

Gibt es eine persönliche Gotteserfahrung?

Die Frage nach Gott hat nur Aussicht auf Beantwortung, wenn es eine Gotteserfahrung gibt, wenn sich Gott uns mitteilt und wir diese Mitteilung aufnehmen können. Welcher Art ist nun aber die Gotteserfahrung? Religionsphilosophie und Religionspsychologie haben die Polarität zwischen subjektiven und objektiven Faktoren der Gotteserfahrung herausgearbeitet, und zweifellos stellt diese Polarität für unser vernünftiges Denken eine Aporie, ein auswegloses Problem dar. *Friedrich Schleiermacher* gilt zu Recht als der protestantische Kirchenvater des 19. Jahrhunderts. Für ihn beruht Religion auf einem Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit“, nämlich von Gott. Die Theologie Schleiermachers ist durch und durch anthropozentrisch; sie beschreibt systematisch das fromme Selbstbewußtsein des Menschen; der Mensch ist Subjekt, und entsprechend ist die Dogmatik nichts anderes als Reflexion auf die Erfahrung.

Die *dialektische Theologie* des 20. Jahrhunderts, mit *Karl Barth* an der Spitze, hat gewissermaßen zu einer kopernikanischen Wende der Schleiermacherschen Position geführt: sie geht nicht den Weg vom Menschen zu Gott, sondern umgekehrt von Gott zum Menschen. Religion als menschlicher Weg zu Gott ist eine Unmöglichkeit, ist der abergläubische Versuch des Menschen, „Götter zu ersinnen und zu gestalten“. Klassisch ist der Satz von Karl Barth: „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen.“ Konsequenterweise leugnet Barth jede Möglichkeit der Gotteserkenntnis im Bereich der Religion, und dieser Feststellung schließt sich auch der andere große protestantische Theologe unseres Jahrhunderts, der kürzlich verstorbene *Rudolf Bultmann* an: auch für ihn gibt es keine direkte Gotteserkenntnis; es gibt nur den Weg von Gott zum Menschen, die Offenbarung im Wort, d. h. in der Bibel. Aufgabe des Menschen ist es, das Wort zu hören und zu gehorchen.

Es ist nicht unsere Aufgabe, uns auf diesen theologischen Streit einzulassen. Gegenüber der zwar in ihrer Konsequenz bewundernswürdigen, aber extrem einseitigen dialektischen Auffassung von religiöser Erfahrung und Gotteserkenntnis bleibt zumindest, wie es die Religionsphilosophin Liselotte Richter¹ treffend formuliert, das Bedenken bestehen, sie sei gegenüber den Spuren des göttlichen Wirkens in der Seele des Menschen und in seiner Geschichte blind. Mächtig hat heute wieder ein Streben nach persönlicher Gotteserfahrung eingesetzt, und diese ist ein zentrales Anliegen des modernen *Homo religiosus*. Ist er deswegen eine Ausgeburt der Gottlosigkeit? Wir wollen versuchen, uns dem Wesen der persönlichen Gotteserfahrung anzunähern, indem wir sie kritisch reflektieren.

Kritik der persönlichen Gotteserfahrung

1. Teilweise innerhalb, mehr aber noch außerhalb des kirchlichen Raums hat ein ungeahnter Trend zur persönlichen Gotteserfahrung eingesetzt. Er reicht von meditativen Bemühungen über Pfingstbewegungen bis zur religiösen Subkultur aller Art. Vor allem sind es meditativ-mystische Gruppen, die neuerdings Ausschau nach dem Licht aus dem Osten halten. Die Gefahr ist nicht wegzudiskutieren, daß die persönliche Gotteserfahrung in einen Inflationskurs gerät, besser gesagt, daß die Rede davon zum Jargon wird. Merkmal der persönlichen Gotteserfahrung ist ihr existentieller, unsere ganze Existenz erschütternder Charakter; ohne ihn wird sie zur bloßen Gebärde, zum Alibi für Nicht-Vorhandenes.

2. Sprachphilosophisch heißt Erfahrung im übertragenen Sinn ein Land durchfahren und es dabei kennenlernen. Der Homo religiosus wandert auf der Suche nach Gott; er durchwandert das Transzendente und lernt auf diese Weise Gott kennen. So jedenfalls muß, vom Begriff her, das Wort Gotteserfahrung charakterisiert werden. Liegt ein solches Erfahren und Kennenlernen Gottes überhaupt in den menschlichen Möglichkeiten?

Wir benützen hier einige Gedanken des indischen Philosophen Krishnamurti², der jeden Sommer in Saanen (Schweiz) Vorträge hält. Mit der Erfahrung kommt das Vergleichen. Je größer die Erfahrung, desto intensiver das Vergleichen, und das vergleichende Studium führt uns zur Überzeugung, etwas zu verstehen. Wir vergleichen zum Beispiel das, was wir für Gotteserfahrungen halten, mit anderen Erfahrungen, zum Beispiel weltlichen, und meinen dann, Gott wirklich zu verstehen. Das ist freilich nur allzuoft ein Irrtum. Des weiteren hinterläßt jede Erfahrung eine Spur, einen Eindruck. Die Erfahrung prägt uns, formt unsere Vergangenheit, vermischt sich mit den Spuren früherer Erfahrungen. Damit erhält die Erfahrung den Charakter des Belehrenden, und der gelehrige Schüler hält das Erfahrene fest; er glaubt, etwas erreicht zu haben.

Sehen wir nun, wie hinderlich das, was wir religiöse Erfahrung nennen, einer realen Gottesbegegnung sein kann? Solange mich Spuren und Eindrücke binden, solange ich in mir religiöse Erfahrungen vergleiche, und vor allem solange ich wähne, in der Gotteserfahrung ein bestimmtes Ziel erreicht zu haben – und sei es noch so gering –, bin ich weit entfernt davon, Gott zu begegnen, weil ich mir selbst mit meinen vermeintlichen Gotteserfahrungen im Weg stehe. Gotteserfahrung ist erst möglich, wenn ich mich Gott hingebe mit einem gewissermaßen „schuldlosen“ Geist, indem ich all mein Denken über Gott ebenso radikal hinter mir lasse wie die Spuren und Eindrücke meiner bisherigen Erfahrungen. Es erhellt daraus, daß beispielsweise meditative Erfahrungen nicht selten fast leichtfertig mit Gotteserfahrungen identifiziert werden; aber auch dies, daß es in der Meditation nicht darauf ankommt, etwas erfahren zu wollen, sondern uns selbst hinzugeben und damit als Gefäß bereit zu machen.

3. Wir haben statt von Gotteserfahrung von *Gottesbegegnung* gesprochen. In der

Tat ist es weniger mißverständlich, den erstgenannten durch den anderen Begriff zu ersetzen. Wenn es eine persönliche Gotteserfahrung gibt, handelt es sich jedenfalls um eine Begegnung als unmittelbares Angerührtwerden vom Numinosen oder Göttlichen.

Zwischen „Erfahrung“ und „Begegnung“ hat *Martin Buber* in seinem wichtigen Werk „Ich und Du“³ unterschieden. Wenn ich mit meinem ganzen Wesen das Grundwort Ich-Du spreche, stehe ich in der Beziehung, in der Begegnung. Die Subjekt-Objekt-Spannung ist behoben; den Menschen, aber auch Gott, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht. Aber ich stehe, wie Buber sagt, in der Beziehung zu ihm, und sie ist die Wiege des wirklichen Lebens. Wenn ich jedoch erfahre, begegne ich nicht, sondern ich erfahre *etwas*. Ich verhalte mich zu einem Es, dieses objektivierend. Solange ich erfahre, stehe ich in der Subjekt-Objekt-Spannung; Erfahrung ist Du-Ferne, nicht Beziehung.

Erfahrung ist eine Notwendigkeit unseres Daseins. Ohne Erfahrung gäbe es weder Wissenschaft noch Technik, weder Heilkunde noch Zivilisation. Sobald ich aber einen Menschen, vielleicht irgend etwas in meiner Umwelt, nur erfahre und ihm nicht auch begegne, entgleitet er mir. Was ich erfahre, ist fern von mir, weil es nicht in mir und mit mir lebt. Wenn ich Gott nur erfahre oder, schlimmer noch, von ihm nur etwas zu wissen wähne, greife ich nach einem Phantom, und der lebendige Gott ist mir entschwunden. Gott offenbart sich mir nur in der existentiellen Begegnung.

Balthasar Staehelin⁴ weist vielmals darauf hin, daß wir das Unbedingte empirisch erfahren können, beispielsweise in der ärztlichen, besonders in der psychotherapeutischen Sprechstunde, durch das, was wir von unseren Patienten hören. Wenn wir das Gesagte bedenken, dürfen wir hinter den Ausdruck Empirie oder Erfahrung des Unbedingten wohl ein Fragezeichen setzen; aber zweifellos entspringt es einer tiefen Wahrheit, daß wir Gott gerade auch so begegnen, indem wir einem Menschen als Du begegnen.

Der Träger transzendenter Erfahrungen

4. Die gewichtigste Kritik der persönlichen Gotteserfahrung ergibt sich aber aus dieser selbst. Wir haben zu fragen nach dem Träger, dem Subjekt der transzendenten Erfahrungen.

Hier nun gibt es, didaktisch vereinfacht, zwei Möglichkeiten. Bei der ersten kommt es zu einer Art archaisch-regressiver Ich-Deflation: die Ich-Bewußtheit nimmt ab; der Mensch taucht ein in eine trance-artige Ruhe oder verliert sich in ekstatischer Erregtheit. Die Trance hat zum Teil noch heute bei manchen Völkern eine große soziokulturelle Bedeutung, und der Mensch der hochzivilisierten Länder, zumal der Städter, ist oft auf der Suche nach dem verlorengegangenen, vermeintlichen Paradies; neben ekstatischen Sekten aller Art und dem Zustrom zu östlichen Techniken müssen Musik- und Tanzformen, wie Beat, aber wenigstens teilweise auch die Drogenwelle in diesem Zusammenhang gesehen werden. Je nach persönlicher Veranlagung gelingt es relativ leicht, in halbbewußte Trance-Zustände zu gelangen; auch die hinduistisch-tantristische

Mantra-Technik, verbunden mit den verschiedensten Yoga-Praktiken, kann dazu verhelfen. Ich habe diese Möglichkeiten in meinem Buch „Schritte nach innen“⁵ ausführlich, aber auch kritisch besprochen.

Ich habe dort versucht, die religiöse Trance und archaische Ekstase von der viel selteneren mystisch-meditativen Versunkenheit abzugrenzen. Bei der ersteren ist das Bewußtsein, insbesondere die Ich-Bewußtheit, herabgesetzt; das Verhältnis Mensch-Transzendenz ist mehr magisch, indem der Mensch das Numinose in seinen Dienst zu zwingen versucht; okkulte Fähigkeiten, wie Visionen, Hellsehen, Bilokation usw., sind erwünscht, ja fast Bedingung. In der mystisch-meditativen Versunkenheit ist der Bewußtseinszustand dagegen überklar, das Bewußtsein selbst frei von Inhalten, leer, in Erwartung des Ankommenden; okkulte Fähigkeiten und Erlebnisse sind sekundär oder werden gar als Hindernisse betrachtet.

Es dürfte klar sein, daß es sich bei der Trance und primitiven Ekstase mit ihrem Charakteristikum der regressiven Ich-Deflation – der Mensch sinkt zurück in die Unbewußtheit eines fast embryonalen Zustands – nicht um echte transzendente Erfahrungen handelt. Wir wollen ihnen einen oft vorhandenen religiös-numinosen Charakter gewiß nicht absprechen; eine wirklich transzendente Begegnung scheint auf diese Weise aber unmöglich.

Daß dieses Urteil nicht unnötig hart ist, sondern aus jahrelanger Kritik und vor allem Selbstkritik erwächst, zeigt sich, wenn wir nun die andere Möglichkeit transzendenter Erfahrung besprechen, die mystisch-meditative Versunkenheit. Es scheint zunächst, daß hier Positiveres zu sagen gilt. Träger der transzendenten Erfahrung ist nun nicht ein möglicherweise in der Unbewußtheit versinkendes Ich, sondern das, was man gemeinhin als Ich-Selbst oder auch nur als Selbst bezeichnet. Staehelin nennt als Träger der mystischen Erfahrungen, wenn ich ihn recht verstehe, die „zweite Wirklichkeit“, das Unbedingte, Auch-Mystische im Menschen.

Hier ergibt sich eine ernsthafte Schwierigkeit. Wir wissen theoretisch, daß das Selbst als Träger von transzendenten Erfahrungen nichts zu tun hat mit dem empirischen Ego. Bin aber nicht immer „ich“ es, der Erfahrungen hat, nach Erfahrungen sucht? Bin nicht „ich“ es, der Gotteserfahrungen wünscht und dadurch seiner Selbstverwirklichung als Ich-Erfüllung näherzukommen hofft? Wenn es sich so verhält, und daran besteht bei ehrlicher Selbstprüfung in den allermeisten Fällen kein Zweifel, dann ist mein transegoistisches Selbst nur eine Fiktion, eine Fata morgana, die Rede davon ein Jargon. Der Trappistenmönch und Zenmeister Thomas Merton⁶ hat dies ganz scharf formuliert: „Wir geben ohne weiteres zu, daß das Ego im Sich-Überschreiten tatsächlich ‚über sich hinausgeht‘, aber zu guter Letzt ist dieser Beweis spiritueller Elastizität nur Kredit für das Ego. Je weiter es gehen kann, ohne zu zerbrechen, desto besser und angesehener ist das Ego . . . Dies ist jedoch kein wirkliches ‚Über-sich-Hinausgehen‘. Der ‚Ausflug‘, der gemacht wird, ist für das Ego-Bewußtsein nur eine Befreiung und eine Intensivierung.“

Mit anderen Worten: Die mystisch-meditative Versunkenheit, in der ein Selbst, oder

wie wir es immer nennen, das Göttliche erfährt oder zumindest glaubt, zu erfahren, hat ganz gewiß tiefen religiösen Charakter, und doch verfehlt sie ihr Ziel, solange ein Ich-Selbst da ist, das nach diesem Ziel die Hände ausstreckt und es ergreifen will. Mag das empirische Ego noch so scheinbar in die Schranken gewiesen werden, es erweist sich als ungeahnt elastisch, kann sich klein machen, um in Wirklichkeit nur um so größer dazustehen. Europäer, die sich mit östlichen, besonders indischen Philosophien und Techniken befassen, erliegen immer wieder einem grandiosen Mißverständnis: sie beseitigen all ihre bisherigen religiösen, vielleicht auch kirchlichen Idole, um alle ihre geheimen Wünsche und Sehnsüchte in einem neuen Idol, dem Idol des Ich-Selbst, zu verkörpern. Dies ist äußerster Narzißmus, und zweifellos ist der religiöse Narzißmus eine der größten Gefahren gerade für den ernsthaft suchenden, sich nach mystisch-meditativen Erfahrungen sehnenden Menschen.

Auch hier geht es mir keineswegs darum, die Echtheit und elementare Wichtigkeit religiöser Erfahrungen, besonders meditativ-mystischer Art, in Frage zu stellen. Aber wir haben die Frage nach der höchsten, der transzendenten Erfahrung gestellt. Die Antwort kann darum für unser Ego nur ernüchternd sein. Christliche Mystik, Yoga-Mystik, Zen und Sufismus weisen uns immer wieder darauf hin, daß, wie sich Thomas Merton an anderer Stelle ausdrückt, das Subjekt der transzendenten Erfahrung radikal in Frage gestellt werden muß, damit aber auch die ganze Natur der Erfahrung eben als „Erfahrung“.

Bei der Ich-Inflation des religiös-mystischen Narzißmus ist dies selbstverständlich nicht der Fall, im Gegenteil. Der japanische Zenmeister Shido Bunan lehrte mit fast brutaler Offenheit: „Stirb, während du lebst, und sei vollkommen tot. Dann tue, was immer du willst – alles ist gut.“ Das heißt, ich soll mitten im Leben und immer wieder als „Ich“ sterben, radikal. Wie können wir aber von transzendenter *Erfahrung*, von Gotteserfahrung und Erleuchtung sprechen, wenn es kein Ich-Subjekt solcher Erleuchtung und Erfahrung mehr gibt? Unsere Worte werden zu einem hilflosen Stammeln, wenn uns das Letztthin-Wirkliche *widerfährt*.

In der christlichen Mystik liegt der Akzent etwas anders. Paulus bekennt im Galaterbrief (2, 20): „Ich lebe, aber nicht mehr als Ich, sondern Christus lebt in mir.“ Wohl ist auch hier das Ich, der alte Adam gestorben; dennoch lebe ich. Ein Paradox, gewiß, aber alle tiefen religiösen Aussagen weisen einen paradoxen Charakter auf. Ich lebe nicht mehr als Ich, sondern ich habe mich meiner entäußert – oder sagen wir besser: Gott hat mich meiner entäußert? –, und nun lebt Christus in mir. Das ist die Geburt des zweiten, des wirklichen Adam; denn der Geist Gottes, Christus selbst, hat sich gnadenhaft mit dem Betenden, mit dem Versunkenen vereinigt.

Ich meine darum, es sei äußerst irreführend, wenn wir uns selbst als Subjekte künftiger besonderer Erfahrungen, zumal Gotteserfahrungen, fühlen. Wer so fühlt, während er übt oder während er sich um Erleuchtung bemüht, ist auf dem Holzweg. Es geht darum, daß wir diesen unseren Holzweg erkennen und immer wieder von vorn anfangen, bloß Gefäß zu sein, das nichts will, außer bereit zu sein, wenn sich dereinst –

vielleicht – die göttliche Gnade in es ergießen wird. Eine solche Einstellung braucht viel Demut, die nichts gemein hat mit kriecherischer Haltung vor irgendwelchen Autoritäten, und Demut ist der Schlüssel zu aller Weisheit, gerade auch zu aller Weisheit, die aus der lebendigen Gottesbegegnung kommt.

Ich zweifle nicht daran, daß es östliche Mystiker und Heilige gibt, denen in Demut die Einung des göttlichen Brahman mit dem von ihnen so genannten Atman – wir nennen es Selbst oder göttlichen Wesenskern in uns – widerfahren ist. Dennoch halte ich es, je länger ich mich mit Yoga und Buddhismus befasse, für weniger mißverständlich, wenn wir von abendländischen, zum Beispiel christlichen Vorstellungen ausgehen.

Ein kleiner Abschnitt aus der Predigt über Matthäus 10, 28 von *Meister Eckhart*⁷ mag zeigen, was ich meine. Eckhart bemerkt, er wolle etwas Weiteres sagen, was er noch niemals sagte: „Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter den Sonnenball; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grund der Sonne aus und vergeht doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne (selbst) Sonne, und doch ist er (= der Spiegel) das, was *er* ist. So ist es auch mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie (= die Seele) das, was *sie* ist.“

Ich hoffe also nicht dahin mißverstanden zu werden, als ob ich nicht davon überzeugt wäre, daß der Ort der Gottesbegegnung *in uns* ist, nicht irgendwo außerhalb. Gerade diese Überzeugung bedingt aber meiner Meinung nach größte Reserve gegenüber Ausdrücken wie „Selbst als Gott in mir“, „göttliches Selbst“ und ähnlichen. Gott lebt, wirkt und offenbart sich in uns, zweifellos, und daher sind wir zeitlos in ihm geborgen; aber halten wir uns zurück vor spekulativen Höhenflügen, die sich in darüber hinausgehende Erklärungen verlieren.

Gottesbegegnung

Welche Folgerungen müssen aus diesen wenigen, kritischen Bemerkungen gezogen werden? Wir sind ausgegangen von der Frage nach der persönlichen Gotteserfahrung. Zusammenfassend können wir nun antworten, daß es eine solche im üblichen Sinn des Worts „Erfahrung“ nicht gibt. Wir können Gott nicht „erfahren“, auskundschaften wie ein fremdes Land. Vor allem gibt es kein Ich-Selbst, das Gott wirklich erfahren kann, und dies selbst dann nicht, wenn es sich anscheinend so klein als möglich macht. Es muß in uns ganz „leer“ oder „entblößt“ werden, wie die Mystiker sagen; wir müssen uns ganz Gott hingeben, ohne Anspruch, ohne Erwartung; so ist unsere Seele am besten gerüstet, daß Gott uns viel geben kann, und wir von Gott viel empfangen können. Statt von „Gotteserfahrung“ sprechen wir daher besser von „Gottesbegegnung“, im klaren Bewußtsein, daß sie immer ein Geschenk ist.

Meditative Übungen können gewiß sehr hilfreich sein, solange sie dazu dienen, un-

sere Seele noch mehr zu weiten, sie für das Göttliche noch bereiter zu machen. Sie werden aber problematisch, wenn sie als Psychotechnik zum Erlangen von Gotteserfahrungen oder von außergewöhnlichen Zuständen benützt werden. Das Resultat kann letzten Endes nur eine Selbsttäuschung sein.

Die Übung des demütigen Erfülltwerdens, des Öffnens und Empfangens, ist allerdings keineswegs auf Meditation und Kontemplation im engeren Sinn beschränkt. Im Gegenteil, meditative Übungen werden erst dann fruchtbar, wenn unser Bereitsein mehr und mehr auch den trockenen, oft abweisenden Alltag erfasst. Nicht sosehr auf ekstatische Verzückungen in seltenen Augenblicken kommt es an, sondern darauf, daß wir unser Offensein nie mehr verlieren, was auch immer geschehe. Daß wir nur Anfänger auf diesem Weg sind und immer wieder versagen, ist nicht schlimm. Aber wir hoffen auf die Kraft, immer wieder aufzustehen und neu anfangen zu können.

Eine letzte Frage mag sich uns stellen: Haben wir mit unseren Ausführungen positive Hinweise zur Frage: „Wer und was und wo ist Gott“ gewonnen? Heilige Offenbarungen wie die Bibel oder der Koran mögen diese Frage beantworten. Die persönliche Gottesbegegnung – die wir an die Stelle der persönlichen Gotteserfahrung setzen wollen – ermöglicht keine Aussage, die wir in unsere begrenzten Worte und Begriffe kleiden könnten. Gott ist, wenn wir ihn mit *unseren* Mitteln fassen wollen, ganz unfassbar, verborgen. Er ist der Deus absconditus. Dies mag der Grund sein, daß Zenmeister auf ähnliche Fragen entweder mit Paradoxien oder lautem Gelächter zu antworten pflegen. Immerhin läßt uns jeder Augenblick, da sich auch nur ein Funke von einer Gottesbegegnung an uns verwirklicht, die Wahrheit ahnen, die Meister Eckhart am Schluß seiner berühmten Predigt über Lukas 21, 31 („Wisset, daß das Reich Gottes nahe ist“) wie folgt ausgedrückt hat⁸: „Gott ist sehr beflissen, allzeit bei dem Menschen zu sein, und belehrt ihn, auf daß er ihn zu sich bringe, wenn anders er folgen will. Nie hat ein Mensch nach irgend etwas sosehr begehrt, wie Gott danach begehrt, den Menschen dahin zu bringen, daß er ihn erkenne. Gott ist allzeit bereit, *wir* aber sind unbereit. Gott ist uns ‚nahe‘, *wir* aber sind ihm fern; Gott ist drinnen, *wir* aber sind draußen; Gott ist (in uns) daheim, *wir* aber sind in der Fremde.“

ANMERKUNGEN

¹ L. Richter, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2 (Tübingen 1958) 552.

² Krishnamurti, Das Verstehen des Leides. Bulletin der Krishnamurti-Foundation 29 (1976) 6.

³ M. Buber, Ich und Du, in: Das dialogische Prinzip (Heidelberg 1973).

⁴ B. Staehelin, Die Welt als Du (Zürich 1970) und andere Werke.

⁵ J. Wunderli, Schritte nach innen (Freiburg 1975).

⁶ Th. Merton, Weisheit der Stille (München 1975).

⁷ Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. u. übers. v. J. Quint (München 1963), Predigt 26.

⁸ Ebd., Predigt 36.