

# Gott erfahren?

Martha Zechmeister, Wien

Wenn wir nach der „Gotteserfahrung“ fragen, so fragen wir nach einem – oder dem – zentralen Thema der gläubigen Existenz. Es geht darum, ob Gott, Offenbarung, Glaube mit der Wirklichkeit des menschlichen Lebens zu tun haben – oder nicht. Erfahren hat der Mensch das, was er nicht bloß aus zweiter Hand durch theoretische Vermittlung, sondern aus dem konkreten Umgang mit der Wirklichkeit kennt. Ein Gedankensystem, das nicht durch solche Erfahrung abgedeckt ist, bleibt „graue Theorie“. Hat der Glaube nichts mit der Wirklichkeitserfahrung des Menschen zu tun, so beschwört er letztlich nur einen entbehrlchen und unwirklichen Überbau über die Realität menschlichen Lebens. Auf diesen Überbau zu verzichten ist dann nur konsequent. Auch die Berufung auf die äußere Autorität von Schrift und Dogma genügt nicht, damit der Glaubende im Pluralismus der Weltdeutungen bestehen kann. Soll der Glaube nicht an innerer Auszehrung sterben, dann muß ihm die aus dem konkreten Umgang mit der Wirklichkeit gewonnene Erfahrung korrespondieren. „Denn wenn ich Gott nirgends in meinem Dasein lebendig begegne, wie soll ich an ihn glauben?“<sup>1</sup>

So verständlich der Ruf nach Erfahrung ist, und so ernst die Not ist, die hinter ihm steht, so sehr verbietet sich jedoch ein allzu naives Sprechen von „Gotteserfahrung“ – oder gar von „unmittelbarer Gotteserfahrung“. Es steht in der Gefahr, mit Gott umzugehen wie mit einem endlichen Objekt. Als mysteriöser jenseitiger Gegenstand kommt dann Gott noch zu aller weltlichen Erfahrungswirklichkeit hinzu. Ein solches Reden verhindert, daß das zur Sprache kommen kann, was es selbst anzuzielen versucht.

Unreflektiertes Pochen auf die „Unmittelbarkeit“ der Erfahrung Gottes, die als die Gewißheit eines subjektiven inneren Erlebens verstanden wird, verkennt die durch Sprache und Geschichte vermittelte Struktur jeder menschlichen Erfahrung. Eine Rede von der Gotteserfahrung, die ausschließlich gefühlsbetontes Erlebnis meint, verschließt sich selbst in der Sphäre privatistischer Innerlichkeit. Da solche Gotteserfahrung nichts mit der Weltwirklichkeit zu tun hat und sich rein im Inneren des Menschen abspielt, entzieht sie sich auch jeder Verifikation und Falsifikation. In die Beliebigkeit des einzelnen entglitten, ist sie nicht mehr mit-

<sup>1</sup> H. U. v. Balthasar, *Gott erfahren?*, in: *Neue Klarstellungen*. Einsiedeln 1979, 13.

teilbar, damit aber auch nichtssagend. Die „Frommen“ geraten so in die Isolation. Man hat dann eben eine Gotteserfahrung – oder man hat keine. So verstandener Gotteserfahrung mangelt die wirklichkeitsverändernde Kraft.

### *Erfahrung unter dem Gesetz des Kreuzes*

Gegen eine unkritische Erfahrungsseligkeit und einen verschwommenen Mystizismus wirkt die Position der dialektischen Theologie in ihrer Schärfe reinigend und befreiend:

„Kreuz heißt: Paradox, Gegensatz zu *aller* Erfahrung, Brechung aller Direktheit. Glaube heißt: Es geht gegen alles Konstatieren, ja gegen alles, was ich bin, habe und weiß. Kreuz bedeutet Tod dieses uns bekannten Menschen, das Unter-dem-Gericht-Stehen alles dessen, was unser ist, alle frommen Erfahrungen, alle ‚christlich-frommen Gemütszustände‘ eingeschlossen.“<sup>2</sup> Der christliche Glaube verlangt einen radikalen Verzicht auf alle eigenmächtigen Versuche, religiöse Erfahrung hervorzurufen. Es gilt das Gesetz des Evangeliums, „denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten“ (Mk 8,35). Nur im Fahrenlassen aller Verfügungsansprüche über Gott gibt dieser sich.

Die Verwechslung von christlicher Gotteserfahrung und gefühlsmäßigem Erleben verbietet sich letztlich von daher, daß die christliche Gotteserfahrung – je tiefer sie ist, um so mehr – unter dem Gesetz des Kreuzes steht. Es gilt das Paradox der Existenz Christi: In der tiefsten Gottverlassenheit ereignet sich die innerste Nähe des Vaters. Dieses Geheimnis wird den Mystikern – den im Glauben Erfahrenen – in der „dunklen Nacht“ zugemutet, und daran hat jede christliche Existenz Anteil. Es wäre daher naiv, die göttliche Nähe zum Menschen mit der empirischen Befindlichkeit zu verwechseln, die Früchte des Geistes: Liebe, Vertrauen, Frieden kurzschlüssig mit Glück, Gesundheit und seelischer Ausgeglichenheit zu identifizieren. Die Mystiker wissen darum, daß der geistliche Trost Frucht der Hingabe an den göttlichen Willen ist: „Je mehr sich jemand an Gott unseren Herrn bindet und sich freigebig gegenüber seiner göttlichen Majestät zeigt, desto freigebiger wird er ihn sich gegenüber finden, und er selbst wird desto mehr bereit sein, von Tag zu Tag größere Gnaden und geistliche Gaben zu empfangen.“<sup>3</sup>

<sup>2</sup> E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*. Tübingen 1924, 388f.

<sup>3</sup> Ignatius von Loyola, *Satzungen der Gesellschaft Jesu*. Als Manuskript gedruckt. Frankfurt 1980, Nr. 282.

Christliche Gotteserfahrung meint nicht Erfahrung im empiristischen Sinn, sondern *Glaubenserfahrung*. Nur im *Glauben*, im vertrauenden Sich-Einlassen des Menschen, kann Gott so beim Menschen ankommen, daß es wahrhaft *Gott* ist, der hier ankommt – und er zugleich in wahrhaft *menschliche* Erfahrung eingeht. Jede Evidenz im Sinne eines berechenbaren Postens nachprüfbarer empirischer Erfahrung ist dem Menschen darin genommen. Gotteserfahrung wird zur Gewißheit, in der mein Leben gründet, gerade im Loslassen aller Sicherheiten und Gewißheiten. Der Mensch ist sich in dieser Erfahrung entzogen – hinein in Gott.<sup>4</sup> Das ist letzte Konsequenz daraus, daß Gott nicht Gegen-Stand der Erfahrung sein kann. Gott umgreift und übersteigt den erfahrenden Menschen, er ist der „*interior intimo meo et superior summo meo*“.<sup>5</sup> Er ist dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst – und er transzendierte und sprengt zu gleich jede mögliche Erfahrung als der *deus semper maior*.

Alles Sprechen von Gotteserfahrung wird in dem Moment zur Ideologie und zum „Götzendienst“, zum Verstoß gegen das Bilderverbot der Schrift, in dem es sich nicht mehr als Rede über Glaubens-Erfahrung, sondern als Bericht über empirische Positivität versteht. Das Bild, das Jesus von Gott darbietet, ist nicht „*sinnliche Erfahrung*“ von Gott, sondern es offenbart sich uns nur als Bild Gottes, indem wir in dieses Bild hinein verwandelt werden. Wir können es nicht noch einmal „verobjektiviert“ von außen betrachten.<sup>6</sup>

### *Angeld und Verheißung*

Mit der Unmöglichkeit der „*Selbstvergewisserung*“ ist implizit auch schon mitgesagt, daß alle genuin christliche Gotteserfahrung auf die eschatologische Vollendung hin ausgespannt ist und bleibt. Das Wissen, daß das Heil allein Geschenk der göttlichen Gnade ist, nimmt mit der echten Erfahrung nicht ab, sondern wächst mit ihr im gleichen Maß. Christliche Gotteserfahrung katapultiert nie aus der Situation der Bewährung heraus, sondern der Erfahrene weiß sich um so mehr auf die Mahnung des hl. Paulus verwiesen: „Müht euch um euer Heil mit Furcht und Zittern“ (Phil 2, 12). Alle christliche Gotteserfahrung steht unter dem „*eschatologischen Vorbehalt*“. Es gibt kein „*Besitzen*“ der göttlichen Wirklichkeit. Keine Einzelerfahrung ist abgeschlossene, letztgültige Wirklichkeit. Sie kann ihre Wahrheit nur von ihrer Offenheit auf die noch

<sup>4</sup> Vgl. K. Barth, *Das Wort Gottes und die Erfahrung*, in: ders., *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1. Zürich 1964, 206–239.

<sup>5</sup> Augustinus, *Confessiones* 3, 6, 11.

<sup>6</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, *Gott erfahren?*, 18.

ausständige Zukunft her erweisen. So deutet Gregor von Nyssa<sup>7</sup> die Begegnung des endlichen Menschen mit dem unendlichen Gott als Ep-ek-tase (nach Phil 3,13: Nach-vorne-hin-Ausstrecken). Jede echte Begegnung des Menschen mit Gott bricht ihn auf, öffnet ihn, noch Größeres von Gott zu empfangen. Nach Gregor setzt sich dieses Geschehen selbst in der „visio beatifica“ in alle Ewigkeit fort.

Umgekehrt ist freilich zu sagen: Wenn die „visio beatifica“ – die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott – das Ziel des Menschen im Eschaton ist, so muß diese Unmittelbarkeit schon angebrochen sein. Sonst wäre die Verheißung grund-los, leere Versprechung. Sie ist schon angebrochen in der Form des „Angelds“ – noch verborgen in der Gebrochenheit weltlicher Wirklichkeit – aber durchaus real.

Sosehr die kritisch-läuternde Kraft der Position der dialektischen Theologie zu würdigen ist, so verhängnisvoll wäre es, in ihre Extreme zu verfallen. Gott, der sich in Christus die Welt versöhnt – in geschichtlich-konkreter, unableitbarer Tat göttlicher Souveränität – er ist derselbe Gott, der als Schöpfer seinen Geschöpfen die Freiheit gegeben hat, „ihn zu suchen, ob sie ihn etwa ertasten und finden können“ (Apg 17,27). Auch wenn das Evangelium alle geradlinigen menschlichen Unternehmungen zu solchem „Ertasten und Finden“ durch die freie Tat Gottes durchkreuzt, so zerstört es sie dennoch nicht grundsätzlich.<sup>8</sup> Und so sehr sich keine innerweltliche Erfahrung zu einem endgültigen Gott-Besitzen und -Genießen aufspreiten kann, so sehr kommt Gott jetzt schon real und erfahrbar beim Menschen an.

### *Verwurzelt im Fundament geschichtlicher Offenbarung*

Christliche Erfahrung ist bleibend auf die geschichtlich-konkrete Offenbarung verwiesen. Auch in den höchsten Gnaden der Mystik kann dieser Bezug niemals überholt werden. Dies ist das eindeutige Zeugnis der Mystiker selbst: „Ihr meint vielleicht, daß jemand, der sich solch hoher Dinge erfreut, nicht mehr über die Geheimnisse der allerheiligsten Menschheit unseres Herrn meditieren wird ... dies ist kein guter Weg!“<sup>9</sup>

Die bleibende Rückverwiesenheit – zuletzt und zutiefst auf die geschichtlich einmalige und unüberholbare Erfahrung Gottes in Jesus Chri-

<sup>7</sup> Vgl. Mariette Canévet, *Gregor von Nyssa*, in: G. Ruhbach, J. Sudbrack (Hrsg.), *Große Mystiker*. München 1984. 17–35, bes. 24.

<sup>8</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in: A. M. Haas, W. Beierswalter, H. U. v. Balthasar (Hrsg.), *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln 1974, 39–71, bes. 65f.

<sup>9</sup> Teresa von Avila, *Innere Burg*. Hrsg. von Fritz Vogelsang. Zürich 1989, 155.

stus – bedeutet, daß es das Ärgernis einer theologisch qualifizierten Zeit gibt. Gott ist nicht gleichsam von jedem geschichtlichen Augenblick aus in gleicher Weise zugänglich, sondern in einem bestimmten geschichtlichen Moment bricht die Fülle der Zeit an. Und in diesem Augenblick werden alle Dimensionen menschlicher Zeit und Geschichte gesprengt, aufgebrochen auf das Eschaton hin. Die Glaubenserfahrung in der weiteren Zeit ist qualifiziert von diesem geschichtlichen Menschen Jesus von Nazaret – und darin ist sie zugleich über diese geschichtliche Zeit hinaus verwiesen – hinein in das anbrechende Eschaton. Das „mystische Heute“ christlicher Gotteserfahrung bezeichnet deshalb nicht die Aufhebung der Zeit in eine zeitlose Ewigkeit, sondern ist parallel zum liturgischen Heute zu verstehen: die Glaubenden stehen in der Geistgegenwart der eschatologischen Wirklichkeit.

In christlicher Gotteserfahrung kann „Unmittelbarkeit“ zu Gott hin nie so verstanden werden, daß es in „Überwindung der Welt“ zur nackten Einigung mit Gott kommt. Denn wenn der Mensch die absolute Wirklichkeit in ihrer göttlichen Reinheit nur im Verschwinden endlicher Wirklichkeit empfangen könnte, dann ginge letztlich auch der endliche Adressat solch mystischer Theophanie in der Unmittelbarkeit Gottes unter. In der Konsequenz führt das zur Negierung der Geschöpflichkeit und der bleibenden Bedeutung endlicher Geschichte in ihrer Konkretheit, zur Verwerfung einer guten Endlichkeit.

Das Christentum kennt die Alternative – entweder Unmittelbarkeit zu Gott, oder Bejahung der Welt in ihrer geschichtlich-leibhaften Konkretheit – nicht. Geschöpfliche Wirklichkeit verhindert nicht nur nicht die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, sondern ermöglicht und garantiert sie überhaupt erst in der geschichtlich-kategorialen Wirklichkeit des Menschen. Karl Rahner, der in diesem Kontext von der „vermittelten Unmittelbarkeit“ spricht, meint damit kein schwer durchschaubares Paradox, sondern zielt mit dieser Aussage auf das Geheimnis der Inkarnation: In konkreter, endlicher Wirklichkeit – zuletzt und zutiefst im Menschen Jesus von Nazaret – setzt Gott sich so gegenwärtig, daß er selbst als Gott in konkreter Geschichte da ist und sich so dem Menschen „erfahrbar“ macht.<sup>10</sup>

Das Geschöpfliche – dieser konkrete Mensch Jesus von Nazaret – ist dann nicht nur kein Hindernis für die Unmittelbarkeit auf Gott hin, sondern allererst die Ermöglichung solcher Unmittelbarkeit. Damit ist letztlich die wesenhafte Bezogenheit christlicher Erfahrung auf Kirche,

<sup>10</sup> Vgl. u. a. K. Rahner, *Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 13. Einsiedeln 1978, 207–225, bes. 211.

Sakamente, Schrift schon mitgesagt – es ist die Bezogenheit auf die bleibende Gegenwärtigkeit Jesu Christi in seiner Kirche unter den Bedingungen der Geschichte.

### Geistgeschehen

Die Offenbarung Gottes in konkreter Geschichte – vermittelt durch das Wort der Schrift – ist das unhintergehbar Fundament christlicher Gotteserfahrung, die sich deshalb nie in einer falsch verstandenen „mystischen Gottunmittelbarkeit“ genügen kann. Diese Bezogenheit auf die Heilsgeschichte, auf den Menschen Jesus von Nazaret, auf Kirche, Schrift und Sakamente allein im Sinne einer gehorsamen Annahme der Überlieferung auszulegen, kann jedoch nicht genügen. Denn dann wäre die Heilsgeschichte eine Ansammlung dem Menschen bloß von außen mitgeteilter Fakten, „schlechte Positivität“ – und der Glaube bloßer Autoritätsglaube, Fremdbestimmung des Menschen.

In diesem Zusammenhang ist erhellend, daß bei den Vätern „mystische“ Einsicht in die Schrift primär das Erkennen des christusbezogenen Sinns aller biblischen Aussagen und der gesamten Geschichte des Gottesvolkes meint. Dieser Letztsinn in Christus erschließt sich jedoch nur dem, der zutiefst eins wird mit den Wirklichkeiten, von denen die Schrift spricht. Die Väter kennen keinen Gegensatz zwischen dem, was durch das Studium der Schrift, und dem, was durch Erfahrung von Gott erkannt wird. Sie unterscheiden vielmehr zwischen einem rein buchstabenmäßigen Verständnis und der inspirierten „mystischen“ Einsicht, wo im Erfahren einer tiefen „Sympathie“ die Christusbezogenheit der Schrift aufgeht.<sup>11</sup> Die Schrift ist somit nicht mehr „objektive Mitteilung“, sondern es ereignet sich vielmehr im dialektischen Verhältnis von Schrift und Erfahrung die Begegnung mit Christus, der beiden Größen voraus ist und sie transzendiert.

Das Geschehen jedoch, in dem sich diese Christusbegegnung ereignet, ist Geschehen im Heiligen Geist. „Er, der Geist, ist das unzweifelbare Präsens, das sich als Synthesis von Vergangenheit (der Geschichte Jesu) und Zukunft (seiner Wiederkehr) ausweist und kraft seiner Synthese beides glaubhaft macht.“<sup>12</sup> Der Geist, der in unserem Herzen wohnt, ist es, der Christus in der Kirche, im Wort der Schrift, in den Sakamenten „wiedererkennt“. In der Auferstehungserfahrung der Urkirche hat sich dieser

<sup>11</sup> Vgl. L. Bouyer, „Mystisch“ – Zur Geschichte eines Wortes, in: J. Sudbrack (Hrsg.), *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zur Theologie der christlichen Gotteserfahrung*. Würzburg 1974, 57–75, bes. 68 f.

<sup>12</sup> H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. III/2/2: Neuer Bund. Einsiedeln 1969, 164.

Prozeß des „Wiedererkennens“ urbildlich ereignet. Im Bekenntnis „Jesus ist wahrhaft auferstanden“ ist schon je die eigene „Erfahrung“ des lebendigen Herrn mitgesagt. Nur im Geist erkennt der Glaubende das „pro me“ der objektiven Heilswirklichkeit; sie wird ihm in diesem Erkennen zur Wirklichkeit seiner konkreten, individuellen Existenz, die alle Dimensionen seines Daseins durchdringt.

Henri de Lubac spricht, um dies zu verdeutlichen, vom dialogischen Auseinandertreten des einen Geistes in „Wort Gottes“ (Heilsgeheimnis) und menschliche Antwort (Heilserfahrung), vom strengen Aufeinander-Bezogensein von Mystik und Mysterium. Ein Heilsgeheimnis, das in diesem Sinne nicht „mystisch“ wird, ist tot und fruchtlos; eine Heilserfahrung, die nicht ins Mysterium eingesenkt ist und aus ihm erwächst, gibt höchstens Kunde von den Sehnsüchten des Menschen, nicht aber vom antwortenden Gott.<sup>13</sup>

Christliche Gotteserfahrung bedeutet so zutiefst Hineinnahme in das trinitarische Geschehen. Der Geist in uns ist es, der Christus erkennt und uns hineinnimmt in das Verhältnis des Sohnes zum Vater: „Die Seele liebt hier Gott nicht aus sich, sondern durch Gott selbst ... denn sie liebt durch den Heiligen Geist, wie der Vater und der Sohn sich lieben.“<sup>14</sup> Es wäre falsch zu sagen, der Christ erfährt die Trinität – aber es ist unbedingt daran festzuhalten, daß man von christlicher Gotteserfahrung nicht anders als trinitarisch reden kann: Im Geheimnis der Menschwerdung gibt sich Gott dem Menschen in freier Liebe in endlicher Wirklichkeit. Er geht ein in die menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten. Der Mensch ist jedoch nur im Geist, der ihm innerlicher ist, als er sich selbst, befähigt, diesen sich in der endlichen Wirklichkeit gebenden Gott zu „erkennen“. „Erkennen“ ist hier im biblischen Sinn, als Ankommen Gottes in der Wesensmitte des Menschen, auszulegen.

### *Universale Ausweitung*

Solche Geisterfahrung ist in zweifacher Hinsicht universal: Sie sprengt jede Eingrenzung auf einen – wie immer näher bestimmten – „heiligen Bezirk“. Im Kreuz ist alle „Direktheit“ im Erfahren Gottes gebrochen. Doch weil im Kreuz Gott das irreversible und definitive Ja zur Welt gesprochen hat, deshalb ist im Kreuz dem Glaubenden auch die Welt zum Ort der Präsenz Gottes geworden. Ignatianisch formuliert: „Todas las co-

<sup>13</sup> Vgl. H. de Lubac, *Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen*, in: J. Sudbrack (Hrsg.), *Das Mysterium und die Mystik*, 77–110, bes. 88–93.

<sup>14</sup> Johannes v. Kreuz, *Lebendige Liebesflamme* (= Gesammelte Werke Bd. 3). München 1987, 123.

sas“, alle Dimensionen weltlicher Wirklichkeit, sind der Raum des „Gott-Suchens-und-Findens“ – weil der Mensch in seiner Welt ein von Gott Gefundener ist.

Damit verbietet sich auch jede Abgrenzung christlicher Gotteserfahrung von anderen Weisen menschlichen Erfahrens, jede Einengung auf eine „besondere Provinz“, wie sie z. B. Schleiermacher der religiösen Erfahrung im menschlichen Gemüt zuordnet. Eine solch „besondere Provinz“ christlicher Gotteserfahrung im Gesamt menschlicher Daseinsverwirklichung festmachen zu wollen, wäre ein ähnlich fruchtloses Unterfangen, wie nach dem Ort der Seele im menschlichen Leib zu fragen.

Mit K. Barth können wir solchen Versuchen entgegenhalten, daß es nicht nötig ist, „unter den verschiedenen Möglichkeiten menschlicher Selbstbestimmung die eine oder andere hervorzuheben, als ob gerade sie und nur sie das erwählte Gefäß dieser Erfahrung sei“ (etwa das Gewissen oder das Gefühl). Alle anthropologischen Orte in ihrer Gesamtheit stehen in der Möglichkeit der Gotteserfahrung. Umgekehrt ist es aber auch unsinnig, irgendeine Dimension menschlicher Wirklichkeit mit Mißtrauen und Verdacht zu umgeben, um sie von der Möglichkeit der Gotteserfahrung auszuschließen.<sup>15</sup> Christliche Gotteserfahrung ist weder ein zusätzlicher Erfahrungsbereich, der den Christen gegenüber anderen Menschen allein vorbehalten wäre – noch gibt es für sie irgendeinen menschlichen Bereich, der besonders ausgezeichnet und privilegiert wäre. Es geht vielmehr um die Realisierung des Gottesverhältnisses im Gesamtvolzug menschlichen Daseins, der sowohl die theoretische Aneignung wie die praktische Bewährung im Alltagshandeln umschließt. Die christliche Gotteserfahrung ist so auch nicht beschränkt auf den Bereich der *contemplatio*, der Schau, sondern umschließt genauso den Bereich der *actio*, den gesamten Vollzug christlichen Lebens in Glaube, Hoffnung und Liebe. Der Christ ist „*simul in actione contemplativus*“ und erfaßt so das Ganze menschlicher Existenz und weltlicher Wirklichkeit in ihrer Gottbezogenheit.

Dies soll nicht die unverzichtbare Bedeutung der *contemplatio* für das Verständnis christlicher Gotteserfahrung leugnen. Es gibt eine irreduzible Eigenständigkeit von *actio* und *contemplatio*. Kontemplation, Gebet – also Akte, in denen der Mensch sein Verhältnis zu Gott explizit realisiert –, sind nicht zusätzlicher Luxus, sondern notwendig im Gesamt christlicher Gotteserfahrung. Der Mensch bedarf der Akte, in denen sein Bezogen-Sein auf Gott hin ausdrücklich wird, um es in der Gesamtdynamik seines Daseins realisieren zu können.

<sup>15</sup> K. Barth, *Das Wort Gottes und die Erfahrung*, 210–213.

Das Kriterium der Echtheit einer Gebetserfahrung ist jedoch nach dem Zeugnis der Schrift und der Mystiker ihre „Stimmigkeit“ im Gesamt der Daseinsverwirklichung: „Wenn einer behauptet: ‚Ich liebe Gott‘ und seinen Bruder haßt, ist er ein Lügner“ (1 Joh 4,20). Gewißheit wird nie aus der Intensität des psychologischen Erlebens, sondern nur aus solcher „Stimmigkeit“ gewonnen. Umgekehrt wäre es borniert, „innere Durchbruchserfahrungen“, die sich im Gebet ereignen, durch ein grundsätzliches Mißtrauen auszuklammern. Gottes Geist wirkt im Herzen des Menschen – wirklich und konkret. Und dieses Wirken hat die Kraft, das Leben des Menschen umzubrechen, ihn zum neuen liebesfähigen Menschen zu wandeln, dem darin zugleich die ganze Wirklichkeit neu wird.

1

## „.... den Heimatlosen Herberg‘ zu erflehen ...“

Spurensuche nach Edith Stein und ihrer solidarischen Spiritualität  
angesichts gegenwärtiger Szenarien

Felix M. Schandl, Fürth

*In memoriam Edith Stein 12. 10. 1891 bis 9. 8. 1942*

Gesteigerte Fremdenangst, gewaltsame Auseinandersetzungen, weil ungelöst explosive soziale Brennpunkte und gesellschaftliche Mißverhältnisse, Flüchtlingsbewegungen und rasche politische Veränderungen – Szenarien, wie sie die Wirklichkeit einer größer gewordenen Bundesrepublik und einer kleiner gewordenen Welt prägen. Gefährliche Szenarien, die verstärkt Rufe nach Extremlösungen (um nicht zu sagen: „Endlösungen“) provozieren – wieder einmal! Um so gefährlicher deshalb auch das drohende Verbllassen und Vergessen „jüngster Vergangenheit“ und seiner mechanisierten Menschenverachtung. All dies kein Thema für „Spiritualität“? „Spiritualität“ gar als Hilfe zu noch gründlicherer Verdrängung des Schreckens, zur Beruhigung eines darob verstörten Gemütes?

Niemanden, der menschlicher Empfindung und Erinnerung fähig ist, können solche Szenarien unbeteiligt lassen. Keiner, der selber Halt in lebendigem Glauben – näherhin in jüdisch-christlicher Tradition – sucht, wird davon unberührt bleiben können. Auf die deutsche Jüdin und Chri-