

Gotteserfahrung denken

Spricht man heute noch von „Gotteserfahrung“? Und wenn ja: Traut sich die systematische Theologie zu, dieses Thema ohne Verkrampfungen und Vorbehalte anzugehen? Denken wir vielleicht, sobald wir diese Vokabel hören, an evangelikale Gottesdienste, die uns fremd, oder an verzweifelte Glaubensvermittlungsversuche im Religionsunterricht, die uns zunehmend aussichtslos erscheinen?

Der Ausdruck „Gotteserfahrung“ ist reichlich schillernd und im Alltagsgebrauch so mißverständlich, daß er entweder elitär oder – pardon – vulgär verstanden werden kann: Elitär wirkt die Rede von Gotteserfahrung, wenn man hier einen vollen und womöglich unmittelbaren Bezug zum Gott des jüdisch-christlichen Theismus unterstellt, weil diese Art eines Bezugs vielleicht nur Heiligen vorbehalten ist. Vulgär kann der Ausdruck wirken, wenn man geneigt ist, jede beliebige religiöse „Stimmung“ oder jedes wie auch immer geartete religiöse Ergriffensein unter der Überschrift „Gotteserfahrung“ zu versammeln, so daß sich der Ausdruck in einer Wolke der Bedeutungsunschärfe verliert. Zwar wird der „Erfahrungsbezug“ in der Theologie nach wie vor gesucht. Und die epochalen Entwürfe von Edward Schillebeeckx OP¹ oder David Tracy² belegen auf unterschiedliche, in Hinsicht auf den Impetus aber vergleichbare Weise, wie unabdingbar die Kategorie der Erfahrung (bzw. der Interpretation von Erfahrung) im Rahmen der Dogmenhermeneutik, ja der theologischen Hermeneutik generell sein kann. Aber es ist kein Zufall, daß sich diese Ausgangspunkte und Ansatzversuche um den allgemeineren Terminus der religiösen Erfahrung (ja der Erfahrung überhaupt) ranken und nicht um den schwer zu erläuternden Begriff der Gotteserfahrung. Welche Schwierigkeiten dieser Begriff im Kontext einer theologischen Erkenntnislehre bereiten kann, das belegen beispielsweise die Interpretationsprobleme, die sich um Karl Rahners SJ ebenso eigenformatigen wie grandiosen Ansatz ranken³.

Begriffliche Erkundungsversuche

Andererseits rückt die angesprochene Thematik (samt ihren Problemen) seit geraumer Zeit in einer neuen Form in den Mittelpunkt fundamentaltheologischer und religionsphilosophischer Aufmerksamkeit: Im Kontext der Glaubensbegründung und der Glaubwürdigkeitserweise wird – angeregt durch die Rezeption angloamerikanischer Konzepte – nach dem Status „religiöser Erfahrung“ in der Begrün-

dungsstatik des Theismus gefragt⁴. Den vielleicht wichtigsten, weil zum Topos gewordenen Einsatzpunkt für diese spezifische Relevanz liefert neben William James⁵ (1842–1910) der britische Philosoph Charlie Dunbar Broad.

Broad hebt hervor: Weil Menschen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kulturen von einer mystischen Erfahrung in analogen Begriffen berichten, gibt es nicht zu leugnende Gründe, dieser Form von Erfahrung auch eine besondere Relevanz einzuräumen⁶ und ihr einen echten Bezug zu einer erfahrenen bzw. erfahrbaren Wirklichkeit zu unterstellen – ein Bezug, der nur auf diesem Weg möglich ist⁷. Diese These ist in doppelter Hinsicht bedeutsam: Broad traut der Gotteserfahrung in herkömmlicher Hinsicht nicht allzuviel zu, wenn es um die Stützung des Glaubens an Gott geht⁸. Und er hält generell den Glauben an einen personalen Gott für schlecht begründbar⁹. Im Gefüge dieser negativen Bescheide ragt sein positives Votum für „mystische Erfahrung“ nachgerade heraus, nimmt die Hochschätzung der mystischen Erfahrung im Rahmen der analytischen Religionsphilosophie¹⁰ vorweg und kann den Impetus verdeutlichen, der dazu geführt haben mag, den Ausdruck „religiöse Erfahrung“ auf „mystische Erfahrung“ zuzuspitzen.

Eine Frage ist freilich unausweichlich: Was unterscheidet Gotteserfahrung von religiöser Erfahrung? Was eine religiöse von einer mystischen Erfahrung? Wenn der terminologische Unterschied einen Sinn haben soll, kann er nur durch unterschiedliche Bezugsbereiche gerechtfertigt sein. Läßt sich also sagen: Gotteserfahrungen haben Gott in einer sehr spezifischen Weise zum Thema, während religiöse Erfahrungen einen eher allgemeinen oder vagen Verweis auf etwas Numinoses beinhalten. Und mystische Erfahrungen scheinen nur denkbar zu sein, wenn wir die Erfahrung der Einung, des Leerwerdens, des Sich-Verlierens einkalkulieren. So elegant diese Differenzierung sein mag, so künstlich ist sie auch. Allein die Zeugnisse mystisch begabter Personen lassen erkennen, daß die Elemente der verschiedenen Formen geradezu spielerisch zu- und ineinanderschwingen können.

Die begrifflichen Schwierigkeiten sind nicht allein nur Folgen eines vielleicht schwammigen und überbordenden Sprachgebrauchs. Sie sind – konzentrieren wir uns auf den markantesten Ausdruck – bereits im Begriff der Gotteserfahrung selbst gegeben. Denn der „Gegenstand“, der erfahren werden soll, ist ein Gegenstand, der per definitionem überhaupt nicht in das übliche Raster paßt, mit dem wir den Bereich möglicher erfahrbarer Gegenstände ordnen. Kann denn – so könnte man ausgehend von einer soliden theologischen und philosophischen Tradition fragen – das Unendliche, das Absolute, das Unbedingte vom endlichen, bedingten, kontingenten Menschen erfahren werden?

Es war William James, der auf diese Frage mit einem modifizierten, aber vernehmlichen Ja geantwortet hat. So verweist er nicht zuletzt auf Grundgedanken der Philosophie Platons, in denen zum Ausdruck komme, daß absolute Güte und absolute Schönheit „angeschaut“, also erfahren werden könnten. Die Grunderfahrung, daß unsere ganze Welt der Einzeldinge und Einzelereignisse geradezu auf

einem ganzen Ozean höherer Ideen schwimme, durch die das einzelne erst seine Tiefe und seine Bedeutung erhält¹¹, reflektiert durchaus *keinen* esoterischen oder abwegigen Standpunkt. Aber selbst wenn wir uns – von James angeleitet – optimistischer zum Bezugsgegenstand des Ausdrucks „Gotteserfahrung“ verhielten, so bliebe doch der zweite Bestandteil unseres in Rede stehenden Ausdrucks nicht minder schwierig und komplex: Was ist eigentlich Erfahrung? Walter Kasper hat in seiner inzwischen zum Klassiker avancierten Gotteslehre auf die fast schon konstitutiv zu nennende Vagheit des Ausdrucks „Erfahrung“ verwiesen:

„Erfahrung kann heißen: persönliche Lebenserfahrung wie die methodisch disziplinierte Erfahrung in den heutigen Erfahrungswissenschaften – Alltagserfahrung in der profanen Welt von heute wie Frömmigkeits- und Glaubenserfahrung bis hin zur mystischen Erfahrung – Praxiserfahrung, vor allem Erfahrung durch politische Praxis, wie Übernahme und Import von Erfahrungen aus den Erfahrungswissenschaften. Es ist offenkundig, daß diese unterschiedlichen Erfahrungsbegriffe, die sich noch vermehren lassen, in ganz unterschiedliche, ja teilweise gegensätzliche Richtungen weisen. Wer nach Erfahrung ruft, hat damit noch nichts Klares und Eindeutiges gesagt; er hat ein Problem benannt, aber noch keine Frage gelöst.“¹²

Von der Klärung des Erfahrungsbegriffs hängt logischerweise jedes Urteil über die Tauglichkeit von Erfahrung in Begründungskontexten ab. Eine derartige Klärung sieht sich aber vor einige Probleme gestellt. Denn der schwierige Erfahrungsbegriff oszilliert seinerseits zwischen zweimal zwei gegenläufigen Aspekten: Da ist zunächst die Differenz zwischen *Punktualität* und *Linearität*. Deute ich Erfahrung im Sinn der Punktualität als etwas Momentanes, Unmittelbares, dann orientiere ich den Erfahrungsbegriff an der Sinneserfahrung, genauer: an der Wahrnehmung. Erfahrung in diesem Sinn hat etwas mit einem punktuellen Affiziertwerden zu tun. Natürlich ist das nicht voraussetzunglos; denn ohne einen bestimmten Sinn, der affiziert werden kann, bliebe mir eine Erfahrung dieser Art verschlossen.

Lege ich den Akzent, etwa angeleitet durch Aristoteles¹³, auf *Linearität*, dann ist Erfahrung etwas, das sich durch Übung und Praxis, Akkumulierung von Information und Bewährung dieser Information in zeitlich ausgedehnten Konstellationen einstellt; wer über diese Art von Erfahrung verfügt, ist, wie das lateinische Wort sehr gut zum Ausdruck bringt, ein „Experte“. Schon die Beschreibung dieser zweiten Art von Erfahrung dokumentiert, daß sie sich nicht ohne mein Zutun, mein intensives Engagement und meine Anstrengung einstellen wird. Zu dieser ersten Differenz von Punktualität und Linearität tritt eine zweite Zweiteilung: die von *Egalité* und *Elite*. Unter dem an sich bürgerrechtlich verwendeten Ausdruck „Egalité“ läßt sich in unserem Zusammenhang ein Phänomen analysieren, das vor allem im wissenschaftlichen Kontext eine enorme Rolle spielt: Nur wenn eine Erfahrung prinzipiell von jeder und jedem gemacht werden kann, kommt ihr – so könnte die These bündig lauten – eine stützende Rolle zu, wo es um Bestätigung und Begründung geht. Der Zugang zu der in Rede stehenden Erfahrung muß also (prinzipiell,

gleichwohl nicht faktisch) für alle *gleich* sein. Dem steht ein *elitärer* Erfahrungsgriff gegenüber – zu denken wäre hier an Erfahrungen, die aus methodischen, aus inhaltlichen oder auch nur aus rein formalen Gründen nicht allen gleichermaßen zugänglich sind oder sein können: etwa weil die Voraussetzungen kompliziert sind, der Gegenstand komplex oder von einer Einzigartigkeit gekennzeichnet ist, die einen für alle geltenden Zugang gerade nicht erlaubt.

Konkurrierende Modelle von Erfahrung und Gotteserfahrung

Je genauer wir auf das reflektieren, was wir unsere Erfahrungen nennen, desto uningeschränkter müssen wir vermutlich einräumen, daß das spannungsvolle Verhältnis aus Punktualität und Linearität, aus Egalité und Elite unser Erfahrungsleben durch und durch prägt. Zunächst werden wir die verschiedenen Gegenstandsarten, mit denen wir uns befassen, dafür verantwortlich machen können: Auf das momentane Vorhandensein eines Glases Wasser in unserem Gesichtsfeld nehmen wir anders Bezug als auf die Existenz unserer alten Schule, in der wir womöglich viele Jahre verbracht haben und die es noch heute gibt.

Es hängt aber nicht nur vom Gegenstand, sondern auch von der Erfahrungsart selbst ab, wie die Gewichte in dem spannungsvollen Viereck aus Punktualität und Linearität, aus Egalité und Elite verteilt sind: Je stärker der Anteil der eigenen Initiative ist, desto deutlicher wird auch, daß Erfahrungen dieser Art nicht einfach von jedem und jeder in gleicher Weise gemacht werden können. Je komplexer die Art der eigenen Initiative ist, desto wahrscheinlicher ist auch, daß die Erfahrung nicht punktuell sein kann. Grundsätzlich gilt aber, daß alle vier Aspekte paarweise frei untereinander kombinierbar sind, so daß wir von vier Grundkategorien ausgehen können: 1. *egalitär-punktuell*; 2. *egalitär-linear*; 3. *elitär-punktuell*; 4. *elitär-linear*.

In die erste Kategorie würde eine Sinneswahrnehmung fallen, die jeder machen kann, sofern er nicht durch Störquellen (z. B. Halluzinationen) beeinträchtigt wird. Die zweite Kategorie beschreibt eine Erfahrung, die Zeit benötigt: Das Erlernen einer Sprache oder die Lektüre eines Buches könnten dazu gehören. Die dritte Kategorie wiederum läßt an das plötzliche Aufleuchten einer künstlerischen Inspiration denken. Zur letzten Kategorie könnte man – wiederum belehrt von Aristoteles – die Lebenserfahrung eines Arztes und die von dieser Lebenserfahrung geprägte diagnostische und therapeutische Sicht auf einen Patienten rechnen.

Wie die genannten Gewichte bei dem Thema „Gotteserfahrung“ verteilt sind, hängt davon ab, nach welchem Modell man den zuständigen Erfahrungsgriff gestaltet. Richard Swinburne beispielsweise schlägt eine Typologie von fünf Kategorien vor: Religiöse Erfahrung kann sich ereignen 1. durch die Erfahrung von Natürlichem, an dem etwas einsichtig wird oder aufleuchtet; 2. durch Erfahrung von etwas Außergewöhnlichem, das unter Umständen die Naturgesetze verletzt;

3. durch ein privates, inneres Erlebnis, das sprachlich beschrieben werden kann;
4. durch ein privates, inneres Erlebnis, das sich der Sprache entzieht (wie im Fall mystischer Erfahrung); und 5. durch ein unmittelbares Gewahrsein der Gegenwart Gottes ohne die Vermittlung durch ein Erlebnis¹⁴.

Diese fünf verschiedenen Kategorien lassen sich aber deutlich vereinfachen, wenn man sie danach sortiert, in welcher Weise sich der Gegenstand der entsprechenden Erfahrung sozusagen darbietet. Wir können auf einer gewissen Skala daher von einer vermittelten oder einer eher unvermittelten Erfahrungsweise sprechen. Dabei spielt es eigentlich keine Rolle, ob ein etwaiges Vermittlungsmoment nun durch eine „äußere Wahrnehmung“ oder durch ein „inneres Erlebnis“ gegeben ist.

Setzen wir den Weg der Vereinfachung fort, dann haben wir am Ende zwei Modelle, die zur Diskussion stehen: das Modell der Gotteswahrnehmung, in dem Gotteserfahrung entlang der Maßgabe sinnlicher Wahrnehmung (re-)konstruiert wird, und das Modell der *Miterfahrung* Gottes, bei dem die Erfahrbarkeit Gottes an existentielle Erfahrungen „gekoppelt“ wird. Das erste Modell zeichnet sich durch die Klarheit aus, die aus dem Maßnehmen an der Sinneswahrnehmung resultiert. Als prominentester Vertreter eines derartigen Erfahrungskonzeptes darf William P. Alston gelten¹⁵.

Aber die Frage drängt sich sofort auf, ob es auf dem Feld der Gotteserfahrung irgendeine Wahrnehmungsart geben kann, die einerseits der angedeuteten Maßgabe gerecht werden kann und darüber hinaus eine religiöse Signatur aufweist: Gibt es die *Zwangsläufigkeit* der Darstellungsart und die Einheit der begrifflichen Muster bei der religiösen Erfahrung genauso wie bei der Sinneswahrnehmung? Die hohe Variationsbreite dessen, was als Gotteserfahrung gewertet werden kann, und die enorme Verschiedenheit des sprachlichen und begrifflichen Ausdrucks lassen hier zumindest Zweifel aufkommen.

Der prominenteste Vertreter des zweiten Modells ist ohne Zweifel Karl Rahner:

Eine Gotteserfahrung in seinem Sinn ist eine „Erfahrung ..., die in jedem Menschen gegeben ist (reflex oder unreflex... richtig oder falsch interpretiert oder wie immer), daß diese Erfahrung *einerseits* ursprünglicher und unausweichlicher ist als ein rationales Kalkül ..., daß aber *anderseits* diese Erfahrung sich nicht so ... aufdrängt und unwiderstehlich ist, daß der Übergang von der Erfahrung zu ihrer expliziten, reflexen und interpretierenden Erkenntnis und Aussage unwiderstehlich wäre.“¹⁶

Diese Erfahrung ist durch und durch egalitär konzipiert, denn sie ist „nicht das Privileg einzelner ‚Mystiker‘, sondern in jedem Menschen gegeben, wenn auch Kraft und Deutlichkeit der Reflexion auf sie sehr verschieden sind“¹⁷. Den Charakter einer Miterfahrung hat Rahners Modell der Gotteserfahrung deshalb, weil Gott in dieser Erfahrung „als das in sich selbst verborgene, asymptotische Woraufhin der Erfahrung einer unbegrenzten Dynamik des erkennenden Geistes und der Freiheit gegeben ist“¹⁸. Überaus deutlich wird dies, wenn Rahner schreibt:

„Diese Gotteserfahrung darf nicht so gedacht werden, als ob sie *eine* partikuläre Erfahrung neben anderen sei Die Gotteserfahrung ist vielmehr ... die letzte Tiefe und Radikalität jeder geistig-personalen Erfahrung (der Liebe, der Treue, Hoffnung und so fort) und ist somit gerade die ursprünglich eine Ganzheit der Erfahrung, in der die geistige Person sich selbst hat und sich selbst überantwortet ist.“¹⁹

Dieser Ansatz, der dem zweiten Modell entspricht, scheint eher auf die Signatur des Religiösen einzugehen: auf die existentielle Dimension, auf eine scheinbar nicht zu tilgende Ambivalenz, aus der die Aufgabe einer Interpretation der Erfahrung resultiert; aber es hat seine Schwächen darin, daß ihm der Aspekt der Direktheit und Unmittelbarkeit in Hinsicht auf den „erfahrenen Gegenstand“ fehlt: Wie kommt es, daß aus einer tiefen, existentiellen Erfahrung eine „Gotteserfahrung“ wird?

Seitenblick auf einen Film

Um sowohl die Stärke als auch die möglicherweise problematische Seite dieses zweiten Modells zu illustrieren, sei hier ein kurzer Seitenblick auf einen Film gelehnt, der eine bemerkenswerte und vermutlich kaum zu übertreffende Tiefendimension besitzt: „Cast Away“ (USA 2000, Regie: Robert Zemeckis).

Die Filmhandlung ist ganz um das Schicksal des Protagonisten Chuck Noland (gespielt von einem beeindruckenden Tom Hanks) herumdrapiert: Noland, von Beruf Vertriebsleiter einer international agierenden Zustellfirma, wird durch einen Flugzeugabsturz auf eine menschenleere Pazifikinsel verschlagen. Aus dem hektischen Getriebe der Zivilisation wird er in eine Welt elementarster Bedürfnisse (Feuer, Wasser, Behausung) zurückgeworfen, mit sich, ein paar lächerlichen Werkzeugen und mit einer Fülle von Ungewißheiten, dem langsamen Verlust seiner Hoffnung auf Rettung und auf Rückkehr zu seiner Verlobten konfrontiert. Erst als – auf der Ebene der Filmhandlung – die Flut Jahre später Überreste einer Chemietoilette anspült, hat er das nötige Gerät, um für ein mögliches Floß ein Segel zu konstruieren, das es ihm erlaubt, die höllische Brandung, die ihn an die Insel gefesselt hält, zu überwinden. Noland macht sich auf einem Floß auf ins Ungewisse – begleitet von einem Paket, dem einzigen intakt gelassenen Überrest aus dem abgestürzten Flugzeug, und von einem Volleyball, dem Noland im wahrsten Sinn des Wortes ein Gesicht und einen Namen gegeben hatte und der ihm als „Gesprächspartner“ diente. Der Aufbruch gelingt, aber er ist auch ein Hinaustreiben ins vollends Unberechenbare. Denn Noland verliert auf dem offenen Meer buchstäblich alles. Als er nach kräftezehrender, Mensch und Material zersetzender, orientierungsloser Fahrt seine Ruder aus der Hand gibt und sich zum Sterben auf dem Floß ausbreitet, wird er von einem Frachtschiff gefunden und gerettet.

Der Film arbeitet sensibel mit hochkarätigen existentiellen Erfahrungen. Er ist auf der Oberflächenebene äußerst sparsam mit religiösen Deutungen. Nur Chiffren wei-

sen in eine solche Richtung: das immer wiederkehrende Motiv der Engelsflügel, eine Kruzifixandeutung auf dem Gipfel des Inselberges, auf dem Meer auftauchende Walfische zeigen eine religiöse Signatur vorsichtig an. Dabei sind die existentiellen Erfahrungen, die der Protagonist macht, höchst bedeutsam: Abschied und Rettung, vollständiges Sich-Hingeben und Hinausgehen in ein namenloses Geheimnis und wundersames Sich-selbst-Geschenktwerden, Verzweiflung und neu gewonnenes, nicht weiter ergründbares Vertrauen – all das kommt uns in seiner religiösen Bedeutsamkeit vertraut vor. Sie decken sich mit dem, was auch Rahner mit Blick auf tiefe existentielle Erfahrungen und ihre religiöse Signatur beschrieben hatte²⁰.

Aber wieso und mit welchem Recht würden wir solche existentiellen Erfahrungen überhaupt „Gotteserfahrungen“ nennen? Ist das Benennen ein eigener Schritt – über die eigentliche Erfahrung hinaus hin zur Interpretation? Ist das, was wir Gotteserfahrung nennen, also das Ergebnis einer bestimmten Sichtweise, die wir wie eine Folie über bestimmte Typen von existentiellen Erfahrungen legen – eine Sichtweise, die etwas Zusätzliches darstellt? Oder ist jede existentielle Erfahrung, in der vergleichbare Peripetien von Abschied und Vertrauen, von Aufbruch und Rettung, von Weggabe und Geschenktsein usw. erlebt werden, schon von sich aus eine Gotteserfahrung, so daß derjenige, der sie nicht so benennt, das nur deswegen nicht tut, weil der die Nomenklatur noch nicht gelernt hat?

Eine Antwort auf diese Fragen müßte zunächst mit Rahner betonen, daß den existentiellen Erfahrungen ein Verweischarakter eigen ist: der Verweis auf einen letzten, geheimnisvollen Grund unserer Existenz, auf den hin wir uns entwerfen, in den wir uns hineingeben, dem wir uns verdanken, dem wir uns anvertrauen oder in den wir uns ohnmächtig hineinfallen lassen. Über Rahner hinaus müßten wir aber auch sagen, daß nur jene existentiellen Erfahrungen, die diesen Verweischarakter besitzen oder die zumindest „eine Tür auf diesen Verweis hin“ aufstoßen, auch Gotteserfahrungen genannt werden können. Mit Rahner dürfen wir betonen, daß es eine Freiheit (eine kognitive Freiheit) in der Deutung dieser Erfahrungen gibt. Gegenüber Rahner werden wir allerdings sagen müssen, daß diese Freiheit nicht daraus resultiert, daß jede Interpretation nachträglich ist oder gewissermaßen zu spät kommt, sondern daß diese Freiheit wesentlich mit jener Kategorie von Erfahrung, um die es hier geht, verbunden ist.

Aber was macht die genannten Beispiele zur religiösen Erfahrung? Wieso ist es möglich, eine existentiell eindringliche Situation überhaupt religiös zu deuten? Es scheint hier eine Qualität zu geben, die es gestattet, verschiedene Miterfahrungen unter eine einzige Rubrik einzuordnen. Es ist – um an Friedrich Schleiermacher anzuknüpfen – die Anschauung des Universums *unter der Perspektive der Unendlichkeit*, die sich als Grundmotiv anführen läßt²¹: Wo und wie auch immer die Referenz auf Transzendenz einsetzt – ob diese Transzendenz atmosphärisch vage bleibt oder sich im Gegenteil zum Namen verdichtet hat –, immer ist es der Modus der Unendlichkeit, der bewirkt, daß sich die genannten verschiedenen Typen von Erfahrungen

noch einmal von allen anderen Erfahrungen (einer Erfahrung des Schönen etwa, einer Erfahrung des Wertes) unterscheiden lassen.

Gotteserfahrung und Glaubensbegründung

Kann eine Gotteserfahrung den Glauben begründen? Die Frage richtet sich hier nicht nur nach einer bestimmten Einzelerfahrung, sondern nach der Begründungsleistung eines ganzen Typs von Erfahrung. Zu den schon skizzierten Schwierigkeiten kommen neue hinzu: Wie sicher und wie verlässlich ist die Basis der religiösen Erfahrung für die Glaubensbegründung? Wie kann man sich auf sie berufen? Und auf welchen Typus kann man sich guten Gewissens berufen?

Gegen die durchgängige Verlässlichkeit religiöser Erfahrung spricht das Phänomen der *Irritabilität*: Offenkundig macht nicht jeder in gleicher Weise Gotteserfahrungen. Selbst wenn die relevanten Ausgangssituationen einander sehr ähnlich sind, kann das „Resultat“ durchaus unterschiedlich sein – und zwar nicht nur in der sprachlichen Form, in der diese Erfahrung jeweils zum Ausdruck gebracht wird. Es ist zudem genauso offenkundig, daß sich Gotteserfahrung nicht in der Weise aufdrängt, wie uns eine Sinneswahrnehmung beeindruckt. Ebenso offenkundig ist es, daß der Versuch, begründend auf Gotteserfahrung zu verweisen, nicht so plausibel bzw. stark ist wie im Fall einer „einfachen“ Sinneserfahrung. Zweifel, Differenzen, kurz: Irritationsmöglichkeiten bleiben. Irritabilität kann aber *prinzipieller* oder *situativer* Art sein. *Situativ* ist die Irritierbarkeit, wenn ich mir einer Sache zwar sicher bin, aber durch meinen Gesprächspartner in einer konkreten Situation verunsichert werde. Von dieser Art von Irritation können auch meine größte Sicherheiten betroffen sein. Ich werde dann aufgefordert sein, in einem hoffentlich erfolgreichen Argumentationsgang mein Gegenüber von meinen Sicherheiten zu überzeugen. Von *prinzipieller* Art ist die Irritabilität, wenn ich von vornherein nur subjektive Sicherheit erreichen werde und wenn ich immer mit der Möglichkeit rechnen muß, daß ein Gesprächspartner von vornherein die elementarsten Spielzüge, die zur Konsolidierung meiner Gewißheit führen können, *nicht* mitvollziehen wird.

Typischerweise gehören *Geschmacksurteile* in diese Kategorie: Ich kann zwar behaupten, daß Mozart für mich die nicht mehr zu überbietende Offenbarung in der Musik darstellt; aber ich muß auch damit rechnen, daß mir jemand von Grund auf widerspricht – weil er seinen Favoriten in Beethoven erblickt. Eine vergleichbare Irritabilität scheint es auch für Gotteserfahrungen zu geben: Es kann sein, daß ich in der Absicht, die Sicherheit meines Gottesglaubens darzulegen, auf eine Gotteserfahrung (etwa „eingewoben“ in eine existentielle Erfahrung) zu sprechen kommen möchte, aber mein Gegenüber im Ansatz nicht erreiche, weil es die Dinge nicht so sieht, wie ich es sehe. Wir können dann nicht einmal mehr sagen, wir sehen etwas in *verschiedener Hinsicht*, vielmehr müßten wir sagen: Wir sehen *Verschiedenes*²².

Woran liegt das? Eine mögliche Antwort könnte in einem Verweis auf die Komplexität des Gegenstandes bestehen: Weil Gott nicht irgendein Gegenstand in der Welt ist, ist Gotteserfahrung ein sozusagen „schwieriges Unternehmen“. Gleichzeitig wäre es möglich, auf die zugegebenermaßen begrenzten kognitiven Fähigkeiten des Menschen zu sprechen zu kommen – etwa in folgender Hinsicht: Wenn es für den Menschen schon unmöglich ist, sich kompliziertere Gegenstände in „seinem“ physikalischen Universum vorzustellen oder Erfahrungen damit zu machen, um wieviel schwieriger wird es für ein solch begrenztes Wesen sein, eine Gotteserfahrung zu machen? Erklärt diese Auskunft aber schon die besondere Freiheit, die wir zu haben scheinen, wenn es um Gotteserfahrungen geht?

Solange die Irritabilität einer Gotteserfahrung auf das Konto menschlicher Begrenztheit verbucht wird, kann die kognitive Freiheit nur als Abfallprodukt einer kaum in standardisierte Bahnen zu lenkenden Erfahrung bewertet werden. Anders lautet die Auskunft jedoch, wenn wir als Grund für diese kognitive Freiheit einen Faktor in Rechnung stellen, den man „erstpersönliches Involviertsein“ nennen könnte und der – wird er in Rechnung gestellt – auch impliziert, daß Gotteserfahrung ganz sicher Eigenarten aufweist, aus denen eben diese kognitive Freiheit resultiert. Erstpersönliches Involviertsein – das heißt zunächst (sehr schematisch ausgedrückt): Es ist für eine bestimmte Erfahrung oder generell für einen bestimmten kognitiven Prozeß unerlässlich, daß *ich* mich in diesem Prozeß engagiere, in aktiver Weise bereithalte oder öffne, daß ich mich hineinwerfe oder durch „Übung“ darauf vorbereite. Dazu gehört, daß ich in diesem Engagement von niemandem vertreten werden kann: Ich bin als Subjekt in diese Art von Erfahrung involviert.

In diesem Sinn könnte eine Anmerkung Ludwig Wittgensteins als Leitgedanke dienen: „Gott kannst du nicht mit einem Andern reden hören, sondern nur, wenn du der Angeredete bist.“ – Das ist eine grammatische Bemerkung.²³ Der kommentierende Ausdruck „grammatische Bemerkung“ legt nahe, daß Wittgenstein hier nicht von einem Erfahrungsdatum, sondern von einer bestimmten Erfahrungsstruktur und Erfahrungsart spricht, von gesetzesartigen Zusammenhängen, die in unserer Sprache kondensiert sind. Es gehört also zur inneren Logik einer Gotteserfahrung, daß sie nicht ohne ein unvertretbares, erstpersönliches Involviertsein gemacht werden kann. Es wäre sicher verdächtig, einen Begriff des erstpersönlichen Involviertseins zu formulieren, um ad hoc ein Problem im Umfeld religiöser Erfahrung zu lösen.

Eine Analogie aus dem nichtreligiösen Bereich kann die genannten Analysen allerdings stützen. Das beste Beispiel hierfür wäre eine sogenannte ästhetische Erfahrung: Stellen wir uns das Seerosenbild von Claude Monet vor – ein bekanntes und beeindruckendes Kunstwerk. Der Künstler hat es mit einer Ausdrucksstärke gemalt, die ihresgleichen sucht. Das Motiv – gerade weil es nicht photographisch angelegt ist – erschließt sich nur, wenn ich mich auf den Anblick einlasse. Die Lichtstimmung und die emotionale Wirkung, die daraus folgen mag, erfasse ich nur,

wenn mich auf dieses Bild einlasse. Es tritt an mich heran, appelliert gewissermaßen an mich, aber zwingt mich zu nichts. Meine kognitive Freiheit – hier in Gestalt des ästhetischen Erlebens und Urteilens – wird nicht angetastet, eine prinzipielle Irritabilität ist also in der inneren Logik des ästhetischen Urteilens angelegt.

Analoges könnte auch für eine Gotteserfahrung gelten. Wenn das so ist, dann kann Gotteserfahrung aber nicht jene unerschütterliche Festigkeit mit sich bringen, die wir für die Fundamente eines religiösen Weltbildes brauchen. An dieser Stelle müssen wir zudem grundsätzlich nach der Begründungsleistung von Erfahrungen fragen. Begründen ist, so könnte man ausgehend von Wittgenstein sagen, eine Fertigkeit, die abhängig ist von dem Weltbild, in dem ich mich bewege²⁴. Das gilt auch für das Begründen mit dem Verweis auf Erfahrungen: Nur wo ein Weltbild vorliegt, das schon einen Platz für die Begründungsleistung von Erfahrungen geschaffen hat, funktionieren die Spielzüge. Werden wir mit einem rein naturalistischen Weltbild konfrontiert, dann werden uns bestimmte Spielzüge schwerer fallen oder ganz verwehrt sein; wir werden gezwungen sein, erst einmal nach einem gemeinsamen Spielfeld Ausschau zu halten, um Argumente zu plazieren. Was das für den Rekurs auf Gotteserfahrung bedeutet, ist nicht schwer zu sehen: Wer nicht in einem christlichen Weltbild beheimatet ist, wird sich kaum auf eine Bezugnahme auf eine spezifische Gotteserfahrung einlassen.

Was läßt sich über die Begründungsleistung von Gotteserfahrungen sagen, wenn wir diese verschiedenen Stränge miteinander verknüpfen? Die Antwort muß differenziert ausfallen. Eine begründende Rolle können wir nur von jener Art einer Gotteserfahrung erwarten, die die größte „Zugänglichkeit“ vorzuweisen vermag. Jede Erfahrungsart (denken wir an den Unterschied zwischen dem, wovon einerseits Rahner und anderseits Alston spricht) lebt in ihrem Beitrag zur Begründungsleistung in unterschiedlichem Maß von einer Einbettung in ein entsprechendes Weltbild: Je spezifischer eine Erfahrung ist, desto stärker stützt sich ihre Leistung auf die Statik eines bereits vorhandenen Weltbildes. Eine Christuserfahrung ohne ein christliches Weltbild ist schwer denkbar. Je elitärer eine Erfahrung ist, desto schwerer ist ihr Begründungswert zu evaluieren. Je entgrenzender und egalitärer eine Erfahrung ist, desto leichter eignet sie sich als Begründungs- und Appellationsinstanz im Dialog mit anderen (zuvor derst mit anderen religiösen) Weltbildern, weil bei diesen Typen von Erfahrungen die Abhängigkeit vom Eingebundensein in ein jeweiliges religiöses Weltbild geringer ist, da es sich um Erfahrungsformen handelt, die gewissermaßen mit der Natur des Menschen mitgegeben sind.

Liest man Wittgensteins Bemerkung fundamentaltheologisch, so kann man jene Form von religiöser Erfahrung, die er beschreibt und die an das erinnert, was in Anlehnung an Rahner ausgeführt worden war, als „am meisten begründungsfähig“ einstufen. Allerdings ist auch bei diesem Typ religiöser Erfahrung keine vollkommene Weltbildunabhängigkeit gegeben. Denn die Erfahrung existentieller Tiefe, existentiellen Ausgeliefertseins, die Erfahrung von unzerstörbarer Geborgenheit

usw. wird zur Gotteserfahrung erst da, wo ich erstens bereit bin, dem sich öffnenden interpretatorischen Pfad freiwillig weiter zu folgen, und wo ich zweitens in einem religiösen Weltbild beheimatet bin, das es mir erlaubt, eine religiöse Sprache zu finden und zu nutzen, so daß ich den eingeschlagenen Pfad ins Wort zu heben vermag. Wo ein Weltbild fehlt, kann der sich öffnende Pfad so namenlos bleiben, daß ich ihm entweder nur stumm zu folgen vermag – mit dem Ergebnis, daß er mich mit mehr Fragen als Antworten zurückläßt – oder daß ich in meiner kognitiven Freiheit beschließe, diesem Pfad eben nicht weiter nachzugehen. In solch einem Fall wird jeder an mich herangetragene theistische Begründungsappell, der auf Erfahrungen dieser Art zu rekurrieren versucht, nicht allzu weit führen.

Eine weiterführende Perspektive: „Gottesschau“

Die Spannungen zwischen einem egalitären und einem elitären, zwischen einem punktuellen und linearen Erfahrungs begriff, zwischen der Weltbildabhängigkeit hier und der fundamentaltheologischen Erwartung dort scheinen schwer auszubalancieren sein. Gibt es einen Ansatzpunkt für einen eher „integrativen“ Begriff religiöser Erfahrung, der den aufgezeigten Anforderungen zu entsprechen vermag, ohne die Verlässlichkeit der Erfahrung genauso wenig aufs Spiel zu setzen wie die kognitive Freiheit dessen, der sich auf den Pfad der Erfahrung begibt? Einige „Bau steine“ für diesen Erfahrungs begriff lassen sich bei Nikolaus Cusanus entdecken.

Er beginnt seine Überlegungen in der Schrift „De visione dei“ (Die Gottesschau) mit einem ungewöhnlichen Gedanken: Er liest die Schau Gottes sowohl als *Genitivus subiectivus* als auch als *Genitivus obiectivus* und verschränkt beide Lesarten ineinander. Dieser Gedanke, der der ganzen Schrift ihre implizite Motivation aufprägt, kann als notwendige Voraussetzung eines jeden Nachdenkens über Gotteserfahrungen und ihren Status genommen werden: daß wir Gott „sehen“ (erfahren) können, hat zur Voraussetzung, daß Gott uns anschaut²⁵.

Cusanus verdeutlicht dies an einem für die damalige Zeit neuen Phänomen der Malerei: Dadurch, daß der Künstler die Augen eines Porträts oder eines fiktiven Gesichts streng geradeaus blicken läßt, kann der Eindruck erweckt werden, der Betrachter werde vom abgebildeten Gesicht immer direkt angeblickt – wo auch immer im Raum er sich aufhalten mag²⁶. Die Eigentümlichkeiten dieses Phänomens überträgt Cusanus auf die Thematik des *Sehens Gottes*: Gott ist in der Lage, jeden einzelnen in gerader Weise anzublicken, so daß sich jeder von ihm angeblickt wissen darf²⁷.

In diesem Gedanken liegt eine nicht zu unterschätzende Voraussetzung für einen angemessenen Begriff der Gotteserfahrung bereit: Das Sehen Gottes hat die Geistigkeit Gottes schon zur Voraussetzung²⁸, die bewirkt, daß die Erfahrung Gottes nicht einfach nur die Wahrnehmung eines beliebigen Gegenstandes ist, sondern die Teilnahme am aktiven göttlichen Sehen²⁹. Dieses ist für Nikolaus ein absolutes Se-

hen, das jedes konkrete Sehen übersteigt, aber auch in sich birgt und ermöglicht. Sehen und Sein Gottes sind zudem ineinander verschränkt; das hat die logische Folge, daß alles, was sich im Sein dem Sein Gottes verdankt, auch für Gott durchsichtig werden kann³⁰. Weil Gottes Sehen die Bedingung der Möglichkeit jedes konkreten Sehens ist und weil im göttlichen Sehen das göttliche Sein zum Ausdruck kommt, kann Gott in allem sichtbar werden und für alle sichtbar sein.

Der radikale Auftaktgedanke verleiht einem egalitären Erfahrungsbegriff ein enormes Gewicht. Dabei wird die Schau Gottes aufgrund der begrifflichen Verschränkung von Sehen und Sein Gottes³¹ als maximale Eröffnetheit des Menschen für das Sehen Gottes (aktivisch wie passivisch) denkbar: Gott ist der, der von überallher und in allem gesehen werden kann. Übersetzt in die Problemkategorien der bisherigen Überlegungen heißt das: Die verschiedenen Sprachspiele, die die Verbalisierung der Erfahrung Gottes vollbringen (denken wir an Ausdrücke des heiligen Entsetzens, des Erstaunens, des Gebets, des Danks, des Hilferufs), lassen sich angesichts des universalen Horizontes, den Cusanus aufspannt, als weltbildübergreifende Grammatik der Gotteserfahrung deuten. Diese These hat im Kern eine gewagte begriffliche Voraussetzung, die Cusanus in ein ansprechendes Bild gekleidet hat, nämlich daß der Gottesgedanke von sich aus ebenfalls universalistisch angelegt ist: Der eine Gott muß ein Gott aller sein – aller Kulturen, aller Sprachen, aller Weltbilder.

Alle elitären Erfahrungen sind nur „machbar“, weil es diesen universalen Horizont der Schau Gottes gibt. Aber wie läßt sich das Auftreten dieser elitären Erfahrungen verstehen? Warum sind sie elitär, selten und spezifisch? Cusanus gibt darauf eine Antwort, wenn er die Intensität der Gotteserfahrung mit der menschlichen Fähigkeit, Gott (beispielsweise in der Liebe) immer ähnlicher zu werden, verbindet. Ohne ein freiheitliches Moment, in dem der Wille, Gott ähnlicher zu werden, begründet liegt, ist auch die Gotteserfahrung nicht möglich.

Die für die religiöse Erfahrung typische kognitive Freiheit, die im Kontext der Epistemologie des Religiösen natürlich immer einen gewissen störenden Faktor darstellen wird, weil sie Zwangsläufigkeiten und Automatismen verhindert, liegt in einer Freiheit begründet, die auch eine religiös motivierte Ethik³² unabdingbar tragen muß: im *willentlichen Entschluß* und im Prozeß der *Selbst-Bildung*. Beides richtet sich an der Maxime aus, Gott ähnlicher zu werden. Und das ist genau der Pfad, der sich in der Gotteserfahrung zeigt: Ich kann diesem Pfad immer weiter folgen, wenn ich bereit bin, Gott ähnlicher zu werden. Ich kann auf diesem Weg und unter dieser Voraussetzung von einer existentiell bedeutsamen zu einer religiös signifikanten Erfahrung kommen. Ich kann mich auf diesem Weg sogar dafür bereit machen, eine besondere (elitäre) Gotteserfahrung zu gewinnen. Aber ich muß damit rechnen, daß auch eine punktuelle Erfahrung den linearen Prozeß einer „inneren Zurüstung“ braucht, die dort beginnen muß, wo alle Gotteserfahrung anfängt: bei der universal zugänglichen Erfahrung existentieller Tiefe, die mich herausfordert, erschüttert oder einlädt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. E. Schillebeeckx, Erfahrung u. Glaube. In: CGG 25 (Freiburg 1980) 73–116.

² Vgl. D. Tracy, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism (New York 1981) 193–229.

³ Vgl. hierzu weiterführend: R. Russell, The Ordinary Transformed. Karl Rahner and the Christian Vision of Transcendence (Grand Rapids 1995); B. Irlenborn, Was ist eine „transzendentale Erfahrung“? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler, in: ThPh 79 (2004) 491–510.

⁴ Vgl. hierzu vor allem den Ansatz von A. Loichinger: Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie (Neuried 1999) 827–831.

⁵ Vgl. W. James, The Varieties of Religious Experience, in: ders., Writings 1902–1910, hg. v. B. Kulick (New York 1987) 1–477.

⁶ Zur Diskussion vgl. K. Yandell, The Epistemology of Religious Experience (Cambridge 1993) 216–232.

⁷ Vgl. C. D. Broad, Religion, Philosophy, and Psychical Research (London 1953) 172f.; vgl. dazu auch Yandell (A. 6) 215f.

⁸ Vgl. Broad (A. 7) 168f. ⁹ Vgl. ebd. 173f.; moderater: ebd. 200f.

¹⁰ Vgl. zu dieser Hochschätzung exemplarisch Mysticism and Philosophical Analysis, hg. v. S. T. Katz (London 1978); ferner W. T. Stace, Mysticism and Philosophy (London 1961).

¹¹ Vgl. James (A. 5) 56–59.

¹² W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (Mainz 1983) 107.

¹³ Vgl. Aristoteles, Met. I 980.

¹⁴ Vgl. R. Swinburne, Die Existenz Gottes (Stuttgart 1987) 344–347.

¹⁵ Vgl. W. P. Alston, Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience (Ithaca 1991).

¹⁶ K. Rahner, Gotteserfahrung heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 9 (Einsiedeln 1979) 161–176, 162. ¹⁷ Ebd. 164. ¹⁸ Ebd. 165.

¹⁹ Ebd. 166. ²⁰ Vgl. ebd. 167–170.

²¹ Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. R. Otto (Göttingen 2002) 50–55.

²² Vgl. hierzu weiterführend Th. Schärtl, Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (Regensburg 2003) 512f.

²³ L. Wittgenstein, Zettel, § 717, in: Werkausgabe, Bd. 8 (Frankfurt 1990) 259–443.

²⁴ Ders., Über Gewißheit, § 434, in: ebd. 113–257.

²⁵ Vgl. Nikolaus von Kues, De visione dei, in: Philosophisch-Theologische Schriften, Bd. 3 (Wien 1964) 93–220, 97f.

²⁶ Vgl. ebd. ²⁷ Ebd. 98. ²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd. 100. ³⁰ Ebd. 110. ³¹ Ebd. 104.

³² Vgl. Ebd. 106: „Haec vis, qua a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est libera voluntas, per quam possum aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae.“