

m. E. für eine lebendige Gemeinde und eine kluge Gemeindeleitung (nicht nur für den Pfarrer, sondern auch für den gesamten Pfarrgemeinderat, für die Ausschüsse und Gruppen) folgende Aufgaben: Sie sollen sich gemeinsam darum bemühen, daß die heutigen Möglichkeiten liturgischer und festlicher Gestaltung auf die jeweilige Situation der Gemeinde, auf die Erwartungen der verschiedenen Gruppen und der einzelnen Christen hin abgestimmt werden (ein bleibender Aspekt des Johanneischen Aggiornamento); daß die Menschen in den festen Bräuchen die notwendige Geborgenheit, Sicherheit, Ausdrucksmöglichkeit ihres Glaubens und Lebens finden (was einer Vertiefung des Verständnisses für die vorhandenen „festen Bräuche“ und einer Förderung ihrer Fähigkeit, Liturgie und Feste zu feiern, bedarf); und daß schließlich mit der Entwicklung der Gemeinden, ihres Glaubensbewußtseins und ihres Selbstverständnisses auch die Formen, Bräuche, Riten usw. weiterentwickelt, von Sinnlos-Gewordenem befreit und durch Neues angereichert werden, damit gläubiges Beten, lebendiger Gottesdienst und die Bereitschaft, sich aus der Botschaft Jesu Christi heraus zu engagieren, möglich werden. Dann werden uns Glaubenserfahrung, religiöse Erfahrung, Gotteserfahrung vielleicht etwas weniger zum Problem, sondern zur stets neuen Einladung und Aufgabe.

Artikel

Augustinus Karl
Wucherer-
Huldenfeld

Gotteserfahrung
als ursprüngliche
Erfahrung

In unserer Zeitschrift gab es schon einmal einen Schwerpunkt „Zur religiösen Erfahrung“. Da aber die Frage nach der Möglichkeit und den Weisen der Gotteserfahrung immer wieder gestellt wird oder hinter anderen Fragen steht — bisweilen eingeengt auf das Gegenüber von erneuerter Liturgie (die der religiösen Erfahrung eher hinderlich sei) und den verschiedenen Formen des meditativen und charismatischen Betens —, bringen wir einige weitere Beiträge zur Besinnung auf das, was mit*

* Diakonia 5 (1974) Heft 3, mit folgenden Beiträgen: A. Müller, Moderne Theologie und religiöse Erfahrung; M. Kassel, Selbsterfahrung als Eröffnung von Gotteserfahrung; J. Kremer, Begeisterung und Besonnenheit. Zur heutigen Berufung auf Pfingsten, Geisterfahrung und Charisma; O. H. Pesch, Gebet und religiöse Erfahrung; A. Ganoczy, Zum Hunger nach Gotteserfahrung; I. Baumer, Wallfahrten und religiöse Erfahrung.

Gotteserfahrung, religiöser Erfahrung u. ä. gemeint ist, was ihr dienen oder hinderlich sein kann.

Der folgende religions-philosophische Beitrag will zeigen, worin die neuzeitliche Kluft zwischen Erfahrung und Erkenntnis besteht, weshalb die ursprünglichen Erfahrungen weithin verschüttet und schwer zugänglich sind, wie wir uns für solche ursprüngliche Möglichkeiten der Erfahrung bereit halten, sie besser verstehen lernen und so auch für Gotteserfahrungen offener sein können. red

Ein unheilvoller Riß

Der Riß zwischen Theorie und Erfahrung, das Auseinanderfallen von Forschung (Lehre) und Leben, von theoretischer und praktizierender Vernunft kann als Symptom der Psychopathologie unserer europäisierten Welt gelten. Was hier bedenklich stimmt, ist, daß diese Art von „Schizophrenie“ auch weiterhin kirchliches Leben mitbestimmt in der Spannung zwischen festzuhaltenden Glaubensvorstellungen einerseits und Verhaltenstendenzen auf Grund säkularer Erfahrung andererseits sowie im Dualismus zwischen wissenschaftlicher (systematischer) Theologie und Spiritualität — in der lateinischen Christenheit vielleicht seit dem Spätmittelalter datierbar¹. Der unheilvolle Riß quält die um die Verkündigung Bemühten, aber umgekehrt auch diejenigen, die nach vielen hunderten, ja oft weit über tausend Stunden der Glaubensunterweisung in Religionsunterricht und Predigt den „Glauben“ mehr oder weniger aufgegeben haben und trotzdem noch an ihrer Kirchenghörigkeit festhalten². Dazu kommt noch die Verunsicherung aus dem durch kritisches Mißtrauen genährten Verdacht, atheistische Religionskritik könne doch recht behalten, wenn sie sagt, heute sichern religiöse Vorstellungen keinerlei vernünftige Praxis, sie seien sogar untauglich geworden, infantile Wünsche wie bisher zu erfüllen und der Überhöhung, Verklärung und Verteidigung selbstbezogener Interessen der Praxis zu dienen; sie verschleiern nur ihr Unwesen als Rechtfertigungs-ideologie, die den einzelnen durch Teilnahme an ei-

¹ Vgl. dazu H. Urs von Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: Verbum Caro — Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 195—225; dagegen hat nach V. Lossky die ostkirchliche Theologie „niemals scharf zwischen Mystik und Theologie, zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden“ (Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961, 12).

² A. Görres hat in seiner „Pathologie des katholischen Christentums“ (Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg 1966, 283 ff) schon darauf aufmerksam gemacht, wie sich die zwiespältige Situation im Kind gerade durch schulischen Religionsunterricht fortsetzen kann. Es bleibt identifiziert „mit der abweisenden Gleichgültigkeit seiner Eltern, damit wird aber der Religionsunterricht zu einem langwierigen Training in der Fähigkeit, alles Religiöse abgleiten zu lassen und sich dagegen zu immunisieren“.

nem kollektiven Wahn entlasten und gegen den Stoß der Wirklichkeitserfahrung immun halten soll. Diese Kritik kann freilich oft erfolgreich gegen in ihr enthaltene und verkappte Ideologieangebote rückangewendet werden, doch ist dies kaum fruchtbar, wenn damit die entlastende Verleugnung der Situation fortgesetzt wird. Wo die theologische und pastorelle Not aufgebrochen ist, scheinen sich heute Wege anzudeuten, welche die aufgerissene Wunde zu schließen helfen: parareligiöse Übungen zur Sensibilisierung, Sammlungsübungen des Yoga, überhaupt Versuche, auf die Quelle aller Religionen einzugehen, die uns aufgeht, wenn wir uns immer wieder erneut sammeln und an das zurückbinden, was in gewissen Grund- und Ursprungserfahrungen uns aufgeht.

Die folgenden Überlegungen suchen in diesem Zusammenhang der Besinnung auf den Ursprungsboden der Religion in unserer Erfahrung nachzuhelfen. Zu thematisieren bleibt die Eröffnung des Verhältnisses des Menschen zu etwas, das ihn unbedingt angeht, wovon für ihn einfach alles abhängt, woran alles liegt, nennen wir es zögernd „Gott“. Insofern es hier um Erfahrung geht, die unseren christlichen Glauben ebenso vorbereitet wie begründet, nämlich um die von Gott eröffnete Erfahrung Gottes selber, ist eine methodische Bescheidung angebracht: die Überlegungen möchten als religionsphilosophische, nicht explizit als offenbarungstheologische und auch nicht als einzelwissenschaftliche verstanden werden. Sie führen die schon vielfach aufgegriffene Frage³ insofern weiter, als sie auf den Sinn des ursprünglich mit Erfahrung Gemeinten eingehen, der in Frage kommt, wenn Gottes Dasein sich selbst zur Erfahrung geben soll.

1. Was mit Erfahrung ursprünglich gemeint ist

Erfahren meint nach der Auskunft der Etymologie soviel wie ein Land durchfahren, durchwandern und in ihm bewandert sein, d. h. es kennen lernen. Erfahren meint einen Weg gehen, um etwas zu erreichen; und was wir im Gang auf dem Weg erreichen, das trifft und widerfährt uns so, daß es uns selbst verändert und verwandelt, insofern wir dem Erreichten Raum zu geben vermögen und uns in das Erreichte fügen. Weil wir unser ganzes Leben

³ Aus der hier verarbeiteten Literatur seien nur einige Titel ausgewählt, die ein Weiterdenken fördern können: R. Guardini, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis, Würzburg 1958; W. Kasper, Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, in: Geist und Leben 39 (1966) 329–347; E. Kunz, Christentum ohne Gott? Frankfurt a. M. 1971; R. D. Laing, Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt a. M. 1969; M. Müller, Erfahrung und Geschichte: Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung, Freiburg–München 1971; G. Muschalek, Gott als Gott erfahren: Glaube und Theologie in säkularerem Denken, Frankfurt a. M. 1974; K. Rahner, Gotteserfahrung heute, in: Schriften zur Theologie IX, 161–176; ders., Selbsterfahrung und Gotteserfahrung: ebd. X, 133–144; B. Welte, Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion, in: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. B. 1965, 315–336; ders., Erfahrung und Geschichte, in: Zeit und Geheimnis, Freiburg i. B. 1975, 28–40; K. Riesenhuber, Existenz-erfahrung und Religion, Mainz 1968; E. Spranger, Lebenserfahrung, Tübingen 1945; J. Tract: Erfahrung Gottes: Versuch einer Annäherung, in: Kerygma und Dogma 22 (1976) 1–21; F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod: Todeserfahrung als Selbsterfahrung, Freiburg–München 1970.

lang unterwegs sind, in statu viatoris, und zwar unterwegs zum Grund und Ganzen des Daseins, machen wir in einem neuen, lebensgeschichtlichen Sinn unterwegs die Erfahrung mit diesem Ganzen und seinem Grund.

Erfahrung als
Lebenserfahrung

Wenn wir nun fragen, was eigentlich mit Erfahrung gemeint ist, so besagt Erfahrung unsere Lebenserfahrung im weitesten Sinne des Wortes; in ihr haben wir es zu tun mit der Erfahrung des Daseinsganzen. Diese führt uns über die Erfahrung von verschiedenen Erfahrungsbereichen sowie über bestimmte Erfahrungsweisen hinaus zum geschehenden Erfahren dieses irgendwie unteilbaren und doch strukturierten Ganzen. Daher kann eine besondere Erfahrungsweise wie z. B. die empirische oder erfahrungswissenschaftliche uns für das, was Erfahrung eigentlich ist, keinen kritischen Maßstab liefern. Für bestimmte Ausschnitte der Wirklichkeit ist der spezifische Erfahrungsbegriff der exakten Wissenschaften außerordentlich wichtig und erfolgreich. Insofern er angesichts der lebensgeschichtlichen Gesamterfahrung aber eine sekundäre und abgeleitete Erfahrungsweise bzw. Verfahrensweise darstellt, können wir uns für unsere Frage nicht an ihm erstlich orientieren. Wir müssen vielmehr nach der von anderen Erfahrungsweisen unableitbaren ersten und ursprünglichen Daseinserfahrung fragen, der wir nahe kommen, wenn wir dessen inne werden, daß wir da sind, unbestreitbar miteinander da sind, leibhaftig anwesend werden können, in diese Anwesenheit zurückkehren und uns in sie zu schicken vermögen.

Abgeleitete Erfahrung
der Naturwissenschaft

Das Fragen nach dem eigentlichen oder ursprünglichen Sinn von Erfahrung ist allerdings geleitet von einem methodischen Grundsatz: Was immer eine Sache ursprünglich und im höchsten Sinne ist, erkennen wir am besten, wenn wir sie dort aufsuchen, wo sie sich in ihrer unverkürzten Größe, ungemindert und ungetrübt zeigt. Das heißt aber, daß sich eine Sache ursprünglich und im höchsten Sinne nur dort zeigt, wo sie weder in der typischen Durchschnittlichkeit alltäglicher Erfahrung verdeckt, noch dort, wo sie in atypischer Außerdurchschnittlichkeit (etwa im Sinne des Pathologischen) entstellt ist, sondern allein dort, wo sie in der überdurchschnittlichen Potenz ihres Wesens hervortreten und sich *ganz* zeigen kann. Wenn wir nun demgemäß nach dem fragen, was eigentlich Erfahrung ist, können wir sie nur von den höchsten und ursprünglichsten Weisen der Erfahrung her bestimmen, d. h. von jenen Erfahrungsweisen, die lebensgeschichtlich für uns belangvoll und entscheidend geworden sind.

Lebensgeschichtlich
entscheidende Erfahrungsweisen

Was ist ursprüngliche
Erfahrung?

Was ist denn nun mit ursprünglicher Erfahrung näherhin gemeint? Das sagt m. E. am besten ein Wort von Heidegger: „Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es

uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede vom ‚machen‘ meint in dieser Wendung gerade nicht, daß wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Tref-fende empfangen, insofern wir uns ihm fügen. Es macht sich etwas, es schickt sich, es fügt sich“⁴.

1.1 Grundzüge ursprünglicher Er- fahrung

1.11 Sie widerfährt uns überwältigend

Ursprüngliche Erfahrung hat den Grundzug der überwältigenden Widerfahrnis und Betroffenheit. Sie kommt plötzlich und bemächtigt sich unser. Was uns wider-fährt, nimmt uns ganz in Anspruch, oft gegen alle Erwartungen, jede kritische oder neutrale Distanz eines Beobachters umwerfend. Erfahrung entfaltet sich zwar nur im Raum unseres Entwurfs, den wir ihr geben und vorgeben. Dieser Entwurf als Vorentwurf des Begegnenden ermöglicht sie erst. Aber oft ist es so, daß es unversehens ganz anders kommt, als wir dachten, daß es geschehen müsse. Was sich hier schickt und zeigt, trifft nicht nur unseren Selbstentwurf, sondern überwältigt uns, geht über unseren Begriff hinaus. Über ursprüngliche Erfahrung können wir daher nicht beliebig disponieren, sie ist unverfügbar. Der jeweils „Ich“-Sagende ist nicht in dem Sinn Subjekt dieser Erfahrung, daß er Herr über sie wäre. Durch planende Entwürfe läßt sie sich nicht herbeiführen und bewerkstelligen. Sie ist nicht aus anderen Erfahrungen her ableitbar, in denen ihr Ursprüngliches durch geeignete Medien „gestellt“ wird. Als letztes Woher, als letzte Instanz aller anderen Erfahrung gibt es ihr gegenüber keine kritische Absicherung, kein fragloses Maß, auf Grund dessen man im voraus wissen könnte, was geschehen kann und darf. Wir können uns nicht ohne Verfälschung der Erfahrung dagegen versichern, daß diese Erfahrung uns bisweilen die Sprache verschlägt und unsere berechnend ausgeklügelten Verfahrensweisen untergräbt.

1.12 Sie trifft mich ganz persönlich

Solche ursprüngliche Erfahrung zeigt einen weiteren Grundzug: sie trifft mich ganz persönlich. Sie ist meine je eigene, und sie ist einmalige Erfahrung im Sinne der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit. Ich kann z. B. im Beruf ersetzt werden, vielleicht sogar vor dem Traualtar vertreten werden, aber nicht in der Liebe und im Tod, nicht in meiner jeweiligen leibhaftigen Anwesenheit, nicht in meinem persönlichen Da-sein. Diese Erfahrung ist unersetzlich, und darin kann ich nicht vertreten werden, weil jede Vertretung in einer Erfahrung die ur-eigenste Erfahrung des Vertretenen, die Erfahrung seiner eigenen Anwesenheit, voraussetzt. Ursprüngliche Er-

⁴ M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pufflingen 31965, 159.

fahrung kann nicht beliebig wiederholt und objektiviert werden, um sich einer kritischen, intersubjektiven Prüfung unterziehen zu lassen, denn in dieser Weise „gestellt“ ist sie nicht mehr ursprünglich, sondern manipuliert, d. h. im Bezugsrahmen eines begrenzten Entwurfs abgeleitet und eingegrenzt.

Es könnte einem der Verdacht aufsteigen, daß das alles mit Subjektivismus zu tun hat, denn was „Ich“ erlebe, wie ich mich und als was ich mich unmittelbar erlebe, das ist zwar unzweifelhaft meine Sache, also bloße Privatsache, aber eben keine allgemein verbindliche und verbindende. Allein dieser Einwand trifft gerade das nicht, was ursprüngliche Erfahrung meint. Das wird durch die folgenden Grundzüge ursprünglicher Erfahrung deutlich:

1.13 Wir machen sie nur durch, indem wir uns wandeln

Ursprüngliche Erfahrung ist durchzumachen und so vermittelte Erfahrung. Sie ist überhaupt nicht mit unmittelbarer Erfahrung zu verwechseln, meint also nicht mein unmittelbares Erleben hier und jetzt, meine momentane Gestimmtheit — im Gegensatz zu dem, was wir nur mittels einer Erinnerung oder einer Erwartung vergegenwärtigen, denn wir machen die Erfahrung mit einer Sache nur durch und empfangen sie, wenn wir uns selber als offenen Raum an sie hingeben und uns für sie Zeit nehmen, d. h. uns mit dem, was kommt und gewesen ist, aus-einander-setzen und zusammensetzen, uns in dieser Weise zusammen-nehmen und sammeln. Damit setzen wir das, was wir waren und als unsere Welt entworfen haben, der unheimlichen Möglichkeit aus, verwandelt zu werden; nun tritt alles in ein neues Licht — oder vielleicht in entsetzliche Nacht. Gewesenes hat nur durch neue Erfahrung Zukunft, sonst vergeht es. Erfahrung ist immer durch unseren Selbstentwurf aus geschichtlicher Herkunft vermittelt, zugelassen oder abgewehrt.

Interesse an der Selbstbehauptung

Sollen wir uns aber ursprünglicher Erfahrung überlassen und sie durchmachen, dann steht uns vermutlich bevor, daß wir Schmerz oder ein Übermaß an Glück erleiden. Sind wir nicht versucht, dem vorzubeugen und auszuweichen? Sind wir im Ernst bereit, mit unserem ganzen Wesen uns dem zu fügen, was uns unüberholbar widerfährt? Wir entwerfen in alltäglicher Durchschnittlichkeit Strategien der Neutralisierung dieses Erleidens. Wir halten uns gerne aus der ursprünglichen Erfahrung heraus; wir behalten uns und behaupten uns gegen Erschütterungen, ersticken sie im Betrieb des Nur-Arbeitens und in der Geschäftigkeit des Freizeitkonsums — selbst mit dem Altruismus als Alibi. Wir können z. B. aus einem lebhaften Interesse an Fakten und Informationen heraus

außerordentlich viel wissen — auch über religiöse Erfahrung — und doch der Erfahrung gegenüber verschlossen sein. Das dem Willen zur Selbstbehauptung entspringende Unvermögen, sich der Erfahrung zu überlassen, durch sie erschüttert zu werden, kann in angeblich „kritische Besonnenheit“ umgefälscht werden.

1.14 In ihr teilt sich
ein uns Gemeinsames
mit

Aus demselben Interesse an der Selbstbehauptung, aus der festgehaltenen Selbstbezogenheit, wird ursprüngliche Erfahrung verfälscht in unverbindliche, bloß subjektive Erlebnisweisen, denen entsprechende subjektive Meinungen oder Überzeugungen zugeordnet werden. Der Fragende kann nicht von sich absehen, er fragt, wie *er* es erlebt, richtiger gesagt: wie er sich erlebt und von sich ergriffen ist, wenn *er* erfährt. Er setzt sich als unbedingt und das, womit er eine Erfahrung macht, als (durch ihn) bedingt. So möchte er z. B. in der Liebe Erfüllung finden; er hat dieses Bedürfnis; er möchte nun erleben und genießen, wie er liebt, also zur Bestätigung oder Ermächtigung seines bedrohten Selbst. Dann aber macht er gerade mit der eigentlichen Liebe keine ursprüngliche Erfahrung, denn er schätzt den anderen nur daraufhin ab, ob der geeignet ist (als Triebobjekt) eine befriedigende Sensation abzugeben (im Sinne eines Triebzieles) und verhindert, daß der Andere sich von sich her zeigen, sich selbst mit-teilen und schenken kann. In ursprünglicher Erfahrung erfahre ich nicht primär mich, ich beuge mich nicht auf mich zurück und verschließe mich so in einer Re-flexion. Erfahrung soll nicht gebrochen werden durch mich, indem ich mich als Erfahrenden erfahren will. Gemeint ist daher keine Erfahrung dieser Erfahrung, keine Wissenschaft auf Grund dieser gebrochenen Erfahrung, sondern die Bemühung, das von sich her sich Zeigende frei zu geben, es aktiv sein zu lassen. Nicht mein kleines „Ich“(Subjekt) erfährt *sich*, sondern wir erfahren einander, einer sich durch den Anderen, und darin teilt sich uns gemeinsam etwas mit, stehen wir unter demselben Stern. Mit gutem Grund weist hier Gabriel Marcel den Verdacht eines Subjektivismus zurück: „Nein, denn das, was sich mir selbst mitteilen kann, ist das, was sich auch dem anderen mitteilen kann“⁵. Der früh verstorbene Philosoph Fridolin Wiplinger hat das so kommentiert: „Also nicht, was *ich* mitteilen kann. Es, das mich in meiner ursprünglichen Erfahrung Treffende, kann jedem anderen auf ebensolche, d. h. einmalig-personale, je seine Weise, sich zusprechen als Grund des Welt-ganzen. Im Versuch eines jeden von uns, möglichst rein und treu eben auf seine je einmalige Erfahrung zu hören und aus ihr zu sprechen, könnte dann Mit-teilung zwischen mir und einem anderen stattfinden, weil und insofern mein und sein Sprechen und Hören vom einen und selben Ursprung aller Erfahrung herkommt — dieser sich selbst mitteilt“⁶.

⁵ Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt a. M. 1961, 160, vgl. 155 ff.

⁶ A. a. O. 19.

1.15 Sie ist als
Grunderfahrung
unausweichlich

Ursprüngliche Erfahrung ist Grunderfahrung und als Grunderfahrung unausweichlich. Jeder Mensch steht im totalen Selbstvollzug seines Daseins, wenn es darum geht, sich und die Welt anzunehmen, angesichts des immer möglichen Endes usf. Er steht in einer einzigartigen Erfahrung des Grundes. Diese Erfahrung, die wir mit dem Ganzen unseres Daseins durchmachen und durchgemacht haben, hat ihre eigene Geschichte, die immer schon in irgend einer Weise verstanden und gedeutet ist — sei es auch falsch oder unzulänglich. Wir haben es also nicht mit etwas völlig Unbekanntem zu tun, sondern mit etwas, das jeder kennt, worauf sich jeder in irgend einer Weise versteht. Das ist auch dort der Fall, wo wir uns enthalten, die Grunderfahrung zu präjudizieren, d. h. wo wir das Urteil zurückhalten, ob diese Grunderfahrung die Erfahrung eines Scheingrundes (der Grundlosigkeit) oder die eines beirrenden Ungrundes oder die einer ungeheuerlichen Absurdität oder als die Erfahrung eines Sinn- und Seinsgrundes oder sogar als anonyme (implizite, keimhafte) Gotteserfahrung adäquat zu deuten ist. Die Erfahrung des Grundes im Vollzug unseres Daseins ist so in jedem menschlichen Dasein unausweichlich gegeben, dort vollzogen, wo sich der Mensch zu sich selbst, zur Welt, zum Ganzen seines Daseins radikal, an die Wurzel rührend, verhält, ja selbst dort, wo er meint, im Grunde (eigentlich) sei es mit dem Dasein nichts, vielleicht wäre Nichtsein besser als Sein. In diesem unausweichlichen Verhältnis vollziehen wir, was wir im Grunde sind, ohne deswegen schon gezwungen zu sein, dies eigentlich und ursprünglich zu vollziehen. Ursprüngliche Erfahrung ist daher unausweichlich Grunderfahrung oder als Grunderfahrung unausweichlich, aber nicht ist umgekehrt schon deswegen die Grunderfahrung unausweichlich eine in jeder Hinsicht ursprüngliche. Wir vollziehen unser Dasein, z. B. indem wir einander im Horizont solcher Grunderfahrungen begegnen, einander in Liebe, Treue, Vertrauen und Hoffnung annehmen oder in Mißtrauen, Verzweiflung und Haß mit ihm zerfallen sind. Wir stehen in der Erfahrung dessen, was uns im Grunde unseres Wesens ursprünglich angeht, schon bevor wir deutend zu sagen versuchen, was das eigentlich und ursprünglich ist.

1.16 Zu ihr gehört
wesentlich Verstehen
und Erkennen

Verzichten wir auf Vorstellungen, vorgefabrizierte Theorien, die wir uns über das zu Erfahrende gemacht, vorge-macht und zur Erstellung möglicher Erfahrung vorgenommen haben, dann geben wir keineswegs mit der Vorstellung schon das Denken auf und springen besinnungs-

los ins Irrationale, ins Unmittelbare von (religiösen) Bewegungen, sondern je mehr wir uns der ganzen Fragwürdigkeit der Grunderfahrungen überlassen, desto mehr kommt uns die Frage, was diese Erfahrungen eigentlich bedeuten, was sie uns zu verstehen und zu erkennen geben, ob sie in Wahrheit die Möglichkeit eröffnen, einem Tiefsten und Höchsten in unserem Dasein zu begegnen. Zur ursprünglichen Erfahrung gehört wesentlich Verständnis und Erkenntnis. Mit etwas eine Erfahrung machen, heißt ja, es kennen lernen, es verstehen, oder sich auf es verstehen lernen. Dazu brauchen wir freilich Zeit. Was dagegen in nackter Unmittelbarkeit uns stößt, uns in Frage stellt, das ist uns zur Besinnung aufgegeben und gibt uns die Frage auf: Was eigentlich zeigt sich in all unserer Erfahrung? Ursprüngliche Erfahrung (als lebensgeschichtliches Widerfahrnis, das uns umwandelt) ermöglicht in sich eine Erfahrungsweise oder enthält in sich ein gleich-ursprüngliches Strukturmoment, das terminologisch *hermeneutisch-phänomenale Erfahrung* genannt werden kann: In diesem Sinne meint Erfahrung, daß wir dem, was von sich her sich zu öffnen und zu zeigen vermag, in unserem Dasein so Raum bieten, daß es sich möglichst in seiner ganzen Erscheinungspotenz zeigen kann, wie es von ihm selbst her und an ihm selbst *ist*. In diesem Sich-Zeigen geschieht ein Sich-Öffnen und Aufgehen in die Unverborgenheit (Wahrheit), gibt sich das, mit dem wir die Erfahrung machen, zu verstehen. Es gibt — zu denken. Es läßt sich näher erkennen. Damit ist gesagt, daß zur Ursprünglichkeit der Erfahrung wesentlich Verständnis, Vorverständnis, Verstehen und Verstehensentwurf, Kennen-lernen und Erkenntnis gehört. *Erkenntnis ohne Erfahrung ist leer, äußerlich, oberflächlich oder verstiegen, repressiv gegenüber ursprünglicher Erfahrung; und umgekehrt ist Erfahrung ohne deutendes Verstehen blind, konfus, verflüchtigt sich in die Namenlosigkeit irrationaler Unverbindlichkeit, d. h. sie ist bloß subjektiv.*

Miteinandersein und sprachliche Mit-teilung

Was sich zu erfahren gibt, kann im Raum tieferer Besinnung besser angenommen werden und wachsen, es bedarf des Raumes der Mit-teilung in Sprache, ja es ist überhaupt nur im Raume des Miteinanderseins, des Verstehens anderer ursprünglich erfahrbar, und zwar in dem Maß, als wir von einander Unvorhersehbares, Überraschendes erwarten und zu gleicher Zeit einander die Möglichkeit einräumen, diese Erwartung zu erfüllen. Aber das ist nicht selbstverständlich. Wir können uns verschließen und voneinander nichts mehr erwarten. Die ursprüngliche Erfahrung kann abnehmen, versiegen, verdeckt und entstellt werden. Es gibt unbeachtete Erfahrungen, die wir ohne Wissen und gegen angeblich besseres Wissen machen können, z. B. kennen wir viel von unseren Mitmenschen und erkennen diese deswegen noch lange nicht, noch können wir es zur Sprache brin-

gen. Oder eine Liebe, die nicht wagt sich auszusprechen oder nicht einmal eingestanden wird, wird die Geschichte unseres Lebens anders bestimmen als die erfahrene Liebe, die wir durchmachen und aussprechen, die uns her- und mitnimmt und uns umwandelt... Sie kann gerade durch Besinnung und das rechte Wort tiefer, reiner und mit größerer Freiheit angenommen werden. Was wir dagegen an Grunderfahrungen nicht zugeben und nicht wissen wollen, kann zur gefährlichen irrationalen Macht über uns werden. Ist wirklich die religiöse, die Gotteserfahrung die für uns mögliche ursprüngliche Grunderfahrung, dann ist zu erwarten, daß ihre Niederhaltung oder verstiegene Verkehrung eine Schreckensgeschichte von Verirrungen aufreißt, denn was uns unbedingt, mit einzigartiger Absolutheit, angeht, das kann mißverstanden zur blind rasenden Leidenschaft werden. Es ist daher notwendig, daß wir denkend auf die Ursprünglichkeit der Grunderfahrungen eingehen, sie hinter allen durchschnittlichen und alltäglichen Verfälschungen neu zu entdecken und aufzuschließen suchen, indem wir einander auf die je uns eigene ursprüngliche Erfahrung verweisen und uns besinnen.

Phänomenologische Erkenntnis

Daß wir dabei über eine bloße Kenntnis, ein sprachloses Sich-auskennen, ein bloß intuitiv-spontanes Erkennen (im Sinne hermeneutisch-phänomenaler Erschlossenheit) hinausgehen müssen zu einer phänomenologischen Erkenntnis, d. h. zu einer ausdrücklich thematisierenden phänomenologischen Analyse im Rückgang auf das in der Erfahrung eigentlich Erfahrene, Erscheinende, Erschlossene, das gehört zur intellektuellen Redlichkeit, kann aber doch nur eine sehr sekundäre, bescheidene, fragmentarische Bemühung im Ganzen unserer konkreten Erfahrungsgeschichte ausmachen. Und das nicht nur, weil außer der wissenschaftlichen Antwort auf ursprüngliche (religiöse) Erfahrungen andere Antworten (Jubel, Dank, Musik, Tanz, Tat der Nächstenliebe usw.) möglich oder sogar naheliegender wären, oder weil fruchtbare wissenschaftliche Bemühungen niemals gemeinverständlich und selten sind, sondern auch deswegen, weil der Weg phänomenologischer Analyse Erfahrung nicht ins Wissen (oder in das Wissen des Wissens) aufzuheben, sondern vielmehr Erfahrung in ihrem Sinn freizulegen hat. Hier schließe ich mich *Hans-Georg Gadamer* an, wenn er sagt „Vollendete Erfahrung ist nicht Vollendung des Wissens, sondern vollendete Offenheit für neue Erfahrung“⁷. Erkennen meint dann Einweisen (Mystagogik) in ein Sich-neu-Verstehen auf das Ursprüngliche in der Erfahrung, nämlich auf den Ursprung der Erfahrung selbst, und mündet fragend in Offenheit für die Frag-würdigkeit dieses Ursprünglichen, das uns noch zu sich zu verwandeln vermag.

⁷ In: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971, 311.

2. Was in ursprünglicher Erfahrung sich erschließt

Das in ursprünglicher Erfahrung Gemeinte ist der sie tragend-eröffnende Ursprung der Erfahrung selbst. Das Ursprüngliche der Erfahrung ist der unableitbare Ursprung der Erfahrung selber. Aus ihm heraus sind wir einander selbst zur Erfahrung gegeben. Dieses Ursprüngliche kann freilich wie ein Sonderbereich innerhalb des Erfahrbaren und neben anderen Erfahrungsweisen aufgefaßt werden. In diesem Sinne wird oft von religiösen Erfahrungen gesprochen. Doch fragt sich, ob nicht gerade religiöse Erfahrung die ursprünglichste Weise der Selbstgegebenheit von Erfahrung darstellt.

2.1 Das Grundphänomen religiöser Erfahrung

Religiöse Erfahrung als menschliches Grundphänomen ist durch eine Reihe religionsphänomenologischer und religionsphilosophischer Arbeiten erschlossen worden, die dem Marburger Religionswissenschaftler Rudolf Otto verpflichtet sind. Dieser hat das „Religiöse“ von ihm selbst her und durch sich selbst zu bestimmen versucht und verzichtet, es auf einen Akt der Erkenntnis oder auf ein Bedürfnis oder auf ästhetische Ergriffenheit und dgl. zurückzuführen. Für das, was uns in dieser Erfahrung widerfährt und in ihr zur Gegebenheit kommt, hat er bekanntlich die Bezeichnung des „Heiligen“ und „Numinosen“ vorgeschlagen. Dieses erfaßt und berührt uns als das Übermächtige, das Schauervolle (*tremendum*), das geheimnisvoll Andere gegenüber der Welt, das Erhabene, Ungeheure, Unheimliche sowie als das Anziehende, Bestrickende, Faszinierende.

Abgesehen davon, daß bei Rudolf Otto Religion als etwas Irrationales aufgefaßt wird, fehlt eine zuverlässige Unterscheidung zwischen echten und unechten, ursprünglichen und defizienten Gestalten des Religiösen, ja die Erfahrung mit repressiven Mächten und Gewalten scheint in der Bestimmung der Religion vorzuherrschen⁸. Dazu ist inzwischen Gründliches und Klärendes erarbeitet worden, ich denke besonders an Bernhard Welte und seine Schüler⁹ und — heute vielfach vergessen — Romano Guardini u. a.

Formen ursprünglicher Erfahrung:

Die gemeinten Erfahrungen können sehr verschieden zur Gegebenheit gelangen: etwa in der Betrachtung des nächtlichen Sternhimmels, wenn alle besonderen Interessen schweigen; oder in einer Lebensfügung, die aus einer ausgewogenen Situation befreit; oder wenn Ewigkeit im Blick der Augen eines Menschenwesens aufleuchtet, das wir lieben oder dessen Güte uns sagt: „es ist da“; es kann auch die erschütternde Erfahrung sein, daß Wahrheit im Grunde unbedingt bindend, ja als Geleugnete und Belächelte nochmals da ist; oder daß in einer heillos zer-

Natur, Geschick,
Liebe

das Wahre, Gute,
Schöne

⁸ Vgl. K. Ledergerber, *Das Heilige als Macht?* in: *Orientierung* 38 (1974) 7–9.

⁹ Vgl. besonders informativ J. Splett, *die Rede vom Heiligen: Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg—München 1971, 187–222.

Das heilende „Da-sein“
Gottes

Einvernehmen mit der
Tiefe seines Daseins

brochenen Welt sich doch immer wieder die Möglichkeit erneuert, das Gute tun zu können; oder daß wir die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs erfahren: Das Gute darf und soll getan werden, einfach weil es gut ist — was aus einer Quelle aufsteigt, die sich uns als unverfügbares Geheimnis im Grunde unseres Daseins entzieht; oder das Schöne wird im Kunstwerk in seinem Glanz und überwältigender Herrlichkeit als Verheißung und Vor-Schein eines Kommenden erfahren usw. In diesen Phänomenen fühlen wir, etwas Letztes hängt von dem, was sich da zeigt, ab, und haben wir dieses versäumt, haben wir alles versäumt. Was sich da als das Phänomen der religiösen Erfahrung zeigt, kann das Heilige genannt werden. Es ist der Wesensraum der Erscheinung der Göttlichkeit Gottes, von woher erst ein Bezug Gottes zum Menschen erfahren werden darf. Es ist gewissermaßen schon das „Da-sein“ Gottes. Was von ihm abhängt, kann das Heile, das Heil und das Heilende, genannt werden. Dieses zu nennen, hat nichts zu tun mit der Illusion einer heilen Welt, die gerade verdeckt, daß noch die Unheilsgeschichte dieser Welt sich am heilen Sein mißt, welches in unheimlichen Entzugserscheinungen sich bekundet.

Vom heilen oder heilenden Sein, um das es entscheidend geht, kann die Überlegung weiter herabgeführt werden. Dann könnte gesehen werden, daß das Phänomen der religiösen Erfahrung noch viel weiter reicht, als wir gewöhnlich annehmen. Die gemeinten Erfahrungen können auch ganz alltäglich, am Rande des Banalen sein, so daß man zweifeln kann, ob es sich überhaupt noch um religiöse Erfahrungen handelt.

Zum Beispiel hat Josef Pieper einmal von einem alten Mann erzählt, der zu seinem Enkel oder vielleicht in einem Selbstgespräch sagt: „Schau, der Salat ist wieder gewachsen!“ Was will er eigentlich sagen? Bald gibt es den Salat zum Essen? Oder nicht vielmehr dies: Erstaunlich, daß es so etwas gibt und trotz allem in dieser Welt möglich ist; im Grunde ist die Welt doch in Ordnung? — Oder ein anderes Beispiel: Jemand sitzt still und sinnierend beim Wirtshaustisch, vielleicht noch nüchtern. Nach einer Weile des Schweigens seufzt er, nickt schwer mit dem Kopf und sagt einfach „Ja“, sonst nichts. Er hat die Last des Daseins wieder angenommen; er ist ins Einvernehmen mit der abgründigen Tiefe seines Daseins gekommen. Daraufhin angesprochen, würde er uns wohl kaum verstehen, denn das Geheimnis der Tiefe hat in seiner Welt kein Wort, keinen Namen — und es ist doch da. Das hier im Wunder des Wachstums oder in der Annahme des Daseins zur Gegebenheit kommende Ganzsein (das Heile) ist überall bekannt, aber nicht als etwas „Religiöses“, nicht als der Vor-Schein des Heiligen erkannt;

— anonyme
Gotteserfahrung

und dieses Heilige ist wiederum nicht als Wesensraum der Ankunft Gottes verstanden, da es namenlos bleibt, und doch könnte hier wohl von anonymer Gotteserfahrung gesprochen werden.

Der Umkreis, in dem Heiliges (als der Wesensraum der Gegenwart Gottes) erscheinen kann, ist das Ganzseinkönnen als das Heile und Heilende. Dagegen kann man — allem Anschein zum Trotz — nicht ernsthaft argumentieren durch das Ziehen einer Bilanz, die Heil und Unheil gegeneinander verrechnet, die sich nur zu engagieren gestattet, wenn einmal feststeht, daß sich das Dasein auszahlt. Wir würden sonst permanent unsere produktiven Möglichkeiten, Sinn zu stiften, versäumen, wir würden uns sonst von unseren ureigensten Möglichkeiten zu lieben abschneiden; und Lieben heißt einigen und ergänzen, indem wir Andere in ihr ureigenstes Wesen frei geben — für einander Heil verheißen und bringen.

Kein Argument aus
schlechten Erfahrungen

Die Erscheinung des Heiligen in der Liebe, sofern sie einigend differenziert und personalisiert, kann durch anscheinend wohlmeinende Denkwege verbaut werden. Das ist dort der Fall, wo man die Kontingenz unseres Daseins als Zufälligkeit und Hinfälligkeit, als Seinsschwäche und Daseinsohnmacht, als Mangel und Bedürftigkeit auslegt, um dann dem so herabgesetzten Seienden, das sich aus sich nicht im Sein zu halten vermag, die Notwendigkeit einer Rückführung auf ein unbedürftiges Absolutes vorzurechnen. Dies ist aber ein spätneuzeitliches und auch neuscholastisches Verständnis von Kontingenz, das m. E. wesentlich dazu beigetragen hat, daß das Gottesbeweisen an Sinn und Glaubwürdigkeit verloren hat, und das gerade zu einer Zeit, welche die relative Autonomie und den unabsehbaren Reichtum der Wirklichkeitsbereiche erfahrungswissenschaftlich und für die Allgemeinbildung zugänglich zu machen suchte. Werden zur Rettung der Glaubensüberzeugungen die Bereiche des Seienden (Gottes Schöpfung!) herabgesetzt, dann ist der Konflikt zwischen Wissenschaft und (philosophischer) Theologie unvermeidbar, aber nicht nur das: Philosophische Theologie weicht dem aus, worin sich ihr einzig Gott zeigt und zu erfahren gibt, sowie dem, was erst den Zugang zu ihm bildet. Die klassischen Gottesbeweise — wenigstens die des Thomas von Aquin — gehen dagegen von der Größe und Herrlichkeit des konkreten Seienden aus, vom erstaunlichen Wunder, daß überhaupt Seiendes zu eigenem Sein (Grund-sein, causa sui) frei-gegeben ist, sie gehen von den perfectiones essendi aus, d. h. von den Seinsvollkommenheiten des Seienden und nicht von dessen

Kein Argument ohne Erfahrung

Unvollkommenheiten, die uns eher zum Unglauben als zum Glauben an Gott versuchen.

Unsere Überlegungen, welche auf das unserer Erfahrung noch Bevorstehende vorbereiten wollen, begegnen sich hier mit einem Denkanspruch aus der philosophisch-theologischen Tradition. Wenn überhaupt noch, dann haben wir alle Aussicht, eine neue Mannigfaltigkeit der Wege zur Erkenntnis des uns umwandelnden Da-seins Gottes zu finden, je strenger es uns gelingt, uns an die Erfahrung zu halten. Schon die kurze Analyse ursprünglicher Erfahrung hat ergeben: Es kann keine Wege zur Erkenntnis des Daseins Gottes geben, die nicht von der Erfahrung ausgehen und zu ihr zurückführen. Ich möchte diesen Gedanken hier aufnehmen und weiterführen. Mit ihm scheidet der ontotheologische Versuch der Gotteserkenntnis aus. Dieser will nämlich genau das Gegenteil, er will eine Erkenntnis Gottes ohne jede Erfahrung dadurch gewinnen, daß er vom bloßen Begriff des Höchstdenkbaren ausgeht. Allein mit dem Höchstdenkbaren stellen wir uns vor die Erfahrung, die wir so in ihrer Ursprünglichkeit verstellen und entstellen, und weiter: wir stellen dabei nur uns selbst vor, d. h. wir projizieren unsere erwünschte Eigenmacht über die Welt hinaus, um uns in ihr zu verehren — eine ebenso illusionäre wie perverse Selbstliebe. In diesem Sinne müssen wir uns zurückhalten und es lassen, uns unter Gott etwas vorzustellen oder ihn auch nur zu nennen, bevor wir auch nur entfernt dem begegnet sind, was in ursprünglicher Erfahrung uns unbedingt und unverfügbar angeht als der letzte, unüberholbare und unableitbare Ursprung dieser unserer Selbst-, Daseins- und Welterfahrung.

2.2 Die Erfahrung des Da-seins Gottes

Die berühmt-berüchtigten Beweise des Daseins Gottes werden seit Kant gewöhnlich als eine solche Ontotheologie ohne Erfahrungsbezug entlarvt, und tatsächlich gehen wir solange mit ihnen leer aus, als wir erwarten, daß sie von einem außerweltlich Vorhandenen ungeheurer Dimension (einer extramundanen Transzendenz) oder von der Existenz einer übernatürlichen Macht, die es eben auch gibt, überzeugen wollen. Anliegen und Sinn des Aufweises oder Beweises des Daseins Gottes ist aber m. E. ein völlig anderer: Im Rückgang auf ursprüngliche Erfahrung soll das in der Erfahrung eigentlich Gemeinte thematisiert werden. „Deus est“, heißt dann nicht: ein Gott ist wirklich vorhanden, es existiert eben auch ein solches Seiendes, das höchste aller Seienden, sondern: indem sich ereignet, was ist, ist Er da, gegenwärtig, anwesend, in seiner alles tragenden Anwesenheit ist er keinem Ding und Menschenwesen entfernt. Seiner Gegenwart sind wir nämlich inne geworden. Und es ist uns gegeben, uns dadurch in sie zurückzurufen, daß wir uns sammeln, d. h. aus der Zerstreung zurückholen in die Gegenwart,

aus der Zerrissenheit durch ein Vielerlei von Sorgen und Interessen zurücknehmen auf das einfache und weite „Da“ unseres Da-seins. Darin vermögen wir der Abgründigkeit des Seins Raum zu geben. Bringen wir uns so zum Schweigen, um vollwach zu hören, was uns da angeht und eigentlich beansprucht, dann erst kann uns in allem, was sich ereignet, diese seine Anwesenheit aufgehen, spricht sie sich uns lautlos zu, treten wir ein in das alles umgreifende und tragende Geheimnis des Seins. Diese Anwesenheit ist aber nicht so wie ein Anwesendes (Seiendes), dessen Da-sein uns (als unser eigenes oder uns gegenüber) aufgeht, das sich uns so oder so zeigt, anruft, in seine Gegenwart zieht, sondern Anwesenheit, in welcher Er mich mir selbst entschieden gibt, mich ins Sein ruft, d. h. mich will, und mich mir selbst offenbart, enthüllt, im Sinn existieren läßt, mich wahr sein läßt, d. h. mich erkennt, und mir überläßt, selber das Gute zu tun, d. h. mich in die Aufgabe der Menschwerdung ruft, welche Aufgabe ich als Gabe mehr oder weniger übernehmen, aber niemals machen, bewerkstelligen kann.

Wenn ich hier eine extramundane Transzendenz Gottes als irreführende Vorstellung zurückweise, so ist mit der bestrittenen Außerweltlichkeit Gottes nicht geleugnet, daß er von uns und von der Welt absolut verschieden und in seiner Freiheit von ihr unabhängig ist. Aber zu dieser Einsicht führt ein weiter Weg, was nicht dazu verleiten darf, die näherliegende, vergessene Wahrheit von der Immanenz der Welt in Gott zu überspringen. Ist es nicht das, woraufhin Paulus die Philosophen in Athen angesprochen hat: „Gott sollten sie [alle Völker] suchen, ob sie ihn vielleicht ertasten und finden könnten. Und wirklich, für keinen von uns ist er in unerreichbarer Ferne! Ist er doch nahe einem jeden von uns! Denn in ihm leben wir; in ihm bewegen wir uns, in ihm sind wir“ (Apg 17,27 f). Nach wie vor ist diese Nähe, von der Paulus spricht, das zur Erfahrung Kommende.

2.3 Ein Weg zur Erkenntnis der Erfahrung des Da-seins Gottes

Abschließend sei ein solcher Weg zur Erkenntnis aus der Erfahrung kommender Nähe kurz skizziert, der uns in unser eigenes Erfahren einweisen kann: Wir sind da, leibhaftig da. Wir halten eine Weile inne — wir sind noch immer da. Das ist eigentlich erstaunlich, dieses „Da“. Darin machen wir die Erfahrung, daß wir uns gegeben sind und alles andere irgendwie mitgegeben ist. Wir können uns sogar in diese Erfahrung rufen lassen, daß es uns gibt, daß es uns so gibt, daß wir uns selbst gegeben sind. Diese Erfahrung enthüllt uns ein unverfügbares letztes Woher und Woraufhin als das, worum es in Er-

fahrung geht, als Ursprung jener Erfahrung, die uns uns selbst gibt. Es gibt uns also; und darüber können wir gar nicht direkt verfügen. Würden wir uns das Leben zu nehmen versuchen, so setzen wir dieses Unverfügbare voraus.

Mit uns hat etwas angefangen zu sein, etwas völlig Einmaliges, jeweils ich, jeweils du; etwas absolut Neues ist es, das es gibt und sich gegeben ist. Anfang meint hier nicht den Beginn, den ersten Moment innerhalb einer bereits gegebenen Reihe folgender Momente, sondern den Ursprung in das sich-zeitigende Ganze¹⁰. Wie kommen wir zu unserem Anfang? Es gibt uns so, daß wir einander frei geben können, ja im Falle der Vater- und Mutterschaft einem Menschenwesen zum Dasein verhelfen, zu einem neuen Anfang frei geben. Was hier anfängt, ist etwas völlig Neues, überschreitet unsere eigene Welt um eine neue, und doch ist es uns gegeben, daß wir uns selbst aktiv auf dieses Neue hin überschreiten, ja dies sogar einplanen können. Dennoch waltet darin eine letzte Unverfügbarkeit; darin ist nichts, was wir nicht empfangen haben. Es gibt uns also so, daß wir einander zum Dasein frei geben, d. h. ursprüngliche Anfänglichkeit vermitteln und mit-teilen können. Das ist alles andere als selbstverständlich, da wir ja auch einander im Sein mindern und verhindern können. Wollte man nun fragen, was ist denn dieses „es“, das da gibt, dann möchte man sich vorschnell etwas, einen Geber, eine Schöpferkraft und dgl. vorstellen. Doch bleiben wir bei der Erfahrung. Was sehen wir? Wir sehen nichts. Doch erfahren wir, daß wir uns selbst in dieser Uranfänglichkeit gegeben und letztlich von nichts anderem ableitbar sind, daß wir entsprungen sind einem „etwas“, das sich phänomenal als „Nichts“ bekundet — in welches „Nichts“ uns der Tod wieder hinwegnimmt. Dieses Nichts ist freilich als das Entspringenlassende nicht das leere Nichts (*nihilum absolutum*); es ist auch nicht bloß ein relatives Nichts (*nihilum relativum*), das nicht dieses oder jenes ist, dem wir restlos unser Dasein verdanken könnten, also nur relativ zu diesem oder zu jenem ist. Das Nichts bekundet sich phänomenal sehr wohl positiv¹¹, d. h. wir sehen sehr wohl, aber wie in einem dunklen Raum sehen wir nicht etwas, doch wir sehen und sehen „nichts“. Verbirgt sich hier etwas, entzieht sich hier etwas, oder hält sich hier das zu allem Sein und Werden Frei-gebende zurück?

Das Ursprüngliche der Anfänglichkeit vermitteln

¹⁰ Vgl. dazu A. Wucherer-Huldenfeld, Der Anfang des menschlichen Daseins: Eine religions-philosophische Besinnung, in: Wort und Wahrheit 28 (1973) 313—321.

¹¹ Näheres dazu bei B. Welte, Versuch zur Frage nach Gott, in: Zeit und Geheimnis, a. a. O., 124—138.

Ist dieses Nichts die Leere im Sinne der Offenheit, ein Freimachen für die Ankunft dessen, was die Uranfänglichkeit unseres Daseins gewährt? Ist es das Dunkel angesichts eines Zuviel an Licht, die schweigende Stille, die sich dem lautlosen Zuspruch öffnet, aus dem heraus wir erst eigentlich wir selbst sind und der uns das ganze Leben hindurch am Ende erwartet. Ist es eine Erfahrung von dem, was zu denken gibt, wenn von Gott gesagt wird, daß er uns selbst (also nicht nur irgend etwas) ex nihilo geschaffen hat? *Erfahren* wir nicht erst darin das in allem Entspringenlassende, ins Sein Schenkende, in den Anfang Rufende?

Walter J.
Hollenweger
Geisterfahrung
und
charismatisches
Weltverständnis

Vom Charisma-
verständnis des
Paulus und der
Pfingstler lernen

Wohl sind die Charismen wieder stärker im Blick der christlichen Kirchen; in unserem Verständnis sind aber insbesondere das Zungenreden und die Heilungsgaben immer noch etwas Außergewöhnliches, oder sie kommen in unserer Vorstellungswelt überhaupt nicht vor. Von Paulus und manchen — leider bisher nur mündlichen — Theologien und Praktiken von Christen der Pfingstbewegung können wir lernen, welchen Stellenwert die Charismen für den Aufbau der Gemeinde und für ihren gesellschaftskritischen Dienst, aber auch für ein zeitgemäßes Verständnis von Trinität, Kirche, Welt haben könnten. Wie wir heute beinahe in Gefahr sind, das Singen zu verlernen, so haben unsere westlichen Kulturen die natürlichen Gaben des Zungenredens und der Wunderheilung verlernt, die das Wirken des Schöpfergeistes zum Ausdruck bringen und zu selbständigem Engagement für die Entwicklung einer eigenen Kultur führen können. red

Das rasante Wachstum der katholischen Pfingstbewegung¹, der Dialog zwischen Vertretern der Pfingstbewegung und dem Vatikan², das sprunghafte Ansteigen der Publikationen über Geisterfahrungen und pfingstliche Spiritualität im deutsch-sprachigen katholischen Buchmarkt³ zwingt die Großkirchen zu einer Neubesinnung

¹ Vgl. dazu W. J. Hollenweger, Zur katholischen Pfingstbewegung, Theol. Literaturzeitung 100 (1975) 952—960.

² Dokumente dazu in: One in Christ (1974) H. 2.

³ E. D. O'Connor, The Pentecostal Movement in the Catholic Church, Notre Dame, Ind. 1971, deutsch: Spontaner Glaube. Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung, Freiburg 1974; John Sherrill, They Speak With Other Tongues, 1964, deutsch: Sie sprechen in andern Zungen, Schorndorf Wtbg 1967; S. Grossmann, Der Aufbruch. Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche, Kassel o. J. (1974).