

Erfahrung aus der Liturgie

(Radio Horeb, 16. August 2023)

Die Forderung des II. Vatikanischen Konzils, daß die Liturgie »durchsichtig« (perspicuus) sein solle, kommentiert der Soziologe Alfred Lorenzer († 2002) mit den Worten: »An die Stelle der alten Kultur eines präsentativen Symbolgefüges trat eine ad hoc erfundene Lehrveranstaltung«¹ Zuweilen erscheint so manche liturgische Handlung wie die Notspendung eines Sakraments, das auf seinen Zweck beschränkt ist. Doch dies wird in keiner Weise dem Wesen der Liturgie gerecht.

Wenn man den Ablauf einer Woche des Kirchenjahres mit den »Geistlichen Übungen« des Ignatius von Loyola († 1556) vergleicht, fällt auf, daß in diesen alles bewußt ausgewogen und auf eine bestimmte Wirkung eingestellt ist; jede Übung, jedes Gebet, ja selbst die Ruhestunden zielen auf die »Wahl«-Entscheidung. Nicht so die Liturgie, die in den »Geistlichen Übungen« auch kaum den ihr eigenen Ort gefunden hat. Die Liturgie will bilden, aber 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.«² Die Grundfrage aller Liturgie lautet also: Wie lebt man wahrhaft vor Gott?

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, führen den Glaubenden unmittelbar vor das Angesicht Gottes. Er darf teilhaben an jenem »Mysterium, das früheren Zeiten verborgen war, jetzt aber offenbar wurde, [...] nämlich Christus in euch - die Hoffnung auf Herrlichkeit« (Kol 1,26f.). Sehr fraglich muß es deshalb erscheinen, wenn im Meßbuch »Mysterium« zuweilen nur mit »Mahl« übersetzt wird. Liturgie bildet niemals menschliche Wirklichkeiten ab, sondern zeigt, wie die göttliche Realität die menschliche umwandelt und durchdringt.

Kommen wir nun auf den Titel unserer Überlegungen zu sprechen: »Erfahrung aus der Liturgie«. Erfahrung nicht im Sinne von Erlebnis und Affekt, sondern als »liturgische Erfahrung«. Über sie läßt sich aber sagen: »Richtige Sätze sind notwendig für den Glauben der Kirche. Aber sie sind nicht

¹ A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter*. Frankfurt 1981, 191.

² R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg 1962, 95-95.

der Glaube selbst. Die Kirche lebt nicht von Sätzen, sondern von einer Erfahrung, die diese Sätze umschreiben.«³

I. Aktualität

Derzeit gibt es einen grundlegenden Konflikt zweier hermeneutischer Ansätze, der aber so alt ist wie das Christentum selbst. Was in ihm zum Vorschein kommt, erweist sich sogar als eine Grundaussage des christlichen Glaubens überhaupt.

1. Ein hermeneutischer Konflikt⁴

Bei dem einen Ansatz gilt die *Heilige Schrift als die »norma normans«*. Nach Martin Luther darf das Wort der Heiligen Schrift nicht selbstmächtig ausgelegt werden, es bedarf der Verkündigung und der Predigt. Doch diese lösen sich zunehmend 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. Selbst Kult und Glaubensgut sollen fortan je nach den Bedürfnissen von Ort und Zeit verheutigt werden.

Im *sakramentalen Konzept*, also dem zweiten Ansatz, wird davon ausgegangen, daß der Glaube vor allem im gottesdienstlichen Vollzug bewahrt und weitergegeben wird. Die Kirche der griechischen (wie auch lateinischen) Tradition geht 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, denn die Liturgie überliefert, was die Kirche selbst empfangen hat.

Doch dürfen die nötigen Differenzierungen 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 ganz besonderen Art wurde. Es läßt sich fragen, ob alle, die derzeit von »Erfahrung« reden, überhaupt dieselbe Sache meinen. Hiermit ist das Herz auch des christlichen Glaubensverständnisses getroffen, das aufs innigste mit dem Erfahrungsbegriff zusammenhängt.

³ K.C. Felmy, *Einführung in die orthodoxe Theologie*, Münster 2011, VI.

⁴ Anregungen hierzu verdanke ich R. Thöle, *Nullus Diabolus – nullus Redemptor. Von Himmel und Hölle kirchlicher Milieus*, Chisinau, 2022, 42ff.

a) Als »mystische« Erfahrung

Ein erstes Bezugsfeld ergibt sich mit den vorchristlichen Mysterienreligionen, deren rituelles Geheimnis gegenüber Nichteingeweihten »geheim« gehalten wurde, damit diese es nicht »erfahren« konnten. Hingegen bekennt der Apostel von sich in Phil 4,12: »Ich bin darin eingeweiht (μεμύνημαι), mich satt zu essen wie auch Hunger zu leiden«. Die übertragene Verwendung des Mysterienausdrucks weist hier auf den Grad des Banalen, den er im frühen Christentum erlangt hat. Ist doch der Erfahrungsgehalt des Glaubens offenkundig und allen Völkern verkündet, nämlich *die göttliche Wirklichkeit Christi*, wie sie die *Heilige Schrift* allen Menschen guten Willens überliefert. Für das frühe Christentum ist das Wort »Erfahrung« nämlich aufs engste verbunden mit dem »mystischen« Gehalt der Heiligen Schrift. 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 erhalten ihren authentischen »mystischen« Erfahrungsgehalt im Glauben an den dreieinen Gott, wie er sich in Christus vor allen Menschen offenbart hat.

b) Als »liturgische« Erfahrung

Sodann bezeichnet »*mystisch*« die Anwesenheit des Herrn im *sakramentalen und liturgischen Leben*, speziell in der eucharistischen Feier und im Leben der Kirche. Der Glaubende wird vom »historischen Sinn« der Heiligen Schrift übergehen zu ihrem mystischen Gehalt, 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«⁵. Die eucharistische Feier als ganze ist ein »mystischer Kult«⁶, der Altar ein »mystischer Tisch«⁷ 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«⁸ und die von den Gläubigen im Verlauf der Feier gegebenen Antworten als »mystische Worte«⁹. Der Begriffsinhalt »mystisch« weist also auf jene Erfahrung, wie sie in der Heiligen Schrift verkündet und im Sakrament gefeiert wird.

c) Als »ekstatische« Erfahrung

Einen neuen Sinn erhält der Begriff »mystisch«, sobald er als die *konkrete Erfahrung* der Christuswirklichkeit in Wort und Sakrament verstanden wird. Origenes scheint als erster das Wort »my-

⁵ 3,39 (PG 79, 405 B).

⁶ 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).

⁷ Gregor von Nazianz, *Or.* 40,31 (PG 36,404 A).

⁸ Johannes Chrysostomus, *Kommentar zum Römerbrief* (ed. bened. 7, 578 E).

⁹ Gregor von Nazianz, *Or.* 18.9 (PG 35,996 B).

stisch« für die unmittelbare, erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis angewandt zu haben. Sie ist für ihn zwar noch an die Schriftmeditation gebunden, doch künden sich schon erste Sinngehalte an, die ein Verständnis von »Erfahrung« nahelegen, das bis in die Moderne aktuell geblieben ist. Die Korrektur in der Entfaltung dieses Erfahrungsbegriffes ergibt sich aus dem Ansatz der »*Apophantik*«. Pseudo-Dionysios im 6. Jahrhundert bezeichnet die Liturgie als eine »mystische« Feier, weil sie in die unaussprechliche Erfahrung des Einswerdens mit Gott führt.¹⁰ Nach Aussage der neuplatonischen Philosophen 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, gilt die »Vereinfachung« (ἁπλῶσις). Bei Pseudo-Dionysios hingegen bedarf es des »*Hinausschreitens*« (ἐκστασις) aus dem Bereich der geschaffenen Dinge, da das Geschöpf wie durch einen »Abgrund« von seinem Schöpfer getrennt ist.¹¹ 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«¹². Selbst die höchste Theophanie, nämlich Gottes vollkommene Offenbarung in der Welt durch die Inkarnation des Wortes, ist ekstatischer Natur, denn alles ist bei Gott ein Geschenk, reine Gnade, dessen sich keiner – um einer Erfahrung willen – bemächtigen kann.¹³

3. Ein neues Konzept von Erfahrung

Während die Ostkirche ihrem rein 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« Innewerden der Wirklichkeit Gottes.

a) »Experimentelles Innewerden«

Die Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts betont erstmals die Autonomie der religiös-mystischen »Erfahrung« (»experientia«). Auch wenn der Glaubensweg noch keinem oberflächlichen »Subjektiv-

¹⁰ 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.

¹¹ V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz-Wien-Köln 1961, 42.

¹² Or. 18.9 (PG 36,404A).

¹³ »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.).

vismus« verfällt, da die Erfahrung noch nicht der dogmatischen und kirchlichen Lehre gegenübergestellt wird, nimmt das in Dichtung und Liturgie anzutreffende Frömmigkeitsideal zunehmend individuell-subjektive Züge an.¹⁴ Die liturgische Frömmigkeit, wie sie für die kirchliche Frühzeit bestimmend war, tritt nun hinter der »beschaulichen gefühlsmäßigen Privatfrömmigkeit« zurück.¹⁵ 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. Othloh hat seine Zweifel später überwunden. Wie gesagt, diese entscheidende Wende in der abendländischen Frömmigkeitsgeschichte bahnt sich mit dem 12. Jahrhundert an. Nun will der »geistliche Mensch« von sich aus Gott antworten, nicht »bloß« im großen Chor aller Geschöpfe, sondern allein, als Ich zum Du, als »Braut« zum »Bräutigam der Seele«. Othloh träumt 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«¹⁶ und sagt: »Aus Unserer Huld und als Lohn für seinen Gesang wollen Wir ihm, Othloh, das himmlische Reich zugestehen.«¹⁷

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.«¹⁸ Nicht anders Bernhard von Clairvaux († 1153), der in einer seiner Hoheliedpredigten über die mystische Erfahrung andeutet: *Illud licuit experiri, sed minime loqui*.¹⁹ Die liturgische Frömmigkeit, wie sie für die kirchliche Frühzeit bestimmend war, tritt nun hinter der beschaulichen gefühlsmäßigen Frömmigkeit zurück.

¹⁴ W. Dürig, *Pietas Liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie*, Regensburg 1958, 77.

¹⁵ 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.

¹⁶ H. Fichtenau, *Beiträge zur Mediävistik*, Bd. I, 51f.

¹⁷ *Liber visionum* (PL 146, 343f).

¹⁸ *Taulers Predigten* (ed. Vetter) 251,24f.

¹⁹ 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.

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 als der »Bräutigam der Seele«²⁰ 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 Frömmigkeitsideal²¹ einer eher »beschaulichen gefühlsmäßigen Privatfrömmigkeit«²² läßt das Gebet des Gläubigen in die »Falle der reinen Innerlichkeit«²³ 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.²⁴ 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, wird schließlich zu einer Änderung im geistlichen Dasein eines Christen führen. 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 fürwahr sagen: Auch wenn es 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.²⁵ 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

²⁰ 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.

²¹ W. Dürig, *Pietas Liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie*, Regensburg 1958, 77.

²² 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.

²³ H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 161.

²⁴ 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).

²⁵ 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.

dem Thema »Erfahrung aus der Liturgie« eine grundlegende, ja essentielle Glaubensregel formuliert ist. Deren Inhalt gilt es nun genauer zu bestimmen. Dies sei auf dreifache Weise kurz angedeutet.

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 keinem 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.²⁶ Nicht anders verhält es sich in der Liturgie, in ihr geht es nicht um eine mystische Erfahrung einiger Erwählter, sie fordert vielmehr die Antwort aller auf den geschichtlich ergangenen Ruf Gottes.

Es wäre 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,²⁷ 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. Der Christ sucht selber 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 Anteil an der *Wirklichkeit* Christi: Auf dem Weg des Glaubens wird der Glaubende selbst diese Erfahrung.²⁸ Von hier aus erklärt es sich, daß der Christ auf seine ihm eigene Erfahrung eben keinen sonderlichen Wert legt, er braucht selber 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 dem 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, son-

²⁶ J. Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*. Augsburg 2003, 36f.

²⁷ Vgl. R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung?*, in: *IkaZ* 5 (1976) 481-496, hier 493f.

²⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *In Phil.* 2,5-6 lect.2; zit. nach J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*. Paris 1952, 284.

dem 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.

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

Die Kirchlichkeit ist »der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit« (vgl. 1 Tim 3,15). Ein Leben lang wird der Glaubende bestrebt sein, immer mehr hineinzuwachsen in die Erfahrung und Praxis einer authentischen »*Kirchlichkeit*«. ²⁹ Kirche, Theologie, Mystik und geistliches Leben sind aber eucharistischer Herkunft und Natur und bestimmen das Leben im Glauben als Kirchlichkeit. ³⁰ Im Mitvollzug der »Kirchlichkeit« findet der Christ zur wahren Fülle gläubiger Erfahrung. Im Glaubensverständnis der Kirche gehören also *lex orandi* und *lex credendi* aufs engste zusammen.

3. Teilhabe an der Erfahrung der Tradition im Hl. Geist

Das »kirchliche Bewußtsein« ist zugleich der Grundinhalt des geistlichen Lebens, das sich darum nicht nur in rein individuellen Frömmigkeitsformen vollzieht. ³¹ Eine Häresie verletzt, wie Sergej N. Bulgakov († 1944) hervorhebt, nicht nur die Glaubenslehre, sondern auch das Leben selbst, zu dem 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 Lebens der Fall ist. Das kirchliche Glaubensgut ist Ausdruck

²⁹ 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).

³⁰ S. Bulgakov, *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, Trier 1996, 221.

³¹ 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.

einer im Leben der Kirche erfahrenen Wirklichkeit, die in der liturgischen Feier der Sakramente grundgelegt und in der Glaubenspraxis vollzogen wird.

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 der »Erfahrung« aus der Liturgie«?

Die Kirchenväter verstanden ihre Theologie als eine Art dogmatischer Auswertung des in der Liturgie gefeierten Glaubens der Kirche.³² 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.«³³

Die entscheidende Stelle dieser Katechese ist zwar 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. *Erst 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. Die Liturgie dient dieser Erfahrung und ist ihr entsprechend 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 unmittelbar das Schicksal des Gekreuzigten und seiner Grabesruhe, um so *erfahrungshaft* Anteil am neuen Leben zu erhalten, nämlich unter dem Wirken des lebenspendenden Heiligen Geistes (»Salbung«).³⁴ Es ist früh-

³² M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 234.

³³ Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Katechesen. Griechisch - Deutsch*. Übers. u. eingel. v. G. Röwekamp [= FC 7], Freiburg-Basel-Wien 1992, 94-97.

³⁴ Die nötigen Differenzierungen zu den Mysterienreligionen finden sich *ebd.*, 35f., 58-60. 74. 85.

kirchliche 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, gewandelter Mensch werden muß«³⁵, 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«³⁶. Der Heilige Geist führt »erinnernd« 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 eine je neue »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. Gibt es eine »Erfahrung aus der Liturgie« ohne Zeitindex?

Wenn von einer »Erfahrung aus der Liturgie« gesprochen wird, so besagt dies, daß uns in ihr eine Erfahrung des Lichtes zuteil wird. Wie ist aber die Erfahrung des Dunkels einzuordnen, oder gehört sie etwa nur in den Bereich der Aszetik? Zwei charakteristische Fälle »mystischer Nacht« und der Dunkelheit im Glauben lassen sich in der östlichen Spiritualität anführen, nämlich bei dem heiligen Tichon von Voronez im 18. Jahrhundert und beim heiligen Starez Siluan († 1938) aus dem vergangenen Jahrhundert.³⁷ Für Gregor von Palamas († 1359) hingegen ist die Erfahrung des Lichtes die normale Vollendung des Gebetes und der Anrufung des Namens Jesu, sie vertreibt alle Finsternis aus der Gegenwart des Beters.³⁸ So strahlte das ungeschaffene innere Licht auch auf dem Antlitz des heiligen Seraphim († 1833) wider, wie Nikolai Motowilow es schauen durfte³⁹. Hiermit stellt sich die Frage, wie sich die Erfahrung der Dunkelheit im Glauben in Einklang bringen läßt mit der Erfahrung des Lichtes in der Liturgie. Es scheint, daß für die östliche Spiritualität die Erfahrung des Dunkels mehr nach Art der »Akedia« geistlich bzw. asketisch zu überwinden ist. Dann müßte die Erfahrung der Dunkelheit in der östlichen Spiritualität fast wie ein »Unfall« er-

³⁵ K. C. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 1f.

³⁶ P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Paris 1977, 90.

³⁷ *Starez Siluan. Mönch vom Berg Athos I: Sein Leben und seine Lehre*. Hrsg. v. Archimandrit Sophronius, Düsseldorf 1980, 25f. – Mit dem Eintritt in das Mönchsleben erhielt er schon nach wenigen Wochen von der Gottesmutter eine besondere Gebetsgnade, aber schon bald darauf geriet er über lange Zeit in Angst und Verzweiflung. Der Schrecken der Hoffnungslosigkeit beherrscht fortan mehr und mehr sein Wesen. Er wird an die äußerste Grenze der Verzweiflung geführt. So ist für Starez Siluan die Erfahrung des Dunkels unmittelbar mit den Anfängen seines geistlichen Weges verbunden.

³⁸ Vgl. M. Evdokimow, *Russische Pilger. Vagabunden und Mystiker*, Salzburg 1990, 161f.

³⁹ Vgl. *Gespräch des hl. Seraphim von Sarov über das Ziel des christlichen Lebens*. Übers. v. B. Titel OSB, Wien 1981, 35.

scheinen, den es rasch zu überwinden gilt. Auf jeden Fall erhält in der offiziellen Orthodoxie die Erfahrung der Dunklen Nacht keine eigene Bedeutung und ist als solche in der Erfahrungspraxis geistlichen Lebens kaum bezeugt;⁴⁰ diese scheint vielmehr ganz in eine Theologie des ungeschaffenen Lichtes aufgehoben zu sein.

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

Nach östlichem Verständnis bildet die Thematik der Eschatologie keineswegs das »letzte« Kapitel der Dogmatik, vielmehr geht es in ihr um einen Zugang zur Wirklichkeit überhaupt. In der Westkirche wurde das Buch der Apokalypse um das 3. Jahrhundert in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen, während dies in der Ostkirche erst am Ende des 7. Jahrhunderts geschah, nämlich auf einer Synode von 691/692. Deshalb wundert es nicht, wenn die griechischen Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts nur vereinzelt auf das letzte Buch des Neuen Testaments zu sprechen kommen, jedoch hatte es keine weitere Bedeutung für ihre theologischen Ausführungen. Ebensowenig wird das Buch der Geheimen Offenbarung in der Feier der Göttlichen Liturgie und bei der sonst so reichen gottesdienstlichen Hymnik der östlichen Kirche verwendet. Dennoch stand die Zugehörigkeit der Apokalypse zum neutestamentlichen Schriftkanon immer außer Frage. Auch wurden ab dem 6. Jahrhundert Kommentare zur Apokalypse verfaßt (Oecumenius [† 6. Jh.]⁴¹, Andreas von Caesarea [† 637]⁴²), aber auch sie blieben ohne weiteren Einfluß auf das gemeindliche Leben in der Kirche der byzantinischen Tradition. Eine mögliche Erklärung für eine solche Ausblendung der Geheimen Offenbarung im kirchlichen Leben kann vielleicht darin gesehen werden, daß sich viele chiliastische Spekulationen der Apokalypse bedienten; auch wollten die östlichen Kirchen ihre Gläubigen vor montanistischen Umtrieben bewahren.

Mit dem Geschehen der Inkarnation und der Auferstehung ist das Ende der Zeiten schon angebrochen und vorausgenommen, weshalb sich wirklich »Endgültiges« über die Geschichte sagen läßt.

⁴⁰ Die Zustände und Erfahrungen der Trockenheit und der Dunklen Nacht haben in der Spiritualität der Ostkirche nicht den gleichen Sinn wie im Abendland: »Die Trockenheit ist ein Krankheitszustand, der nicht längere Zeit andauern darf; sie wurde von den asketischen und mystischen Schriftstellern der orthodoxen Tradition niemals als notwendige und normale Etappe auf dem Weg der Einigung betrachtet, sondern eher als ein häufiger, aber immer gefährlicher Unfall auf diesem Weg« (V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, 287). - Vgl. auch die Erfahrungen des Dorotheus von Gaza (J. Pauli, *Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza*. St. Ottilien 1998, bes. 121ff.). Diese Differenz zwischen östlicher und westlicher Spiritualität ist in ihrer Bedeutung bisher selten bedacht worden.

⁴¹ Er verfaßte den ältesten griechischen Kommentar in 12 Büchern zur Apokalypse, der uns heute erhalten ist. Ihm ging es darum, dem Buch der Geheimen Offenbarung eine apostolische Autorität zuzuerkennen. - Wichtige Informationen bietet: M. de Groote, *Die Quaestio Oecumeniana*, in: *SE* 36 (1996) 67-105, vor allem seine Textausgabe (Louvain 1999). Siehe auch *PG* 119,722-726.

⁴² Von ihm ist ein Kommentar zur Apokalypse (in 24 Büchern mit je 3 Kapiteln) überliefert, aber auch eine Sammlung von fünf Fragmenten zu eschatologischen Themen. Er setzt sich kritisch mit Oecumenius und seinem Kommentar zur Apokalypse auseinander. Von Bedeutung ist vor allem, daß er in seinem Kommentar die Themen der Apokalypse mit Blick auf die Gegenwart und die Zukunft, nicht aber auf die Vergangenheit verfaßt. Sein Werk sollte eine sehr große Verbreitung erfahren, bis am Ende des 9. Jahrhunderts Aretas von Caesarea einen neuen Kommentar verfaßt. - Siehe Andreas von Cäsarea, *Commentarius in Apocalypsin* (*PG* 106, 207-485); J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes*. München 1955.

Beide Aussagen erschließen die Apokalypse aber als ein höchst aktuelles Buch mit einer unüberbietbaren Zeitansage. Die ewige Liturgie erstreckt sich nämlich über alle Zeiten. Von dieser himmlischen Liturgie spricht das ganze Buch der Apokalypse. Es werden kultische Gegenstände und Riten genannt, die sowohl im jüdischen wie im christlichen Gottesdienst beheimatet waren (sieben-armiger Leuchter, Bundeslade, Rauchopferaltar), wie auch Elemente der irdischen Liturgie auf die himmlische übertragen werden (weiße Gewänder, Gesänge, Doxologien). Der Liturge, der das Rauchopfer beim Abendgottesdienst vollzieht, ist ein Abbild des Urbildes im Himmel, nämlich des Engels mit dem goldenen Rauchfaß (vgl. Apk 8,4). Selbst das Gotteshaus, als Bau und Sinnbild der Kirche, ist ein Abbild des himmlischen Tempels wie auch die Gegenwärtigsetzung des neuen Himmels« und der »neuen Erde« (Apk 21,1), des »neuen Jerusalem« (Apk 21,2).

Die endzeitliche Ausrichtung der Liturgie zeigt sich sodann im liturgischen Gesang. 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: »Ich hörte die Stimme einer großen Menge – sie war wie das Rauschen gewaltiger Wassermassen und das Dröhnen starker Donnerschläge –, die sprach: Alleluja! Der Herr unser Gott, der Allmächtige, herrscht. Laßt uns freuen und jubeln und ihm die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen und seine Braut hat sich bereit gemacht.« Ähnlich schreibt Augustinus⁴³ († 430): »So töne dir von den Lippen das Alleluja! Alleluja singend laßt uns den Blick erheben zum Tag ohne Ende, zum Land der Unsterblichkeit. Laßt uns eilen zum ewigen Haus. [...] Wie Pilger singen, so laßt es uns singen: singen im Wandern. Der Gesang soll uns Trost sein in der Mühe!« So verbinden sich im Vollzug der Liturgie alle Zeiten der Geschichte, auf »apokalyptische« Weise durchdringen die künftigen Äonen Vergangenheit und Gegenwart.⁴⁴ Dumitru Staniloae zieht die Konsequenz aus den dargelegten Überlegungen, wenn er schreibt, daß im nächsten Äon alles eine universale Eucharistie sein wird, denn alles, was schon hier mit uns in Verbindung steht, wird in höchstem Maße in Christus verklärt sein.⁴⁵ Die gottesdienstliche Gemeinschaft weiß sich symbolisch zwischen Vergangenheit und Parusie versetzt. Im Augenblick der Eucharistie durchdringt die himmlische Welt in apokalyptischer Weise die irdische Zeit. Die apokalyptische Dimension der Zeit bestimmt den ganzen Verlauf der Geschichte und des menschlichen Lebens.

Der Sinn des letzten Buches der Heiligen Schrift, nämlich der Apokalypse als »Offenbarung« des - ganzen Heilsmysteriums Christi, liegt darin, uns, die wir in den letzten Zeiten leben, das verborgene Antlitz der Geschichte zu eröffnen. Denn dem Lamm gebührt alle Ehre, in ihm ruht aller Sinn der Geschichte.

⁴³ Augustinus, *Sermo* 254,6; 245,3.

⁴⁴ K. Koch, *Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 106 (1997) 239-248.287-292, hier, 245f.; vgl. hierzu auch 239-244.

⁴⁵ D. Staniloae, *Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens*. Köln 1974, 14f.