

Von der Helle und von der Dunkelheit der Gotteserfahrung

Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Religionen

Josef Sudbrack SJ, München

Kaum eine wichtigere Aufgabe steht vor dem Christentum als das Gespräch mit den anderen religiösen Überlieferungen der Menschheit. Von vielen Seiten her ist es eröffnet worden. Aber immer deutlicher wird, daß die wichtigste Tür zum gegenseitigen Verstehen die der Erfahrung, der lebendigen Begegnung mit Gott ist. Und so sind seit geraumer Zeit Mystik und Gotteserfahrung in die Mitte dieses Bemühens um gegenseitiges Verständnis getragen.

I. Der Grund der Gottheit und der lebendige Gott

Als einen Wegweiser für dieses Gespräch pflegt man einen Satz des IV. Lateran-Konzils von 1215 zu zitieren: „Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse“¹. Und man deutet diesen Satz neuerdings öfter, als ob die Religionen in ihren *Lehren* sich eben nur mit dem Sagbaren, also „Ähnlichen“ beschäftigen könnten, während sich dahinter eine Tiefe der „Unähnlichkeit“ auftue, wo die *Erfahrenen* aller Religionen sich trafen. Die *negative* Theologie und dementsprechend die *gegenstandslose Passivität* des Menschen seien der Begegnungsgrund der Religionen. „Die Aktivität des empirischen Ich hört auf, und der Meditierende läßt sich ein in den Grund seines Wesens, um dort auf den Bereich der absoluten Wirklichkeit zu stoßen . . . Die Existenz dieses Bereichs der Anwesenheit des absoluten Seins in unserem Wesensgrund bezeugen einhellig die Erleuchteten aller Religionen und Zeiten“². Ein vor kurzem erschienenenes Taschenbuch hat sich dieses Zusammentreffen aller Religionen im „Mystischen“ zum Thema gemacht: „Da die Mystiker nun primär von der eigenen religiösen Erfahrung ausgehen, verlieren für sie Kultus, Dogma und Hierarchie der institutionalisierten Hauptströmung ihrer Reli-

¹ Neuner / Roos / Rahner / Weger, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 1971, 174–176. Manche der im folgenden aufgeführten Tatsachen finden sich belegt in: Sudbrack, *Herausgefordert zur Meditation*, Freiburg 1977.

² Massa, *Kontemplative Meditation. Die Wolke des Nichtwissens*, Mainz 1974.

gion an Bedeutung. Sie entdecken die Mystik anderer Religionen, und es kommt zu Synkretismen“. Aber der Autor zieht die logische Folgerung: „Nachdem die Mystik aller Religionen immer schon auf dem Wege gewesen ist, sich von der Orthodoxie der Einzelreligionen zu emanzipieren, wird heute auf dem Emanzipationsweg der Mystik eine neue Station sichtbar: die Ablösung der Mystik von der Religion überhaupt“³.

Doch bleiben wir bei der von vielen vorgeschlagenen Gesprächsbasis der Religionen untereinander: Im „Mystischen“ sollen sich alle Religionen treffen⁴. Dort erfahren die herausragenden Gestalten des Menschengeschlechts, daß das ihnen gemeinsame Göttliche jenseits der verschiedenen Gottesvorstellungen größer, erhabener, geheimnisvoller, „unähnlicher“ zu all dem ist, was die Dogmatiker und Kirchenamtsvertreter festhalten möchten. Gott ist ganz anders als alle Begriffe von Gott. Die Mystiker aber, die Menschen, die ihn erfahren und berühren, spüren dies und bilden deshalb heute schon die große Einheitsreligion, wohinein in der Zukunft sich die Grenzen der Glaubensgemeinschaften auflösen sollen.

Das Anliegen ist berechtigt. Schon Paulus hat es auf dem Areopag in Athen ausgesprochen: „Das Wesen, das ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch“. Aber er hat zur gleichen Zeit als Kriterium und Bezugspunkt der religiösen Einheit den Menschen Jesus hingestellt, den Gott „für alle durch seine Auferstehung beglaubigt hat“. Damit aber stieß er seine Zuhörer vor den Kopf: „Den Juden ein Ärgernis, und den Heiden eine Torheit.“ Sie verspotteten ihn und gingen weiter.

Das gleiche Anliegen, das sich nur in der Spanne von „Sehnsucht aller“ und „Jesus aus Nazaret“ verwirklichen kann, hat K. Rahner durch seine Theologie des „anonymen Christentums“ zu formulieren gesucht. „Anonym“, weil alle Menschen, nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb des Christentums betroffen sind; „Christlichkeit“ aber, weil der Mann aus Nazaret Kriterium und Mitte ist⁵.

³ Herderbücherei Initiative 15, *Die Suche nach dem anderen Zustand. Wiederkehr der Mystik?*, Freiburg 1976, 32. 34.

⁴ Bertholet / v. Campenhausen / Goldammer, *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 1976: „Mystik ist eine Erscheinung, die weder an Zeit noch Ort gebunden ist: ‚sie redet die Sprache aller Religionen, aber keine Religion ist ihr wesentlich . . .‘ (v. d. Leeuw)“.

⁵ Wie bewußt Rahner sich ist, daß man nicht von vermeintlichen Ähnlichkeiten innerhalb der „Mystik“ nun auf Identität des Erfahrenen schließen darf, zeigt er in seiner letzten, ausführlichen Äußerung über Mystik: *Mystische Erfahrung und Mystische Theologie, Schriften XII*, Einsiedeln, Zürich, Köln 1975, 434: „Darum muß die ‚spezifische Differenz‘ solcher Erfahrungen im Unterschied zur ‚normalen‘ Geisterfahrung des Christen im ‚naturalen‘ Bereich des Menschen liegen . . . *Psychologisch* unterscheiden sich mystische Erfahrungen von ‚normalen‘ alltäglichen Bewußtseinsvorgängen nur im Bereich der ‚Natur‘ und sind insofern grundsätzlich erlernbar.“ Was also im Christentum (und mehr noch außerhalb seiner) an Besonderheiten der Seins-, Selbst-, Gottes-Erfahrung vor-

Teilhard de Chardin, dessen Großvision vom „Punkt Omega“ die Menschen der verschiedensten Bekenntnisse begeistert hat, wird noch deutlicher. Das „Mystische“ und darin die Einheit von Menschen und Kosmos war sein Anliegen, war, wie er schrieb: „die große Wissenschaft und die große Kunst“. Deshalb suchte er überall die Begegnung mit der Mystik der Weltreligionen. Deshalb wurde gerade die Begegnung von Ost und West in der mystischen Erfahrung zum ständig neuen Thema seiner Arbeiten. Vielleicht urteilt er zu undifferenziert, wenn er zwar in der östlichen Mystik viele „dem Wortlaut nach beinahe identische Ausdrücke“ zur christlichen Erfahrung findet, aber dann den Grundunterschied in harter Absetzung formuliert: Die östliche Mystik laufe auf eine ‚Mystik ohne Liebe‘ hinaus, weil sie ohne Person sei. Doch als Herausstellen der Christlichkeit der Mystik ist sein Urteil richtig: „Für die östliche Mystik vollzieht sich die Lösung des Vielen zum Einen durch Unterdrückung des Vielen. Die Einheit hat nichts mit diesem Vielen gemeinsam, von dem man sich trennen muß. Der Zustand des Nirwana ist ein Rausch der Leere. Doch ist das eine Haltung, die nicht wahr ist . . . Der religiöse Sinn verlangt eine Einswerdung, die keine Auflösung des Seins ist. Um vereint zu sein, muß man zwei sein . . . Die Einheit wird erzielt, indem die Dinge in höchstmöglicher Form in sich selbst verwirklicht werden.“

Die Klarheit ist vorbildlich. Teilhard weist auf die Mystik in allen Religionen und in allen Zeiten hin. „Aber unter dieser oberflächlichen Gleichartigkeit . . . verbirgt sich ein schwerwiegender Gegensatz – oder sogar eine wirklich grundlegende Unzurückführbarkeit –, die aus der Verwechslung zweier symmetrischer, aber diametral entgegengesetzter (‚antipodaler‘) Wege herrührt, die Einheit des Geistes zu verstehen und deshalb zu suchen.“

Der eine der beiden „antipodalen“, also voneinander wegführenden Wege ist der der Auflösung aller Unterschiede; der andere aber der der Entwicklung der einzelnen Wirklichkeiten, der Individualitäten, bis zur Person, bis dorthin, wo der sich selbst besitzende Mensch sich überschreiten kann zu dem anderen Menschen bis zum Dialog und zur personalen Liebe. In der Beurteilung der östlichen Religionen mag Teilhard zu hart gewesen sein, in der Herausarbeitung der christlichen Erfahrung aber traf er in die Mitte⁶.

gefunden wird, bildet nur einen „psychologischen, natürlichen“ Unterschied zur normalen „Glaubenserfahrung“ eines jeden Christen, ganz gleich, ob sich das als Leere oder Sein, als Gestalt oder Weite niederschlägt. Aufgrund solcher psychologischen Erfahrungen allein nun Rückschlüsse darauf zu ziehen, ob Gott oder das Selbst oder ein kosmisches Schwingen berührt wird, wäre evidentermaßen gegen Rahners Theologie.

⁶ Leicht greifbar sind die entsprechenden Äußerungen Teilhards in A. Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon*, II, Freiburg 1971, unter „Mystik“, wonach hier zitiert wird. Die

In die gleiche Richtung zeigt nun auch der so viel mißbrauchte Satz des Laterankonzils von „der größeren Unähnlichkeit in aller Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf“. Damals ging es um die Lehre des kalabrienensischen Abtes Joachim von Fiore († 1202). Das Konzil verurteilte ihn, weil er eine Gottheit hinter den drei Personen Gottes gelehrt habe: „tres personas, et illam communem essentiam quasi quartam“, „drei Personen und jenes gleichsam vierte gemeinsame Wesen“.

Die gläubige Treffsicherheit des Konzils (wenn auch nicht unbedingt seine historische Gründlichkeit) läßt sich an den geschichtlichen Zusammenhängen ablesen. Über das Hochmittelalter hinaus (Marguerita von Porete, Meister Eckhart, die Sekten vom freien Geist) zu den nachreformatorischen Wirren von Schwärmern und Pseudomystikern (Rosenkreuzer) und weiter zur französischen Mystik (Mme. Guyon) bis heute geht es der Erfahrungstheologie um die Frage: Darf man die Zweiheit der Liebe, die Vielheit der Menschen, die Dreiheit Gottes versinken lassen in ein Meer der göttlichen Ureinheit hinein, wo dann eben auch alle Religionen zusammenfließen? Oder bilden nicht gerade die Zwei-, die Drei-, die Vielheit den Garant dafür, daß das geschieht, was Liebe heißt? Die christliche Antwort ist unumstößlich: In der abstrakten Sprache Teilhards de Chardin gesagt: „Die Einheit wird erzielt, indem die Dinge in höchstmöglicher Form in sich selbst verwirklicht werden . . . Das Extrem der Zuneigungen führt zu Einheit“, nicht aber eine Nivellierung der Extreme zur vorpersonalen Einheit, wie sie der vor einigen Monaten verstorbene französische Zen-Buddhist F. A. Viallet gegen Teilhard lehrt: Man müsse vom personalen Punkt Omega rückwärts gehen zum vor-personalen Punkt Minus-Omega; denn nur unter Aufgeben der Personalität sei eine Einheit möglich; nur der zen-buddhistische leere Kreis, ohne Mitte, sei das rechte Symbol für die Einheit in Gott und die Einheit der Menschen im Göttlichen. Doch die christliche Erfahrung ist anders: Das Letzte und Höchste an

bisher erschienenen drei Bände von Teilhards frühen Tagbüchern zeigen, wie sich der Jesuit von einer quasi-pantheistischen Anlage und einer Materie-Erfahrung immer klarer zum personalen christlichen Gottesbild durchgerungen hat. Der vor kurzem verstorbene Oxford Religionswissenschaftler R. C. Zaehner hat die Vision Teilhards als Basis für ein Religionsgespräch am intensivsten herausgearbeitet. Von ihm stammt z. B. auch der Vergleich zwischen Teilhard und Aurobindo; vgl. *Evolution in Religion. A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*, Oxford 1971. Zu Beginn der Meditationsbewegung wurde er mit J.-A. Cuttat als einer der besten Kenner östlicher Meditation oft zitiert; seitdem er sich aber – ähnlich wie Cuttat – scharf von den Versuchen distanziert hat, Zen ins Christentum zu integrieren, wird er nicht mehr erwähnt. Vgl. dazu seine umspannende Synthese: *Concordant discord. The Interdependence of Faiths*, Oxford 1970, besonders 279–301. Für Zaehner bildet der Hinduismus, besonders in der Gestalt der letzten Kapitel der Bhagavad-Gita, die Brücke zwischen westlicher und östlicher Mystik.

Erfahrung findet sich nicht dort, wo die Personhaftigkeit aufgegeben wird, sondern wo eine Person sich hingibt an den geliebten Anderen.

Genau hier – nicht aber in der Beschreibung eines übergöttlichen Geheimnisses – liegt die Spitze der konziliaren Aussage. Mit starken Worten wird der Unterschied der drei göttlichen Personen hervorgehoben. „Obgleich also *ein anderer* der Vater ist, *ein anderer* der Sohn, *ein anderer* der Heilige Geist, gibt es doch nicht *etwas anderes* (was als Gemeinsames dahinter oder darinnen oder darüber liegt), sondern, was der Vater ist, ganz dasselbe ist auch der Sohn und der Heilige Geist“.

Was Liebende ahnen, daß nämlich zwei nicht durch Verlust des Selbst in eine ursprünglichere Einheit zurückfinden, sondern durch Selbstwerdung in der Hingabe und durch Hingabe in der Selbstwerdung „eins“ werden, dies ist bei Gott von Ewigkeit her in unbegreiflicher Weise verwirklicht. Die christliche Lehre drückt es als personale Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist aus; und trotz allem Bemühen hat noch niemand eine bessere Begrifflichkeit dafür gefunden als die drei Personen, die in der Total-Hingabe zueinander eine göttliche Natur *sind*, und nicht etwas viertes Göttliches *haben* und darin aufgehen⁷.

Mit seinem Sprechen von der je-größeren Unähnlichkeit in aller Ähnlichkeit distanziert sich das IV. Lateran-Konzil von dem mysteriösen Überwesen in Gott. Es stellt heraus, daß wir niemals das Geheimnis der göttlichen Liebeseinheit begreifen können: ein Geheimnis, das Verschiedenheit und Personalität nicht auflöst, sondern in der unüberbietbaren Weise verwirklicht, die in der menschlichen-liebenden Begegnung ihre genaueste Analogie hat.

Auf diese Analogie nimmt der Konzilstext sogar ausdrücklich Bezug. Er interpretiert Abt Joachim dahingehend, daß dieser auch die Vielzahl der Menschen in den göttlichen Urgrund habe auflösen wollen. Dagegen wird gesagt: „Wenn aber die ewige Wahrheit (Jesus) für die Gläubigen zum Vater betet: ‚Ich will, daß sie in uns eins seien, wie auch wir eins sind‘ (Joh 17, 22), so wird hier das Wort ‚eins‘ für die Gläubigen in dem Sinn genommen, daß darunter die Liebeseinheit in der Gnade, für die göttlichen Personen aber, daß darunter die Einselbigkeit der Natur verstanden

⁷ Daß dies auf Erfahrung und nicht auf reine Spekulation oder formales Glauben zurückgeht, hat Martin Buber in unvergleichlicher sprachlicher Dichte gezeigt. Er wies dabei auf die Versuchung der Mystik hin, die Einheits-Erfahrung der Liebe in un- und vor-personaler Weise auf ontologische Substanz-Einheit zu reduzieren. So weiß auch S. Freud, in: *Das Unbehagen an der Kultur*, 1930, 5: „Auf der Höhe der Verliebtheit droht die Grenze zwischen Ich und Objekt zu verschwinden. Allen Zeugnissen der Sinne entgegen behauptet der Verliebte, daß Ich und Du eins seien.“ Doch die Zweierheit der Liebe ist ontologisch dichter und seinhaft mehr „eins“ als die Einheit des Verschmelzens. Vgl. das unter Anm. 1 angeführte Buch des Vf.

wird.“ Weil das Konzil auf der Dreipersonalität Gottes besteht, nicht aber, weil es ein mysteriöses Überwesen dahinter erahnt, spricht es von der „größeren Unähnlichkeit“ Gottes in aller Ähnlichkeit mit den Kreaturen.

Damit wird eine alte patristische Unterscheidung aufgenommen: Was die Menschen als Gnade geschenkt erhalten, die Einheit der Liebe, eben das ist Gott von Natur aus: Eins in gegenseitiger Liebe. Wenn es also einen gültigen Weg gibt, die Einheit Gottes über alle Unterschiede von Menschen, Rassen und Religionen zu erfahren, dann muß es diese Erfahrung der menschlichen Liebe untereinander sein.

II. Gott hat uns seinen Namen gesagt

Die je-größere Unähnlichkeit Gottes ist kein Abgrund jenseits von Vater und Sohn und Geist, sondern das Liebesverhältnis von Gott-Vater und Gott-Sohn und Gott-Geist; hier wird der Glaubende, der verstehen will, über alle Einsicht und Erfahrung hinausgehoben.

Aber nochmals überboten und zugleich in der menschlichen Geschichte und im Verständnis der einzelnen Menschen verankert wird dieses Geheimnis durch Jesus Christus.

Das Lateran-Konzil berührt auch dies, daß Gott in Jesus für die Menschen erkennbar und sichtbar geworden ist: „Denn der Vater hat dadurch, daß er von Ewigkeit den Sohn gezeugt hat, diesem sein Wesen gegeben, nach seinem eigenen Zeugnis: ‚Was mein Vater mir gegeben hat, ist größer als alles‘ (Joh 10, 29)“. Unter einer anderen Fragestellung wird eine Grundeinsicht des Neuen Testaments aufgegriffen. Philippus fragt Jesus: „Herr, zeige uns den Vater: das genügt uns!“ Jesus antwortet: „Solange bin ich mit euch zusammen, und trotzdem hast du mich noch nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen . . .“ Der Johannesprolog faßt es kurz und bündig zusammen: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der an des Vaters Brust liegt, der hat Kunde von ihm gebracht.“

Johannes hat den Skandal des Christentums auf eine Formel gebracht: Gott, sichtbar geworden in Jesus! Dies wurde auch den gelehrten Zuhörern des Paulus auf dem Areopag zum Anstoß: nicht die Lehre von der Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, sondern daß dieser unbegreifliche Gott, den die Schrift „Vater“ nennt, in Jesus Christus für alle sichtbar und greifbar wurde.

Leider hat man diese Grundwahrheit des Christentums zu oft nur in rein rational und fast mathematisch anmutenden Formeln und Sätzen ausgedrückt, statt sie im Bereich des lebendigen und glaubenden-denkerischen Bemühens um Gott und Jesus Christus zu belassen, sie dem betenden Den-

ken und dem liebenden Verstehen tiefer zu erschließen. Als Reaktion darauf haben dann andere die Unbegreiflichkeit Gottes so isoliert herausgestellt, daß jedes Verstehen-Wollen von Gott als rationalistisch und ungläubig abgetan wurde.

Am Bilderstreit der Spätantike, in dem es um die Frage ging: Darf man Gott und Jesus bildlich darstellen? – 754 wurde die Frage offiziell verneint; 787, auf dem II. Konzil von Nizäa, wurden die Bilder konziliar rehabilitiert –, läßt sich der Konflikt ablesen⁸: Verbietet die Unbegreiflichkeit Gottes jedes Bild, oder erlaubt und gebietet Gottes Menschwerdung die Versuche, ihn über Bilder zu verehren und zu loben. Heutige Versuche, eine negative, gestaltfeindliche Theologie zur obersten Norm des Sprechens von Gott zu erheben, stellen vor die gleiche Frage⁹.

Dabei hat schon das Alte Testament die Frage beantwortet. Diese Antwort weist auf eine klare Mitte: Gott hat dem Volk Israel vielfach seinen Namen, das heißt alttestamentlich, sein Wesen geoffenbart. Diese „Namens“-Nennung Gottes von sich selbst ist durch keine Theologie und Mystik der Namenlosigkeit überholt. Aber es war keine Satz-, sondern eine gelebte Wahrheit. Deshalb lautete das dritte der Sinai-Gebote: Du sollst den Namen Gottes nicht unnütz, nicht eitel aussprechen. Gott sagte durch Mose dem Volk, daß sein Name nur im rechten Raum, nur in der betenden Hinwendung zu Gott und im liturgischen Rahmen der Gottesverehrung genannt werden dürfe und einen Sinn habe. Martin Buber hat dieses Gebot des Alten Bundes auf die Formel gebracht: Man kann von Gott nicht in der unpersönlichen Es-Form sprechen; dann wird er ein Götze, ein Ding unter den Dingen. Man darf ihn nur anreden, von ihm nur in der Du-Form der personalen Beziehung sprechen.

Wie es auch um eine genauere exegetische und philosophische Beschreibung stehen mag, der Weg zur Gottes-Erkenntnis und Gottes-Erfahrung ist gezeigt: zwischen intellektueller Besitzergreifung (Rationalismus) und dem Irrationalismus des Schweigens führt er über die lebendige Beziehung zu Gott. In dieser Beziehung – sei sie mehr suchend oder schon geschenkte Erfüllung – lebt die Einsicht in die personale Güte Gottes. Aus dieser Beziehung wächst das betende, preisende oder zeugnissgebende Sprechen von

⁸ Chr. v. Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1^{er} et le II^e Concile de Nicée* (325–787), Fribourg 1976, zeigt, wie eng das Ja zur bildlichen Darstellung Jesu mit dem Ja zu Gott, als entsprechbarem Du, zusammenhängt.

⁹ Man zitiert zustimmend L. Wittgenstein: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich. Es ist das Mystische. ... Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“, verschweigt dabei allerdings, daß Wittgenstein selbst später diesen Grundansatz des „Tractatus logico-philosophicus“ widerrufen hat, und daß selbst im „Tractatus“ diese berühmten Sätze eher eine Dekuvrierung von Scheinproblemen als eine positive Beziehung zur Religiosität besagen.

Gott. Zwischen Rationalismus und Irrationalismus tut sich der Weg des Glaubens und der Frömmigkeit auf. Gott ist Licht (Logos) und nicht Nacht (A-Logos).

Schon im Alten Testament geht es nicht um zwei, vielleicht sogar gleichwertige Möglichkeiten der Gotteserfahrung – hier der gestalthafte, ansprechbare Gott, dort der unaussprechbare, geheimnisvolle Gott –, sondern die eine lebendige Möglichkeit der Begegnung mit Gott, des Du-Sagens zu Gott ist immer schon beides: das Treffen auf Gottes Gestalt und in Gottes Gestalt – nicht daneben, dahinter – und das Je-Tiefere-Erfahren: Ähnlichkeit und Unähnlichkeit sind dasselbe. Das Neue Testament hat dies endgültig gewiß gemacht. „In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen – Und das Wort wurde Fleisch.“ Deshalb wagt der erste Johannesbrief zu sagen: „Was von Anfang an da war, was wir gehört, was wir mit unseren eigenen Augen gesehen, was wir beschaut und was unsere Hände betastet haben: Das Wort des Lebens! Es ist sichtbar geworden.“

Aber das Sichtbarwerden des unsichtbaren Gottes, das Begreiflichwerden seiner Unbegreifbarkeit und das Ähnlichwerden seiner Unähnlichkeit wird nur im lebendigen Vollzug begriffen; deshalb gibt es in der Kirche ein ständig neues Bemühen, das Verhältnis des Menschen zu Gott lebbar, sichtbar und sogar greifbar zu machen. Das theologische Denken der griechischen Kirchenväter um die „Unerkennbarkeit Gottes“ und der Beschluß des Lateran-Konzils (worin manche Gottes Namenlosigkeit finden) läßt sich nur von dieser Frage aus verstehen: Wie ist es möglich, daß die Unbegreiflichkeit Gottes begreiflich wurde in Jesus von Nazaret; daß die Unendlichkeit Gottes in den Grenzen der menschlichen Gestalt Jesu faßbar, die Unsichtbarkeit Gottes sichtbar, die „Unähnlichkeit“ Gottes uns Menschen ähnlich wurde.

Niemals wird es den Menschen gelingen, eine endgültige, unbeweglich bleibende Antwort zu geben: Das genau meint das Lateran-Konzil mit je-größerer Unähnlichkeit über alle Ähnlichkeit hinaus; aber dies nicht deshalb, weil Gott unerreichbar bleibt, sondern weil wir ihn in seinem Sohn Jesus Christus erkennen und verstehen können. Das Scheidewasser aller christlichen Bemühungen um dieses Geheimnis Gottes heißt Jesus Christus. In ihm ist Gottes „Unähnlichkeit“ uns so „ähnlich“ geworden, daß wir ihn, d. i. Gott, mit Händen greifen können.

Gott hat einen Namen; Jesus Christus hat ihn uns durch sein Leben und seine Liebe zum Vater göltig und endgültig geoffenbart. Aber es ist ein Name, der nur dem kundgetan wird, der sich suchend und gläubig Gott zuwendet.

Der Tübinger Theologe Eberhard Jüngel wagt es sogar, diese Zusammenhänge folgendermaßen auszulegen: „Die Differenz von Gott und

Mensch, die das Wesen des christlichen Glaubens konstituiert, ist demnach nicht die Differenz einer immer noch größeren Unähnlichkeit, sondern vielmehr umgekehrt, die Differenz einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch¹⁰.

III. Das Kreuz und die Nächstenliebe – zwei Schwerpunkte der Gotteserfahrung

Was Jüngel schreibt, lehrt auch Paulus im Philipperbrief. Er spricht vom Gleich-(Ähnlich)-Sein Jesu Christi mit Gott und beschreibt sein Gleich-(Ähnlich)-Werden mit den Menschen: „Er nahm Menschengestalt an und wurde gehorsam bis in den Tod, bis in den Tod am Kreuz.“

Die poetische Dynamik der ersten Strophe des Hymnus zielt auf das Kreuz der letzten Zeile als das Amen zur Menschwerdung Jesu, das Amen von Gottes Ähnlich-Sein mit den Menschen.

Das ist ganz und gar gegen die so billige heutige Mode, die Nähe Gottes nur nach Identitätserfahrung und Wohlgestimmtheit zu beurteilen. Auch der Philipperbrief ist ein Brief der Freude; kein anderer Hymnus des Neuen Testaments klingt so froh wie der seines Schlußkapitels: „Freut euch, und nochmals sage ich: Freuet euch . . .!“ Aber gerade dieser Brief hat als Herzstück den Gehorsam Jesu bis in den Tod am Kreuz.

Wer die Nähe des wirklichen Gottes erfährt, kreist immer um beide Schwerpunkte des Christus-Hymnus: „Gehorsam bis in den Tod“ – „Erhöht über alle Enden der Erde.“ Psychologisch wird sich diese Erfahrung je nach Mensch recht verschieden niederschlagen; aber immer wird sich in einer wahren Gotteserfahrung der Prozeß von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit und wieder Ähnlichkeit Gottes abspielen. So haben es die christlichen Mystiker beschrieben: Sie lebten vielleicht lange Zeit in der Geborgenheit ihres Glaubens; dann brach die Dunkelheit, das Kreuz herein; sie erfuhren Gottes Unähnlichkeit und gerieten an den Rand der Verzweiflung. Doch in der Hoffnung auf den noch größeren und anderen Gott wurde eine neue Erfahrung seiner Nähe, eine neue „Ähnlichkeit“ geschenkt. Oft umschloß diese „Ähnlichkeit“ eine weitere Entwicklung zur neuen tieferen „Unähnlichkeit“ und Nacht, in der der Nichtbesitz der Hoffnung noch weiteren und tieferen Raum für neue Erfahrung der Nähe, der „Ähnlichkeit“ Gottes schuf. Oft wurde die neue Erfahrung der Geborgenheit in Gott nun andauernder und gründender. Oft aber auch blieb in der

¹⁰ *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 393. Das Buch ist die wohl gelungenste Weiterführung der Transzendental-Theologie in eine Theologie der Begegnung und der Liebe.

Erlebnis-Unmittelbarkeit die Gott-Ferne wie ein tragisches Verhängnis bestehen. Aber um diese Dunkelheit herum legte sich eine kaum bemerkbare und doch wirkliche Zuversicht von Gottes Nähe, die man kaum anders als in paradoxen Worten ausdrücken kann. Therese von Lisieux tat es für ihre letzten Jahre: Ich kann nicht mehr glauben, ich kann nur noch lieben! Aus der Deutschen Mystik des Mittelalters stammt der Satz: Das Leid ist das Sakrament Gottes. Die Zuversicht von der Nähe und „Ähnlichkeit“ Gottes, die aus dieser kaum zu beschreibenden Erfahrung der „Unähnlichkeit“ herauswuchs, war stärker und tiefer als manches von dem, was so oft und so vorschnell als „Gottes-Erfahrung“ ausgegeben wird.

Diese Erfahrung kann man kaum besser als am konkreten Schicksal eines Menschen und am richtigsten an der Haltung Jesu, der sich dem Willen des Vaters „gehorsam“ auslieferte „bis in den Tod am Kreuz“ (das durchgängige paradidonai bei Markus), ablesen. Theoretische Worte allein versagen. Es ist eine Haltung, die zugleich verzichtet und im Verzicht geschenkt erhält, die die Dunkelheit wagt und darin die Helle ahnt, die den Karfreitag annimmt und deshalb auf Ostern zugeht.

In der christlichen Spiritualität wird sie auch in der schlichten Haltung der Demut angedeutet. Viele Hinweise aus dem Neuen Testament – wie der Jubelruf des Herrn: „Ich bin sanftmütig und demütig von Herzen“, oder die Seligpreisungen – führen dahin. Benediktus wie Ignatius von Loyola haben deshalb den Höhepunkt der Jesus-Nachfolge „Demut“ genannt. Das Wort ist heute mißverständlich. Doch wenn man es auf dem Erfahrungshintergrund der christlichen Mystik versteht, ahnt man, was damit gemeint ist. In den Begriffen des IV. Lateran-Konzils gesagt: In der Freude über Gottes Nähe, über Gottes Ähnlichkeit, geht Gottes Ferne, Gottes Unähnlichkeit auf. Aber gerade dann, wenn einer dies „demütig“ annimmt, steht er vor Jesus, Gottes größerer Ähnlichkeit, und wird dem menschengewordenen Sohn Gottes, seiner Demut bis zum Kreuze „ähnlich“; dann wird in ihm der Osterfriede wachsen, daß Gott nahe ist.

Der Christus-Hymnus aus dem Philipperbrief gibt noch einen weiteren Hinweis, um die Erfahrung von Gottes „Ähnlichkeit“ zu beurteilen, daß Jesus Christus, obwohl in Gottes Gestalt seiend, sich nicht scheute, Menschengestalt anzunehmen und gehorsam zu werden bis zum Tod am Kreuz.

Paulus zitiert nämlich den Hymnus, um am Beispiel Jesu seiner Gemeinde die gegenseitige Liebe einzuschärfen: „So macht meine Freude dadurch vollkommen, daß ihr eines Sinnes seid, indem ihr die gleiche Liebe hegt und einmütig dem gleichen Ziel zustrebt und nichts aus Rechthaberei oder eitlem Ehrgeiz tut, sondern in Demut einer den anderen höher als sich selbst erachte . . . Dieselbe Gesinnung wohne in euch allen, wie sie auch in Christus Jesus war . . .“

Für den unbefangenen Leser der Hl. Schrift gibt es kaum etwas Selbstverständlicheres und zugleich Überraschenderes als das Zusammenrücken von Liebe zum Nächsten und Nähe zu Gott. Die Belege sind kaum zu zählen: von der Urbotschaft Jesu über die zwei gleichwichtigen Hauptgebote bis zur paulinischen Predigt oder gar dem johanneischen Wort: „Wer behauptet, ich habe ihn erkannt, und seine Gebote (dieses Gebot!) nicht hält, ist ein Lügner“.

Die christliche Spiritualität hat diese Botschaft der Nächstenliebe nicht immer ungebrochen in ihren theoretischen Überbau eingebracht, wie sehr auch die wirklich spirituellen Christen es zu leben versuchten. Es ist fürwahr auch nicht leicht, das Geheimnis der Gotteserfahrung und Sehnsucht nach dem Ewigen, der Unendlichkeit von Himmel und Erde einzubergen in den unscheinbaren Hinweis Jesu: „Was ihr dem Geringsten meiner Nächsten getan habt, habt ihr mir getan.“ Alles Reflektieren und auch alle Erfahrungstiefe bleiben zurück hinter dem, was an Christus sichtbar wurde.

So ist auch der Versuch eines Franz von Sales nur ein recht „unähnliches“ Unterfangen, die erfahrene „Ähnlichkeit“ Gottes in Worte zu fassen. Auf dem Höhepunkt seines Theotimus spricht er von einer dreifachen Ekstase; einer dreifachen Verzückung. Die erste ist die der Erleuchtung: Licht, Weite, Schönheit, Helle . . . doch diese erste „Verzückung . . . macht uns nicht besser, nach den Worten desjenigen, der in der Ekstase bis in den dritten Himmel entrückt wurde: Wenn ich alle Geheimnisse kenne und alle Wissenschaft, und die Liebe nicht habe, dann bin ich nichts.

Demgemäß kann auch der böse Geist den Verstand, wenn man so sagen darf, in Ekstase und Verzückung versetzen, indem er ihm wunderbar Einsichten darbietet, die ihn über seine natürlichen Kräfte erheben, und er kann durch eine derartige Erleuchtung dem Willen eine Art eitler, weicherlicher, süßlicher und unvollkommener Liebe in Gestalt von Wohlgefallen, Befriedigung und fühlbarem Trost verleihen.

Allein die wahre Ekstase des Willens mitzuteilen, durch die er sich einzig und kraftvoll der göttlichen Güte hingibt, das kommt nur dem allerhöchsten Geiste zu, durch den die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist.“

Die erste mystische Ekstase, die so viele allein im Auge haben, wenn sie von Mystik sprechen und daraus eine Über-Einheit aller Religionen konstruieren, ist die der Erfahrung und der Erleuchtung. Franz von Sales zeigt, daß sie für sich allein trügerisch ist, ja sogar dämonisch sein kann, wenn sie nicht weitergeht in die wichtigere und richtigere „Ekstase des Willens“, der Liebe zu Gott. Die Kriterien des Heiligen sind eindeutig: „Wenn daher die Ekstase mehr schön ist als gut, mehr leuchtend als wärmend, mehr schauend als liebend, dann ist sie in hohem Maße zweifelhaft

und verdächtig.“ Doch als weiteres Merkmal für die echte Ekstase nennt er die dritte Weise der Ekstase, „eine Verzückung, die ganz heilig, ganz lebenswürdig ist und die beiden anderen krönt; es ist die Verzückung des Werkes und Lebens.“ Mit anderen Worten: die Verzückung einer Liebe, die sich ganz und gar im guten und heiligen Leben erfüllt.

„Wenn wir nun eine Person sehen, die *im Gebet* in Verzückungen gerät, durch die sie aus sich selbst heraustritt und sich über sich selbst zu Gott emporschwingt, die aber *in ihrem Leben* keinerlei Ekstase zeigt, kein nach oben gerichtetes und mit Gott vereinigt Leben . . . durch innere Sanftmut, Einfalt, Demut und vor allen Dingen durch eine bestätigende Liebe führt, dann kannst du glauben, Theotimus, daß alle diese Verzückungen in hohem Maße verdächtig und bedenklich sind . . .“.

IV. Jesus Christus – der perspektivische Punkt jeder wahren Gotteserfahrung

Franz von Sales zieht die Summe der großen Tradition christlicher Spiritualität und Mystik. Es ist anderen Weltanschauungen, liberalen oder wissenschaftlichen, atheistischen oder buddhistischen, zuzugestehen, daß sie die Einheit der Religionen in der mystischen Erfahrung anders zu bestimmen suchen. Die christliche Tradition aber zeigt mit Franz von Sales einen Weg, der zugleich human wie realistisch ist; denn er nimmt das menschliche Leiden und Wirken mit hinein in die Gotteserfahrung. Nicht Erfahrung in sich allein bezeugt, daß ein Mensch Gott berührt. Für sich allein kann diese – so unendlich und so tief sie auch sein mag – nach Franz von Sales und all den anderen auch dämonisches Trugwerk bilden. Heute würden wir ergänzen: kann es eine psychologische Bewußtseinserweiterung sein, die dort, wo jemand sie als allein gültig ansieht, nun tatsächlich dämonische Züge annimmt.

Man sollte also im Gespräch der Weltreligionen nicht dort den Einheitspunkt suchen, wo er für die christliche Tradition nicht sein kann; nicht also in einer noch so gearteten Erfahrung, mag sie Erleuchtung, Satori, Nichts, Nirwana, Samadhi oder sonstwie heißen. Die christliche Mystik möchte über diese Verzückung des Erkennens und Erfahrens hinausführen zur „Verzückung“ der Liebe; und diese ist nur echte Gottesberührung, wenn sie sich bewährt in der „Verzückung“ der Werke.

Wo ein Christ in einer sogenannten „Seinserfahrung“ von Nichtchristen (oder auch Christen) einer solchen Höherführung der Erfahrungs-Ekstase begegnet, kann er froh vermuten, daß dort ein Mensch den wahren Gott erreicht hat. Und hierauf, nicht aber auf einer isolierten Erfahrung, sollte er das Gespräch über die Echtheit der Religionen, oder über das anonyme

Christentum, oder über Jesus als den Punkt Omega der Entwicklung der Schöpfung hinlenken.

Entsprechendes gilt auch umgekehrt, nämlich von der christlichen Erfahrung des „Ähnlichseins“ Gottes. Nur wenn diese sich in die Nicht-Erfahrung, in die je größere Unähnlichkeit Gottes hinein öffnet, bewegt sie sich auf den wahren Gott hin. Und je konkreter diese „Unähnlichkeit“ Gottes wird – so konkret, wie es der Gehorsam Jesu Christi „bis zum Tod am Kreuze“ war –, desto sicherer weiß der Glaube, daß Gott „ähnlich“ geworden ist und ganz nahe vor uns steht.

Die christliche Spiritualität spricht von „Demut“ und legt uns nahe, auch dieses Kriterium neben dem der „tätigen Liebe“ anzulegen, um die Einheit der Gotteserfahrung in den Mystiken der Weltreligionen in den Blick zu bekommen. Aber selbst hier zeigt sich, daß menschliches Sprechen und Theoretisieren zu schwach sind, um das Gemeinte unmißverständlich auszudrücken.

Augustinus z. B. will in seinen Psalmen-Predigten über die Gotteserfahrung dasselbe sagen, wenn er vom ständigen „Hinüberspringen“ (*transilire*) spricht: alles, auch das Selbst, auch die Eigenerfahrung muß übersprungen werden in die Nähe Gottes hinein. Die Theologie faßt das Gemeinte als Erfahrung des Gnadenhaften zusammen; also die Erfahrung, daß das Gemeinte gerade nicht aus der Erfahrung, aus dem Selbst, aus dem Eigenbereich stammt, sondern ein Geschenk ist, absolut und total ein Geschenk, das *von außen* (Gregor von Nyssa wie Luther betonen das „Extra“) kommt. Johannes vom Kreuz spricht von Nacht, andere sprechen von dunkler Wolke und Leid.

Die sprachlichen und damit auch erfahrungsgefüllten Versuche, die Begegnung mit dem „je-ähnlicheren“ und zugleich „je-unähnlicheren“ Gott auszudrücken, sind vielfältig. Die Mystik ist keineswegs so uniform, wie einige Vertreter von „Mystik als Superreligion“ es hinstellen. Und es wird wahrscheinlich vergebens sein, nur von den Beschreibungen her die Zeugnisse beurteilen zu wollen. Je mehr aber sich einer in die großen Zeugnisse der christlichen Spiritualität hinein vertieft, je bewußter er diese Erfahrungen an eigenen Erlebnissen und Ahnungen messen kann, desto deutlicher erfährt er, daß all das Gesagte von Nächsten-Liebe und Demut vor Gott als Kriterium und Höhepunkt der echten Gotteserfahrung auf einen einzigen Punkt hin konvergiert, und dieser trägt den Namen Jesus Christus. Was anderes liegt denn in seinem Kreuz als die totale Auslieferung allen eigenen Wollens und Tuns in den Gehorsam gegenüber dem fernen Gott? Das, was in der christlichen Tradition „Demut“ genannt wird, ist im höchsten Maße verwirklicht. Aber zugleich war Jesu Kreuz Verwirklichung der „restlosen“ Liebe, zu seinem Vater und zu allen Menschen.

Jesus Christus wurde für die Großen der christlichen Mystik im Verlauf ihres Lebens immer stärker beides: Vorbild und Ort der Gotteserfahrung. Vorbild, weil sie in seiner totalen Demut und seiner totalen Liebe das Beispiel und das Kriterium für ihre eigene Gotteserfahrung finden. Alle Ostererfahrung der Freude bleibt gezeichnet von den Stigmata und der Seitenwunde des Karfreitags, und alle Karfreitagserfahrung ist umfungen von einem noch größeren, wenn auch dunklen Vertrauen: „Vater, in deine Hände . . .“. Beide Pole, „gehorsam bis zum Tode“ und „erhoben in die Herrlichkeit“ gehören zusammen. Und zugleich trägt alle ihre Erfahrung die geheime oder offene Tendenz zur Nächstenliebe, wie es H. Urs von Balthasar in seinem vielleicht wichtigsten Buch gezeigt hat¹¹.

Ort der Gotteserfahrung aber wurde für die Großen der christlichen Mystik die Gestalt Jesu Christi, weil sie sich durch die bestandene Ausweglosigkeit des Schmerzes und das getane Werk der Liebe hineingezogen wußten in die Wirklichkeit Jesu. So wie Paulus im Galaterbrief schreibt: „Ich bin mit Christus gekreuzigt; so lebe also nicht mehr ich selbst, sondern Christus lebt in mir“. Es zeugt von einem tiefen Unverständnis, wenn dieser Satz vom „Leben Christi in mir“ interpretiert wird als ein Finden Jesu in der Innerlichkeit der eigenen Identität. Paulus sagt fast das genaue Gegenteil dazu: Jesus lebt in mir, weil und insoweit ich mit ihm gekreuzigt bin, weil und insoweit ich aus meiner eigenen „Identität“ herausgezogen wurde in die Nacht des Kreuzes. Ich erfahre die Ähnlichkeit Gottes nur, weil und insoweit ich hineingetaucht bin in seine Unähnlichkeit, in seine Menschwerdung und seinen Gehorsam bis zum Kreuz. Diese Spannung ist in unserer Weltzeit nicht aufzulösen – es sei denn durch das Gegenbild einer dämonischen Mystik, das von den christlichen Lehrern immer wieder als Abschreckung ausgemalt wird. Diese „Identität der Entäußerung“ und „Identität im Nächsten“: „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan“, sind Maßstab aller Gotteserfahrung.

Erst in diesen beiden Haltungen, die auf Jesus hin öffnen, weiß sich der christliche Gott-Erfahrene in der wahren Gotteserfahrung. Erst in diesen beiden Zügen tut sich das auf, was die Hl. Schrift Ostererfahrung nennt, und was für alle Zeiten die Struktur der Gotteserfahrung ausmacht, wie K. Rahner mit seinem Insistieren auf die „Ewige Bedeutung der Menschheit Jesu“ betonen möchte.

Hier liegt auch das Verständnis dessen zugrunde, was das IV. Lateran-

¹¹ *Thomas und die Charismatik*, in: *Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, Band 23, Heidelberg 1954, 253–464; ich habe Doktorarbeiten über den Basler Theologen gelesen, die dieses fundamentale Buch nicht einmal kannten! Von diesem Buch aus wäre es wohl auch nicht möglich gewesen, v. Balthasars Theologie allein von dem Entwurf seiner *Theologischen Ästhetik* her zu deuten, wie es Doktorarbeiten tun.

Konzil die je-größere Unähnlichkeit in aller Ähnlichkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nannte. Es ist in letzter Konkretheit die Erfahrung, daß es keine größere Nähe zu Gott gibt als die der „Kreuzesnachfolge“ Jesu Christi. Aber gerade deshalb, weil der Mensch in dieser Nachfolge Jesus Christus trifft, findet er den nahen Gott, der uns so ähnlich geworden ist, daß ihn alle als Menschen erkennen und verstehen können.

Im letzten Verständnis treffen sich beide Aussagen, die von der je-größeren Unähnlichkeit Gottes zu uns in all seiner Ähnlichkeit, und die umgekehrte von der je-größeren Ähnlichkeit Gottes in all seiner Unähnlichkeit. Denn beide umschreiben die innere Dynamik der wahren Gotteserfahrung. Je dichter und wirklicher sie uns zu sein scheint, desto unbekannter und weiter entfernt entwächst ihr die Wirklichkeit Gottes. Und je weiter entfernt, je unähnlicher und dunkler Gott für die Erfahrung zu werden scheint, desto näher ist er dem Menschen. Das Kreuz Jesu Christi, mit den beiden Balken seiner Demut vor Gott und seiner Liebe zu den Menschen, ist der perspektivische Punkt, auf den hin sich Ähnlichkeit und Unähnlichkeit Gottes in der Gotteserfahrung bewegen. Das Kreuz Jesu Christi aber ist der einzige Weg, der zur Ostererfahrung, zur gelebten und geahnten und schon erfahrenen Hoffnung des Stehens mit Jesus vor dem Vater hinführt.

Solange das Gespräch der Weltreligionen über die Gotteserfahrung noch nicht diese christologischen Strukturen jeder Begegnung mit Gott berührt, bleibt es im Vorfeld der wahren religiösen Erfahrung und kann eher täuschen als zum wahren Gott führen. Erst im vollen Ernstnehmen des Menschen Jesus und seines Wortes, daß niemand zum Vater komme außer durch ihn, findet der Christ den Maßstab dafür, was nun die Gotteserfahrung ist, die Gott seinen Menschen innerhalb und außerhalb des Christentums schenkt.