen (weswegen Heidegger die Technik als Ge-stell bezeichnet hat). R. Brague formuliert das so: »Weil man ihm alles entzogen hat, was einer Freiheit gleichen mochte (Unbestimmtheit, Kontingenz usw.), kann er Gegenstand der Wissenschaft werden.«⁶ Nun kann man gewiß auch mit einer

⁵ J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. München 1973, bes. 127 ff. u. 139.

⁶ R. Brague, a. a. O. (s. Anm. 2), S. 492.

Person experimentieren. Man versucht sich ihrer von dem her zu bemächtigen, was faßbar ist; von dem, was nicht von ihrer Freiheit abhängt. Wieviel man dabei in der Tat über den Menschen herausbringen kann, zeigen die modernen Humanwissenschaften. Es ist so viel, daß sich leicht die Meinung einstellen kann, es bleibe nun eigentlich gar nichts mehr übrig, man habe mit diesem »Gestell« eigentlich schon den ganzen Menschen »gestellt«. »Was aber personal ist« am Menschen, das läßt sich so nicht stellen, sondern »offenbart sich frei durch die Sprache.«⁷ L. Kolakowski hat von da aus die interessante Bemerkung formuliert, daß der naturwissenschaftliche Umgang mit der Natur in Wirklichkeit Nekrophilie sei. Er präpariert sozusagen die Natur als das Tote, und in dieser Form kann er sie beherrschen⁸. Man kann dies auf die Humanwissenschaften übertragen und feststellen, daß auch ihr Umgang mit dem Menschen eigentlich nur noch Nekrophilie ist. Daß eine so beschaffene Form von Umgang mit dem Glauben und mit Gott ganz notwendig Gott-ist-tot-Theologie werden muß, braucht eigentlich gar nicht mehr eigens gesagt zu werden. Insofern stehen wir in diesem zweiten Bereich – das heißt bei der experimentellen Erfahrung – vor einer höheren Stufe, die vom Geistigen her Erfahrungen umschmilzt und neue eröffnet. Aber dem eigentlich Göttlichen und Humanen ist sie nicht zugemessen, weil eine Art Tötung des Gegenstandes die Bedingung dieser Erfahrung ist. Darin zeigt sich bei aller Größe das Gefährliche an dem Platonismus der modernen Naturwissenschaft, vor dem die Aristoteliker in gewisser Hinsicht mit Recht erschrocken sind.

c) Damit stoßen wir nun zu einem dritten Typus von Erfahrung vor, den Mouroux »experientiell« nennt; Beinert übersetzt »Existentialerfahrung«⁹. Es ist Erfahrung, die das geistige Prinzip aufnimmt, dem wir vorhin begegneten, die aber zugleich auch Freiheit läßt. Das Spezifische dieses Typs ist damit angedeutet. Er beruht

1. auf der schon geschilderten Verbindung zwischen geistiger Aneignung und je neuem Aufbrechen in Erfahrung hinein. Nicht der geschlossene Zirkel von Angebot und Nachfrage ist kennzeichnend, sondern das Offene eines unabgeschlossenen Weges.

2. Dazu muß aber kommen, daß die Freiheit des Gegenüber angenommen wird und der Erfahrende sich führen läßt, gerade auch dorthin, »wohin er nicht will« (vgl. Joh 21, 18). Zwar wird der Mensch auch in der naturwissenschaftlichen Erfahrung durch die Erkenntnis über das Geplante hinaus weitergetrieben – wir fangen dies allmählich an zu spüren in einer Zeit, in der wir uns von dem Alptraum bedroht fühlen müssen, allmählich könne dieser Weg in die Zerstörung unserer selbst und der Natur hineingehen. Aber

⁷ Ebd.

⁸ L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*. München 1973, S. 95 f.

⁹ W. Beinert, a. a. O. (s. Anm. 3), S. 137.

trotzdem ist der Mensch dabei immer der Gewalttätige, der einen Gegenstand in einer Art Nekrophilie behandelt. Hier hingegen, in der »Existentialerfahrung« müßte es so sein, daß nicht das Stellen, sondern das Sich-stellen-lassen bestimmend ist und so eine neue Weise des Geführtwerdens möglich wird. Zu dieser Führung gehört es auch, die Erfahrung der Nichterfahrung anzunehmen, die erst auf eine neue Ebene bringt. Sagen wir es mit Hans Urs von Balthasar: »Mit Gewißheit kann gesagt werden, daß es keine christliche Gotteserfahrung gibt, die nicht Frucht einer Überwindung des Eigenwillens oder zumindest des Entschlusses zu einer solchen Überwindung wäre. Und zu diesem Eigenwillen muß man auch alle eigenmächtigen Versuche des Menschen zählen, religiöse Erfahrungen aufgrund eigener Initiativen und durch eigene Methoden und Techniken hervorzurufen.«¹⁰ »Nur durch Verzicht auf jede Teilerfahrung schenkt sich uns das Ganze des Seins. Gott braucht selbstlose Gefäße, um seine wesentliche Selbstlosigkeit in sie einzugießen.«¹¹

Mir scheint gerade der letzte Hinweis wesentlich. Die Aussage, daß Gott trinitarisch ist, bedeutet ja das Bekenntnis, daß Gott Selbstüberschreitung, »Selbstlosigkeit« ist und folglich nur in einer Entsprechung zu diesem seinen eigenen Wesen erkennbar werden kann. Daraus ergibt sich eine wichtige katechetische Schlußfolgerung: Die Führung zu religiöser Erfahrung, die im gegebenen Lebensraum des Menschen ansetzen muß, bleibt ergebnislos, wenn sie nicht auch von Anfang an Führung dazu ist, die Verzichtsbereitschaft zu erlernen. Die sittliche Einübung, die in gewisser Hinsicht auch zur Naturwissenschaft gehört mit der Askese der Überschreitungen, wird hier, bei dem Zusammentreffen zweier Freiheiten, radikaler. Sie ist jedenfalls von der Einübung in religiöses Erkennen unabtrennbar. Von daher kann man begreifen, daß die Kirchenväter ein Wort der Bergpredigt als die Grundformel religiösen Erkennens überhaupt angesehen haben: »Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott sehen« (Mt 5, 8). Hier ist vom Sehen die Rede. Die Möglichkeit, Gott zu »sehen«, das heißt ihn überhaupt wahrzunehmen, hängt von der Reinigung des Herzens ab, womit ein umfassender Vorgang gemeint ist, in dem der Mensch durchsichtig wird, nicht in sich verklemt bleibt, Freigabe seiner selbst lernt und damit eben sehend wird. Vom christlichen Glauben her könnte man es auch so ausdrücken: Religiöse Erfahrung in der Anspruchshöhe des Christlichen hat Kreuzcharakter. Sie schließt das Grundmuster menschlichen Seins, die Selbstübersteigerung ein. Das Kreuz erlöst, es macht sehend. Und nun zeigt sich: Die Struktur, von der wir sprechen, ist nicht bloß Struktur, sondern zeigt den Sachverhalt selbst.

¹⁰ H. U. von Balthasar, Gotteserfahrung biblisch und patristisch. In dieser Zeitschrift 5/76, S. 497–509, Zitat 500.

¹¹ Ebd., S. 508.

4. Christliche Erfahrung

Nach dieser allgemeinen Analyse von Erfahrung möchte ich zuletzt noch eine vierte These über das Spezifische christlicher Erfahrung aufstellen: Christliche Erfahrung setzt im Alltag gemeinschaftlichen Erfahrens an, aber sie stützt sich in ihrem Weg auf den geschichtlichen Erfahrungsraum und Erfahrungsreichtum, den die Welt des Glaubens schon geschaffen hat. Die Führung zum Überstieg über das Gegebene und über die eigene Nachfrage wird dadurch ermöglicht, daß schon geschehener Überstieg in der Welt des Glaubens vor uns steht, sich gleichsam anschauen läßt in ihr und zum Mitgehen einlädt. Zweifellos war dieser Anhalt an schon geschehener christlicher Erfahrung dem Menschen früher selbstverständlicher vorgegeben als heute; man wuchs in einer vom Glauben geprägten Umwelt auf. Heute ist der innere Erfahrungsraum Kirche zunächst für viele eine fremde Welt. Aber immerhin bleibt diese Welt eine Möglichkeit, und es wird Aufgabe religiöser Erziehung sein, Türen in den Erfahrungsraum Kirche zu öffnen und dazu zu ermutigen, sich an ihrem Erfahrungsbereich zu beteiligen. Näherhin darf man wohl sagen, daß sich dieser Erfahrungsraum Kirche vor allem auf dreifache Weise als Medium eigenen neuen Erfahrens eröffnet:

a) Das gemeinsame Leben des Glaubens und des Gottesdienstes in der Kirche bietet sozusagen experientiellen Rückhalt (experientiell im Sinn von Mouroux). Im Miteinander-glauben, im gemeinsamen Beten, Feiern, Freuen, Leiden und Leben wird Kirche zu »Gemeinde« und so zu einem wirklichen Lebensraum des Menschen, der Glaube als lebenstragende Kraft im Alltag und in den Krisen der Existenz erfahren läßt. Hier liegt auch die Sinngebung von spezifischen Gemeindebildungen, von Unterstrukturen verschiedener Art, in denen das, was der Großraum Pfarrei nicht mehr bieten kann, möglich wird: Erfahrung vom Glauben gegründeter Gemeinschaft, durch die hindurch Kirche Raum konkreter Offenbarung, Raum von »Geist und Leben« wird.

b) Der wirklich Glaubende, der sich den Reifungen des Glaubens aussetzt, fängt an, Licht für den anderen zu werden; er wird ein Anhalt, an dem andere Hilfe finden. Es ist als Eingangsstufe durchaus normal, daß jemand, der selbst die Logik des Glaubens nicht recht einsehen kann, sich aber sagt: wenn dieser und jener glaubt, der mehr versteht als ich und mehr lebt als ich, da muß doch etwas sein am Glauben, dann glaube ich mit diesem mit. Es ist sozusagen zunächst ein geliehener Glaube, der noch nicht Einsicht in den Sachgehalt selbst, aber Vertrauen zu einer überzeugenden Lebensgestalt ist und damit dem Menschen einen Weg zum eigenen Wachsen gibt. Es ist vorerst Glaube aus zweiter Hand, der der Einstieg ist zum Glauben »aus erster Hand«, aus eigenem Begegnen mit dem Herrn. Im übrigen wird uns etwas von »zweiter Hand« immer bleiben und das ist auch dem menschlichen We-

sen gemäß – daß wir einander bedürfen, gerade auch, wo es um das Letzte geht.

c) Eine gesteigerte Form dieses alltäglichen Phänomens, das zu den wesentlichen Funktionen der Kirche gehört, liegt in der Gestalt des Heiligen. Die Heiligen als die lebendigen Gestalten erfahrenen und bestandenen Glaubens, erfahrener und bewährter Transzendierung, sind sozusagen selbst Lebensräume, in die man einführen kann, in denen Glaube als Erfahrung gleichsam gespeichert, anthropologisch zubereitet und unserem Leben angenähert ist. In einer allmählich reifenden und sich vertiefenden Teilnahme an den genannten Erfahrungen kann schließlich spezifisch christliche Erfahrung im innersten Sinn des Wortes wachsen – das, was die Sprache der Psalmen und des Neuen Testaments »Verkosten des Göttlichen« nennt (Ps 34, 9; 1 Petr 2, 3; Hebr 6, 4). Der Mensch rührt darin an die Wirklichkeit selbst und glaubt nicht mehr bloß »von zweiter Hand«. Freilich werden wir mit Bernhard von Clairvaux und den großen mystischen Lehrern aller Zeiten sagen müssen, daß solches nur »ein kurzer Augenblick, ein seltenes experimentum« sein kann¹². Es bleibt in diesem Leben ansatzweiser Vorgriff¹³ und es darf auch nie zum Selbstzweck werden. Denn dann würde Glaube zum Selbstgenuß statt zur Selbstüberschreitung und so in seinem Wesen verfehlt. Solche Augenblicke stehen unter dem Gesetz der Taborerfahrung: Sie sind nicht ein Ort des Bleibens, sondern Ermutigung, Stärkung, um neu mit dem Wort Jesu Christi in den Alltag hineinzugehen und um zu begreifen, daß der Lichtkegel der göttlichen Nähe da ist, wo das Gehen mit dem Worte stattfindet.

Fassen wir alles Bisherige zusammen, so können wir sagen, daß es drei Weisen *christlicher* Erfahrung gibt:

a) die Erfahrung von Schöpfung und Geschichte, die sich dem Menschen in der Leiter der Überschreitung des Vordergründigen und als Weg in der Begegnung mit dem Grund anbietet.

b) Die Erfahrung der christlichen Gemeinschaft und der christlichen Menschen, in der die Wege zur Transzendierung von Schöpfung und Geschichte geöffnet sind, also der erste Erfahrungstyp vorbereitet, gesteigert und christlich zubereitet ist.

c) Aus diesem Zusammenklang des ersten und zweiten Typs entwickelt sich dann die ganz persönliche Erfahrung mit Gott in Christus und schließlich die eben beschriebene, eigentlich übernatürliche Erfahrung.

¹² Scheffczyk a. a. O. (s. Anm. 1), S. 151.

¹³ Vgl. dazu die eindringliche Darstellung vorgegreifender Erfahrung des Göttlichen in den *Confessiones* Augustins, bes. VII 10, 16 u. VII 17,23–21,27; ferner die Vision von Ostia IX 10, 23–26; dazu A. Mandouze, *L'extase d'Ostie*. In: *Augustinus Magister I*. Paris 1954, S. 67–84. Vgl. auch die noch ungedruckte Regensburger Dissertation von Henrique de Noronha Galvano, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustinus. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones* (1979).

Für die Katechese werden normalerweise nur die beiden ersten Typen in Frage kommen. Entscheidend ist, daß die vorwärtstreibende Dynamik des Glaubens nie zu Gunsten eines bloßen Zirkels von Angebot und Nachfrage preisgegeben wird, der den Menschen ins Gegebene verschließt, anstatt daß er befreit und ins Offene geführt würde.

ANHANG. EIN BIBLISCHES BEISPIEL

In einem kurzen Anhang möchte ich versuchen, das Gesagte an einem biblischen Text zu exemplifizieren, nämlich an der Geschichte der Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4).

Mir scheint, daß an dieser Perikope alles eben Bedachte als konkreter Weg sehr schön sichtbar wird. Zunächst erfolgt die Begegnung zwischen Jesus und dieser Frau im Zeichen einer normalen menschlichen Alltagserfahrung, der Erfahrung des Durstes, die freilich als eine der menschlichen Urfahrungen bezeichnet werden darf. Dann geschieht im Gespräch, das sich so entspinnt, der Übersritt zum Lebensdurst; es kommt die Tatsache ins Spiel, daß man immer wieder trinken muß, immer wieder der Quelle bedarf. So wird dieser Frau etwas bewußt, was sie wie jeder Mensch an sich immer schon weiß, aber im Alltag nicht gegenwärtig hat: daß sie nach Leben überhaupt dürstet und daß eigentlich alle Stillungen, die sie sucht und findet, diesen vitalen Urdurst nicht stillen können. Die vordergründige »empirische« Erfahrung überschreitet sich.

Noch aber bleibt das, was so einsichtig wird, im Innerweltlichen stehen. So kommt es zu dem für die johanneische Dialogtechnik typischen Reden auf zwei Ebenen, zu dem johanneischen Mißverständnis, wie die Exegese es nennt. Dadurch, daß Jesus und die Samariterin mit denselben Worten zwei ganz verschiedene Ebenen anvisieren und so, von der Mehrdeutigkeit menschlicher Sprache getrennt, aneinander vorbeireden, kommt die noch verbleibende Inkommensurabilität zwischen dem Glauben und auch einer ausgeweiteten menschlichen Erfahrung zum Vorschein. Denn die Frau versteht unter dem Wasser das, wovon die Märchen reden: das Lebenselixier, kraft dessen man nicht mehr zu sterben bräuchte und aller Lebensdurst befriedigt wird. Sie bleibt im Bereich des »Bios«, des vorfindlichen empirisch geprägten Lebens, während Jesus ihr die »Zoé«, das eigentliche Leben eröffnen möchte.

Die nächste Stufe ergibt sich dadurch, daß von der Frage des Lebensdurstes her die Frau mit der Ganzheit ihrer Person ins Spiel kommt. Sie fragt nun nicht mehr nach *etwas*, nach Wasser oder sonst einer einzelnen Sache, sondern nach dem Leben, nach sich selbst. Von daher versteht sich die

scheinbar völlig unmotivierte Zwischenrede Jesu: »Rufe deinen Mann herbei!« (4, 16). Das ist beabsichtigt und notwendig, weil ihr Leben als Ganzes mit all seinem Durst zur Frage steht. Damit kommt wie von selbst das eigentliche Dilemma, die tiefe Verfahrenheit ihrer Existenz zum Vorschein: Sie wird vor sich selbst gestellt. Allgemein könnten wir das, was sich hier abspielt, auf die Formel bringen: Der Mensch muß sich, sein Eigentliches erkennen, um Gott zu erkennen. Das eigentliche Medium, die Urerfahrung aller Erfahrungen ist, daß der Mensch selbst der Raum ist, in dem und durch den er Gott erfährt. Freilich wird sich dann der Zirkel auch umgekehrt herum dahingehend schließen, daß erst im Erkennen Gottes das eigene Selbst richtig erkannt wird.

Aber das ist ein Vorgriff. Zunächst muß, wie gesagt, die Frau sich erkennen, ja, sie muß *bekennen*. Es ist ja eine Art Beichte, die sie nun ablegt: ein Bekenntnis, in dem sie schließlich ganz schonungslos offen dasteht. So ist ein neuer Überschritt geschehen: von der empirischen und experimentellen zur »experientiellen« Erfahrung, zur »Existenzialerfahrung«, um in unserer vorigen Terminologie zu bleiben. Die Frau steht vor sich selbst. Es geht nicht mehr um etwas, sondern um das Tiefste des eigenen Ich und damit um die radikale Bedürftigkeit, die das »Ich-selbst« des Menschen *ist*, wo es hinter den Vordergründigkeiten des Etwas schließlich aufgedeckt wird. Insofern können wir dieses Gespräch als Urtypus von Katechese überhaupt ansehen, von dem, worum es in der Katechese letztlich immer gehen muß: Sie muß vom Etwas zum Ich führen. Über alles Etwas hinaus muß sie den Menschen selbst, *diesen* ganz bestimmten Menschen ins Spiel bringen. Sie muß Selbsterkenntnis und Selbstbekenntnis schaffen, so daß die Dürftigkeit und Bedürftigkeit des Seins hervortritt.

Aber kehren wir zum biblischen Text zurück! Bei der Samariterin ist diese radikale Konfrontation mit dem eigenen Selbst erreicht. In dem Augenblick, in dem dies der Fall ist, erhebt sich immer und notwendig die Frage aller Fragen: Die Selbstfrage wird zur Gottesfrage. Nur scheinbar ist es unmotiviert, in Wirklichkeit unvermeidlich, daß die Frau nun fragt: Wie ist das eigentlich mit der Anbetung, also mit Gott und meinem Verhältnis zu ihm (4, 20)? Die Frage nach dem Grund und dem Ziel tritt hervor. Erst an dieser Stelle wird das Angebot der wahren Gabe Jesu möglich. Die »Gabe Gottes« ist ja Gott selbst, Gott, insofern er Gabe ist, das heißt, der Heilige Geist (V. 10 und V. 24). Am Anfang des Gesprächs ist überhaupt noch kein Weg dahin sichtbar, daß diese offensichtlich sehr oberflächlich lebende Frau sich etwa für den Heiligen Geist interessieren könnte. Aber nun, wo sie auf den Grund ihrer selbst geführt ist, entsteht die Frage, die der Mensch stellen muß, damit er das Eigentliche gefragt hat, was ihm auf der Seele brennt. Jetzt erkennt die Frau den eigentlichen Durst, von dem sie getrieben wird. Und so kann sie jetzt endlich erfahren, wonach dieser Durst dürstet.

Zu diesem Durst hinzufügen, ist Richtung und Sinn aller Katechese. Sie kann gar nicht anders, als im Sinnlichen des Menschen anzusetzen, der weder weiß, daß es den Heiligen Geist gibt, noch daß er danach dürsten könnte. Katechese muß in die Selbsterkenntnis, in die Entblößung des Ich hineinführen, das die Masken fallen läßt und sich aus dem Reich des Etwas in dasjenige des Seins begibt. Ihr Ziel ist die *Conversio*, das Sich-umdrehen des Menschen, das zur Folge hat, daß er vor sich selber steht. Die *Conversio* (die »Bekehrung«, die Umkehr) ist mit Selbsterkenntnis identisch und Selbsterkenntnis ist der Kern aller wahren Erkenntnis. *Conversio* ist die Weise, wie der Mensch sich findet und dann die Frage aller Fragen erkennt: Wie kann ich Gott anbeten? Es ist die Frage seines Heils und ihretwegen gibt es Katechese.