

Erfahrung aus der Liturgie - ein hermeneutischer Konflikt?

Die Forderung des II. Vatikanischen Konzils, die Liturgie solle »durchsichtig« (perspicuus) sein, läßt fragen, was damit konkret gemeint ist. Vergleicht man beispielsweise den Vollzug der Liturgie mit den »Geistlichen Übungen« eines Ignatius von Loyola († 1556), so fällt auf, daß in diesen alles bewußt ausgewogen und auf eine Wirkung eingestellt ist; jede Übung, jedes Gebet, selbst die Ruhestunden zielen auf eine »Wahl«-Entscheidung. Der Liturgie hingegen weisen die »Geistlichen Übungen« kaum den ihr eigenen Ort zu, wie er sich zutiefst aus dem ihr eigen Wesen ergibt: Die Liturgie will bilden, jedoch nicht durch zielbewußt geordnete erziehende Einwirkung, sie schafft vielmehr eine geistliche Umgebung, auf daß die Seele sich in ihr »auslebe«. Hierzu heißt es bei Romano Guardini († 1968): »Es ist ein Unterschied wie zwischen einer Palästra, in der jedes Gerät und jede Übung berechnet ist, und dem offenen Wald und Feld. Dort bewußte Ausbildung, hier Leben in der Natur, inneres Wachsen mit ihr und in ihr [...]. Genau genommen, kann die Liturgie schon deshalb keinen 'Zweck' haben, weil sie ja eigentlich gar nicht um des Menschen, sondern um Gottes willen da ist [...]. Der Sinn der Liturgie ist der, daß die Seele vor Gott sei, sich vor ihm ausströme, daß sie in seinem Leben, in der heiligen Welt göttlicher Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen lebe, und zwar ihr wahres, eigentliches, wirkliches Leben habe.«¹ Um welches Leben geht es aber in einem liturgischen Vollzug?

Nach Hebr 6,5 läßt die Teilnahme an den Mysterien »die Kräfte des zukünftigen Äons« vorauskosten, da sie etwas offenbaren, was vorher nicht gekannt war. Die »Mysterien Christi« (Eph 3,3), also die Sakramente der Kirche, geben Anteil an jenem »Mysterium, das früheren Zeiten verborgen war, jetzt aber offenbar wurde, [...] nämlich Christus in euch - die Hoffnung auf Herrlichkeit« (Kol 1,26f.). Deshalb mag es als fraglich erscheinen, wenn im derzeitigen Meßbuch »Mysterium« zuweilen mit »Mahl« übersetzt wird: Liturgie bildet keine menschliche Wirklichkeiten ab, sie zeigt - so der Hebräerbrief -, daß und wie die göttliche Realität die menschliche umwandelt und durchdringt. Kommen wir auf den Titel unserer Überlegungen zu sprechen: »Erfahrung aus der Liturgie«. »Erfahrung« nicht im Sinne von Erlebnis und Affekt, sondern als »liturgische Erfahrung«. Worin diese besteht und was sie inhaltlich ausmacht, dem wollen wir uns nun zuwenden.

I. Aktualität

Derzeit gibt es einen Konflikt zweier hermeneutischer Ansätze, der aber so alt ist wie das Christentum selbst und der sich in der liturgischen Praxis heute noch widerspiegelt. Der Konflikt ist von so grundsätzlicher Bedeutung, daß er eine Anfrage an Verständnis und Praxis des christlichen Glaubens darstellt.

¹ R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg 1962, 95-95.

1. Ein hermeneutischer Konflikt²

Bei dem einen Ansatz gilt die *Heilige Schrift als die »norma normans«*. Auch in der lutherischen Reformation wurde die Messe zunächst noch als jener Ort angesehen, an dem sich das an die Heilige Schrift gebundene Heil für die Gemeinde erfahrbar ereignete: Das Heilsereignis der Rechtfertigung kann der Glaubende nicht sich selbst zusagen, es muß als *verbum externum* empfangen werden, und der Empfang der Kommunion (als *manducatio oralis*) galt zunächst noch als konstitutiv für ein solches Gnadengeschehen. Doch die spätere theologische Entwicklung in Zeiten des Pietismus und der Aufklärung führte jedoch zu einem Schriftverständnis, bei dem der Gläubige selber die Heilige Schrift verstehen und unmittelbar in die Begegnung mit Christus eintreten konnte. Wohl bedarf diese des Wortes der Heiligen Schrift und der Verkündigung, um zum Glauben zu führen, aber weitere Vermittlungen - wie Amt, Gottesdienst und Liturgie - sind nach evangelischem Auffassung nun nicht heilsrelevant und haben keine essentielle Bedeutung für ein geistliches Leben. Verkündigung und Predigt lösen sich damit endgültig aus ihren sakramentalen Bezügen, und all das, wozu sie eigentlich bestimmt sind, bleibt nun, jenseits vom Kult, dem theologischen Denken und der Frömmigkeit des Einzelnen überlassen. Deshalb sind auch Kult und Glaubensgut den Bedürfnissen von Ort und Zeit anzupassen.

Im *sakramentalen Konzept*, also dem zweiten Ansatz, wird davon ausgegangen, daß der Glaube vor allem im gottesdienstlichen Vollzug weitergegeben wird. Die Kirche der lateinischen wie auch die der griechischen Tradition gehen davon aus, daß die Verkündigung des Evangeliums am angemessensten im gottesdienstlichen Vollzug bewahrt und weitergegeben wird. Ritus und Ritual schützen den Glauben vor jedem subjektiven Zugriff, insofern die Liturgie überliefert, was die Kirche selbst empfangen hat.

Doch dürfen die nötigen Differenzierungen in dem, was wir als Konflikt zweier Ansätze aufgezeigt haben, nicht übersehen werden. Sie hängen aufs engste mit der Wandlung des Erfahrungsbegriffes in der frühen Kirche zusammen, von dem wir nur vier Bedeutungsinhalte hervorheben wollen.

2. Die frühkirchliche Differenzierung

Bei kaum einem anderen Terminus gehen die Vorstellungen derart weit auseinander wie bei dem Erfahrungsbegriff, der heutzutage zu einem Modewort der besonderen Art wurde. Es läßt sich fragen, ob alle, die derzeit von »Erfahrung« reden, überhaupt dieselbe Sache meinen. Hier ist auch das Herz des christlichen Glaubensverständnisses getroffen, da dieses aufs innigste mit dem Erfahrungsbegriff zusammenhängt.

a) Als »mystische« Erfahrung

² Anregungen hierzu verdanke ich R. Thöle, *Nullus Diabolus – nullus Redemptor. Von Himmel und Hölle kirchlicher Milieus*, Chisinau, 2022, 42ff.

Während die vorchristlichen Mysterienreligionen das rituelle Geheimnis »geheim« hielten, damit Nichteingeweihte es nicht »erfahren« können, bekennt der Apostel von sich in Phil 4,12: »Ich bin darin eingeweiht (μεμύημαι), mich satt zu essen wie auch Hunger zu leiden«. Eine solche Verwendung des damaligen Mysterienausdrucks weist auf den Grad des Banalen, den er im frühen Christentum erlangt hatte. Das »Mysterium« aber, in das der Apostel eingeweiht wurde, ist offenkundig für alle Völker, und zwar in der gottmenschlichen Person Jesu Christi, wie ihn die Heilige Schrift bezeugt.

Aufs engste verbunden mit diesem »*mystischen*« Gehalt der Heiligen Schrift ist das Wort »Erfahrung«. Bei Philo von Alexandrien († nach 40) nur ein Modewort ohne tieferen Inhalt, wird der Begriff »Mystik« bei Klemens von Alexandrien († um 215) und bei Origenes († 253/254) zur Bezeichnung all dessen, was mit dem ihrer Ansicht nach schwierigsten Problem des Christentums zusammenhängt, nämlich mit der Schriftexegese und der Aufdeckung ihres geistlich-allegorischen Sinnes. Heilsgeschichte und Heilige Schrift erschließen sich erst aus dem überlieferten »mystischen« Erfahrungsgehalt des Glaubens an den dreieinen Gott, der sich in Christus vor allen Menschen offenbart hat.

b) Als »liturgische« Erfahrung

Der Terminus »*mystisch*« bezeichnet sodann die Anwesenheit des Herrn im *sakramentalen und liturgischen Leben*, speziell in der eucharistischen Feier und im Leben der Kirche. In den gottesdienstlichen Vollzügen des Glaubens genügt es nicht, beim »historischen Sinn« der Heiligen Schrift stehenzubleiben, entscheidend ist es vielmehr, zu ihrem mystischen Gehalt vorzudringen, wie er uns in den Sakramenten der Kirche überliefert ist. Keiner wird sich der Eucharistie nähern wie einem bloßen Brot, sondern »wie einem mystischen Brot«³. Die eucharistische Feier ist nämlich ein »mystischer Kult«⁴, der Altar ein »mystischer Tisch« und die Kommunion eine »mystische Speise«. Bis heute bezeichnen wir den »Hymnus der Cherubim«, der in der byzantinischen Liturgie den »Großen Einzug« begleitet, als einen »mystischen Hymnus«, das Vaterunser als ein »mystisches Gebet«⁵ und die von den Gläubigen im Verlauf der Feier gegebenen Antworten als »mystische Worte«⁶. Der Begriffsinhalt »mystisch« weist auf jene Erfahrung, wie sie in der Heiligen Schrift verkündet und im Sakrament gefeiert wird.

c) Als »ekstatische« Erfahrung

Einen neuen Sinn erhielt der Begriff »mystisch«, sobald er als die konkrete *Erfahrung* der Christuswirklichkeit in Wort und Sakrament verstanden wurde. Origenes scheint als erster das Wort »mystisch« für die unmittelbare, erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis angewandt zu haben. Zwar ist sie

³ Vgl. PG 79, 405 B.

⁴ Was über die Eucharistie gesagt wird, gilt in gleicher Weise vom Sakrament der Taufe und die in ihr empfangene »mystische Wiedergeburt im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes« (*Contra Marcellum* 1.1; PG 24,728 C).

⁵ Johannes Chrysostomus, *Kommentar zum Römerbrief* (ed. bened. 7, 578 E).

⁶ Gregor von Nazianz, *Or.* 18.9 (PG 35,996 B).

bei Origenes noch an die Schriftmeditation gebunden, doch künden sich erste Sinngehalte an, die ein Verständnis von »Erfahrung« nahelegen, das bis in die Moderne aktuell bleiben wird.

Die Korrektur in der Entfaltung dieses Erfahrungsbegriffes ergibt sich aus dem Ansatz der »*Apophantika*«. Pseudo-Dionysios im 6. Jahrhundert bezeichnet die Liturgie als eine »mystische« Feier, *weil* sie in die unaussprechliche Erfahrung des Einswerdens mit Gott führt.⁷ Nach Aussage der Neuplatoniker kann sich der Mensch bzw. der »Philosoph« in der Ekstase durchaus mit Gott vereinigen und die göttliche Natur wie ein Objekt erkennen, sobald sein Erkenntnisvermögen erstarkt und nicht mehr an die »Vielfalt« gebunden ist. Als Grundvoraussetzung dafür, daß es zu einer solchen ekstatischen Vereinigung kommt, galt die »Vereinfachung« (ἁπλωσης). Bei Pseudo-Dionysios hingegen bedarf es des »*Hinausschreitens*« (ἔκστασις) aus dem Bereich der geschaffenen Dinge, da das Geschöpf wie durch einen »Abgrund« von seinem Schöpfer getrennt ist.⁸ Die ekstatische Erfahrung ist demnach ein Herausgerissensein. So erklärt Pseudo-Dionysios von Hierotheus und seiner Schriftauslegung, daß »er – gerissen aus sich heraus in Gott hinein – die innerste Gemeinschaft mit dem erfuhr, das er feierte«⁹. Selbst die höchste Theophanie, nämlich Gottes vollkommene Offenbarung in der Inkarnation des Wortes, ist ekstatischer Natur, denn bei Gott ist alles ein Geschenk, reine Gnade, dessen sich keiner – um einer Erfahrung willen – bemächtigen kann.¹⁰

3. Ein neues Konzept von Erfahrung

Während die Ostkirche ihrem apophatischen, ekstatischen und mystischen Verständnis der Glaubenserfahrung bis heute mehr oder weniger treu geblieben ist, kam es im Abendland mit der Wende um 1200 zu einer ganz neuen Bestimmung, nämlich als verkostende Erfahrung (»pulpativa et gustativa experientia«). Dieses Verständnis läßt sich vor allem in der Nonnenmystik des Mittelalters nachweisen. Wie ihre Viten zeigen, geht es den Nonnen um ein »experimentelles« Innwerden der Wirklichkeit Gottes.

a) »Experimentelles Innwerden«

Die Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts betont erstmals die Autonomie der religiös-mystischen »Erfahrung« (»experientia«). Auch wenn der Glaubensweg noch keinem oberflächlichen »Subjektivismus« verfällt, da die Erfahrung noch nicht der dogmatischen und kirchlichen Lehre gegenübergestellt wird, nimmt das in Dichtung und Liturgie anzutreffende Frömmigkeitsideal nun zunehmend

⁷ Wer sich dem Studium des Evangeliums widmet, tritt, wie Dionysios ausführt, »in das in Wahrheit mystische Wolkendunkel des Nichtwissens« ein und läßt die Mannigfaltigkeit der Worte der biblischen Offenbarung und der liturgischen Weihehandlungen hinter sich. Denn das Universum der Liturgie ist nach Pseudo-Dionysios so umfassend wie das All der Natur, es übersteigt sogar dieses.

⁸ V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz-Wien-Köln 1961, 42.

⁹ Or. 18.9 (PG 36,404A).

¹⁰ »Bei der Menschwerdung Christi trat der Überwesentliche aus der Verborgtheit in die Offenbarkeit unserer Welt. Doch bleibt er verborgen, auch nachdem er sich offenbart hat, und damit ich die Sache auf eine der göttlichen Wahrheit entsprechendere Weise ausspreche: selbst *in* der Offenbarung« (Ps.-Dionysios, *Epist.* III; PG 3,1069B; ed. Ivanka, 101f.).

individuell-subjektive Züge an.¹¹ Die liturgische Frömmigkeit, wie sie für die kirchliche Frühzeit bestimmend war, tritt nun hinter einer »beschaulichen gefühlsmäßigen Privatfrömmigkeit« zurück.¹² Der Gläubige sucht die Erfahrung des Glaubens kaum noch in dem ihm objektiv vorgegebenen Glauben (Dogma und Liturgie), sondern in der Betrachtung des eigenen Seelengrundes.

Der neue Weg, den der Gläubige nun betritt, läßt sich am Beispiel des Mönches *Othloh von St. Emmeram* in Regensburg († 1072) verdeutlichen. Er berichtet, wie ihm der Gedanke kam, ob die Heiligen Schriften nicht bloß eine Sammlung guter Lehren seien, deren Autoren anders schrieben, als sie tatsächlich lebten. Später jedoch konnte Othloh seine Zweifel noch überwinden.

Wie gesagt, diese entscheidende Wende in der abendländischen Frömmigkeitsgeschichte bahnt sich mit dem 12. Jahrhundert an. Der »geistliche Mensch« will nun von sich aus Gott antworten, nicht »bloß« im großen Chor aller Geschöpfe, sondern allein, als Ich zum Du, als »Braut« zum »Bräutigam der Seele«. So träumte Othloh einmal, er singe Psalmen vor dem Angesicht Gottes, in einer großen Versammlung von Engeln und Menschen; von ihnen erhält er Beifall, und sein Gesang gefällt erst recht dem Herrn selbst, »der langsam mit der Hand Tränen von seinem Angesicht abwischt«¹³ und sagt: »Aus Unserer Huld und als Lohn für seinen Gesang wollen Wir ihm, Othloh, das himmlische Reich zugestehen.«¹⁴

b) »bevinden«

Die aufkommende Individualisierung des christlichen Glaubensweges führt dazu, daß neben das System des Scholastikers das persönliche Erleben des Mystikers tritt. Der Mystiker Johannes Tauler († 1361) verwendet erstmals den neuen Begriffsgehalt von »Erfahrung«: »Wie es do get, do ist bas ab ze *bevindende* denne man dar ab gesprechen kunne.«¹⁵ Nicht anders Bernhard von Clairvaux († 1153), der in einer seiner Hoheliedpredigten über die mystische Erfahrung andeutet: *Illud licuit experiri, sed minime loqui*.¹⁶ Die liturgische Frömmigkeit, wie sie für die kirchliche Frühzeit bestimmend war, tritt nun hinter der beschaulichen gefühlsmäßigen Frömmigkeit zurück.

c) »Bräutigam der Seele«

Der Gläubige sucht die Erfahrungen des Glaubens fortan nicht mehr in dem ihm kirchlich vorgegebenen Glauben, sondern in der Betrachtung des eigenen Seelengrundes. Christus wird nun als der

¹¹ W. Dürig, *Pietas Liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie*, Regensburg 1958, 77.

¹² J. Herwegen, *Kirche und Seele*. Münster 1926, 20. Vgl. A.L. Mayer, *Die Liturgie und der Geist der Gotik*, in: *JLw* 6 (1926) 68-97, bes. 70; weitergeführt in: *Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte*. FS O. Casel (1951), 274-302.

¹³ H. Fichtenau, *Beiträge zur Mediävistik I*. Stuttgart 1975, 51f.

¹⁴ *Liber visionum* (PL 146, 343f).

¹⁵ *Taulers Predigten* (ed. Vetter) 251,24f.

¹⁶ Das Interesse für das Liebeslied des Alten Testaments läßt im 12. Jahrhundert mehr Kommentare entstehen als je zuvor. Vgl. F. Ohly, *Hohelied-Studien* (= *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M.*, Geisteswissenschaftliche Reihe, 1). Wiesbaden 1958, 305f.

»Bräutigam der Seele«¹⁷ erfahren, und als seine »Braut« gilt nicht mehr die Kirche, sondern die einzelne Seele, die Christus in sich trägt und in aller Unmittelbarkeit zu ihm lebt. Das Frömmigkeitsideal¹⁸ dieser eher »beschaulichen gefühlsmäßigen Privatfrömmigkeit«¹⁹ läßt das Gebet des Gläubigen in die »Falle der reinen Innerlichkeit«²⁰ geraten, wie auch Geistliche Theologie und Spiritualität immer mehr ihren Bezug zur Liturgie verlieren. Die Frömmigkeit wird weltfremder, und der Beter betrachtet sein Studium der Heiligen Schrift nur noch als Vorstufe für das betende Verweilen bei Gott, also für die Kontemplation. Ja, man ist sogar der Auffassung, vollkommene Frömmigkeit habe ohne die Heilige Schrift und ohne liturgische Gemeinschaft – unmittelbar bei Gott – zu verweilen.²¹ Mit einer solchen Entwicklung ist, wenigstens anfanghaft, der Weg in die Neuzeit vorgezeichnet.

II. Differenzierung

Kehren wir noch einmal zurück an den Beginn unserer Überlegungen. Nach dem Ausgeführten läßt sich folgern: Eine Änderung des Glaubensgutes, wie es in der Liturgie überliefert wird, führt auch zu einer Änderung im geistlichen Dasein eines Christen. Doch läßt sich fragen, ob dies nicht auch umgekehrt gilt, daß nämlich eine Änderung in der Existenz zu einer Änderung im Glauben führt bzw. führen muß. So wenigstens die These des »Synodalen Weges«! Vom II. Vatikanum ließe sich zumindest sagen: Auch wenn das Konzil keine dogmatischen Erklärungen verkündet hat, führte es mit seiner Liturgiereform zu einer kopernikanischen Wende im Leben der Gläubigen. Papst Johannes Paul II. kommentierte dies mit den Worten, daß jede Reform der Liturgie eine Veränderung in der kirchlichen Erfahrung nach sich zieht.²² Mit der Reform im Glaubensleben, wie sie sie mit dem II. Vatikanum und seiner Liturgiereform vollzogen wurde, ist die römisch-katholische Kirche »anders« bzw. eine »andere« im Glauben und in der Frömmigkeit geworden. Dies zeigt an, daß mit dem Thema »Erfahrung aus der Liturgie« eine grundlegende, ja essentielle Glaubensregel formuliert ist. Deren Inhalt gilt es nun genauer zu bestimmen. Dies sei auf zweifache Weise kurz angedeutet.

¹⁷ Die »Vermählung des Bräutigams Christi mit der gläubigen Seele« wird in den oberdeutschen Schriften häufig überliefert, ganz im Gegenteil zu den niederdeutschen. Vgl. W. Stammer, Studien zur Geschichte der Mystik in Norddeutschland, in: K. Ruh (Hg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik (= Wege der Forschung 23)*. Darmstadt 1964, 387-436, hier 420.

¹⁸ W. Dürig, *Pietas Liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie*, Regensburg 1958, 77.

¹⁹ J. Herwegen, *Kirche und Seele*. Münster 1926, 20; vgl. A. L. Mayer, *Die Liturgie und der Geist der Gotik*, in: *JLw* 6 (1926) 68-97, bes. 70; weitergeführt in: *Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte*. FS O. Casel (1951), 274-302.

²⁰ H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 161.

²¹ Denn die Seele ist Braut nur innerhalb der Kirche, welche die Fülle der Gaben hat und damit allein jene Braut ist, die Christus ganz entspricht (Bernhard von Clairvaux, *Cant.* 12,11).

²² Schreiben Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der Kirche: »Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie« vom 24. Februar 1980 (*VApS* 15). Bonn 1980, Nr. 13; zit. auch im Apostolischen Schreiben von Papst Johannes Paul II. zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution »*Sacrosanctum Concilium*« über die Heilige Liturgie vom 4. Dezember 1988 (*VApS* 89). Bonn 1989, Nr. 4.

1. Teilhabe an der Erfahrung Christi im Hl. Geist

In der Definition des Gottesdienstes als »(Göttliche) Liturgie« kommt ein Spezifikum des christlichen Glaubens zum Ausdruck. Gegenüber den Zeremonien anderer Religionen und im Unterschied zu einer mystischen und mythischen Erfahrung in den sonstigen religiösen Gemeinschaften konkretisiert sich die monotheistische Revolution nicht in derartigen Erfahrungen, sondern im Propheten. Während sich die mystische Erfahrung (wie im Zen oder Yoga) in überzeitlichen Symbolen und Bildern ausdrückt, ist der göttliche Anruf datierbar im Hier und Jetzt und setzt Geschichte. Der Glaubende erfährt sich nicht mehr einem Kreislauf des immer Gleichen unterworfen, er ist in eine Geschichte gestellt, die für Neues offenbleibt, weil Gott unentwegt in ihr handelt. Während ein »mystisch« begnadeter Mensch gegenüber seinen Mitmenschen ein »Erfahrener erster Hand« ist, sind unter dem Anruf Gottes alle in der gleichen Lage, jeder wird in gleicher Weise aufgefordert bzw. gerufen.²³ Nicht anders verhält es sich in der Liturgie, in ihr geht es um keine mystische Erfahrung einiger Erwählter, sie fordert zur Antwort aller auf den geschichtlich ergangenen Ruf Gottes auf. Auch wäre es ein Mißverständnis, den christlichen Glauben einzig von der menschlichen Erfahrungswirklichkeit her zu definieren. Die Norm christlicher Erfahrung ist einzig und allein die Erfahrung, die Christus macht,²⁴ sie stellt das Grundkonzept christlicher Erfahrung dar. Gehört es zu einem selbst ernannten »Propheten« oder Religionsgründer, daß er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte faßt, so unterscheidet sich Christus dadurch von ihnen, daß er gewissermaßen nichts zu sagen hat, er selbst ist, was er zu sagen hat: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Diese genuin christliche Erfahrung relativiert alle weiteren Erfahrungen, die nicht Christus zu ihrem Objekt und zum Subjekt haben. Ein Christ sucht nichts Eigenes zu erfahren, erhält er doch unter dem Wirken des Heiligen Geistes Anteil an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist.

Die Teilnahme an der Erfahrung Christi gibt auch Anteil an der *Wirklichkeit* Christi: Auf dem Weg des Glaubens wird der Glaubende selbst diese Erfahrung.²⁵ Von hier aus erklärt es sich, daß der Christ auf seine ihm eigene Erfahrung keinen sonderlichen Wert legt, er selbst braucht nichts Neues zu erfahren und zu denken, ist er doch hineingenommen in eine Erfahrung, die alle Grenzen übersteigt. Gegenüber allen Erfahrungen, die sich ihm anbieten, ist unvergleichlich mehr das, was ihm geschenkt ist, nämlich jenem ähnlicher zu werden, der die Erfahrung des Vaters ist. Der Apostel schreibt hierzu im Galaterbrief: »Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,19f.). Damit ist mehr als ein Leben in der Innerlichkeit der eigenen Identität gemeint, lebt der Glaubende doch nur insoweit, als er sich selbst enteignet (»expropriiert«) ist. Diese Expropriierung bleibt wesenseigentümlich für den Weg der christlichen Erfahrung.

²³ J. Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*. Augsburg 2003, 36f.

²⁴ Vgl. R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung?*, in: *IkaZ* 5 (1976) 481-496, hier 493f.

²⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *In Phil.* 2,5-6 lect.2; zit. nach J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*. Paris 1952, 284.

2. Teilhabe an der Erfahrung der Kirche im Hl. Geist

Die Kirchlichkeit ist »der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit« (1 Tim 3,15). Ein Leben lang ist ein gläubiger Christ bestrebt, immer mehr hineinzuwachsen in die Erfahrung und Praxis einer authentischen »*Kirchlichkeit*«. ²⁶ Kirche, Theologie, Mystik und geistliches Leben sind aber eucharistischer Herkunft und Natur und bestimmen das Leben im Glauben als Kirchlichkeit. ²⁷ Im Mitvollzug der »Kirchlichkeit« findet der Christ zur Fülle gläubiger Erfahrung. Im Glaubensverständnis der Kirche gehören also *lex orandi* und *lex credendi* aufs engste zusammen. Da alle in gleicher Weise Anteil haben an demselben Glauben und denselben Sakramenten, ist gemäß kirchlicher Anthropologie allen alles gemeinsam. In den Initiationssakramenten läßt sich der Einzelne aus seiner rein natürlichen Existenz herausführen, um fortan in eine ekklesiale Lebensweise einzutreten.

Das »kirchliche Bewußtsein« bildet zugleich den Grundinhalt des geistlichen Lebens, das sich darum nicht nur in rein individuellen Frömmigkeitsformen vollzieht. ²⁸ Eine Häresie verletzt, wie Sergej N. Bulgakov († 1944) hervorhebt, nicht nur die Glaubenslehre, sondern auch das Leben selbst, zu dem aber nur ein authentischer Glaube anzuleiten vermag. Um beides aufrecht zu erhalten, nämlich eine gewisse Offenheit in der weiteren Ausformulierung des Glaubens wie auch eine Treue zur Apostolischen Überlieferung, bedarf es unentwegt einer je neuen geistlichen Durchdringung des Glaubens, wie es im Mühen um ein geistliches Leben der Fall ist. Das kirchliche Glaubensgut ist Ausdruck einer im Leben der Kirche erfahrenen Wirklichkeit, die in der liturgischen Feier der Sakramente grundgelegt und in der Glaubenspraxis vollzogen wird.

Dem Heiligen Geist kommt es zu, die Gläubigen in die konkrete *Erfahrung* des göttlichen Heilsgeheimnisses einzuführen. Dies geschieht vor allem während der Feier der Liturgie und der anderen

²⁶ Juan de la Cruz († 1361) kannte wohl noch keine inhaltliche Trennung von Askese und Mystik, aber das Individuell-Psychologische trat immer mehr in den Vordergrund.: »Die Mystik wird zu einer seltenen Gabe auserwählter Seelen, welche ihre Orthodoxie und Echtheit durch Visionen, Auditionen und Stigmatisierungen nachweisen müssen. Sehr zum Schaden des religiösen Lebens wurde der 'normale' Christenweg einseitig von der Aszetik normiert. Diese führt zur Vollkommenheit. Mystik und Vollkommenheit fallen auseinander« (J. Tyciak, *Morgenländische Mystik. Charakter und Wege*, Düsseldorf 1949, 62f.). – Christliche Askese und Mystik sind sakramental begründet, vor allem im Sakrament der Taufe und der Eucharistie. Das Gotterkennen bedeutet im Osten eine seinshafte Gottförmigkeit als Teilhabe an der göttlichen Natur und den göttlichen Lebensakten in Erkennen und Lieben. Deshalb ist dem Osten auch eine Psychologisierung mystischer Zustände (wie Erscheinungen, Visionen etc.) fremd. Zudem kennt der Osten keine »Kreuzestheologie«, ebensowenig geistliche Nächte. Das Leiden gilt als eine Teilnahme am »Seufzen« der Kreatur und als Ausdruck der Gemeinschaft der Liebe mit allem und allen. Selbst die Liturgie erscheint unter solchen Voraussetzungen weniger als ein Dienst vor Gott, sie gilt als eine Realisierung des gesamten Heilsgeschehens, vom Paradies bis zum Eschaton der himmlischen Liturgie. Ebensowenig wird eigens das Kreuzesgeschehen hervorgehoben, wohl aber die Offenbarung Gottes unter mystischen Zeichen; deshalb werden in den Hymnen immer neu die Dogmen des Glaubens in einfache Aussagen gebracht, um sie neu zu preisen. Die Liturgie gilt als eine große Leibwerdung Gottes. Um sie recht zu vollziehen, bedarf es »einer Entwerdung des Herzens. Der Weg zur letzten Freiheit der Seele von sich selbst geht darum über die Tränen. Tränen sind das Tor in das Reich des mystischen Paradieses. Diese Tränen sind der geistliche Kampf um Gott, der heilige Jakobskampf um die engelhaftige Schau. Tränen der Reue sind das Bad der Seele [...]« (ebd., 95).

²⁷ S. Bulgakov, *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, Trier 1996, 221.

²⁸ Hierzu ausführlich beispielsweise J. Zizioulas, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, in: *IKaZ* 2 (1973) 133-147; ders., *La relation de l'hellenisme et du christianisme. Le problème de la mort*, in: *Contacts* 129 (1985) 60-72; ders., *Eschatologie und Geschichte*, in: *ÖR* 35 (1986) 373-384; ders., *L'Église comme communion*, in: J.-C. Polet (ed.), *Parole Orthodoxe*. Paris 2000, 183-203; ders., *Priest of Creation*, in: R. J. Berry (ed.), *Environmental Stewardship: Critical Perspectives, Past and Present*, London 2006, 273-290. – Siehe ebenso S. Bortnyk, *Kommunion und Person. Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung*, Berlin 2014.

Sakramente, die den Gläubigen das neue Leben zuteilen, das der eingeborene Gottessohn ihnen eröffnet und erschlossen hat. Deshalb bezeichnet die Göttliche Liturgie den Heiligen Geist auch als »Lebendigmacher« und als »lebenspendend«, wie es schon Basilius tut: Der Heilige Geist schenkt das neue Leben der Erlösung, indem er es in den Gläubigen »realisiert«.

Schon diesen wenigen Hinweisen zum Heilswirken des »lebenspendenden« Geistes läßt sich entnehmen, daß die Ankündigung seines Kommens als der Höhepunkt göttlichen Heilshandelns anzusehen ist, weshalb die Apostel ihn voller Sehnsucht erwarten (Joh 16,4-15). Was der eingeborene Menschensohn nämlich in seinem Erlösungswerk »für die vielen« gewirkt hat, aktualisiert und realisiert der Heilige Geist im Leben des Einzelnen, indem er in ihm all das, was einmal geschehen ist und gewirkt wurde, zu einem »Leben in Fülle« weckt.

Es stellt sich nun die Frage, wie sich die Offenbarung in Christus zu der des Heiligen Geistes verhält: Handelt es sich hier um zwei verschiedene Offenbarungen oder um eine Offenbarung auf zweifache Weise? Der Heilige Geist teilt alles mit, was Christus gesagt hat, ohne selbst eine eigene Offenbarung zu sein. Er pflanzt vielmehr all das, was Christus gewirkt hat, in die Herzen der Gläubigen ein, auf daß sie tiefer eindringen in das vom Gottessohn gewirkte Heil. Der Heilige Geist ist kein Stellvertreter Christi, doch wirkt und realisiert er das Werk Christi in den Gläubigen, die nun seinen »Leib« bilden: Es gibt »keinen mystischen Leib des Heiligen Geistes. Es gibt nur einen mystischen Leib Christi«²⁹, und dies ist die Kirche, belebt im Heiligen Geist. Christus sprach zwar von einem »anderen Beistand«, doch im Griechischem heißt es hier: »ἄλλος« und nicht: »ἕτερος« (Joh 14,16). Der Heilige Geist schafft nämlich keine eigene neue Gegenwart oder gar eine neue Offenbarung. Wenn es heißt, daß (der) Herr »der Geist ist«, spricht der Apostel von ihm ohne Artikel, was meint: »vom Herrn, der Geist ist« (2 Kor 3,18c): »In diesem existentiellen Bereich der Heilsökonomie wirkt der Herr in der Weise des Geistes, denn er ist 'lebendigmachender Geist' (1 Kor 15,45), und das Wirken des Geistes ist das Wirken des Herrn, das man übrigens als solches nur durch den Geist erkennt und bekennt (1 Kor 12,3). Der Herr und der Geist wirken im gleichen Umkreis und tun dasselbe. Der Herr wirkt als Geist, und der Geist wirkt das Werk des Herrn.«³⁰ Die Kreatur besitzt keine Heilsgabe, die nicht vom Heiligen Geist kommt, denn er ist es, der alles belebt und heiligt aus und in Gott. Als der »Heiligmacher« vereint er alle und alles mit Gott, indem er sie heiligt.³¹ Deshalb dürfen wir sagen, daß der Glaube als »Erfahrung aus der Liturgie« sich in allem unter dem Wirken des Heiligen Geistes vollzieht. Dies führt Maximus Confessor († 662) zu der Feststellung: »Eine einzige Kraft wirkt in Gott und in den Vergöttlichten«.³² Das Gesagte erklärt sich aus der Gleichheit im Wesen der drei Personen, wie sie in 1 Kor 12,4ff. und in 2 Kor 13,13 bezeugt wird.

²⁹ Y. Congar, *Systematische Pneumatologie*, in: P. Eicher (Hg.), *Neue Summe Theologie I: Der lebendige Gott*, Freiburg–Basel–Wien 1988, 379-408, hier 399.

³⁰ Ebd., 397.

³¹ Vgl. die Darlegung bei Basilius, *Epistula XVI*; siehe ders., *Über den Heiligen Geist* (ed. Blum), 61-68.

³² PG 91,33.

III. Desideranda

Mit den soeben angeführten Grundbestimmungen der »Erfahrung aus der Liturgie« ergeben sich einige offene Fragen, die kurz angesprochen werden sollen.

1. Worin besteht das Spezifikum einer »Erfahrung« aus der Liturgie«?

Die Kirchenväter verstanden ihre Theologie als eine Art dogmatischer Auswertung des in der Liturgie gefeierten Glaubens der Kirche.³³ Daß dies aber nicht nur für die Theologie, sondern auch grundsätzlich für jedes Leben im Glauben gilt, zeigt sich beispielsweise bei Cyrill von Jerusalem († 386), der seine Täuflinge aus der Osternacht mit folgenden Worten unterweist: »Schon lange wollte ich euch diese geistlichen, himmlischen Mysterien erläutern. Weil ich aber sehr genau wußte, daß Sehen viel überzeugender ist als Hören, habe ich den jetzigen Zeitpunkt abgewartet. Durch die Erfahrung des (Tauf)abends seid ihr sehr viel empfänglicher für das, was zu sagen ist. So will ich euch nun an der Hand zur leuchtenden und duftenden Wiese des Paradieses führen. Ihr seid ja nun in der Lage, göttlichere Mysterien zu verstehen - nämlich die der göttlichen, lebenspendenden Taufe. Da jetzt also der Tisch der vollkommeneren Lehren gedeckt werden muß - nun, so wollen wir euch genau unterrichten, damit ihr den Sinn dessen einseht, was an jenem Abend der Taufe mit euch geschehen ist.«³⁴

Die entscheidende Stelle dieser Katechese ist etwas frei übersetzt, doch trifft sie recht gut den Sinn des Gemeinten: Der »Empfang« (λαβὼν) der Taufe schenkt die entscheidende »Erfahrung« im Glauben. Hiermit ist das gegenwärtige Verständnis einer Glaubensunterweisung (etwa im Erstkommunion- oder Religionsunterricht) angefragt. Der *Vollzug* des Sakraments bzw. der Liturgie erschließt die wahre Erfahrung im Glauben. Denn die Mysterien des Glaubens eröffnen sich weniger aus einem verstandesmäßigen Erkennen als durch ein gläubiges Mit- und Nachvollziehen. Dieser Erfahrung will die Liturgie dienen und ihr entsprechend ist sie geformt. Im Hintergrund dessen steht die paulinische Tauftheologie (vgl. Röm 6): Der Sünde gestorben, empfängt der Christ mit der Taufe ein neues Leben. Während die Mysterienreligionen die Eingeweihten durch einen rituellen Nachvollzug des Schicksals einer Gottheit »belehren«, »erleidet« der Täufling sogar das Schicksal des Gekreuzigten und seiner Grabesruhe, um so *erfahrungshaft* Anteil am neuen Leben zu erhalten, und zwar durch das Wirken des lebenspendenden Heiligen Geistes (»Salbung«).³⁵ Es ist frühkirchliche Überzeugung: Durch Nachahmung in »Bildern« wird das Dargestellte zur Erfahrung, die an der Wirklichkeit des im Ritus Dargestellten teilhaben läßt. Nachahmung schenkt Teilhabe im Wirken des lebenspendenden Geistes. Kurz gesagt: Nicht im Arbeitszimmer wird man gläubig, sondern erst in und aus der Erfahrung der Liturgie, so »daß man, will man zu dieser Erfahrung gelangen, ein neuer,

³³ M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 234.

³⁴ Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Katechesen. Griechisch - Deutsch*. Übers. u. eingel. v. G. Röwekamp [= FC 7], Freiburg-Basel-Wien 1992, 94-97.

³⁵ Die nötigen Differenzierungen zu den Mysterienreligionen finden sich *ebd.*, 35f., 58-60. 74. 85.

gewandelter Mensch werden muß«³⁶, wie es uns mit der Taufe geschenkt wird.

Die Begründung hierfür liegt im Wirken des Heiligen Geistes. Mit der Himmelfahrt endet die historische Sichtbarkeit des Herrn, »aber das Pfingstfest gibt der Welt die verinnerlichte Gegenwart Christi zurück und offenbart ihn jetzt nicht vor, sondern in seinen Jüngern«³⁷. »Erinnernd« führt der Heilige Geist die Glaubenden tiefer in die göttliche Wahrheit ein. Wenn also von der Taufe als »*Photismos*« (Erleuchtung) gesprochen wird, ließe sich gleiches von der Feier der Liturgie sagen: In ihr erfahren die Gläubigen je neu eine »Erleuchtung«. Übrigens liegt ein Äquivalent zur *byzantinischen* Liturgie vor, wenn in der Tridentinischen Messe am Schluß der Johannesprolog verlesen wird, und zwar bis zum Vers 14: »Und wir haben *seine Herrlichkeit geschaut*, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit.«

2. Ist für die »Erfahrung aus der Liturgie« eine »Apokalypse« ohne Relevanz?

Die Thematik der Eschatologie bildet keineswegs das »letzte« Kapitel der Dogmatik, vielmehr geht es in ihr um einen Zugang zur Wirklichkeit hier und heute. Denn mit dem Geschehen der Inkarnation und der Auferstehung ist das Ende der Zeiten angebrochen, so daß sich »Endgültiges« über die Geschichte sagen läßt.

Beide Aussagen erschließen die Apokalypse als ein höchst aktuelles Buch mit einer unüberbietbaren Zeitansage. Das ganze Buch der Apokalypse spricht von dieser ewigen Liturgie, die letztlich das Dasein des Kosmos bestimmt.

Schon im liturgischen Gesang zeigt sich aber auch die endzeitliche Ausrichtung der irdischen Liturgie. Der eigentliche Ort für das »Alleluja« in der Eucharistie ist die Kommunionsspendung als Vorwegnahme des himmlischen Hochzeitsmahles, von dem es in Apk 19,6-7 heißt: »Laßt uns freuen und jubeln und ihm die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen und seine Braut hat sich bereit gemacht.« Im Augenblick der Eucharistie durchdringt die himmlische Welt in apokalyptischer Weise die irdische Zeit.

Man kann den Ablauf der Geschichte auf verschiedenen Ebenen betrachten, beispielsweise auf der historischen oder moralischen, doch die allem zugrundeliegende Schicht der Zeit ist die apokalyptische, der Anbruch der Ewigkeit in der Zeit. Karl Rahner schreibt hierzu: »Es gibt nicht nur eine Auferstehung des Fleisches, sondern eine Auferstehung der Zeit in Ewigkeit.«³⁸ Wohl ist die Zeit von der Ewigkeit abgesetzt, nicht aber die Ewigkeit von der Zeit. Der Schöpfer setzt zwar das Geschaffene von sich ab, nicht aber sich vom Gesetzten, und so hat er in seinem Sohn die Zeit angenommen, wie er sie auch einst mit sich zur Vollendung führen will. Seither gilt: Die apokalyptische Dimension der Zeit bestimmt den Verlauf der Geschichte und des menschlichen Lebens.

³⁶ K. C. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 1f.

³⁷ P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Paris ²1977, 90.

³⁸ K. Rahner, *Trost der Zeit*, in: ders., *Schriften zur Theologie IX*. Einsiedeln - Zürich - Köln ²1972, 302-322, hier 317.

Fassen wir das Ergebnis unserer Überlegungen kurz zusammen. Wenn die Väter die Heilige Schrift lesen, glauben sie weniger, ein Dokument auszulegen, als vielmehr die Geschichte des Heils auf ihren mystischen Gehalt hin für hier und heute zu deuten. Was sie aber in der Geschichte erkennen, ist jenes Mysterium, das sich historisch und zugleich geistig entfaltet. Dazu heißt es bei Alois Grillmeier: »Als er den Menschen im Paradies erschuf, formte er in Adam den Leib, welchen der Sohn in der Fülle der Zeiten annehmen sollte. In der durch sein Wort gegründeten Erde war schon der Boden bereitet, den er in Menschengestalt betreten wollte. In dem Brote, das er dem Menschen zum Essen, und in dem Wein, den er ihm zum Trinken gab, reichte der Vater schon das Urbild der eucharistischen Speise, jener Speise, welche nur durch Gottes Schöpfermacht bereitet werden konnte.«³⁹ Gleiches ist von den Gläubigen zu sagen: Als Einzelne versammeln sie sich zur Feier der Eucharistie, bilden aber gemeinsam die neue Menschheit, die Gott sich erwählt, erlöst und geheiligt hat durch das kostbare Blut seines Sohnes, um einst am Tisch des Lammes teilhaben zu dürfen. Demnach entrollt sich die Zeit von der Zukunft in die Gegenwart, so daß Patrick Regan⁴⁰ über die Endzeit nicht als »eschaton«, sondern als »eschatos« spricht, dem die Gläubigen erfahrungsgemäß in der Feier der Liturgie begegnen: Der auferstandene und verklärte Christus, der durch den Heiligen Geist in uns ist, er ist die »letzte Zeit«, die die Gläubigen in der Liturgie erfahren.

³⁹ A. Grillmeier, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*. Hrsg. v. Th. Hainthaler, Freiburg - Basel - Wien 1997, 5.

⁴⁰ P. Regan, *Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration*, in: *Worship* 51 (1977) 346f.

Michael Schneider

Erfahrung aus der Liturgie - ein hermeneutischer Konflikt?

I. Aktualität

- 1. Ein hermeneutischer Konflikt**
- 2. Die frühkirchliche Differenzierung**
 - a) »Mystische« Erfahrung
 - b) »Liturgische« Erfahrung
 - c) »Ekstatische« Erfahrung
- 3) Ein neues Konzept von Erfahrung**
 - a) »Experimentelles Innwerden«
 - b) »bevinden«
 - c) »Bräutigam der Seele«

II. Differenzierung

- 1) Teilhabe an der Erfahrung Christi im Hl. Geist**
- 2) Teilhabe an der Erfahrung der Kirche im Hl. Geist**

III. Desideranda

- 1) Worin besteht das Spezifikum einer »Erfahrung« aus der Liturgie?**
- 2) Ist für die »Erfahrung« aus der Liturgie eine »Apokalypse« ohne Relevanz?**