

Hans - Gerd Janßen

ERFAHRUNG – FUNDAMENTALTHEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Der Begriff Erfahrung meint (abgesehen von der «experimentellen Erfahrung») mindestens ein Zweifaches:

1. Erfahrung im Sinne von Lebenserfahrung – hier liegt die Betonung auf Einübung in ein Vorgegebenes (etwa die religiöse Tradition).
2. Erfahrung im Sinne von Widerfahrnis – hier liegt die Betonung auf dem subjektiven Erleben des Erfahrenen.

Zu 1. Es gibt Sachverhalte, von deren Bedeutung man erst dann wirklich weiß, wenn man sie erfahren hat (durch sie hindurch «gefahren» ist). Erfahren wird darum jemand genannt, der geübt und versiert sein Leben meistert; er hat «Lebenserfahrung». Diese hat durchaus auch mit Übung und Einübung in ein Gegebenes zu tun. Das meint keine sture Imitation, sondern Anverwandlung ins Eigene. Das gilt gerade auch für die religiöse Erfahrung. Beispiel Karl Rahner: «Rahners Theologie ist die lebensgeschichtlich angelegte Dogmatik des einfachen, ich wage zu sagen: des durchschnittlichen Christenmenschen – die mystische Biographie eines undramatischen Lebens, ohne große Wandlungen und Wendungen, ohne besondere Erleuchtungen und Konversionen. [...] Bei Rahner wird [...] sichtbar, wie sich gerade [...] die religiöse Alltags- und Durchschnittserfahrung, geradezu die kollektive Routineerfahrung des Katholiken im Kanon der Lehre selbst buchstabieren läßt. [...] Keine besonderen Begabungen oder Widerfahrnisse sind vorausgesetzt, keine steile Mystik ist unterstellt, immer freilich geht es um jene Mystik, ohne die Glaube nie und nimmer ist. Darum aber ist diese lebensgeschichtliche Theologie gerade Mystagogie für alle, [...] ohne Berührungsangst gegenüber dem alltäglichen, langweiligen, fast monomanen Leben und seinen kaum entzifferbaren religiösen Erfahrungen und Aufschwüngen»¹. Insofern ließe sich sagen, „daß ‚religiöse Er-

¹ J.B. METZ, *Karl Rahner – ein theologisches Leben*, in DERS., *Unterbrechungen*, Gütersloh 1981, 43-57, hier: 48, 49.

fahrung' nicht primär als eine Art von Erleben, sondern als ein Modus der Lebenserfahrung zu verstehen wäre: als Teilsumme von Erfahrungen, die man mit dem Leben unter einem religiösen Horizont macht. Ob sich dieser Horizont selbst unter dem Eindruck von eigenen religiösen Erlebnissen gebildet hat oder im ‚Licht des Glaubens‘ besteht, den man erwartungsvoll übernommen hat, oder aus einer Mischung aus beidem, spielt hier keine entscheidende Rolle. – Die so gemachte Erfahrung hat die Form der Erkenntnis, die u.U. auch gelehrt werden kann; ist sie doch die Frucht eines Vergleichens und Reflektierens»².

Zu 2. Die Struktur von Erfahrung im Sinne des Widerfahrnisses, des subjektiven Erlebens kommt prägnant zum Ausdruck in dem Satz aus einem Roman von Erik Fosnes Hansen: «Du bist die Antwort auf eine Frage, von der ich nicht einmal wußte, daß es sie gab»³. Die Antwort bringt die Frage, auf die sie antwortet, mit sich: Neues, bisher Ungefragtes tut sich auf. Für die treffende Artikulation dieser Erfahrung muss erst eine (evtl. neue) Sprache gefunden werden (zumindest für den, dem dieses Ereignis widerfuhr). Es gibt solche Erfahrungen, durch die sich die Wirklichkeit dem Menschen in neuer Weise erschließt, so genannte «Erschließungserfahrungen», bei denen es sich «um nicht herstellbare, nicht erzwingbare Vorgänge [handelt], die überraschend neue Dimensionen des Selbst-, Fremd- und Weltverständnisses eröffnen»⁴. Dieser Art der Erfahrung eignet etwas Erlebnishaftes, Spektakuläres und zugleich eine eigentümliche Authentizität. In christlichem Kontext findet sie sich zunächst und primär in jenen christlichen Ursprungserfahrungen, die unaufhebbar mit Leben und Geschick Jesu verbunden sind, aber auch – gesucht und betont – in Mystik und pietistischen Bekehrungserfahrungen.

Christlicher Glaube gründet «in erster Linie auf der historischen Vermittlung von Glaubenserfahrungen [derer], die Jesus nachgefolgt sind», weil sie durch ihn Heil erfahren haben. Historische Vermittlung heißt hier, dass es diese alten Erfahrungen sind, die unter gewandelten geschichtlichen Bedingungen je neu anzueignen sind und so im Kontext der jeweiligen Gegenwart zu spezifisch christlichen Gotteserfahrungen werden, die man also macht «an und mit alltäglichen einzelnen menschlichen Erfah-

² G. HAEFFNER, *Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung*, in F. RICKEN (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004, 15-39, hier: 38f.

³ E.F. HANSEN, *Choral am Ende der Reise*, Köln 1995, 389.

⁴ J. SCHMITZ, *Offenbarung*, Düsseldorf 1988, 21.

rungen [...] im Licht und aufgrund der [christlichen] Tradition“. Konkreter gesagt: „ich mache unter dem bestimmenden Licht des mir dargebotenen Glaubensinhalts aus der christlichen Erfahrungsgeschichte in und an heutigen menschlichen Erfahrungen eine persönliche christliche Erfahrung, in der ich hier und jetzt in Jesus Heil von Gott her erfahre“⁵. Diese Erfahrungen können Erfahrungen im Sinne von Typ 1 oder auch 2 sein.

Der Unterschied dieser beiden Erfahrungstypen (die vielleicht gar nicht so unterschiedlich sind) hat wohl damit zu tun, dass im neuzeitlichen Erfahrungsbegriff drei jeweils in Spannung zueinander stehende Elemente zusammen kommen:

(a) Erfahrung ist «immer beides: *theoriegeleitet* und *theoriekritisch*»: Auch wenn es ihr darum geht, «Wirklichkeit unverstellt zu erfassen», sich offen auf sie einzulassen, so gilt doch zugleich: «Erleben und Wahrnehmen wird zur Erfahrung in bestimmter Interpretation».

(b) «Erfahrung [ist] *subjektiv* und auf *intersubjektive Vermittlung* angelegt»: Sie «ist [...] unwiederholbare Einzelerfahrung in der Zeit und drängt doch auf ihre Vermittlung mit anderen Erfahrungen in Vergleich, Wiederholung, Regel und Zuordnung».

(c) «Erfahrung hat ein *passives* und ein *aktives* Element»: passiv insofern, als „sich das Subjekt der Erfahrung in der Begegnung aufschließt und dem Begegnenden aussetzt (Erfahrung und Gefahr). [...] Das passive Element kommt aber auch darin zur Geltung, daß die Erfahrungsperspektive, die bestimmte Erfahrung ermöglicht, dem Erfahrenden vorgegeben ist und ihn in eine Erfahrungsgeschichte hineinstellt, in der eigenes Erfahrenkönnen sich der Vorgegebenheit geschichtlicher und gesellschaftlicher Erfahrung verdankt [...]. Dieser Passivität des Erfahrungsgeschehens korrespondiert ein aktives Element, das sich im bewußten Einlassen auf Erfahrung, in der Wahl bestimmter Erfahrungsperspektiven, Erfahrungsweisen und -methoden und Gegenstände und in bestimmter Interpretation zeigt. Erfahrung und Entwurf, Erfahrung und Handeln, Erfahrung und Rationalität kommen hier aufs engste zusammen. Deutlich wird hier, daß Erfahrung nicht nur durch die Intensität der Begegnung bestimmt ist, sondern auch davon, wie etwas erfahren wird und was einer aus seinen Erfahrungen im Erfahrungsprozeß macht»⁶.

Wie lassen sich Erfahrungen, die Neues eröffnen und also einen vorgegebenen theoretischen Horizont sprengen, artikulieren? Der Religions-

⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, in: CGmG/25, 73-116, hier: 84, 83, 81.

⁶ J. TRACK, Art. *Erfahrung* III/2. *Neuzeit*, in: TRE 10 (1982) 116-128, hier: 117.

soziologe Hans Joas thematisiert «Erfahrungen der Selbsttranszendenz [...] im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt»⁷. Da Deutungen solcher Erfahrungen immer umstritten sind, nennt Joas drei Beobachtungen, die zu berücksichtigen sind: «Erstens ist es im subjektiven Erleben durchaus [...] so, daß uns bestimmte Deutungen unserer Erfahrung selbst als die einzig möglichen, die einzig plausiblen erscheinen. Auch wenn für den Beobachter eine Differenz zwischen Erfahrung und Deutung besteht, gilt dies nicht notwendig für den Erlebenden selbst. Wir können die Erfahrung einer (subjektiven) ‚Offenbarung‘ machen, wenn es uns plötzlich gelingt, das lösende Wort zu finden, das aus dem Gefühl einer Kluft im schon Gesagten erst eine bestimmte Erfahrung macht. Bei allen anderen Deutungen unserer Erfahrung, ja selbst bei unseren eigenen bisherigen Beschreibungen des Erlebten, mögen wir ein nagendes Gefühl der Unzulänglichkeit gehabt haben; jetzt aber ist uns plötzlich alles klar, die Erfahrung geht restlos im Ausdruck auf. Wenn wir diese Erfahrung machen, dann verschmelzen Deutung und Erfahrung für uns unlöslich. [...] – Zweitens handelt es sich beim Prozeß der Artikulation von Erfahrungen um einen Prozeß, der an beiden Enden beginnen kann. Manchmal begegnen wir dem richtigen Wort, das es uns erlaubt, eine einst gemachte Erfahrung erstmals richtig zuzulassen. In diesem Sinne können wir Sprachen, Kulturen und Religionen als reichhaltige Repertoires für die Artikulation von Erfahrungen ansehen. [...] – Drittens [...] erlauben uns bestimmte Deutungen überhaupt erst, bestimmte Erfahrungen zu machen. Dies ist für das Gebiet der religiösen Erfahrung ein wesentlicher Sachverhalt»⁸. Denn: «Religiöse Traditionen und Institutionen stellen [...] nicht nur reiche Repertoires zur Deutung unserer Erfahrungen der Selbsttranszendenz dar; sie machen solche Erfahrungen auch erst möglich. Sie enthalten ein Wissen gewissermaßen körperlicher Art, wie wir uns bereit machen können zu solchen Erfahrungen [...]. Wichtiger aber ist, daß das Glaubenswissen selbst uns anleitet, die Zentrierung unserer Erfahrung auf uns selbst tatsächlich zu überwinden»⁹. Dass Joas damit nicht bloß gegen die «Zunahme religiöser ‚Bastelei‘ (‚bricolage‘) und religiöser Flickenteppich-Identitäten» für das Institutionelle plädiert, macht er auch deutlich: «Es können in solchen Verknüpfungsversuchen ja auch wirklich kreative und produktive Ansätze stecken. Vergessen wir nicht, daß auch die Geschichte des Christentums

⁷ H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg u.a. 2007, 17.

⁸ *Ibidem*, 23f.

⁹ *Ibidem*, 26.

nicht einfach eine lineare und homogene Weitergabe des christlichen Glaubens ist, sondern gerade religiöse Virtuosen das spirituelle Erbe des Christentums bereichert haben, indem sie wie Meister Eckhart jüdische Anstöße oder Franziskus von Assisi wohl islamische aufgenommen und ins Christentum integriert habe. [...] Vorsicht ist also angeraten gegenüber vorschnellen Verurteilungen, damit wir uns auch nicht verschließen vor den Chancen des Individualismus, zur Vitalisierung des religiösen Lebens beizutragen»¹⁰.

Aus all dem kann man folgern, dass «wir nicht einfach von einem Wechselspiel zwischen Artikulation und Erfahrung sprechen [sollten], sondern vielmehr von einem Wechselspiel zwischen erlebter Situation, präreflexiver Erfahrung, individueller Artikulation und kulturellem Vorrat an Deutungsmustern. Artikulation und Interpretation sind ein komplexes Geschehen, in dem wir nach der Stimmigkeit zwischen mehreren Ebenen trachten, die wir aber kaum je und niemals auf Dauer erreichen. Aus eben diesem Geschehen entstehen – im Versuch, zu solcher Stimmigkeit zu gelangen – auch neue Werte»¹¹ und Weisen des Glaubens.

Was hat alles das nun mit Theologie der Spiritualität zu tun? Das bisher Gesagte trifft ja auf alle Weisen des (systematischen) Theologietreibens zu. Gibt es da ein Spezifikum der Theologie der Spiritualität? Will sie zu subjektivem Erleben der Glaubensinhalte anstiften (Mystik und Pietismus) oder dessen Subjektivismus domestizieren?

Dazu nochmals eine religionssoziologische Beobachtung: Spiritualität – so Hubert Knoblauch – «scheint [...] ihre Begründung nicht im Sozialen, sondern im Subjekt selbst zu suchen. Sie bezeichnet die zunehmende Tendenz von Gesellschaftsmitgliedern, die eigene Transzendenzenerfahrung als Quelle, Evidenz- und ‚Güte‘-kriterium der *eigenen* Religion anzusehen»¹² – «Glaube und Religion setzen (neben dem Modell von getrennten sakralen und profanen Bereichen) gleichmit eine Unterscheidung zwischen Virtuosi, die die Erfahrungen machen, und Laien, die sie nicht gemacht haben, aber eben daran glauben, voraus. Glaube beruht auf einem *vermittelten* Wissen über Transzendenzenerfahrungen. Wie Weber gezeigt hat, wird dessen Heiligkeit durch bürokratische Priesterapparate verschärft, die dieses Wissen institutionell und kommunikativ absondern und damit die Trennung von Sakralem und Profanem verstärken. Im Anschluß an Weber hat Bour-

¹⁰ *Ibidem*, 26, 27.

¹¹ *Ibidem*, 62.

¹² H.KNOBLAUCH, *Die Soziologie der religiösen Erfahrung*, in: F. RICKEN (Hg.), *Religiöse Erfahrung*, a.a.O.69-80, hier: 78.

dieu darauf hingewiesen, daß der Versuch einer ‚orthodoxen‘ priesterlichen Kontrolle über dieses Wissen zu einem strukturellen Konflikt mit den Virtuosi und Charismatikern führt, da diese quasi fortwährend heterodoxes neues Wissen beanspruchen können. Religiöse Organisationen dienen deswegen u.a. zur Domestizierung von Transzendenzerfahrungen. Vor diesem Hintergrund ist dann auch die Eigenheit der Spiritualität zu verstehen, die sich eben nicht als Glaube verstehen will, sondern Anspruch auf einen eigenen Zugang zur Transzendenz erhebt. Dies kann als Grund dafür angesehen werden, daß die jüngeren Schübe von ‚Religiosität‘ (bzw. besser: Spiritualität) an den großen Kirchen vorbeigegangen sind»¹³.

Stimmt das? Ist Spiritualität auf Erfahrungstyp 2 festgelegt? Sicherlich nicht, wie die Überlegungen von Joas und die Theologie K.Rahners zeigen. Und einer Theologie der Spiritualität muss es immer auch darum gehen, solche Erfahrungen in die große Tradition des Glaubens einzubinden¹⁴ – ohne sie nur domestizieren zu wollen. M.E. kommt darin die Spannung der genannten Elemente des Erfahrungsbegriffs (theoriegeleitet und theoriekritisch, subjektiv und intersubjektiv, passiv und aktiv) zum Ausdruck. Wie hält die Theologie der Spiritualität diese Spannung aus und wie trägt sie sie aus – inhaltlich und methodisch? Und wie unterscheidet sie sich dabei von anderen theologischen Disziplinen, wo liegt ihr Spezifikum? Nur in der Aufarbeitung bislang zu wenig beachteter Glaubensäußerungen und -formen (das müsste doch auch eine Kirchen- und Theologiegeschichte leisten, die auf sich hält)? Sammelt sie sozusagen nur auf, was die übrigen theologischen Disziplinen haben liegen lassen? Oder ist sie es, die darauf drängt, das Thema Erfahrung auf die theologische Tagesordnung zu setzen – aber ist das nicht bereits mit der «anthropologischen Wende» Rahners prinzipiell geschehen (bei aller spekulativen Kraft seiner Theologie)? Er hat ja das «Subjekt» (als *das* neuzeitliche Thema) zum Hauptthema auch der Theologie erhoben, dabei aber ein individualistisches Subjektverständnis vermieden. In diesem Zusammenhang dann auch die Frage: Was besagt die starke Bindung der Theologie der Spiritualität an die Psychologie unter Auslassung soziologischer Fragestellungen? Abkehr vom «Subjekt» hin zum «Individuum»? Geht das theologisch? M.E. gerade nicht. Denn der christliche Glaube ist niemals nur meine eigene Tat und meine eigene Sache. Deshalb vollzieht er sich nicht im Privatkämmerchen, son-

¹³ *Ibidem*, 79.

¹⁴ So verstehe ich jedenfalls M. PLATTIGS Vortrag zum Actus Academicus der PTH Münster 2008 unter dem Titel: «Halte dich nicht für etwas Großes oder für einen besonderen Freund Gottes, wenn Du große Andacht und fromme Gefühle spürst!» (Thomas a Kempis) – Die kritische Reflexion religiöser Praxis und religiösen Erlebens als Aufgabe der Theologie».

dern im öffentlichen Raum. Zwar ist Glaube juristisch, staatsrechtlich «Privatsache» – und das ist gut so: zum Glauben kann niemand gezwungen werden, die freie Zustimmung ist ihm wesentlich, da Glaube nicht subjektlos ist –, aber er ist nicht «privatistisch», nicht «subjektivistisch»: Ich habe im Glauben als Heilsgeschehen mit allen und allem zu tun. Zum Glauben gehört daher die Verantwortungsbereitschaft vor sich selbst und vor anderen, die Auseinandersetzung um die Wahrheit der Inhalte, die zwar der (subjektiven) Erfahrung bedürfen, aber nicht allein in ihr ihr Kriterium haben.

