

JÜRGEN WERBICK

Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität  
Münster

<https://orcid.org/0000-0003-3835-3517>

## **Gottese Erfahrung heute – Wie kann man Gott überhaupt erfahren?**

1. Welche Erfahrung? – 2. Erfahrungen und ihre Botschaft: Wofür sprechen sie? –
3. Gottese Erfahrung? – 4. Glauben gegen die Erfahrung? – 5. Gott erfahren in dem, was er mit den Glaubenden anfängt

### **1. Welche Erfahrung?**

Karl Rahner soll mit einer berühmt gewordenen These das erste Wort haben; vielen „religiös interessierten“ Menschen spricht sie aus der Seele: „Der Fromme von morgen“, sagt Rahner, „wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die (...) selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird“<sup>1</sup>, sondern selbst vollzogen und verantwortet werden muss. Etwas erfahren haben – und so zu seiner eigenen „religiösen Überzeugung“ gefunden haben, sich nicht mehr nur auf das kirchliche Hörensagen verlassen müssen, das ist das für viele so attraktive Angebot östlicher Übungswege. Sie verheißen, Menschen in eine Tiefe ihrer selbst zu führen, in der sie das Einssein mit dem Welt- und Selbstgrund **e r f a h r e n** und nicht nur „glauben müssen“, weshalb sie gar nicht

---

<sup>1</sup> Karl Rahner. 1966. Frömmigkeit früher und heute. In *Schriften zur Theologie VII*, 22. Einsiedeln – Zürich – Köln: Benzinger, 22.

anders können, als sich in ihn einzulassen, sich ihm hingegen zu wissen – und zu wissen, dass sie dazu unterwegs sind, in ihm aufzugehen.

Ich werde, so macht man hier geltend, zur Erfahrung des Absoluten im innersten Grund meiner selbst geführt, dahin, wo mein Selbst aus dem Absoluten-Umgreifenden entspringt und seine Einheit mit dem Absoluten realisieren soll; dahin, wo die Mystik aller Religionen den Übenden sammeln will. Vielfach grenzt man sich mit dieser „ganzheitlichen“ Perspektive von dem ab, was man *Glaubens-Dualismus* nennt: vom personal erlebten Gott Abrahams und dem Vater Jesu, insofern dieser – wie es Ken Wilber sagt, einer der Vordenker einer „fortgeschrittenen mystisch-universellen“ Religion – als „ein ontologisches Anderes [vorgestellt wird], das seinem Wesen nach für immer von uns getrennt ist“ – eben nicht, wie im Hinduismus und Buddhismus – als „im letzten Sinne eins und identisch“ mit uns<sup>2</sup>. Bibel und christliche Theologie denken Gott und die Welt – so auch Willigis Jägers Diagnose – durchgehend dualistisch und versperren den Menschen den Erfahrungszugang zum all-einen Absoluten. Das christliche Glaubenskonzept bringt nach Jäger in einen Gegensatz, was in elementarer Einheit gesehen werden müsste. Es denkt, glaubt das Verhältnis des Menschen zum Absoluten mythologisch:

JHWH, der Gott Israels, hat die Welt aus dem Nichts geschaffen, er dirigiert die Welt von außen. Er griff ein, wenn die Menschen versagten. Die Welt, wie sie ist, wird, verschuldet durch die Sünden der Menschen, zum Jammertal, zum Tal der Tränen, aus dem es zu entfliehen gilt. Es kam dadurch notgedrungen zu einer Verachtung der Erde, des Körpers, der Natur, der Frau, der Sexualität und der Sinne. Religion pocht auf moralisches Verhalten. Erst im Jenseits kommt der große Ausgleich<sup>3</sup>.

In der Erfahrung wie im Denken der großen Mystiker sei dagegen die Einsicht bestimmend gewesen, „dass es [zwar] irgendeine Art von Unendlichem, irgendeine Form von Absoluter Gottheit gibt“, man diese Absolutheit aber nicht dualistisch „als kolossales Wesen, als liebenden Vater oder einen außerhalb seiner Schöpfung, den Dingen, Ereignissen und den Menschen stehenden großen Schöpfer“ verstehen dürfe. Am besten stelle man sie sich, so wieder Ken Wilber, „metaphorisch als den Urgrund, das Sosein oder die Voraussetzung aller Dinge und Geschehnisse vor“, eben nicht als – „ein von allen endlichen Dingen getrenntes Großes Ding, sondern eher [als] die Realität, das Sosein oder der Urgrund der Dinge“<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. Ken Wilber. 1988. *Halbzeit der Evolution*. Bern – München: Scherz, 16.

<sup>3</sup> Willigis Jäger. 2000. „Symphonie des Einen und Ganzen“. *Christ in der Gegenwart* 19: 149.

<sup>4</sup> Jäger. 2000. „Symphonie des Einen und Ganzen“, 17.

Wilbers Sprache mag hilflos klingen. Aber ist das nicht darauf zurückzuführen, dass die am Endlichen orientierte Sprache so schwer hinter dem hier Erfahrenen hinterherkommt? Ken Wilber greift zu den Metaphern des Urgrundes oder des alles Durchwirkenden, in allem Endlichen sich Wirkenden, dem das Endliche – die Endlichen – sich hinzugeben hätte, damit es im Unendlichen selbst unendlich würde. Und es bleibt bei Wilber – verständlicherweise? – recht unklar, in welchem Sinne hier von Grund, von Immanenz des Unendlichen im Endlichen, von „Durchwirken“ bzw. von Durchwirktwerden gesprochen wird. Aber wir ahnen, was gemeint ist, wenn von Innengrund des Selbst die Rede ist: dass er uns trägt, irgendwie birgt – und wir uns, wenn wir diese Erfahrung machen, lassen können, es lassen können, um Selbstbehauptung zu kämpfen, unser Für-uns-Sein demonstrativ auszuleben.

Man kann wohl erfahren, wie entlastend, vielleicht befreiend es ist, sich in diesem Sinne getragen und geborgen zu fühlen, sich „einlassen“, verlassen zu können. Aber hat Rahner es so gemeint, als er sagte, die Frommen der Zukunft würden Mystiker sein, Menschen, die „etwas erfahren“ haben? Hat er den Abschied vom „personalen“ Gott proklamieren oder auch nur andeuten wollen? Und wie sehen wir das nach mehr als einem halben Jahrhundert selbst? Was ist das Etwas, von dem wir sagen könnten, dass es uns in einigermaßen lebendiger Glaubenserfahrung zugänglich geworden ist? Ich habe es selbst erfahren, muss nicht nur auf die „zuständigen“ Autoritäten hören und mir von ihnen sagen lassen, was das ist: Religion, Gott. Soviel religiöse Mündigkeit sollte es schon sein, wenn Menschen sich heute als religiös oder gar christlich identifizieren – in einer Umwelt, in der das alles andere als selbstverständlich ist! Erfahrung macht eigenständig, urteilsfähig. Wer etwas erfahren hat, dem kann man nichts mehr vormachen. Als Erfahrener ist man den Unerfahrenen überlegen, jedenfalls in den Bereichen, in denen man die schlechthin aufschlussreiche Erfahrung gemacht hat. Und dann geht es schnell so: Wer diese Erfahrung nicht gemacht hat, kann nicht mitreden, ist hier inkompetent. Genau das hassen wir „Normalglaubende“ an den „Erfahrenen“, wenn sie uns ihre Überlegenheit demonstrieren, uns vielleicht noch bedauern, aber gewiss nicht ernst nehmen. Die Atmosphäre wird schnell giftig, wenn man es mit Erfahrungseliten zu tun hat, im religiösen Bereich, bei der Kindererziehung, beim Autofahren, in der „Liebe“ ...: Lass es dir sagen, ich habe dir diese Erfahrung voraus! Mich ärgert das nur dann nicht bis aufs Blut, wenn es mir gerade nicht so wichtig ist, hier ein Erfahrener zu sein.

Es wird Zeit zu überlegen, wie hier von Erfahrung geredet wird und wie im Zusammenhang mit Gott, Religion und Glauben von ihr gesprochen werden könnte. Das ist ein so weites Feld, dass hier nur einzelne Aspekte aufgegriffen werden, die

ich selbst für wichtig und weiterführend halte. Wer einen umfassenden Begriff von Erfahrung erreichen und erläutern wollte, würde es kaum schaffen, über formale Bestimmungen hinauszukommen. Das wäre mir für unser Thema viel zu wenig. Vielleicht können die Leser dieses Textes ja mit dem Merkmal von Erfahrung etwas anfangen, mit dem ich jetzt anfangen.

## 2. Erfahrungen und ihre Botschaft: Wofür sprechen sie?

Eine Erfahrung machen, das heißt in der Alltagssprache so viel wie: Ich bin auf „etwas gestoßen“, was mir gesteigerte Aufmerksamkeit abnötigt. Es könnte wichtig für mich sein, deshalb meine Einstellungen zu verändern, ja möglicherweise mein Leben zu ändern. Ich bin auf etwas gestoßen: auf eine Wirklichkeit, an der ich nicht mehr vorbeikomme. Es hat sich mir Wirkliches gezeigt – und ich bin genötigt herauszufinden, was es für mich *b e d e u t e t*. Eine Erfahrung machen, das ist offenkundig ein Prozess, der dahin führt, dass ich einigermaßen verstanden habe, was die Botschaft dieses Auf-etwas-gestoßen-Seins für mich ist, was ich mir von dieser Erfahrung sagen lassen muss, was ich womöglich ändern muss – an Meinungen und Vorurteilen, Einstellungen, Verhaltensweisen –, wenn ich diese Erfahrung zu ihrem Recht kommen lasse, wenn ich mich ihr nicht verschließe.

Auch die *E r f a h r u n g*-Wissenschaften verstehen Erfahrung in diesem Sinne als Prozess, freilich an ein klar geordnetes und festgelegtes *Procedere* gebunden: Sie „produzieren“ Erfahrungen, indem sie die „Natur“ – was auch immer das ist – kontrolliert ins Gespräch ziehen und zu Antworten nötigen. Wissenschaftlich vorgehende Vernunft stößt nicht einfach auf die Natur-Realität, sondern bringt die Natur gleichsam zum Sprechen, etwa indem sie Experimente arrangiert, in denen sich zeigen muss, ob bisher gehegte Meinungen und die bis jetzt entwickelten Theorien weiterhin brauchbar sind oder aufgrund dessen, was das Experiment zeigt, modifiziert, gar aufgegeben werden müssen. Empirische Wissenschaften gehen – um mit Kant zu sprechen –

an die Natur (...), zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, B XIII.

Die (natur-)wissenschaftliche Vernunft ist und bleibt – so sieht es Kant und so sieht man es im Alltagsbetrieb der Naturwissenschaften vielleicht bis heute – Herrin des Verfahrens, in dem Erfahrungen zu ihrem Recht kommen sollen. Sie hat es eröffnet und „richtet“ darüber, was dabei herauskommt. Sie zieht ihre Schlüsse aus der Zeugen-„Botschaft“, eröffnet möglicherweise neue Verfahren, in denen dann herauskommen muss, wie man am besten mit dem zurechtkommt, was das Experiment verraten hat und woran man nun eben nicht mehr vorbeikommt. Aber auch hier scheint klar zu sein: Von Erfahrung spricht man erst, wenn man einigermaßen verstanden hat, was sich in ihr herausgestellt hat. Erfahrene Wissenschaftler wie erfahrene Mitmenschen im Alltag sind solche, die die richtigen Schlüsse aus dem ziehen, worauf sie – wie auch immer – gestoßen sind, und so durch Erfahrung realitätsfähiger geworden sind. In diesem formalen Aspekt scheinen sich Erfahrungswissenschaft und Lebenserfahrung nicht wesentlich zu unterscheiden. Wichtig ist dieser Aspekt deshalb, weil er klarmacht: Erfahrungen sind weit mehr als das „Bloß-darauf-Stoßen“ und Mit-einer-Wirklichkeit-konfrontiert-Werden. Erfahrungen sind kreative Lern-Prozesse, in denen ich eine Herausforderung bearbeite, die mich weiterbringen kann und weiterbringen müsste.

Aber bin ich da immer Herr(in) des Verfahrens? Sind es nicht oft – gerade lebensweltlich – Herausforderungen, die ich mir gar nicht gesucht habe, mich vielleicht auch nicht weiterbringen, sondern auf mich selbst zurückwerfen? Und wie verlässlich ist das, was da nach meinem Urteil aus dem Prozess der Erfahrung „herauskommt“? Wie klar ist, dass ich einigermaßen sicher beurteilen und einschätzen kann, was in ihr geschehen ist, welche Realität sich mir da gezeigt hat und welche Herausforderung mir daraus erwachsen ist? Wie sicher kann ich sein, ihre Botschaft richtig verstanden zu haben und mich gut auf sie einstellen zu können?

Wer im Prozess der Erfahrung Herr(in) des Verfahrens bleiben und die Kontrolle behalten will, macht sich mitunter blind für das, was die Erfahrung ihn lehren sollte, wohin sie herausfordern will, welche Lebens-Umkehr sie zumuten würde, wenn man sich tatsächlich von ihr führen ließe. Aber einfach die Kontrolle abgeben und sich von Erfahrungen „führen“ lassen, das kann auch kein Patentrezept sein. Ich bin unabdingbar gefordert, ihre Botschaft zu verstehen und eine adäquate Antwort zu finden, sonst gebe ich meine Verantwortung an andere ab, die mir nur allzu gern vorinterpretieren, wie ich diese Erfahrung zu verstehen habe: an die Meinungsmacher, Kommentatoren, Therapeuten, „Meister“, Lehrer.

Erfahrungen sind nie nur „mein Ding“. Ich mache sie in Interpretations- und Auslegungsgemeinschaften, in denen ihre Botschaft so oder anders verstanden wird und Bedeutung gewinnt; in denen es naheliegt, sie so und nicht anders auszu-

legen. Diese Auslegungsgemeinschaften machen mir ein möglicherweise unsittliches Angebot, mitunter drängen sie es mir auf, mitunter habe ich es immer schon angenommen: Sinnvollerweise deutest du diese Erfahrung so! Und da wird – mehr oder weniger subtil – Macht ausgeübt. Wem es gelingt, mich mit seiner Deutung meiner Erfahrungen zu imprägnieren, der hat mich in der Hand. Er hat so innerlich auf mich zugegriffen, dass ich seinen Zugriff kaum noch wahrnehme und kaum abwehren kann. Ich habe mich ja mit ihm „identifiziert“. Er bestimmt meine Identität und meine Geschichte als in dieser oder jener Hinsicht Erfahrener mehr oder weniger mit, sodass ich kaum noch Distanz zu ihm wahrnehmen kann.

### 3. Gotteserfahrung?

Habe ich jetzt nicht schon Erfahrungen angesprochen, die viele mit Kirche gemacht oder in ihr erlitten haben und denen nicht wenige misstrauen lernten; Erfahrungen mit Macht, auch mit Verführung; Erfahrungen aber auch, mit denen ich mich bewusst identifiziere, weil ich sie nicht missen möchte und von ihnen lebe, mit tragenden Erfahrungen? Gehören dazu auch Gotteserfahrungen? Die Frage ist deshalb so schwierig, weil die Bandbreite dessen, was man Erfahrung nennt, so ungeheuer breit ist. Die Skizze der Phänomene, an der ich mich gerade versucht habe, mag davon einen Eindruck vermitteln. Aber es scheint sich immerhin dies abzuzeichnen: Wenn wir von Gotteserfahrungen sprechen, so kann es nicht um Erfahrungen gehen, in denen ich Herr(in) des Verfahrens bleibe, so wie Kant das für die empirischen Wissenschaften vorgezeichnet hat. Ich kann Gott ja nicht wie die Natur zur Antwort auf meine Fragen zwingen, indem ich ihn vor den Gerichtshof meiner Vernunft zitiere und dann das Urteil darüber fälle, was das bedeutet – was er zu sagen hat. Wenn das Wort Gotteserfahrung einen Sinn haben soll, so hat es mit einem Ergriffensein zu tun, in dem man nicht Herr(in) des Verfahrens sein kann; Paul Tillich hat den Gottesglauben „Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“ genannt<sup>6</sup>. Das wird es irgendwie treffen. Aber bin ich in Glaubens- und Gotteserfahrungen dann überhaupt nicht mehr Herr(in) meiner selbst? Bin ich mir darin selbst ent-eignet – sodass Kirchen und Gurus leichtes Spiel haben, mich mir selbst wegzunehmen? Oder ist es doch auch mein Mich-ergreifen-Lassen, was diese Erfahrungen zu meinen Erfahrungen macht? Wäre es nicht so, müsste man in dem, was als Glaubens- oder Gotteserfahrung ausgegeben wird, die Ent-

<sup>6</sup> Paul Tillich. 1961. *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt a. M.: Ullstein, 9.

fremdungserfahrung sehen, als die sie von der modernen Religionskritik immer schon angesehen wird.

Aber eins muss in dieser Debatte schon einmal festgehalten werden: Gott kann nicht so erfahren werden wie eine Naturgegebenheit, derer man sich in experimentellen und/oder vergleichbaren diskursiven Arrangements dadurch vergewissert, dass man *rebus sic stantibus* auf sie zurückkommen muss, um sich weitere beobachtbare Zusammenhänge erklären zu können. Auf Gott stößt man nicht, wird man nicht gestoßen, wie auf eine solche unabweisbare Naturgegebenheit; und er ist nicht in dem Sinne notwendig, wie es eine unverzichtbare Erklärung für irgendetwas in der Welt Erfahrenem wäre. Er gehört nicht zu den endlich-welthaften Gegebenheiten und Erklärungsgrößen, die uns dazu nötigen und in die Lage versetzen, einen wie auch immer kausal vernetzten Weltzusammenhang vorzustellen. In Kürze: Gott ist nicht als Gegenstand oder Faktor unserer Welt erfahrbar. Und es macht wohl die spezifische Signatur der Gotteserfahrung *h e u t e* aus, dass man das nicht mehr ignorieren kann<sup>7</sup>.

Ältere Glaubens-Kulturen mögen Natur- oder Geschichtserfahrungen ganz unmittelbar auf Gottes Eingreifen zurückgeführt haben: Gott blitzt und donnert; er führt die feindlichen Heere herbei und straft seine Stadt; er öffnet oder verschließt die Schleusen des Himmels. Schon in der Bibel stellte sich aber – je später desto deutlicher – die Frage, wie Gott tatsächlich in solchen Vorgängen und Phänomenen angetroffen wird, wie er gewissermaßen „in ihnen drin ist“.

Die Gotteszeugnisse des Alten Testaments sind in diesem Sinne Bezeugungen geschichtlicher Erfahrungen oder auch von Naturerfahrungen, in denen Gottes Dasein – seine *P r ä s e n z b e i d e n M e n s c h e n* – glaubend wahrgenommen und im Zusammenhang mit anderen Gotteszeugnissen ausgelegt wurde. Dabei konnte durchaus strittig werden, wie die Präsenz Gottes etwa in der Katastrophe des babylonischen Exils erfahren und verstanden werden sollte, ob sie hier überhaupt angenommen werden durfte. War es tatsächlich Gottes Zorn über die Untreue des Volkes, der die Katastrophe herbeigeführt hatte? So ja die prophetische Auslegung. Oder musste man sich nicht gerade gegen diese Schuldzuweisung an Israel zur Wehr setzen, wie es Ijob – die „Personifikation“ des geschundenen Israel – gegen die „Freunde“ tat, die ihm die Schuld für sein Leiden „in die Schuhe schieben“ wollten? Aber warum hat Gott dann nicht seinem Namen *I c h b i n f ü r e u c h d a* (Ex 3,14) entsprechend in machtvoller Treue eingegriffen? Weil

---

<sup>7</sup> Vgl. Karl Rahner. 1970. Gotteserfahrung heute. In *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln – Zürich – Köln: Benzinger, 173, wo Rahner für die heutige Gotteserfahrung konstatiert, sie sei „viel deutlicher und radikaler als die frühere eine Transzendenzerfahrung, die die Welt entgöttlicht und so Gott – Gott sein lassen kann“.

die Weltwirklichkeit eben nicht vollständig nach dem moralischen Schema eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs geordnet ist? So geben die Reden Gottes am Ende des Ijobbuches zu bedenken. Ist es nicht doch ein Skandal, wenn der Gott Israels nicht da ist, wenn sein Volk ihn so elementar bedürftig braucht? Wie lange noch wird das Volk darauf warten müssen, seine hilfreiche Treue zu erfahren? So klagt Psalm 74 und ruft den Gott in die Not des Volkes hinein, dem sie doch zu Herzen gehen müsste.

Der Gottesglaube Israels behauptet und bezeugt immer wieder neu die Präsenz Gottes inmitten der Geschehnisse, die das Volk und die Einzelnen elementar betreffen, in die Freiheit führen oder zum Verhängnis werden. Und er streitet darüber, wie Gott präsent ist und erfahren wird oder auch wie er abwesend sein kann, wenn sich die Not zur schlimmsten Katastrophe steigert. Er streitet im Blick auf Auschwitz, ob Juden ihren Gott noch verstehen und ihm noch verzeihen können, was er da hat geschehen „lassen“. Und als die äußerste Möglichkeit des Gott-Denkens nach Auschwitz zeichnet sich – bei Hans Jonas<sup>8</sup> – die Möglichkeit ab, dass Gott gar nicht anders „konnte“, da er in der Welt alles in die Hände der Menschen gelegt habe, da er womöglich sich selbst in die Hand der Menschen gegeben hat, so dass sie ihm nun zum Schicksal werden.

Auch neutestamentlich bleibt in gewisser Weise un-festgelegt, ja strittig, wie Gott im Geschehen dieser Welt, vor allem in Leben und Sterben seines Messias Jesus anzutreffen ist, wie er in es involviert ist. Die Zeugnisse der Evangelien und etwa der Paulusbriefe sind in Atem gehalten vom Skandal des Kreuzes Jesu Christi, das ihn doch von vornherein als Gott-verbundenen Messias unmöglich zu machen schien. So hat Paulus das Thora-Wort vor Augen, dass, wer am Holz (des Kreuzes) hängt, der als von Gott Verlassene und Verfluchte ist (Dtn 21,23; Gal 3,13). Wie kann Gott mit diesem Kreuz in Verbindung gebracht werden, *i n i h m d a s e i n*, nicht als der Verurteilende und Verfluchende, mit dem Gekreuzigten vielmehr zutiefst eins? Wie kann eine geschichtliche Erfahrung, die in der Vor-Interpretation der alttestamentlichen Thora doch nur die Verwerfung des am Holz Hängenden vor Augen führen konnte, in Wirklichkeit eine Gotteserfahrung sein? Ist Gott da *d r i n*, *m i t z u e r f a h r e n* als der Mit-Bestrafende oder ganz anders als der hier selbst in Mitleidenschaft Gezogene?

Paulus bietet alle ihm als Schriftgelehrtem zugänglichen Argumentationsressourcen auf, um das Kreuz Jesu Christi nicht als Widerlegung der Sendung Christi und des Weges der Nachfolge im Namen Christi, sondern geradezu als

---

<sup>8</sup> Vgl. Hans Jonas. 1994. Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. In *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 190–208. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.



Eröffnung dieses Weges für Juden wie für Heiden, als Gottserfahrung herauszustellen. In überbietender Parallelisierung zur Bundeslade bzw. deren Deckel (*kapporét*, griechisch *hilastérion*) wird das Kreuz als Heilsgegenwart Gottes verstehbar gemacht, als Gottes Thron in einer zutiefst heillosen Menschenwirklichkeit (Röm 3,21-26), die Auferweckung des Gekreuzigten aber als Teilhabe an Gottes Herrlichkeit, die sich auch den in Christi Tod und Auferweckung „Hineingetauften“ öffnen wird (vgl. Röm 6,3-11). Mit höchstem theologischem Einsatz erschließt Paulus mit dem am Alten Testament geschulten Blick des Schriftkundigen geradezu atemberaubende Dimensionen eines biblischen Gottesglaubens: Gottes treue und heilende Menschen-Gegenwart geschieht am radikalsten im Kreuz Christi. In ihm ist er da: In abgründigster Gottferne geschieht Gottes Nähe, sein Dasein bei den Menschen. Die Gottferne des Kreuzes ist nicht mehr gottlos; auch sie ist Ort der rettenden Gottbegegnung. Mit seinem Christus geht Gott den Weg der Erniedrigung bis zuletzt mit, damit auch dieses Letzte noch von seiner Präsenz erfüllt werde (vgl. Phil 2,5-11).

#### 4. Glauben gegen die Erfahrung?

Wenn Gott – wie Paulus es auslegt – tatsächlich „drin“ war im Kreuz seines Messias und Sohnes: War und ist er tatsächlich hier *e r f a h r b a r*? Von Jesus selbst ist der Schrei der Nichterfahrbarkeit Gottes überliefert, seiner Gottverlassenheit, Menschen-Ausgeliefertheit: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (Mk 15,34). Hat er Gott noch in dieser Gottverlassenheit erfahren? Hat er sich im Abgrund des Sterbens in seine Hände gegeben – und seine Gottverlassenheit als Selbst-Verausgabung auf den Vater hin für die Menschen erfahren, wie es die Passion des Johannesevangeliums darstellt? Oder steht das Kreuz – das Kreuz Jesu, das Kreuz aller Menschen – für eine Erfahrung der Gottferne, in der Gottes „Drinsein“ nur gegen die Erfahrung geglaubt werden kann?

Die Mystiker und Mystikerinnen, vor allem des Spätmittelalters, haben es so gesehen: Im Blick auf den Gekreuzigten sahen sie sich in eine Gottserfahrung hineingeführt, in der Gott sich ihnen entzieht, ihnen keine Bestätigung durch Erfahrungen innerer geistlicher Erfüllung und des Trostes gewährt. Wenn er ihnen Licht ist, dann das dunkle Licht. Wenn er ihnen zugänglich wird, dann in der dunklen Nacht der Sinne, in der sich ihnen alles entzieht, woran sie sich festhalten könnten: Die Erfahrung der Nicht-Erfahrung, das Glauben *contra experientiam* – gegen die Stützen, die weltlich Erfahrbares mir gewähren könnte, das ist die Kreuz-Erfahrung, die durchkreuzte Gottserfahrung etwa eines Johannes vom Kreuz, im vergangenen Jahrhundert vielen

zugemutet und von Dietrich Bonhoeffer eindrücklich bezeugt. Martin Luther spricht davon, dass das, was die eigentliche Gotteserfahrung ausmacht – das angesichts der Sündenvergebung getröstete Gewissen – gerade nicht auf das „Urteil unserer Sinne“ zurückgeht, die uns welthafte Erfahrungen vermitteln<sup>9</sup>. Das Urteil unserer Sinne macht uns hoffnungslos; die Erfahrung von Welt birgt keinerlei Verheißung in sich; sie wird zur Versuchung und zur Anfechtung, die einen verzweifeln machen – zur *de-speratio* treiben – kann. Im Glauben aber wird diese *desperatio* zur heilsamen Verzweiflung an einem Welt-Vertrauen, in dem man meinte, aus den Möglichkeiten dieser Welt heraus Zukunft haben zu können. Die heilsame Verzweiflung bestreitet der Welt jede Heilsverheißung; sie führt im Glauben dahin, allein der Verheißung Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu zu trauen<sup>10</sup>.

Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel sprechen davon, dass die Glaubenden eine heilsame Erfahrung mit der Erfahrung machen<sup>11</sup>. Glaubende erfahren das, was sie in der Welt und als Welt erfahren, als Zurückgeworfen-Werden auf sich selbst und die eigenen Grenzen und wissen sich ganz auf Gottes Selbstzusage verwiesen, mit der sie sich in Gottes eigene Zukunft aufgenommen und mit Gott versöhnt wissen. Im Kreuz der Welt – mitten in der Erfahrung äußerster Zukunftslosigkeit – öffnet sich ihnen die Erfahrung eines Gottes, der sie so wenig verloren gibt, wie er seinen gekreuzigten Sohn verloren gab. Diese Erfahrung aber ist vom Zuspruch des göttlichen Verheißungswortes getragen, das den Glauben an die Rettung durch Gott in den Glaubenden wachruft und sie wegruft von den vielfältigen Versprechungen, die man in den zutiefst heillosen Erfahrungen der Welt zu hören meint.

In der Tradition Martin Luthers ist es also zuerst und allein das Wort der Verkündigung, das die Menschen zur Erfahrung des „Drinseins“ Gottes in ihrer Welt, ihrem Leben, vor allem aber in der zutiefst verheißungsvollen Geschichte des Gekreuzigten und Auferstandenen führt. Es schließt ihnen eine Erfahrung mit der Welt- und Selbst-Erfahrung auf, die sie in dieser Welt die Spuren der jetzt schon zugänglichen Gottesherrschaft wahrnehmen lässt. Und damit fällt der Blick auf den Verkündiger Jesus selbst und darauf, wie er den Seinen Gotteserfahrung erschließt. Das mag ein Paradigma dafür sein, wie der Gottesgeist zu allen Zeiten, so vielleicht auch heute, in die Gotteserfahrung einführt.

<sup>9</sup> Vgl. Weimarer Ausgabe 31,2; 282, 31–36 und als Kommentar: Gerhard Ebeling. 1975. Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie. In *Wort und Glaube*. Bd. 3, 13f. Tübingen: Mohr.

<sup>10</sup> Vgl. meine Auslegung in: Jürgen Werbick. 2019. *Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 144–171.

<sup>11</sup> Vgl. Ebeling. 1975. Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie, 22; Eberhard Jüngel. 1972. *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*. München: Kaiser, 8.

## 5. Gott erfahren in dem, was er mit den Glaubenden anfängt

Für Jesu Zeitgenossen und ihre Lebenswelt mag es so gewesen sein, dass sie in Gebet, Kult und Alltag Gott eher als gegenwärtig erlebten als unsere Zeit. Aber das stimmt nicht in jeder Hinsicht und pauschal. Gruppen, die man später als Apokalyptiker bezeichnete, haben die Welt als sich selbst und der Macht der Sünde oder der Dämonen überlassen erfahren: Gott ist nicht mehr „mitten drin“, kann nicht mehr drin sein in dieser gegen Gott sich versperrenden Sündenwirklichkeit. Er wird am Ende in sie einbrechen und dieser Welt – dem „alten Äon“ – ein Ende machen, damit auch der Sünde, die in ihr zur Herrschaft gelangt ist. Vom Himmel her wird sein erwählter Messias Gottes Reich aufrichten und im neuen Jerusalem herrschen; am Jüngsten Tag wird das geschehen.

Jesus von Nazareth selbst war kein Apokalyptiker in diesem Sinn, so sehr er sich auch im Denk- und Bild-Milieu der Apokalyptik bewegt haben wird. Für ihn gilt: Diese Welt ist gleichsam durchlässig für Gottes gute Herrschaft. Gottesherrschaft geschieht jetzt schon, wo Menschen sich von Gottes gutem Geist ergreifen lassen und konkret leben, was die Gottesherrschaft ausmacht: Die Letzten sind die Ersten, die Hungernden sind gesättigt, die Trauernden aufgerichtet, die Verfolgten gerettet und ins Recht gesetzt, „Blinden“ werden die Augen aufgetan für das, was jetzt geschieht, und den Lahmen werden Beine gemacht, sodass sie auf dem Weg Jesu in die Gottesherrschaft mitgehen können; die unberührbar Aussätzigen und die Sünder werden in die Mitte genommen, den Ängstlichen wird wirksam Mut zugesprochen. So fängt Gottes Herrschaft an; so wird sie erfahrbar. Und sie wird nicht aufhören anzufangen. So rührt Gott die Menschen in seinem heiligen Geist an. So bringt er sich zur Erfahrung; so wird er mit erfahren in all den Erfahrungen der Gottferne, die einen dazu verführen könnten anzunehmen, dass Gott völlig ausgewandert ist aus unserer Lebenswelt, dass er sich zurückgezogen hat – vielleicht gar nicht (mehr) da ist.

Mit-erfahren: vielleicht ist das nicht das richtige Wort. Jesus leitet die Menschen an, zentrale Erfahrungen ihres Alltags so zu durchleben, dass sie in ihnen die Spur wahrnehmen und aufnehmen, die in der Nachfolge Jesu in die Gottesherrschaft einführt. Wer seine Erfahrung so lebt – weil er durch das Wort und die Lebenspraxis Jesu dazu ermutigt wurde –, der erfährt den Gott, der mit ihm seine Herrschaft anfängt, jetzt anfängt. So könnte man es vielleicht in heutiger Sprache sagen. Gottese Erfahrung ist dann keine rein kontemplative Angelegenheit, sondern eine Erfahrung unterwegs, im Unterwegs der Nachfolge: Wer die Spur aufnimmt, wer ausprobiert, wozu Jesus die Seinen herausfordert, wer sein Leben davon ergreifen und erfüllen lässt, dem wird sie zur Erfahrung einer erfüllenden Lebensperspektive.

So bezeugen es die Zeugen, die im Neuen Testament zu Wort gekommen sind; mit ihnen Zeugen der Glaubensgeschichte bis in unsere Tage, Zeuginnen und Zeugen fern und ganz nah. Aber es gibt auch die Zeugen, denen der Glaube erfahrungslos geworden ist, die sich nur an die Zusage Jesu halten können, vielleicht an die Erfahrungen ihrer Glaubensgeschwister; Glaubenszeugen, Zeugen eines kleinen, suchenden Glaubens, die sich darauf angewiesen sehen, an der Glaubensfreude ihrer Schwestern und Brüder und an ihrem Glaubensmut teilzunehmen, so gut sie können. Auch Theologen mögen zu denen gehören, an die wir uns halten und die wir befragen, ob wir wohl mit ihrem Zeugnis etwas anfangen können. Karl Rahner zählt zu denen, an den sich viele immer noch halten mögen, gerade mit ihrer Frage, wie denn eine *Gottese Erfahrung heute* aussähe. Er hat oft davon gesprochen, wie wenn ihm immer wieder neu aufgegangen wäre, wie weit seine Sprache – unser aller Sprache – hinter dem zurückbleibt, wovon hier gesprochen werden will. Ich greife nur ein paar Sätze auf aus einem größeren Zusammenhang, in dem er fast stammelnd immer wieder neu ansetzt, „das Unsagbare der konkreten Alltagserfahrung“ ins Wort zu bringen. Es geschieht mir – vielleicht –,

wenn man plötzlich die Erfahrung personaler Liebe und Begegnung macht, plötzlich erschreckt merkt, wie man in Liebe absolut, bedingungslos angenommen wird, obwohl man für sich allein in seiner Endlichkeit und Brüchigkeit dieser Bedingungslosigkeit der Liebe (...) gar keinen Grund und keine zureichende Begründung geben kann, wie man selbst ebenso liebt, in unbegreiflicher Kühnheit die Fragwürdigkeit des anderen überspringend, wie diese Liebe in ihrer Absolutheit einem Grund vertraut, der ihr selbst nicht mehr untertan ist –

aber etwa auch in der „Erfahrung der radikalen, ausweglosen Schuld, die plötzlich dennoch unbegreiflich vergeben ist (...)“<sup>12</sup>.

Ob in alldem der Grund mit-erfahren wird, der das Wagnis des Lebens trägt, das Wagnis, nach vorn zu leben, über mich selbst hinauszuleben in eine Zukunft hinein, in der sich mir der Gott vollends öffnen wird, der mich hier schon angerührt hat – eben nicht in eine Zukunft hinein, die mich verschlingt und mich definitiv zur Bedeutungslosigkeit verurteilt? Ob irgendwie der Grund miterfahren wird, der die Mutter – oder den Vater – berechtigt, dem weinenden kleinen Kind im Dunkel der Nacht den Trost zuzusprechen: Es wird doch alles gut!/? Oder ob wir da uns selbst und die hilflos Getrösteten menschlich-allzumenschlich über das Trostlose des Lebens hinwegtrösten? Ob wir in unsere Erfahrung mehr hineingeheimnissen, als der

<sup>12</sup> Rahner. *Gottese Erfahrung heute*, 168–170.

nüchterne Menschenverstand erlaubt? Ob wir uns und den anderen nicht eingestehen müssten, dass die Erfahrungen, von denen Rahner so hochgemut spricht, doch nur solche sind, in denen wir narzisstisch uns selbst lieben, erhöhen und schützen: in unserer Liebeskraft und unserer Liebens-Würdigkeit? Ob wir das Große, Göttliche in diesen Erfahrungen nicht einebnen – zurücknehmen – müssten in menschlich-allzumenschliche Selbstbespiegelung und Selbstbehauptung, die wir zu leben und zu überhöhen versuchen, solange wir dazu die Kraft haben?

Es bleibt menschlich beunruhigend strittig, was in solchen Erfahrungen wirklich erfahren wird. Der religionskritische Ruf zur Nüchternheit lässt uns nicht in Ruhe. Aber vor der Gefahr der „Übernüchterung“ unseres Menschen-Daseins wäre heute ebenso zu warnen: „Wir müssen uns“ – so der Philosoph Peter Strasser – „davor hüten, als Übernüchterte zu enden“<sup>13</sup>. Das Leben einer Kultur hängt, so Strasser weiter, davon ab, ob sie den Horizont einer Transformation lebendig erhalten kann, in dem Menschen zu dem werden können, was sie zuinnerst sein sollen – und wozu sie jetzt schon unterwegs sein können, christlich gesprochen: den Horizont der Gottesherrschaft.

Übernüchterung: in den Erfahrungen des Menschseins nur das Allzumenschliche vor sich gehen zu sehen, das Selbstverständliche, das keine Fragen mehr aufwirft und keine Hoffnung mehr weckt; Übernüchterung als Resignation angesichts des Allzu-Selbstverständlichen, angesichts des hoffnungslosen Laufs der Dinge. Ist es vernünftig, sich und seine Erfahrungen in den engen Horizont der Resignation einzusperren? Die Religionen haben diesen engen Horizont immer aufzusprengen versucht, in ihrem Kult, ihren Gebeten, den gebauten und sozial gehandelten Räumen eines größeren, umfassenderen Daseins, einer anderen Selbstverständlichkeit in der Gegenwart des Göttlichen. Die Frage ist, ob und wie wir solche Räume noch aufsuchen und bewohnen können; Räume, in denen Erfahrung mehr ist als das bloße Reagieren auf das, was in der Außenwelt vor sich geht und uns zwingt, uns darauf einzustellen.

Ronald D. Laing hat von „verwüsteter Erfahrung“ gesprochen, die uns so nahtlos mit dem Geschehen in der Außenwelt synchronisiert, dass es so aussieht, als sei unsere Erfahrung nichts anderes, als die „subjektive“ Abbildung bzw. der mehr oder weniger automatische Nachvollzug dessen, was da „draußen“ passiert, und als müsste man auch noch die Subjektivität dieser Abbildung möglichst wegarbeiten, um eine originalgetreue Abbildung zu erreichen. Verwüstete Erfahrung wäre der Niederschlag der Wüste, die uns umgibt. Und wir wären dazu verurteilt, weiter zu verwüsten, was uns als Lebenswelt umgibt. Die Rettung und Heilung der Erfahrung

---

<sup>13</sup> Vgl. Peter Strasser. 2002. *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz – Wien – Köln: Styria, 194.

ist das Ziel des Psychoanalytikers: das Wahrnehmen und die Rettung der inneren Räume, die dem „Erfahrenen“ nicht nur ein Echo, sondern Resonanz gibt<sup>14</sup>, mit ihm lebt, dem Verstehen seiner Botschaft Raum gibt – und der Auseinandersetzung mit ihm, Raum des Unsichtbaren, der Freiheit. Noch einmal Laing: „Erfahrung ist die Unsichtbarkeit des Menschen für den Menschen. Erfahrung nannte man früher ‚Seele‘“<sup>15</sup>.

Religionen bieten Räume für die Seele an, Räume der Präsenz des Unsichtbaren für das Unsichtbare, der Gottespräsenz in der Seele, die die Menschen bewegt, unendlich mehr für möglich zu halten als das Allzumenschlich-Allzuseלבstverständliche: Liebe für möglich zu halten – und dass sie Zukunft hat. Der biblische Glaube erschließt „Quellen“ des Sich-eingeborgen-Fühlens in die alles umgreifende und durchdringende Wirklichkeit eines göttlich-guten Willens, den man der Welt, so wie sie ist, nicht selbstverständlich ansehen, in die man nur „hineinglauben“ kann, oft genug gegen das menschlich Allzuseלבstverständliche, wie man es alltäglich mit ansehen muss<sup>16</sup>. Die biblischen Zeugnisse bezeugen aber auch das solidarische „Darin-Sein“ Gottes im Segen wie in der Not menschlichen Daseins, schließlich in diesem Gottesmenschen Jesus Christus, der Gott zu den sehnsüchtig Hoffenden und Gott Entbehrenden gebracht hat, sodass sie seinem guten Willen – seiner Herrschaft – glauben konnten<sup>17</sup>; wiederum gegen das menschlich Allzuseלבstverständliche, nach dem man Gottes Dasein bei D e n e n d a o b e n, nicht aber bei den Ausgeschlossenen und Verachteten unterstellt und gesucht hätte.

Gotteserfahrung setzt ein, sie kann einsetzen, wo das menschlich-allzumenschlich Selbstverständliche seine Menschen-bezwingende Selbstverständlichkeit verliert; so etwa, wenn Menschen zu beten anfangen. Wozu beten? hat Kurt Marti am Ende seiner *Spätsätze* gefragt. „Damit uns nichts selbstverständlich wird. Selbstverständlich ist nur das Nichts“<sup>18</sup>. Beten: Damit die Erfahrung atmen kann, nicht zum Fatalismus verurteilt und eingezwängt bleibt in den engen Zwischenräumen, die ihr die bedrängende Enge der Lebensnotwendigkeiten lässt<sup>19</sup>. Damit sie die Verheißung mit-er-

<sup>14</sup> Davon spricht differenziert und auch theologisch höchst belangvoll der Soziologe Hartmut Rosa; vgl. sein Buch: Hartmut Rosa. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.

<sup>15</sup> Ronald D. Laing. 1973<sup>6</sup>. *Phänomenologie der Erfahrung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 12.

<sup>16</sup> Diese Dimension biblisch bezeugter Gotteserfahrung stellen panentheistisch akzentuierte Konzepte heraus; vgl. etwa: Klaus Müller. 2006. *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg: Pustet.

<sup>17</sup> Darin mag man die personale Dimension biblischer Gotteserfahrungen begründet sehen.

<sup>18</sup> Kurt Marti. 2011<sup>2</sup>. *Heilige Vergänglichkeit. Spätsätze*. Stuttgart: Radius, 41.

<sup>19</sup> Søren Kierkegaard hat den Glauben und das Beten in diesem Sinne als Überwindung des Fatalismus angesehen, als das Ringen um und das Zugänglichwerden von M ö g l i c h k e i t über das

fahren kann, die in den engen Zwischenräumen verkümmert und im Menschenmaß eingesperrt ist. Damit die Seele sich öffnen kann für den, bei dem die Verheißung unseres Lebens Wirklichkeit werden kann. Damit wir uns mit dem Menschen-Selbstverständlichen nicht abfinden.

\*

## Bibliographie

- Ebeling Gerhard. 1975. Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie. In *Wort und Glaube*. Bd. 3, 3–59. Tübingen: Mohr.
- Jäger Willigis. 2000. „Symphonie des Einen und Ganzen“. *Christ in der Gegenwart* 19: 149-150.
- Jonas Hans. 1994. Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. In *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 190–208. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jüngel Eberhard. 1972. *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*. München: Kaiser.
- Kierkegaard Søren. 1992<sup>4</sup>. *Die Krankheit zum Tode. Gesammelte Werke*. Hg. von E. Hirsch und H. Gerdes, 24. und 25. Abteilung, Gütersloh: Diederichs.
- Laing Ronald D. 1973<sup>6</sup>. *Phänomenologie der Erfahrung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marti Kurt. 2011<sup>2</sup>. *Heilige Vergänglichkeit. Spätsätze*. Stuttgart: Radius.
- Müller Klaus. 2006. *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg: Pustet.
- Rahner Karl. 1966. Frömmigkeit früher und heute. In *Schriften zur Theologie VII*, 22, 11–31. Einsiedeln – Zürich – Köln: Benzinger.
- Rahner Karl. 1970. Gottese Erfahrung heute. In *Schriften zur Theologie IX*, 161–176. Einsiedeln – Zürich – Köln: Benzinger.
- Rosa Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Strasser Peter. 2002. *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz – Wien – Köln: Styria.
- Tillich Paul. 1961. *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Werbick Jürgen. 2019. *Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Wilber Ken. 1988. *Halbzeit der Evolution*. Bern – München: Scherz.

---

Notwendige hinaus: „Beten ist auch ein Atmen, und die Möglichkeit ist für das Selbst, was der Sauerstoff für die Atmung ist (...) denn Gott ist dies, dass alles möglich ist oder dass alles möglich ist, ist Gott“ (Søren Kierkegaard. 1992<sup>4</sup>. *Die Krankheit zum Tode. Gesammelte Werke*. Hg. von E. Hirsch und H. Gerdes, 24. und 25. Abteilung, Gütersloh: Diederichs, 37).

\*

**Zusammenfassung:** Erfahrungen sind Lern-Herausforderungen. Eine Erfahrung machen heißt in diesem Sinne wahrzunehmen und zu verstehen, wie ich angesichts des mir Widerfahrenen meine Annahmen, Vorstellungen und Einstellungen umarbeiten muss. Die Bibel bezeugt Gotteserfahrungen, in denen jeweils Gott als Herausforderung zur Erneuerung des Lebens wahrgenommen wurde und einen Lernprozess provozierte, der Gott, die Menschen, Geschichte und Welt neu sehen lehrte: Gott wird mit-erfahren; er wird wahrgenommen als der Mit-Wirkende, das Leben in Fülle Initiierende, als die verheißungsvolle Herausforderung, sich auf das einzulassen, was er – neutestamentlich gesprochen – als sein Reich mit den Menschen anfangen will.

**Schlüsselworte:** Erfahrung, Gotteserfahrung, Glaube.

**Streszczenie: Doświadczenie Boga dzisiaj – jak można w ogóle doświadczyć Boga?** Doświadczenia są wyzwaniem w obszarze uczenia się. Doświadczać oznacza w tym sensie postrzegać i rozumieć, jak człowiek w obliczu tego, z czym się spotyka, musi przepracować swoje założenia, wyobrażenia i nastawienia. Pismo Święte jest świadectwem o doświadczeniach Boga, w których za każdym razem Bóg był postrzegany jako wyzwanie dla odnowy życia i prowokował proces uczenia się, który prowadził do nowego postrzegania Boga, człowieka i świata. Bóg jest współ-doświadczany; jest dostrzegany jako współ-działający, inicjujący życie w pełni, jako pełne obietnicy wyzwanie, aby zawierzyć temu, co – używając języka Nowego Testamentu – Bóg pragnie zapoczątkować z ludźmi jako swoje królestwo.

**Słowa kluczowe:** doświadczenie, doświadczenie Boga, wiara.

**Abstract: Experiencing of God Today – How Can God be Experienced at All?** Experiences are challenges in the field of learning. Experience in this sense means seeing and understanding how man in the face of what he meets should revise his assumptions, imagination and attitudes. The Bible is witnessing experiences of God, in which God is always seen as a challenge for the renewal of life and has provoked processes of learning which lead to a newly seen God, man and the world. God is experienced “with”, God is seen as working “with”, as one how initiates full life, as a challenge full of promise that calls to entrust to him all what – in the words of the New Testament – God wants to begin for building his kingdom with his people.

**Keywords:** experience, experience of God, faith.