Religiöse Erfahrung – für immer?

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Zahlreiche Zeugnisse vieler Kulturen unterschiedlicher Zeiten belegen, dass es religiöse Erfahrungen gibt, die das Leben eines Menschen »für immer« prägen. Oft sind es Erfahrungen, die dem Leben eine neue Richtung geben. In der christlichen Tradition fallen sie gewöhnlich mit einer *con-versio* zusammen, einer Umkehr. Das Leben bekommt eine neue Richtung und bleibt bei allen Irrungen und Wirrungen dem neu gefundenen Weg treu. Wenn wir uns allein die christliche Kulturgeschichte vor Augen führen, so fallen spontan zahlreiche Personen ein, denen eine solche »Erfahrung für immer« zuteil wurde: Paulus, Augustinus, Franz von Assisi, Martin Luther, Theresa von Avila, Ignatius von Loyola, um nur einige zu nennen. Nähme man das *Who is who* eines katholischen Heiligenlexikons oder einer Geschichte christlicher Mystik zur Hand, so könnte man wohl von der Mehrzahl der dort Genannten vermuten, dass ihnen eine »Erfahrung für immer« zuteil wurde. Einige von ihnen legen explizit Zeugnis von dieser Erfahrung ab; sie versuchen, sie zu beschreiben und zu deuten, wohl wissend, dass sich die Sprache schwer damit tut. Was die Erfahrung zu einer »Erfahrung für immer« macht, wird in einem theistischen Kontext gewöhnlich mit der Wirklichkeit Gottes in Verbindung gebracht. So kann sie als Einbruch der Ewigkeit in die Zeit verstanden werden. Ein solcher Einbruch bedarf der Annahme, des Verstehens und des Aus-Lebens. Er muss, solange der Mensch in der Zeit lebt, ausgezeitigt werden. So ist die »Erfahrung für immer« auch eine Erfahrung in der Zeit und für die Zeit.

In den folgenden Überlegungen möchte ich anhand ausgewählter Beispiele über einige Aspekte dieser Erfahrung nachdenken. Sie gewinnen an Bedeutung, wenn man annimmt, dass die Krise des Christentums in den westlichen Gesellschaften eine Krise der Erfahrung ist. Der christliche Glaube gründet nicht auf einer Lehre, sondern entspringt einer Erfahrung. Die Lehre deutet die Erfahrung und gibt ihr eine reflexive Gestalt. Sie ist aber nicht identisch mit ihr und kann sie nicht ersetzen. Der Zugang zu jenen Erfahrungen, aus denen der christliche Glaube entstanden ist und sich nährt, ist selbst vielen Menschen verschlossen, die noch im Rahmen des christlichen Symbolsystems aufgewachsen sind. Ein Glaube jedoch, der über längere Zeit nicht mehr aus Erfahrungen gelebt und gestärkt wird, hat auf Dauer keinen Bestand. In diesem Sinne scheint

sich die viel zitierte, vor einem halben Jahrhundert ausgesprochene Prophezeiung Karl Rahners in unseren Tagen zu erfüllen:

»Der Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, einer, der etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiöse Institutionelle sein kann. Die Mystagogie muss von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige ›Gottesbild‹ vermitteln, die Erfahrung, dass des Menschen Grund der Abgrund ist: dass Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; dass seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt.«¹

Karl Rahner spricht hier das heikle Problem der Erfahrungsvermittlung an. Können die in der Bibel aufbewahrten, in einem spezifischen kulturellen Kontext gedeuteten Erfahrungen anderen Menschen vermittelt werden? Muss nicht jede religiöse Erfahrung, wenn sie denn wirklich Erfahrung sein soll, eine je meinige sein?²

¹ Karl Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Zürich/Einsiedeln/Köln 1966, 22f. Vgl. auch ders., Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge, in: Schriften zur Theologie, Bd. XIV: In Sorge um die Kirche, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 161f.: »Die Einsamkeit des individuellen Glaubensgewissens hat aber durchaus, um bestehen zu können, eine positive Seite. Sie lebt nämlich, soll sie bestehen, aus einer ganz personalen Erfahrung Gottes und seines Geistes. Man hat schon gesagt, dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei. Wenn man unter Mystik nicht seltsame parapsychologische Phänomene versteht, sondern eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes, dann ist dieser Satz sehr richtig. Nach Schrift und adäquat erfasster kirchlicher Lehre kommt nämlich die letzte Glaubensüberzeugung und -entscheidung letztlich nicht bloß aus einer von außen kommenden lehrhaften Indoktrination, die von einer profanen oder kirchlichen Öffentlichkeit abgestützt wird, noch aus einer bloßen fundamentaltheologischen rationalen Argumentation, sondern aus der Erfahrung Gottes, seines Geistes, seiner Freiheit, die aus dem Innersten der menschlichen Existenz aufbricht und da wirklich erfahren werden kann, auch wenn diese Erfahrung nicht adäquat reflektiert und verbal objektiviert werden kann.«

² Das Problem wird ausführlich von Jörg Lauster diskutiert, Religion als Lebensdeutung, Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005, 70–88. Vgl. ders., Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, 440–469.

Von anderen Voraussetzungen herkommend gelangt der kanadische Philosoph Charles Taylor zu einer ähnlichen Einsicht. Er fragt nach der Möglichkeit des Glaubens in einem säkularen Zeitalter und richtet seine Aufmerksamkeit dabei auf die von ihm sogenannten »Erfahrungen der Fülle«³. Bezeichnenderweise zitiert er in der Einleitung seines *opus magnum* *Ein säkulares Zeitalter* als ein Beispiel für eine solche »Erfahrung der Fülle« aus der Autobiographie des Mystikers Bede Griffiths. Das Außergewöhnliche der hier mitgeteilten Erfahrung besteht darin, dass äußerlich gesehen nichts Außergewöhnliches passiert, sondern dass das Alltägliche in außergewöhnlicher Weise wahrgenommen wird, genauer: dass es sich in seinem epiphanischen Charakter enthüllt. Taylor deutet diese Erfahrung folgendermaßen:

»In diesem Fall hat sich das Gefühl der Fülle als ein Erlebnis eingestellt, das unser normales Empfinden des Daseins in der Welt mit ihren vertrauten Gegenständen, Tätigkeiten und Bezugspunkten erschüttert und durchdringt. Dabei handelt es sich vielleicht um Augenblicke, von denen Peter Berger in seiner Beschreibung des Werks von Robert Musil sagt, dass in ihnen »die gewöhnliche Realität ausgeschaltet wird und etwas erschreckend anderes durchscheint« – ein Bewusstseinszustand, den Musil als »den anderen Zustand« kennzeichnet.«⁴

Die Erfahrungen, um die es hier geht, können von unterschiedlicher Qualität sein. Karlfried Graf Dürckheim unterscheidet zwischen der Seinsföhlung und der Seinserfahrung.⁵ Dass vielen Erfahrungen ein über das Alltägliche hinausgehender Verweischarakter innewohnt, dürfte den meisten Menschen bewusst sein. Die Dinge des Alltags schmecken nach mehr, und dieses »Mehr« wird nicht nur erahnt und erhofft, sondern tatsächlich auch wahrgenommen. Orte solcher Erfahrungen sind gewöhnlich die Kunst, der Ritus und das Fest. Religiöse und ästhetische Erfahrung sind innerlich miteinander verwandt. Davon zu unterscheiden sind aber noch einmal jene Erfahrungen, die gewöhnlich als »Erleuchtung« oder als »Durchbruch« bezeichnet werden. Bei ihnen handelt es nicht wie bei den zuvor

³ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2012, 18–30, 999–1010 (englisches Original: *A Secular Age*, Cambridge/London 2007).

⁴ Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 19.

⁵ Karlfried Graf Dürckheim, *Meditieren – wozu und wie? Die Wende zum Initiatischen*, Freiburg i.Br. 1976, 22f., 36–39. Ders., *Vom doppelten Ursprung des Menschen. Als Verheißung, Erfahrung, Auftrag*, Freiburg i.Br. 1973, 84–112. Ders., *Erlebnis und Wandlung. Grundfragen der Selbstfindung*, Frankfurt a.M. 1992, 30–31, 35–37.

genannten Seinsfühlungen darum, dass das Welt-Ich von der Transzendenz *berührt*, sondern dass es erschüttert und von Grund auf umgebaut wird.

Bei diesen Durchbruchserfahrungen stellen sich viele Fragen und Herausforderungen. Unbestritten ist, dass es sie gibt. In der christlichen Tradition werden sie ernst genommen und gewöhnlich als Ruf Gottes gedeutet. Es wird aber auch davor gewarnt, ihnen eine zu große Bedeutung beizumessen. Wenn sich das empirische Ich dieser Erfahrungen bemächtigt, drohen Stolz und Hochmut. Deshalb müssen sie in gewisser Weise auch wieder vergessen werden. Sie können nicht wiederholt und in diesem Sinne auch nicht gemacht werden. Entscheidend ist, was sie bewirken. Vor allem in der Auseinandersetzung mit diesen Erfahrungen hat sich die Lehre von der Unterscheidung der Geister herausgebildet. Sie hat nichts von ihrer Aktualität verloren. Sie gehört zu den Kernaufgaben einer jeden geistlichen Begleitung.

Auch wenn diese Erfahrungen im strengen Sinne unverfügbar sind und nicht mit Hilfe einer bestimmten Methode gezielt herbeigeführt werden können, sind sie doch für das Leben einer religiösen Gemeinschaft von großer Bedeutung. Menschen, denen sie zuteil wurden und die sich einer religiösen Gemeinschaft zugehörig fühlen und in sie einbringen, werden zu lebendigen Zeugen einer Wirklichkeit, die vielen nur vom Hören-Sagen her bekannt ist. Und sie bleiben Zeugen dieser Wirklichkeit über ihren Tod hinaus. Deshalb ist die Lektüre ihrer Lebenszeugnisse fester Bestandteil des geistlichen Lebens vieler Gläubigen. In der katholischen Tradition traten sie bisweilen sogar gleichberechtigt neben die Bibel. Das ist nicht verwunderlich. Von ihrer Struktur her sind viele biblische Texte als Zeugnisse und Deutungen solcher Transzendenzeinbrüche zu verstehen. Wenn sich Derartiges in den nachfolgenden Generationen in gewisser Weise wiederholt, findet die biblische Botschaft eine leibhaftige und anschauliche Bestätigung. Es zeigt sich, dass Gott nicht nur in biblischen Zeiten, zu Menschen einer fernen Vergangenheit, *gesprochen hat*, sondern dass er weiterhin zu Menschen, auch nachfolgender Zeiten, *spricht*. Diese nachbiblischen Zeugnisse stehen den jeweiligen Generationen sogar näher, da sie sich in den spezifischen kulturellen Kontexten ihrer je eigenen Zeit ereignen. In gewisser Weise sind sie der mitwandernde Zeithorizont der Bibel. Die biblische Tradition ist mit diesem Phänomen vertraut. Die grundlegende Offenbarung Gottes am Sinai sollte nicht ein einmaliges Ereignis der Vergangenheit bleiben, sondern zu einer bleibenden Wirklichkeit im Gottesvolk werden. Um dies zu gewährleisten, musste der Gegen-

wart Gottes ein Raum bereitet werden. Die Israeliten bekamen den Auftrag, ein Heiligtum zu bauen, damit Gott in ihrer Mitte wohnen kann (Ex 25,8). So sollte die Sinaioffenbarung zu einer »Erfahrung für immer« werden.

Die Bibel als Ausdrucksgestalt religiöser Erfahrung

Werfen wir nun einen Blick auf die Bibel, um insbesondere das formale Verhältnis von ursprünglicher religiöser Erfahrung und nachfolgender Erfahrungsvermittlung zu bestimmen. Religionen können als Symbolisierungen und Semiotisierungen religiöser Erfahrungen verstanden werden. Das gilt auch für das in der Bibel bezeugte religiöse Symbolsystem. Die ursprünglichen religiösen Erfahrungen gehen gewöhnlich zunächst als gedeutete Erfahrungen in das kommunikative Gedächtnis einer Gemeinschaft ein. Spätestens nach einer Zeitspanne von etwa vierzig Jahren werden sie in Verbindung mit institutionalisierten Formen der Mnemotechnik in das sogenannte kulturelle Gedächtnis einer Gemeinschaft überführt.⁶ In der Gestalt ritueller Handlungen und schriftlicher Texte deuten und bewahren sie auf diese Weise die religiöse Ursprungserfahrung. Damit entsteht allerdings das Problem der Erfahrung aus zweiter Hand. Denn wer die Riten und Texte, welche die ursprünglichen religiösen Erfahrungen deuten und aufbewahren, begeht, liest und versteht, hat gewöhnlich noch nicht jenen Raum betreten, in dem die religiösen Ursprungserfahrungen entstanden sind. »Eine je eigene religiöse Erfahrung kann nicht in der bloß äußerlichen Anerkennung vergangener Erfahrung bestehen. Das widerspricht dem Erfahrungsbegriff selbst. In diesem Sinne kann es also keine Erfahrung aus zweiter Hand geben.«⁷ Von ihrer Struktur her muss religiöse Erfahrung also letztlich immer *ursprüngliche* religiöse Erfahrung sein. Die christliche Tradition wird diesem Anspruch insofern gerecht, als sie den Rekurs auf ihre *institutionalisierten* Formen der Erfahrung, also die »Erfahrungen aus zweiter Hand«, immer in eine Praxis eingebunden hat, die auf eine *unmittelbare* Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit, also eine »Erfahrung aus erster Hand« hin ausgerichtet ist. Zur christ-

⁶ Zu den Begriffen »kommunikatives Gedächtnis« und »kulturelles Gedächtnis« siehe Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

⁷ Jörg Lauster, Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005, 72.

lichen Praxis gehören deshalb nicht nur die Lektüre der Heiligen Schrift (*lectio*), ihre Betrachtung (*meditatio*), das Gebet (*oratio*) und das Handeln (*operatio*), sondern auch die *contemplatio Dei*, das »Schauen Gottes«. »*Contemplatio invenit*« – die Kontemplation findet, heißt es bei Hugo von Sankt Viktor.⁸ Was findet sie? Und um welche Art von Erfahrung handelt es sich bei der *cognitio Dei experimentalis*, der Erkenntnis Gottes aufgrund von Erfahrung?

Welche Art von Erfahrung?

Einen ersten Zugang zur Beantwortung dieser Fragen möchte ich im Anschluss an *Thomas Merton* versuchen. Merton (1918–1968) fand aufgrund eigener Erfahrung und Einsicht aus einer agnostisch-atheistischen Lebenswelt heraus einen Zugang zum christlichen Glauben. In seiner in alle Welt Sprachen übersetzten Autobiographie *Der Berg der sieben Stufen* hat er ein beeindruckendes Zeugnis seines Lebensweges bis hin zu seinem Eintritt in die Trappistenabtei *Our Lady of Gethsemani* im US-Bundesstaat Kentucky gegeben.⁹ In gewisser Weise repräsentiert Merton den Typ des modernen Gläubigen, der, wie Charles Taylor gesagt hat, ein Konvertit sein wird. Der wie selbstverständlich übernommene agnostisch-atheistische Hintergrund seiner frühen Jahre, die allmählich und bisweilen eruptiv in sein Bewusstsein dringende Einsicht, dass diese Lebensform innerlich hohl ist, das Leiden an dieser Lebensform, die punktuellen Einbrüche einer anderen Wirklichkeit, die er zu ahnen beginnt, und die intellektuelle Auseinandersetzung mit derselben, Rückschläge und Fehlinterpretationen, die Suche nach einer Lebensform, die der Transzendenzerfahrung gerecht wird – all dies sind Aspekte, die seine Autobiographie zu einem Lehrbuch kontemplativen Lebens machen.

In seinen späteren Werken hat Merton seine grundlegenden Erfahrungen im Lichte der christlichen Tradition reflektiert und in ein fruchtbares Gespräch mit der zen-buddhistischen Tradition gebracht. Der entscheidende Punkt dabei ist, dass es sich bei diesen Erfahrungen letztlich nicht um solche des empirischen Ichs handelt, sondern um solche, in denen das Ich zugrunde geht und in das wahre Selbst

⁸ Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon*. De studio legendo (FC 27), Freiburg i.Br. 1997, 352f. (5,9).

⁹ Thomas Merton, *Der Berg der sieben Stufen*. Autobiographie, Zürich 1985 (englisches Original: *The Seven Storey Mountain*. An Autobiography of Faith [1948], Orlando 1989).

verwandelt wird: »Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht« (Joh 12,24). Eine solche Erfahrung kann spontan auftreten. Letztlich entspricht sie der Struktur des christlichen Weges, ja des Lebens überhaupt, insofern es wahres Leben, Leben aus dem Grund des Lebens ist: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Das Ich macht in diesem Zusammenhang streng genommen keine spirituellen Erfahrungen, auch keine Gotteserfahrungen. Was in der Kontemplation eigentlich geschieht, ist nur indirekt wahrnehmbar. Es findet eine Veränderung der Persönlichkeit statt. »An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen« (Mt 7,16). Im Sinne des *agere sequitur esse* geht der Weg über das veränderte Sein zum veränderten Wollen und Sollen. Es ist nicht leicht, die Struktur der kontemplativen Erfahrung zu beschreiben. Die Sprache stößt hier an ihre Grenzen. Thomas Merton weist darauf hin, dass »jemand, der nicht tatsächlich in seinem eigenen Leben die Natur dieses Durchbruchs und dieses Erwachens für eine neue Wirklichkeitsebene kennengelernt hat, [...] fast unvermeidlich von dem meisten, was über sie gesagt wird, in die Irre geführt werden«¹⁰ muss. Weiter schreibt Merton:

»Man kann sie nur andeuten, umschreiben, in ihre Richtung zeigen, sie mit Symbolen bezeichnen. Je objektiver und wissenschaftlicher man sie zu analysieren versucht, desto mehr entleert man sie ihres wirklichen Inhalts, denn diese Erfahrung liegt jenseits der Fassbarkeit in Worte und Verstandeskategorien. Nichts ist abstoßender als eine pseudo-wissenschaftliche Definition der kontemplativen Erfahrung. Ein Grund dafür ist, dass jeder, der eine solche Definition anzustellen versucht, allzu leicht der Versuchung unterliegt, psychologisch vorzugehen; aber eine angemessene *Psychologie* der Kontemplation gibt es überhaupt nicht. Beschreibt man »Reaktionen« und »Gefühle«, so lokalisiert man die Kontemplation in einem Bereich, worin sie sich nicht findet, nämlich im Oberflächenbewusstsein, und versucht sie dort mittels Reflexion zu beobachten. Aber genau diese Reflexion und dieses Bewusstsein sind Teil jenes äußerlichen Selbst, das im echten Erwachen des Kontemplativen »stirbt« und wie ein schmutziges Gewand beiseite geworfen wird.«¹¹

Wichtig für unsere Frage ist die Unterscheidung von *empirischem Ich* und *wahrem Selbst*. Die Terminologie ist hier nicht einheitlich, und

¹⁰ Thomas Merton, Christliche Kontemplation. Ein radikaler Weg der Gottessuche, München 2010, 30.

¹¹ Ebd., 30f.

sie muss es auch nicht sein. Die christliche Tradition greift zur Beschreibung der hier ablaufenden Prozesse gerne auf die Unterscheidung von *innerem* und *äußerem* Menschen zurück, vom *homo interior* und *homo exterior* oder vom *homo noumenon* und *homo phaenomenon*.¹² In den Worten Thomas Mertons:

»Die Kontemplation ist keine Funktion dieses äußeren Selbst [*external self*] und kann es nicht sein. Es gibt einen unaufhebba-
ren Gegensatz zwischen dem tiefen transzendenten Selbst [*the deep transcendent self*], das nur in der Kontemplation erwacht, und
dem oberflächlichen, äußerlichen Selbst [*the superficial, external self*], das wir gewöhnlich mit der ersten Person Einzahl bezeich-
nen. Wir müssen uns vor Augen halten, dass dieses oberflächliche
»Ich« [*this superficial ›I‹*] nicht unser wirkliches Selbst [*our real self*]
ist. Es ist vielmehr unser »individuelles Sein« und unser »empiri-
sches Selbst«, jedoch nicht die verborgene und geheimnisvolle
Person, in der wir vor den Augen Gottes subsistieren. Das »Ich«,
das in der Welt tätig ist, über sich selbst nachdenkt, seine eigenen
Reaktionen beobachtet und von sich selbst redet, ist nicht das
wahre »Ich«, das in Christus mit Gott vereint worden ist. Es ist
bestenfalls die Umhüllung, die Maske, die Verkleidung dieses
geheimnisvollen und unbekannten »Selbst«, das die meisten von
uns vor ihrem eigenen Tod überhaupt nie entdecken. Unser
äußeres, oberflächliches Selbst ist nicht ewig, nicht spirituell.
Es ist weit davon entfernt. Dieses Selbst ist dazu verurteilt, so
vollständig wie der Rauch aus dem Kamin zu verschwinden. Es
ist äußerst hinfällig und vergänglich. Kontemplation ist genau
die Bewusstheit, dass dieses »Ich« in Wirklichkeit »nicht Ich« ist;
sie ist das Erwachen des unbekannten »Ichs«, das jenseits aller Be-
obachtung und Reflexion liegt und nicht imstande ist, über sich
selbst etwas auszusagen. Es kann nicht einmal mit der Gewissheit
und unbedarften Selbstsicherheit des anderen Ichs »Ich« sagen,
denn es muss seiner innersten Natur nach in der Gesellschaft der
Menschen, die von sich selbst und übereinander sprechen, ver-
borgenen, namenlos und unidentifiziert bleiben. In einer solchen
Welt bleibt das wahre »Ich« sowohl unausgesprochen als auch
unsichtbar, denn es hat zwar durchaus viel zu sagen – aber kein
Wort davon handelt von ihm selbst.«¹³

¹² Vgl. Theo Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.

¹³ Thomas Merton, *Christliche Kontemplation. Ein radikaler Weg der Gottessuche*, München 2010, 31 (englisches Original: *New Seeds of Contemplation*, Abbey of Gethsemani [1961] 2007, 7f.).

Mit der Kontemplation greift Thomas Merton einen zentralen Aspekt christlichen Glaubens auf, der leider in der alltäglichen Seelsorge und Verkündigung weitgehend in Vergessenheit geraten ist. Die christliche Lebensform kennt gewöhnlich fünf Stufen, die ineinander greifen und aufeinander aufbauen: *lectio – meditatio – oratio – operatio – contemplatio*. Der gesamte christliche Weg muss von der Kontemplation durchdrungen sein: die Lektüre der Heiligen Schrift (*lectio*)¹⁴ ebenso wie das Gebet (*oratio*),¹⁵ die theologische Reflexion (*meditatio*)¹⁶ ebenso wie das alltägliche Handeln (*operatio*).¹⁷ Wenn die kontemplative Dimension fehlt, gleicht der christliche Glaube einem Auto, in dem alles wunderbar eingerichtet ist: ein guter Motor, ein tolles Design, eine exzellente Innenausstattung samt neuester Elektronik – in dem nur leider das Motoröl fehlt. Es kommt nicht von der Stelle. Auf den ersten Blick sieht man gar nicht, was eigentlich fehlt. Die Insassen können sich nun etwas vormachen, sie können die Geräusche des Motors imitieren, Bilder einer wunderschönen Landschaft imaginieren, exzellente Vorträge über die Kunst des Autofahrens halten und sich mit all diesen Surrogaten darüber hinweg täuschen, dass im Grunde nichts weiter geht. Kontemplation versucht, diesen Leerlauf zu überwinden. Kann sie gelehrt und gelernt werden? Ja und nein!

Die kontemplative Übung

In den christlichen Konfessionen wird seit einigen Jahren die Übung der Kontemplation neu entdeckt. Thomas Merton und andere hatten maßgeblichen Anteil daran.¹⁸ Im Hinblick auf die hier angesprochenen Erfahrungen kommt der kontemplativen Übung eine dreifache Funktion zu. Sie kann derartige Erfahrungen zwar nicht

¹⁴ Vgl. Michael Casey, *Lectio divina. Die Kunst der geistlichen Lesung*, Sankt Ottilien 2010.

¹⁵ Vgl. Thomas Keating, *Kontemplation und Gottesdienst. Liturgie als spirituelle Erfahrung*, Münsterschwarzach 2012.

¹⁶ Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, »Keine rein akademische Angelegenheit«. Zum Verhältnis von Erklären und Verstehen in den Jesus-Büchern von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., in: *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, hg. v. Jan-Heiner Tück, Freiburg i.Br. 2013, 184–206.

¹⁷ Vgl. Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action*, New York 1965 (deutsch: *Im Einklang mit sich und der Welt*, Zürich 1992).

¹⁸ Vgl. Thomas Merton, *Zen and the Birds of Appetite*, Abbey of Gethsemani 1968. Vgl. auch Hugo M. Enomiya-Lassalle, *Zen und christliche Mystik*, Freiburg i.Br. 1986.

machen, aber sie kann dafür disponieren. Wichtiger noch ist eine zweite Funktion. Wenn derartige Erfahrungen spontan auftreten, bietet die Kontemplation eine Übung an, um sie zu verstehen und in die Persönlichkeit zu integrieren. Drittens schließlich vermag die kontemplative Übung jenen Prozess der Verwandlung einzuleiten und zu gestalten, der letztlich Sinn und Ziel der »großen Erfahrung« ist. In einigen Richtungen wird die Kontemplation mit der *Lectio divina* in Verbindung gebracht.¹⁹ Da ich selbst seit einigen Jahren in diesem Bereich tätig bin, erlaube ich mir, mit wenigen Strichen die Struktur der Übung und ihren bibeltheologischen Hintergrund zu skizzieren.

Von seinem Ursprung her ist der Mensch Bild Gottes (Gen 1,27). Doch dieses Bild ist (durch die Sünde) verschattet. Darunter leidet der Mensch. Kontemplation ist ein Weg der Rückkehr in jenen ursprünglichen Zustand, da der Mensch mit sich und mit Gott eins ist. Das empirische Ich, mit dem wir in der Welt tätig sind, ist nicht der ganze Mensch. Es ist eingebettet in eine Wirklichkeit, die wir als das »wahre Selbst« bezeichnen. Der Mensch, der sich mit seinem empirischen Ich identifiziert, leidet bewusst oder unbewusst unter einer Spaltung. Viele Menschen versuchen, diese Spaltung durch äußere Anstrengung zu überwinden. Sie stürzen sich auf die äußerlich sichtbare Welt, doch das Verlangen ihrer Seele bleibt ungestillt: »Siehe, Du warst innen, ich aber war draußen. Draußen suchte ich nach Dir. [...] Du warst bei mir, ich war nicht bei Dir.«²⁰

Kontemplation ist ein Weg innerer Einkehr. In der kontemplativen Übung richten wir unsere Wahrnehmung nach innen. Dazu nehmen wir eine Haltung ein, in der wir ruhig und ungestört etwa 20 bis 30 Minuten in Stille sitzen. Wir denken nicht nach und schauen nicht herum. Der Blick ruht. Von Gedanken, Bildern und Gefühlen, die in unserem Bewusstsein aufsteigen, lassen wir uns nicht ablenken. Wir lassen sie vorüberziehen. Dabei kann uns der Atem helfen. Wenn wir merken, dass wir in Gedanken abschweifen, kehren wir zur Wahrnehmung des Atems zurück. Wir öffnen unser Bewusstsein für die verborgene Gegenwart Gottes. Da Gott kein Gegenstand menschlicher Wahrnehmung sein kann, muss diese, wenn sie sich auf Gott hin ausrichtet, ungegenständlich sein.

Das erste Wort, mit dem Gott den Menschen nach dem Sündenfall anspricht, ist eine Frage: »Wo bist du?« (Gen 3,9). Diesem

¹⁹ Vgl. Michael Casey, *Lectio divina. Die Kunst der geistlichen Lesung*, Sankt Ottilien 2010.

²⁰ Augustinus, *Bekenntnisse* X, 27 (Lateinisch und Deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München ³1966, 547–549).

Wort zufolge sind nicht *wir* es, die Gott suchen, sondern *er* ist es, der uns sucht. Der Mensch ist vor Gott geflohen, er hat sich vor ihm versteckt (Gen 3,8). In der Kontemplation versuchen wir, diesen Fluchtmechanismus, der uns gewöhnlich nicht bewusst ist, zu unterbrechen. Wir halten inne. Nicht *wir* wollen etwas erreichen, sondern wir wollen uns erreichen und berühren lassen. Deshalb halten wir inne und schweigen. »Soll Gott wahrhaft sprechen, so müssen alle Kräfte schweigen«, sagt Johannes Tauler.²¹ Unsere gewöhnlichen Ich-Aktivitäten kommen zur Ruhe.

Wer diese Übung regelmäßig einmal am Tag praktiziert, wird nach einiger Zeit eine Veränderung an sich wahrnehmen. Wir werden ruhiger und gelassener. Wir sind in der Welt anders da. Unsere Wahrnehmung verändert sich. Es setzt ein Prozess der Wandlung ein. Nach einiger Zeit der Übung treten gewöhnlich unausgeheilte Wunden und Schmerzen in unser Bewusstsein ein. Wir verdrängen sie nicht, sondern versetzen uns so, wie wir sind, mit unseren Schmerzen, mit unseren Wunden in die heilende und erlösende Gegenwart Gottes.

Auf dem kontemplativen Weg gibt es unterschiedliche Phasen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. In jedem Fall ist es ratsam, den Weg unter Begleitung eines erfahrenen Lehrers oder einer erfahrenen Lehrerin zu gehen. Begleiten kann nur, wer den Weg kennt. Im Allgemeinen ist auf dem Weg mit zwei großen Krisen zu rechnen, die Johannes vom Kreuz als »Dunkle Nacht der Sinne« und »Dunkle Nacht des Geistes« bezeichnet hat. Eine begleitende Lektüre kann hilfreich sein.²² Sie kann die Übung aber niemals ersetzen. Wer Klavier spielen lernen will, muss regelmäßig üben. Wer nur Bücher über das Klavierspiel liest, wird nie spielen lernen. Deshalb ist die Übung grundlegend. Wer nur Bücher über Kontemplation oder Spiritualität gelesen hat, ist als Begleiter ungeeignet. Es geht auf dem kontemplativen Weg nicht darum, dass sich unser Ich »spirituelle Erfahrungen« oder ein Wissen über Spiritualität aneignet, sondern darum, dass es verwandelt wird, letztlich: dass es in die Erde fällt und stirbt und reiche Frucht bringt (vgl. Joh 12,24). Das ist der Weg der Erlösung.

Viele Menschen sehnen sich nach einem derartigen Weg. Sie spüren, dass ihnen etwas fehlt, aber sie wissen oft nicht, was es ist. Sie meinen, sich das, was ihnen fehlt, aneignen zu können. Doch auf

²¹ Johannes Tauler, Predigt 31, in: Predigten, Bd. I, übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Einsiedeln/Freiburg i.Br. 2007, 220.

²² Vgl. Thomas Keating, Das Gebet der Sammlung. Einführung und Begleitung des kontemplativen Gebetes, Münsterschwarzach 2010. Ders., Das kontemplative Gebet, Münsterschwarzach 2012.

dieser Ebene des Wollens bleibt das Verlangen ihrer Seele ungestillt. Viele stürzen sich ins Vergnügen oder verfallen nach zahlreichen Enttäuschungen der Resignation. Verbreitete Übungen der Frömmigkeit helfen oft nicht weiter. Kirchliche Seelsorger stehen nicht selten hilflos da und werden von spirituell Suchenden kaum noch um Rat gefragt, da sie mit dem kontemplativen Weg der christlichen Tradition nicht wirklich vertraut sind, weil sie ihn selbst nicht gehen.

Der kontemplative Weg ist zunächst und vor allem ein Weg der Reinigung. Gott selbst ist es, der den Tempel der Seele reinigen will (vgl. Joh 2,13–22). In der Kontemplation nehmen wir eine Haltung ein, in der wir uns dem reinigenden Handeln Gottes nicht widersetzen, auch dann nicht, wenn es schmerzhaft ist. Kontemplation ist ein Weg der Hingabe.

Die menschliche Seele sehnt sich danach, »Gottes Antlitz zu schauen« (Ps 42). Der kontemplative Weg greift diese Sehnsucht auf. Die *contemplatio Dei*, das »Schauen Gottes«, ist dem Zeugnis der Bibel nach bereits in diesem Leben anfänglich möglich (vgl. Ijob 42,5). »Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen« (Mt 5,8).²³

Meister Eckhart: Das Reich Gottes ist in uns (Predigt 68)

Die bisherigen Ausführungen könnten den Eindruck erweckt haben, als sei die hier beschriebene Erfahrung ein kontingentes Ereignis, das dem einen aus Gnade widerfährt, einem anderen jedoch aus unerfindlichen Gründen verschlossen bleibt. Kein Geringerer als Meister Eckhart hat darauf hingewiesen, dass dem nicht so ist. Im Rückgriff auf die biblische Metapher vom Reich Gottes zeigt er, dass die Wirklichkeit, die hier erfahren wird, im menschlichen Bewusstsein immer schon da ist, der Mensch sie jedoch gewöhnlich übersieht. Dieser Gedanke soll im Anschluss an Eckharts Predigt

²³ Zur Auslegung eines biblischen Buches vor dem Hintergrund des kontemplativen Weges vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg i.Br. 2007. Ders., *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg i.Br. 2015. Vgl. auch ders., *Johannes Tauler (1300–1361): Mystik und Schriftauslegung*, in: *Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis*, hg. v. Karl Baier/Regina Polak/Ludger Schwienhorst-Schönberger, Göttingen 2013, 83–116. Ders., *Kontemplation und Schriftauslegung. Zu einigen Anfragen von Regina Polak*, in: ebd., 205–228.

Scitote, quia prope est regnum Dei (Lk 21,31; Pr. 68) kurz erläutert werden.

Eckhart verbindet hier zwei Bibelstellen miteinander: Lk 21,31 und Röm 13,11. Es geht um das Reich Gottes und um das Heil. Eckhart setzt beide Größen in eins und verortet sie im menschlichen Bewusstsein. Das Reich Gottes ist nicht zukünftig, sondern gegenwärtig. Der Mensch kann darum wissen, wenn er sich von allem Zeitlichen absondert. In diesem Wissen ist er selig: »Unser Herr spricht: ›Wisset, dass das Reich Gottes euch nahe ist‹ (Luk. 21,31). Ja, ›das Reich Gottes‹ ist in uns, und Sankt Paulus sagt, dass ›unser Heil näher bei uns ist, als wir glauben‹ (Röm 13,11).«²⁴

Gott ist in allen Dingen, im Stein ebenso wie im Menschen. Doch der Stein weiß nicht darum, der Mensch kann darum wissen. Wäre ich ein König, so Eckhart, wüsste aber nicht darum, so wäre ich kein König. Zwar gilt: »Gott ist mir näher, als ich mir selber bin; mein Sein hängt daran, dass mir Gott ›nahe‹ und gegenwärtig ist.« (Pr. 68, 33–35) Selig aber ist der Mensch erst dann, wenn er darum weiß: »Nicht dadurch bin ich selig, dass Gott in mir ist und dass er mir ›nahe‹ ist und dass ich ihn habe, sondern dadurch, dass ich *erkenne*, wie ›nahe‹ er mir ist und dass ich um Gott *›wisse‹*.« (Pr. 68, 33–35) »Reich Gottes« ist nach Eckhart demnach eine Wirklichkeit des Bewusstseins. Damit legt er die zentrale Botschaft Jesu bewusstseinsphilosophisch aus. Er kann auf diese Weise zentrale Aspekte des biblischen Motivs einholen; sowohl die Tatsache, dass der Mensch sich Gottes Wirklichkeit gegenüber verschließt,²⁵ als auch das Phänomen, dass sich das Leben des Menschen von Grund auf ändert, wenn er sich dieser Wirklichkeit gegenüber öffnet. Wenn dies geschieht, bewegt sich der Mensch nicht mehr in der Zeit, sondern in der Ewigkeit. Eckhart interpretiert damit ein scheinbar kontingentes Ereignis in der Zeit als eine ewige Vernunftwahrheit. Das entspricht seinem Programm, »die Lehren des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophen [*per rationes naturales philosophorum*] auszulegen«²⁶.

Je mehr der Mensch um das Reich Gottes in ihm weiß, desto mehr ist er selig: »Und um soviel seliger bin ich, je mehr ich das *erkenne*, und um soviel weniger bin ich selig, je weniger ich dies

²⁴ Die Zitate hier und im Folgenden nach der Ausgabe: Meister Eckhart. Werke II, herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier, Frankfurt a.M. 1993, 33–41.

²⁵ Vgl. ebd. 41: »Gott ist allzeit bereit, wir aber sind sehr 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.«

²⁶ Eckhart, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, Prolog, in: ebd., 489.

erkenne.« (Pr. 68, 33) Eckhart scheint hier mit einer gestuften Erkenntnis dieser Wirklichkeit zu rechnen. Er setzt damit implizit eine geistige Übung voraus. Sie besteht darin, sich in der Zeit von aller Anhaftung an Zeitliches und Kreatürliches zu lösen: »Soll die Seele Gott erkennen, so muss sie ihn erkennen oberhalb von Zeit und Raum; denn Gott ist weder dies noch das, wie diese irdischen mannigfaltigen Dinge es sind; denn Gott ist Eines.« (Pr. 68, 39) Auch sich selbst muss die Seele vergessen. »Indem sie Gott erkennt, erkennt sie sich selber und alle Dinge, von denen sie sich geschieden hat, in ihm. In dem Maße, in dem sie sich davon [von sich selbst und allen Dingen] geschieden hat, erkennt sie sich selbst völlig.« (Pr. 68, 39) Eckharts Programm führt also nicht zu einem Ausstieg aus der Zeit, sondern zu einem Leben aus der Ewigkeit in der Zeit. Erst ein solches Leben ist ein nicht entfremdetes Leben, ein »Leben aus dem Grunde des Lebens«²⁷. Ein solches Leben aber fällt nicht vom Himmel, sondern bedarf der Einübung. Ohne die Welt kann die Seele Gott nicht erkennen: »Könnte sie Gott erkennen ohne die Welt, so wäre die Welt nie um ihretwillen geschaffen worden. Die Welt ist um ihretwillen zu dem Ende geschaffen worden, dass der Seele Auge geübt und gestärkt werde, auf dass sie das göttliche Licht aushalten könne.«²⁸ »Es handelt sich um eine Übung, die das zuvor verborgene Innere offenlegt bzw. mehr und mehr öffnet und weitet für seine tiefsten Dimensionen. Denn der unmittelbare Weg nach innen ist der Seele versperrt. Sie bedarf der Außenwelt um ihrer Übung und fortschreitenden Reinigung willen.«²⁹ Ziel aller Übungen ist für Meister Eckhart die Ruhe. Dabei geht es nicht um einen Ausstieg aus den vielfältigen Anforderungen des Alltags, nicht um die viel gescholtene »platonische Weltflucht«, sondern im Gegenteil um einen tieferen Einstieg in den Alltag, um ein Handeln aus dem bis ins Alleräußerste durchgeübten Seinsgrund. Repräsentantin eines solchen Lebens ist Marta aus der Erzählung Lk 10,38–40. Sie steht in rechter Sorge bei den Dingen, die Dinge aber stehen nicht in ihr.³⁰ »Dass der Mensch ein *ruhiges* Leben habe, das ist gut; aber dass ein Mensch ein mühevolleres Leben mit Geduld ertrage, das ist

²⁷ So der Titel des Buches von Karl Heinz Witte, Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung, München ³2013.

²⁸ Eckhart, Predigt 32 (Ausgabe Largier, Bd. I, 357).

²⁹ Reiner Manstetten, *Esse est Deus*. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, München 1993. Zum Aspekt der Übung bei Meister Eckhart vgl. ebd., 527–537.

³⁰ Ausführlich dargelegt von Eckhart in Predigt 86 (Ausgabe Largier, Bd. II, 209–229). Vgl. auch Predigt 2 (Ausgabe Largier, Bd. I, 25–37).

besser; dass man aber Ruhe habe *im* mühevollen Leben, das ist das Beste.« (Pr. 68, 35)

Ziehen wir ein Fazit: »Gerät alles ins Wanken, was kann da der Gerechte noch tun?« Diese Frage aus Psalm 11,3 bewegt auch heute noch. Die christliche Tradition weiß von einer Wirklichkeit, die bleibt. Sie ist in der Erfahrung zugänglich. Aus ihr heraus in der Zeit zu leben und das Rechte zu tun, ist die Bestimmung des Menschen auf Erden. Der Mensch kommt aus der Ewigkeit und kehrt zu ihr zurück. In diesem Sinne ist sein Leben in der Zeit ein Leben für die Ewigkeit.

— Ludger Schwienhorst-Schönberger ist Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Zu seinen Forschungsgebieten gehören u.a. die alttestamentliche Rechts- und Weisheitsliteratur sowie die Biblische Hermeneutik.