

Plötzlich redete mich jemand an. Ob ich es selbst oder jemand anderes, ob es draußen oder in meinem Innern war, das weiß ich nicht, und doch möchte ich gerade dies so gerne wissen. Aurelius Augustinus



*Hans Walter Wolff*

*Eugen Biser*

*Dietmar Mieth*

*Bernhard Gajek*

*Wolfgang Giegerich*

*Helmut Hark*

*Wolfgang Böhme*

---

# Träume Visionen Offenbarung

---

HERRENALBER TEXTE 51



# Herrenalber Texte

Herausgegeben von Wolfgang Böhme

---

51 Träume, Visionen – Offenbarung  
Über Gotteserfahrungen



## Inhalt

Vorwort	7
<i>Hans Walter Wolff</i> »So sprach Jahwe zu mir, als die Hand mich packte« Was haben die Propheten erfahren?	9
<i>Eugen Biser</i> Die Gottes- und Heilserfahrung des Apostels Paulus	22
<i>Dietmar Mieth</i> Plötzliche Umkehr Gotteserfahrung von Augustinus bis Pascal	44
<i>Bernhard Gajek</i> »Morgenglanz der Ewigkeit« Über Gotteserfahrung im Zeugnis der Dichtung	60
<i>Wolfgang Giegerich</i> Gotteserfahrung – psychologisch gesehen	83
<i>Helmut Hark</i> Träume – eine Sprache Gottes?	103
<i>Wolfgang Böhme</i> Träume, Visionen – Offenbarung	112

PNOF47



1988. 1983

(L 4582)

© 1984 Dr. Wolfgang Böhme, Karlsruhe; Herstellung: Verlagsdruckerei Gebr. Tron KG, Karlsruhe; Umschlaggestaltung: Helmut Sigle, Engelsbrand; Redaktionelle Bearbeitung: Elisabeth Hinderer; Titelbild: Hildegard empfängt ihre Visionen, Bibliotheca governativa Lucca, Codex latinus 1942 Lucca, 13. Jh.; Auslieferung: Dr. Wolfgang Böhme, Evangelische Akademie Baden, Postfach 2269, 7500 Karlsruhe 1; Printed in Germany.

ISBN 3-88450-051-1

## Vorwort

Wie kann der Mensch Gott erfahren? Was z. B. hat Jesaja erlebt, als »die Hand ihn packte« und Gott warnend zu ihm sprach (Jesaja 8, 11)? Und wie sollen wir uns die Bekehrung des Paulus vor Damaskus (Apostelgeschichte 9) oder das »Gesicht bei Nacht« vorstellen, das er in Troas hatte (Apostelgeschichte 16, 9) und das Anlaß der Bekehrung Europas zum christlichen Glauben wurde?

Ähnliche Ereignisse werden auch aus den folgenden Jahrhunderten berichtet. Das Prophetische und Visionäre (im weitesten Sinn), so urteilt Karl Rahner, ist aus der Geschichte des Christentums nicht wegzudenken. Immer handelt es sich dabei um ein Geschehen von größter Eindringlichkeit. »Gewißheit, Gewißheit, Empfinden. Freude, Friede. Jesus Christus«, so gibt Pascal das für ihn entscheidende Erlebnis wieder.

Aber wir heute? Haben auch wir Gesichte und Träume, in denen Gott uns den Weg weist, Erfahrungen, die unser Leben verändern? Oder hat W. Giegerich recht, der in seinem Beitrag zu diesem Buch von der »Undurchlässigkeit« der modernen Welt für die Erfahrung Gottes spricht?

Die nachfolgenden Aufsätze, die auf eine Tagung der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb zurückgehen, gehen diesen Fragen nach. Sie setzen bei den Prophetenberufungen und der Christuserscheinung vor Damaskus ein und führen – in ausgewählten Beispielen – durch die Kirchengeschichte hindurch bis in unsere Zeit. Spricht Gott auch zu uns noch im Traum? Läßt er sich sehen? Wie können wir ihn erfahren?

Karlsruhe, Januar 1984

Dr. Wolfgang Böhme

Hans Walter Wolff ✓

»So sprach Jahwe zu mir,  
als die Hand mich packte«

Was haben die Propheten erfahren?

Die Eigenart persönlicher und unmittelbarer Gotteserfahrung einzelner Menschen ist innerhalb des Alten Testaments nirgendwo so deutlich dokumentiert wie in der klassischen Prophetie von Amos bis Ezechiel, also von der Mitte des 8. Jahrhunderts bis zum ersten Drittel des 6. Jahrhunderts. Prophetische Gotteserfahrung wird direkt thematisiert in autobiographischen Berufungsberichten<sup>1</sup>, in den Memorabilien einzelner Sendungsaufträge<sup>2</sup> und in den Konfessionen Jeremias.<sup>3</sup> Prophetische Gotteserfahrung wird aber auch schon kritisch diskutiert in der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Prophetengruppen. Schon hier bricht die Frage nach trügerischer und echter Gotteserfahrung auf.

Suchen wir in unserer Zeit etwas vom Wesen der Gotteserfahrung zu verstehen, so können wir die literarische Hinterlassenschaft der großen Vertreter der alttestamentlichen Prophetie nicht umgehen. Es wird damit jedoch nicht nur ein historisches Interesse befriedigt; es brechen auch nicht nur – in distanzierter Analogie – Fragen an das persönliche Glaubensleben des modernen Menschen auf. Denn so gewiß die Gotteserfahrung der klassischen Propheten ein singuläres Phänomen darstellt, das als solches unvergleichlich und unwiederholbar erscheint, so darf doch zugleich nicht übersehen werden, daß die Propheten auch ihre Hörer zu neuen Gotteserfahrungen herausfordern und anleiten. Dabei ist für uns von Interesse, daß sie mit dieser Erwartung nicht nur auf ihre Zeitgenossen zugehen; es gibt deutliche Hinweise in der prophetischen Überlieferung, daß sie damit rechnen, mit ihren Sprüchen würden auch künftige Generationen die Wirklichkeit Gottes erfahren.<sup>4</sup> Nur so ist es zu verstehen, daß sie zu einem beachtlichen Teil selbst für die schriftliche Überlieferung ihrer Worte sorgten.<sup>5</sup> Das ist in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends vor Christus alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Auch als Literatur soll also das prophetische Wort Menschen einer späteren Zeit zur Gotteserfahrung führen.

## Wort-Erfahrung

Welche Eigenart der Gotteserfahrung geben die prophetischen Selbstzeugnisse zu erkennen?

Die erste Antwort muß lauten: Gotteserfahrung ist in der Prophetie *Wort-Erfahrung*. Das zeigen die Redewendungen, mit denen die Propheten die meisten ihrer Sprüche eröffnen oder schließen. Zu den häufigsten gehören: »So hat Jahwe gesprochen«, »...hat Jahwe gesagt«, oder kurz: »Jahwes Spruch«. Die Wendung »So hat Jahwe gesprochen« nennen wir die »Botenformel«; sie entspricht der diplomatischen Verkehrssprache im alten Orient, wie sie uns im profanen Bereich vielfach belegt ist, auch innerhalb des Alten Testaments.<sup>6</sup>

Dieser Satz »So hat Jahwe, der Gott Israels, gesprochen« faßt in Berichtsform ein Erlebnis zusammen, in dem den Propheten sein Gott mit einer Botschaft beauftragt und zu bestimmten Hörern entsandt hat. Die Wort-Erfahrung gehört also zu einem *Gesandtschaftserlebnis*.

Die Sprucheröffnungsformel kann verschiedene Gestalten annehmen. Seit Jeremia findet sich häufiger die Wendung »Es erging Jahwes Wort an mich«. Dabei bleibt die Konzentration auf die Erfahrung eines Wortes Gottes konstant. Etwas stärker betont aber ist das persönliche Widerfahrnis: »an mich« erging Jahwes Wort. Wir sprechen hier von der »Wortereignis-Formel«. Die Gotteserfahrung erscheint als *Erkenntnisvorgang*; es ereignet sich Offenbarung von bisher Verhülltem. So kann z. B. Jesaja 22, 14 einen Spruch eröffnen mit dem Satz »Kundgetan hat sich in meinen Ohren Jahwe der Heere«. Das hebräische Wort für »kundgetan« bedeutet schlicht »enthüllt« und dann »offenbart«, ohne daß das Wort im Hebräischen schon theologisch stark befrachtet wäre. Im überlieferten Text von Jesaja 5, 9 heißt es nur stichwortartig »In meinen Ohren ... Jahwe Zebaoth«, dann folgt ein Schwur (»Viele Häuser werden veröden, Paläste werden menschenleer«). Gotteserfahrung ist also hier eindeutig Offenbarungserfahrung. Dabei wird der Prophet als Gesandter Vermittler der Offenbarung. Die zwingende Gültigkeit seines Wortes kommt besonders da zum Ausdruck, wo der Prophet von der Erfahrung eines Schwurs Jahwes sprechen kann. Es ist wichtig, daß die Propheten gar nicht formelhaft festgelegt sind auf bestimmte Eröffnungsformeln, sondern variieren können. So heißt es Amos 4, 2: »Geschworen hat der Herr Jahwe bei seiner Heiligkeit«. Halten wir fest: so variabel der Rückverweis auf eine Gotteserfahrung zur Eröffnung der Prophetensprüche auch sein mag, beherrschend und charakteristisch ist die Gotteserfahrung als Wort-Erfahrung. In der großen Mehrzahl der Fälle finden sich keinerlei Andeutungen über die Situation des Wortempfangs und über die psychischen Begleitumstände beim Propheten. Durchweg ist der Rückverweis auf das Wortereignis unerhört karg: »So hat Jahwe gesprochen«. Die Propheten sind offenbar ganz be-

herrscht von der Botschaft, die sie auszurichten haben, von dem Auftrag, der ihnen als Gesandten zugemutet ist. Aber es gibt Ausnahmen.

## Macht-Erfahrung

Es wäre nicht prophetische *Gotteserfahrung*, wenn sich in ihr nicht Jahwe als der unvergleichlich Wirksame erwiese. Was die klassischen Propheten erfahren, ist ein Wort Gottes, das sie nicht gesucht oder erfragt haben, wie die Orakelpriester des alten Orients den Willen ihrer Götter zu erkennen suchen und erfragen, etwa in Eingeweideschau, in der Deutung von Gestirnstellungen und erfragen, etwa in Los-Werfen. Wenn sich aber den alttestamentlichen Propheten unversehens ein Wort Gottes aufdrängt, das sie nicht erfragten, das sie nicht gesucht haben, dann ist es in aller Regel ein *unwiderstehliches* Wort. Prophetische Gotteserfahrung ist also auch *Macht-Erfahrung*, – Wort-Erfahrung und Macht-Erfahrung zugleich. Amos sagt

»Hat der Löwe gebrüllt,  
wer fürchtet sich dann nicht?  
Hat der Herr Jahwe gesprochen,  
wer verkündet dann nicht?«

Beachten wir, daß auch hier Gotteserfahrung wesentlich Wort-Erfahrung ist. Doch es widerfährt dem Propheten das Wort eines schlechthin Überlegenen, dem man sich so wenig entziehen kann wie der Furcht beim plötzlichen Löwengebrüll im nächsten Gebüsch.

Auch Jesaja verbindet die Erinnerung an die Wort-Erfahrung sofort mit der an die Macht-Erfahrung. So sagt Jesaja 8, 11 »So hat Jahwe zu mir gesprochen, als die Hand zupackte und mich hinderte, auf dem Weg dieses Volkes zu gehen«. Der Erlebnisbericht ist äußerst knapp. Er ist ganz vom Ereignis selbst beherrscht, ohne jede literarische Darstellungs- oder Erläuterungsabsicht. Er sagt weder, wessen Hand zupackt, noch wen sie ergreift. Doch ist im Zusammenhang klar, daß *Jahwes* Hand greift, und zwar den *Propheten*. Der wortkarge Text will genau nur das Ergriffensein durch den Übermächtigen betonen (vgl. die stichwortartige Notiz, die ich soeben aus Jesaja 5, 9 wiedergab: »in meinen Ohren Jahwe Zebaoth«). »Die Hand« ist das Körperglied, mit dem einer handelt. Ein Organ steht im Hebräischen oft für seine Funktion und für dessen Fähigkeit. So weist die Nennung der Hand Jahwes auf die unentrinnbare Übermacht seines Handelns hin. Wir würden in unserer Sprache paraphrasieren: »als Jahwe in seiner Übermacht zufaßte«. Sagt zum Beispiel Jahwe zum Satan über Hiob (Hiob 2, 6) »Siehe, er ist in deiner Hand«, dann übergibt er ihn damit in Satans »Verfügungsgewalt«. Wird der Prophet von Jahwes Hand ergriffen, so ist er damit in Jahwes »Verfügungsgewalt« überstellt. Fragen wir, was Jesaja tatsächlich erlebte, »als die Hand zu-

griff«, wie er es nennt. Er selbst sagt in der unmittelbaren Fortsetzung: »Sie hinderte mich«, oder noch etwas schärfer übersetzt, »sie verwehrte es mir, den Weg dieses Volkes zu gehen«. Gott erweist sich hier als Störfaktor. Das Machtwort Jahwes bewirkt also eine deutliche Distanzierung, ja Trennung von der herrschenden politischen Meinung, eine entschlossene Abwendung von einer allgemeinen Panikstimmung gegenüber der Großmacht Assur, von der sich der Prophet abzusetzen hat. Dementsprechend soll Jesaja seine Anhänger auffordern: »Nenn nicht Verschwörung, was dies Volk Verschwörung nennt; was sie fürchten, fürchtet nicht! Jahwe fürchtet! Er sei euer Schrecken!« Das Machterlebnis des ergreifenden Wortes bewirkt also eine entschlossene Änderung der öffentlichen Stellungnahme, eine Trennung und Richtungsänderung, nicht nur des Propheten selbst, sondern mit ihm und durch ihn auch seiner Jüngerschaft, die damit zur Opposition in Jerusalem wird. Die Gotteserfahrung wirkt sich im politischen Bereich aus; dies ist dem Propheten, der eine solche kurze Notiz hinwirft, wichtiger als die Darlegung seiner psychischen Begleitumstände.

Ähnliches können wir bei Amos beobachten. Als der Oberpriester in Bethel ihn aus Israel nach Juda ausweisen will (Amos 7), weist der Prophet darauf hin, daß er nicht frei ist in der Wahl des Ortes seines Auftretens. Er berichtet (7, 15):

*Jahwe griff mich hinter der Herde weg,  
Jahwe sprach zu mir:  
Geh, weissage gegen mein Volk Israel!*

Auch hier gehören der Griff Jahwes und das Wort zusammen: das Wort, das das Ziel bestimmt und zur Opposition zwingt, der Zugriff Jahwes, der jeden Widerstand unmöglich macht.

Jeremia ist es, der am deutlichsten die persönliche Auswirkung der Macht Jahwes schildert, die er geradezu als Gewalttätigkeit, ja als Vergewaltigung erleidet. In Jeremia 20, 7 haben wir im Hebräischen ein Wort, das in aller Regel exakt die Vergewaltigung einer Frau meint; nun sagt Jeremia »Ich bin vergewaltigt, Du, Jahwe, hast gewalttätig an mir gehandelt«. So wird bei Jeremia herausgestellt, daß das Leiden zu seiner Gotteserfahrung gehört. Er sieht sich in völlige Isolation hineingetrieben durch Jahwes Hand und Wort. In 15, 17 und 20, 7 heißt es:

*Unter der Wucht deiner Hand saß ich einsam da,  
denn mit Grimm hast du mich erfüllt.  
Du hast mich gepackt und überwältigt,  
ich bin zum Gelächter geworden tagaus tagein,  
jedermann verspottet mich.*

Denn er hatte Unheil angedroht, aber es passierte nichts.

So zeigt sich die Gotteserfahrung keineswegs nur als ein Erlebnis intimer Innerlichkeit. Zwar gibt es gerade bei Jeremia (15, 16) auch dies:

*Fanden sich Worte von dir,  
so verschlang ich sie,  
eine Wonne war mir dein Wort  
und meine Herzensfreude.*

Doch das steht nur am Rande. Die Gotteserfahrung mit der Zumutung des Wortes führt als Macht-Widerfahrnis zu öffentlicher Auswirkung und damit zum Leiden des Propheten. Es ändert des Propheten Haltung zu seiner Umwelt. Das Wortereignis zwingt ihn zu Trennungen, zur politischen Isolation, und läßt einen empfindsamen, sensiblen Menschen wie Jeremia herbes Leiden erfahren.

### Sicht-Erfahrung

Die Gotteserfahrung als Worterfahrung und als Machterfahrung ist weithin verbunden mit einer *Sicht-Erfahrung*. Wir müssen hier von den prophetischen »Gesichten« oder Visionen sprechen. Wie die Wirkung der Machterfahrung unterschiedlich ist, je nach Wesensart und Temperament des einzelnen Propheten, so unterschiedlich ist auch das Erlebnis von Schauungen. Was der Prophet schaut, kann zunächst die *Wirklichkeit* der Worterfahrung unterstreichen. So berichtet Jeremia (1, 9) »Jahwe streckte seine Hand aus und berührte meinen Mund und sprach: Hiermit habe ich meine Worte in deinen Mund gelegt«. Der Prophet berichtet also den Vorgang des Ausstreckens der Hand Jahwes vor dem der Berührung der Lippen. So wird dem Hören des Wortes und dem Fühlen der Handberührung als dritte Sinneserfahrung das Schauen der ausgestreckten Gotteshand vorgeordnet. Auge, Tastsinn und Ohr sind beteiligt. Damit wird die Wirklichkeit der Gotteserfahrung dreifach bekräftigt: sie ist gesehen, gefühlt, gehört.

Großartig wird die Beteiligung aller Sinnesorgane in der berühmten Berufungsvision Jesajas (6, 1 ff.) herausgestellt: Zur Schau des thronenden Herrn kommt die Audition der respondierenden Seraphen-Chöre; zur Vibration der Grundfesten und der Schwellen des Tempels, die die Propheten wörtlich in Erschütterung versetzt, kommt der Rauch, der das Heiligtum erfüllt. Schon sieht sich der wahrhaft erschütterte Prophet verloren; er schreit auf: »Wehe mir, ich komme um!« – da sieht er einen Seraphen auf sich zukommen, fühlt, daß die Glühkohle vom Altar her seine Lippen berührt, und hört dann die Frage seines Herrn: »Wen soll ich senden? Wer will für uns gehen?« So bezieht die Berufungserfahrung Jesajas alle Organe ins Erleben ein, gerade auch das Auge in der Sicht, der Vision. Damit wird auch hier die *Wirklichkeit* der Wort- und Machterfahrung durch die visionären Elemente bekräftigt.

Häufig haben die Visionen die Funktion, die *Inhalte* der prophetischen Botschaft zu klären. Die Vision dient dabei der Audition. In aller Regel macht erst die Audition die Vision in ihrer Aussagekraft eindeutig. Wir müssen hier von einer Suprematie des Wortes sprechen. So weisen die von Amos (7, 1–6) geschauten Heuschreckenschwärme, der Feuerregen und der Erntekorb (8, 1–2) auf das anzukündigende Ende Israels hin. Die Visionen verdeutlichen das, worauf es im Wort ankommt. So sieht Jeremia in 1, 13 einen von Norden her überkochenden Topf. Die Audition erklärt die Vision (1, 14): »von Norden her kocht das Unheil über alle Bewohner des Landes«; – ein Feind von Norden her aus dem Zwei-Strom-Land bedroht das Land. So haben die Visionserlebnisse zur Hauptsache eine der Worterfahrung untergeordnete Funktion.

Seltener ist es, wenn etwa Ezechiel sich selbst in das visionäre Geschehen hineingerissen sieht, wenn er etwa, am Haarschopf ergriffen, nach Jerusalem gebracht wird von »etwas wie einer Hand« (8, 3), von einem, »der aussah wie ein Mann« (8, 2). Meistens ist es bei den älteren Propheten Jahwe, der dem Propheten das Gesichtete zeigt. »So hat Jahwe mich schauen lassen«, sagt Amos<sup>7</sup> wiederholt. Jahwe selbst ist es dann, der sein Deutewort hinzugibt. Die genannten Merkmale prophetischer Gotteserfahrung (Wort-Erfahrung, Macht-Erfahrung, Sicht-Erfahrung) führen zu der Frage nach der *psychischen Stufe*, auf der sich die prophetischen Erfahrungen vollziehen. Hier erscheint es mir am wichtigsten, einigen geläufigen Mißverständnissen zu wehren.

Immer noch allzu häufig wird die Annahme vorgetragen, die prophetischen Gotteserfahrungen würden in der *Ekstase* eingebracht. Unter Ekstase ist aber ein Zustand des Außer-sich-Seins zu verstehen, eine rauschhafte Trance, in der die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich durchlässig wird oder gar verschwindet. In 1. Samuel 10, 5 ff. sehen wir am Beispiel Sauls, wie unter älteren ekstatischen Prophetengruppen unter Musik und Tanz die Rasenden die Ausschaltung der Ich-Funktionen erleben und sie in einen »anderen Menschen« verwandelt werden. Als Gotteserfahrung würde sich die Ekstase dem mystischen Erleben – oder sagen wir vorsichtiger: gewissen Zügen und Möglichkeiten mystischen Erlebens nähern, sofern dabei des Menschen eigentliches Selbstbewußtsein erlischt und der Mensch in mystischer Einung in der Gottheit aufgeht. Abraham Heschel<sup>8</sup> sagt mit Recht: »Wenn Propheten Ekstatiker wären, dann wären Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia keine Propheten«. (Allenfalls wären gewisse Züge im Überlieferungsbild Ezechiels so zu verstehen.) Gewiß wußten sich die Propheten in ihrer Gotteserfahrung von ihrem Gott überwältigt, aber sie waren sich solchen Überwältigt-Seins sehr bewußt. Ich mache auf fünf Beobachtungen aufmerksam:

Wir haben aus dem alten Vorderen Orient zahlreiche Berichte über echte Ekstatiker, aber von diesen selbst gibt es keine einzige autobiographische

Schilderung. Es kann sie auch nach der Natur der Ekstase nicht geben. Im Alten Testament aber sind es im wesentlichen autobiographische Texte, in denen die Propheten von ihren Gotteserfahrungen berichten: Jesaja 6, Hosea 3, Amos 7–9, Jeremia 1.

Der Prophet Jesaja berichtet (6, 8), daß er in seiner Vision die Stimme seines Gottes vernommen habe: »Wen soll ich senden? Wer will für uns gehen?« und daß er sich daraufhin in freiem Entscheid gestellt habe: »Hier mich, sende mich«. Da kann nicht von einem Erlöschen des Selbstbewußtseins die Rede sein.

Bei Jeremia finden wir gar im Selbstbericht (Jeremia 1) als Antwort auf seine Berufung durch Gottes Stimme: »Zum Völkerpropheten mache ich dich« eine eindeutige Weigerung. Er antwortet: »Ach, Herr Jahwe, ich kann doch nicht reden, ich bin zu jung, ich bin unerfahren«. Angesichts solchen selbstkritischen Urteils kann von einer Entpersönlichung, wie sie zur Ekstase gehört, nicht die Rede sein.

Amos bestätigt das selbständige Gegenüber von Gott und Mensch in der klassischen Prophetie. In seinen beiden ersten Visionen (in Amos 7, 1–6) zeigt ihm Jahwe zuerst die Gerichtszeichen (Heuschrecken, Feuerregen); über dem Beobachten schreit der Prophet alsbald auf: »Herr Jahwe, verzeih! Wie soll Jakob bestehen, es ist doch so klein«, und dann noch einmal »Herr Jahwe, laß doch ab, wie soll Jakob bestehen, es ist doch so klein!« Während Jeremia sich selbst ganz zu weigern versucht (»Ich kann doch nicht reden, ich bin zu jung«), tritt Amos mit der Fürbitte zugunsten seines Volkes vor Gott hin, und er erfährt sogar Erhörung nach den beiden ersten Visionen. Da ist nichts von *unio mystica* oder Ekstase, vielmehr persönlicher Einsatz in bewußter Distanz und eigener Verantwortung. Im Fortgang der Visionen wird Amos gleichsam katechisiert (in 7, 7 f., 8, 1 f.), ganz ähnlich wie später Jeremia in 1, 11–14. Die Propheten werden ausdrücklich gefragt »Was siehst du, Amos?«, »Was siehst du, Jeremia?«; und der Prophet muß das Geschaute selbst in Worte fassen. Der Prophet wird mit seinem wachen Beobachten in Dienst gestellt. Auch mit seinem Urteil wird er herausgefordert; das wird ganz deutlich in der Formulierung der Gerichtsworte der Propheten, in denen der Prophet das Urteil über die Schuld Israels in aller Regel von sich ausspricht; erst danach verkündet er oft das Gotteswort der Drohung. Die Begründungen der prophetischen Drohworte werden meist nicht in gleicher Weise wie diese Drohworte als Botenworte Jahwes ausgeführt.<sup>9</sup> Der Prophet ist mit seinem Beobachten, mit seinem Urteilen, mit seinem Verkünden zum Dienst berufen.

Auch bei Jesaja zeigt sich noch unmittelbar nach dem Sendungsauftrag das selbständige Mitdenken des Propheten. Als er den furchtbaren Verstokkungsauftrag vernommen hat, wagt Jesaja eine Rückfrage: »Bis wann, o



Herr, wie lange?« Er bedenkt die Zumutbarkeit; er möchte das Gerichtswort mit seinen genauen Grenzen verstehen.

Diese Reihe von Beobachtungen wäre leicht zu verlängern, doch darf daraus natürlich nicht gefolgert werden, hier sei nur die Stufe hellwachen Bewußtseins als Voraussetzung der Gotteserfahrung zu erkennen. Man muß vielmehr die echt visionären Elemente und vor allem die Auditionen der Stimme Gottes hinzubedenken. Dann wird man vielleicht am besten von einer Stufe *exaltierten Wachbewußtseins* sprechen. Mit dem rationalen Element persönlichen Bewußtseins ist das Moment leidenschaftlicher Erregung über ganz ungewöhnlichen Einsichten verbunden. Hier war uns wichtig zu zeigen, daß der Gedanke an Ekstase und mystische Einung für die klassische Prophetie zum Verständnis ungeeignet ist.

### Traum

Das gleiche gilt für den *Traum* als Ort der Gotteserfahrung. Zwar galt zeitweilig im alten Israel – man denke an die Vätererzählungen – auch der Traum als Organ der Wegweisung Gottes; aber schon in den Josef-Geschichten wird betont, daß die Gabe der Traumdeutung eine seltene Gabe Gottes ist. Eigentlich kann nur Gott selbst die Träume verstehen und der, dem er die besondere Gabe zuteil werden läßt (Genesis 41, 15 ff.). Für die klassischen Propheten aber gilt eindeutig, daß sie sich niemals auf Träume beziehen. Jeremia ist es, der sich ausdrücklich mit dem Problem auseinandersetzt. Auf Träume beziehen sich nach Jeremia nur falsche Propheten (23, 28): »Der Prophet, der einen Traum hat, der möge seinen Traum erzählen; wer aber ein Wort von mir besitzt, der verkündige treulich mein Wort«. Gotteserfahrung des Propheten und Träume sind also streng zu unterscheiden. Wahrsager, die sich auf Träume berufen, nennt Jeremia »Lügner«, die Jahwe nicht gesandt hat (29, 8). »Sie wollen Jahwes Namen in Vergessenheit bringen« (23, 27), »sie führen die Leute in die Irre« (23, 32). Warum dieses scharfe Urteil? Jeremia stellt heraus, daß die Traumerzähler im Grunde von menschlichen Wünschen beherrscht sind, aber nicht vom göttlichen Willen; und das ist vor allem daran zu erkennen, daß die Traumerzähler, die vorgeben, im Namen Jahwes zu sprechen, den Leuten nach dem Munde reden und sie nicht von ihrem bösen Wege abbringen (23, 22). Für sie ist Jahwe nicht der Störfaktor. Sie sind unkritisch gegen sich selbst wie gegen ihre Hörer. Nach Ezechiel 13, 3 kommt im Traum nur des Menschen Eigenstes zu Wort. So sagt Micha von den Propheten, deren Kanon der Wunsch der Leute ist: »Käme einer, der dem Wind nachliefe und Lug und Trug redete, – 'ich will dir predigen von Wein und Whisky' – das wäre der Starprediger für dieses Volk« (Mich. 2, 11; vgl. 3, 5). Man muß also die Träume der falschen Propheten und die Visionen der rechten Propheten scharf unterscheiden, so scharf wie eigene Wünsche

und Gottes Willen. In der prophetischen Gotteserfahrung muß der eigene Wille ebenso überwunden werden wie die Wünsche der Zeitgenossen. Jeremia bringt die Erschütterung seines Eigenwillens ergreifend zum Ausdruck (23, 9):

*Mir bricht das Herz in der Brust,  
es zittern all' meine Gebeine,  
ich bin wie ein trunkener Mann,  
ein Mann, den der Wein überwältigt,  
vor Jahwe  
und vor seinen heiligen Worten.*

In der echten prophetischen Gotteserfahrung wird der eigene Wille ebenso überwunden wie die Wünsche der Zeitgenossen.

Als Ergebnis zur Frage der psychologischen Kategorien möchte ich ein vorsichtiges Minimalergebnis zur Diskussion stellen:

Das prophetische Erleben verläuft *oberhalb* des Unbewußten und Unterbewußten (Traum, Hypnose), und es verläuft *unterhalb* überwachter Erregungszustände wie Entrückung und Ekstase.

Ursprung, Anlaß und Inhalt des prophetischen Erlebens ist nirgendwo deutlicher zu erkennen als in der Richtung, in die die Propheten selbst unablässig und einmütig hinweisen: in Jahwe, dem Gott Israels, ist Ursprung, Anlaß und Inhalt der Gotteserfahrung zu sehen. Eine Ausschaltung der theologischen Kategorien erscheint aus den Textüberlieferungen schwerlich begründbar und könnte als willkürliche Horizontverengung erscheinen. Hingegen kann die Beachtung der theologischen Kategorie das Miteinander des Rationalen und des Exzeptionellen in der prophetischen Gotteserfahrung verständlich machen.

Als letztes Mißverständnis ist die Meinung zu erwägen, die Propheten seien gar nicht primär von einer eigenen Gottesbegegnung her zu verstehen, sondern der Ausgangspunkt ihrer Verkündigung sei ihre *Zeitanalyse*; ihre Kritik der sozialen Verhältnisse, der Politik und des Kultus sei ihr Hauptanliegen; ihre meist düstere Zukunftsschau folge aus ihrer Zeitanalyse, und der Maßstab ihres Urteils sei die alte Tradition vom Gottesrecht, wie sie in den älteren Gesetzestexten und auch in der Weisheit überliefert sei. Ihre Gotteserfahrung sei im wesentlichen nichts anderes als ihre Beziehung zur altisraelitischen Tradition.

Gegen diese Sicht sprechen entschieden schon unsere dargelegten Beobachtungen zu den autobiographischen Berufungs- und Sendungsberichten, die von der Gotteserfahrung als Wort-Erfahrung, Macht-Erfahrung und (visionärer) Sicht-Erfahrung sprachen. Dem nachweisbaren Bezug der Propheten auf die spezielle Sendung in der neuen Gotteserfahrung entspricht in keiner Weise ein expliziter Rückbezug auf die Gesetzes- und Weisheitstraditionen.

Inhaltlich ist das, was als eigentliches Gotteswort verkündet wird, das Wort von einem unausweichlichen Umbruch durch Jahwes neuen Eingriff in die Geschichte. Darauf weisen denn auch vornehmlich schon die Berufungsberichte hin. Amos: »Das Ende ist gekommen« (8, 2); Hosea (1, 9): »Ihr seid nicht mehr mein Volk, ich bin nicht mehr da für euch«; Jesaja spricht von Verstockung, ohne daß Heilungsmöglichkeiten da wären (6, 10). Dieser totale Umbruch ist es, der den Propheten in ihrer Gotteserfahrung gewiß geworden ist und der dann nach dem Eintritt der Katastrophe zu einem völlig neuen Aufbruch der Hoffnung führt. Die Zeitanalyse ist das Sekundäre, mit dem die Propheten aufweisen, gleichsam mit ihrem Gott mitdenkend, daß Jahwe als der kommende Gott ein gerechter Gott ist.

So führen die Propheten aus ihrer eigenen Gotteserfahrung auch ihre Hörer und Leser zu einer neuen Gotteserfahrung. Ich deute hier drei Merkmale an: Man kann das eigentliche Ziel der prophetischen Verkündigung in einer neuen Gotteserfahrung ihrer Hörer sehen, die der eigenen Gotteserfahrung der Propheten entspricht. So variabel die prophetischen Anklagen und so bunt ihre Zukunftsansagen sind – entscheidend ist, daß sie ihre Hörer ihrem Gott konfrontieren. Als erstes Beispiel nenne ich die neue Sicht der Weltmächte bei Jesaja (7, 18 und 20):

*An jenem Tage wird Jahwe die Fliege herbeipfeifen,  
die am Ende der Nilarme Ägyptens sitzt,  
und die Bienen, die im Lande Assur sind.  
An jenem Tage wird Jahwe mit einem Schermesser,  
das er von jenseits des Euphrat gedungen hat,  
das Haupt abscheren  
und auch die Schamhaare und den Bart wegnehmen.*

Wie verliert hier Ägypten ebenso wie das drohende neuassyrische Weltreich alle Eigenmächtigkeit. Ägypten wird degradiert zu einem winzigen Insekt, das einem Pfiff Jahwes gehorchen muß; Assur wird zu einem willenlosen Rasiermesser, das von Jahwe selbst und allein geführt wird. So schrumpfen die Großmächte im prophetischen Blick vor Israels Gott zu einem lächerlichen Nichts (v. Rad). Allein Jahwe ist es, mit dem Israel in Wahrheit zu tun bekommt. Das ist die Gotteserfahrung, auf die hin die Propheten ihre Verkündigung zuspitzen und ihre Hörer zurüsten.

Bunt sind die Zukunftsbilder bei Amos. Er spricht von Erdbeben, Krieg im Lande, Deportation, Massensterben und verschiedenartigem sonstigem Unheil. Aber gemeinsam ist all diesen Drohungen das »Ich« Jahwes, der dieses alles heraufführt. »Ich sende Feuer, Ich zerbreche, Ich schreite durch deine Mitte, Ich richte mein Auge zum Unheil auf sie«, spricht der Herr. Jahwes Ich ist die Konstante in allen konkreten Varianten von Amos' Drohungen. Das so oder so erwartete Ende bringt in jedem Falle nicht Jahwes Abwesen-

heit. Diese Abwesenheit Gottes bestimmt vielmehr die Gegenwart des Propheten, in der der Mensch, in der dieses Israel sich selbst einrichtet, für seine eigene Zukunft sorgt. Aber die Zukunft, sie wird unentrinnbar die Begegnung mit Jahwe bringen. Das Ende bringt seine unerwünschte, seine unerwartete, aber unausweichliche Ankunft. In Amos 8, 2, auf dem Höhepunkt der Visionen, hören wir: »Das Ende ist gekommen für mein Volk Israel; Ich gehe nicht mehr schonend an ihm vorüber«. So zieht Amos (4, 12) die exakte Folgerung als Ziel der prophetischen Botschaft: »Genau weil ich dir dieses tun will, so mache dich bereit zur Begegnung mit deinem Gott« (etwas anders übersetzt: »Rüste dich, deinem Gott gegenüberzutreten«). Im Endgericht werden die Hörer des Propheten ihre eigene Gotteserfahrung einbringen. Sie, die bislang meinten, in Gottes Abwesenheit zu leben, werden sich dem Ich ihres Gottes stellen müssen. Gottes-Erfahrung wird unabdingbar als Kontrast-Erfahrung erlebt. Das ist der unüberspringbare Anfang ganz neuen Lebens.

Die Ermöglichung neuer Gotteserfahrung über den Kreis der Hörer hinaus wird damit angestrebt und erreicht, daß die Prophetensprüche Literatur werden. Jesaja beschließt als einer, der von den Jerusalemer Führungskreisen abgewiesen wurde (8, 16), »das Bezeugte aufzubewahren und es im Kreise seiner Jünger zu versiegeln«; in einer Denkschrift läßt er die Sprüche unter seinen Schülern aufgehoben sein. Er ist gewiß, daß die Zukunft die Wahrheit seiner Botschaft bestätigen wird. Er bekennt dazu (8, 17):

*Ich aber harre auf Jahwe,  
der sein Antlitz vor dem Hause Jakobs verborgen hat,  
und bin gespannt auf Ihn.*

Mit seinen Schülern wartet Jesaja durch die Anfechtung hindurch auf die neue Gotteserfahrung, die das verkündigte Gotteswort und die Geschichtswirklichkeit zur Deckung bringen. Bei Jeremia kann sich die Spannung derart steigern, daß er vorübergehend seinen Gott des Betrugs anklagt (15, 18). Aber auch er kommt zum Diktat seiner Worte, damit es je neu gelesen und seine Wahrheit erfahren werden kann (36). Umkehr soll die Lesung bewirken. Jesaja nimmt in 30, 8 und 9 einen Gottesbefehl zur Niederschrift auf. Sie gibt den Wartenden den langen Atem:

*Nun komm, schreibe es vor ihnen auf eine Tadel,  
trage es ein in ein Buch,  
daß es endgültig für einen kommenden Tag  
als Zeuge dienen kann;  
denn es ist ein widerspenstiges Volk, verlogene Söhne,  
Söhne, die auf Jahwes Weisung nicht hören wollten.*

Literatur wird also das Prophetenwort nicht, um Vergängliches zu konservieren, um Literaturhistorikern Stoff zur Arbeit zu geben, sondern um die

Verächter an einem kommenden Tag zur Verantwortung zu ziehen, um das gegebene Wort gegenwärtig zu halten. Dieses geschriebene Wort wird als Zeuge aufgeboten. Die Verächter werden am kommenden Tag zur Verantwortung gezogen. Schrift wird das mündliche Wort, um die neue Gotteserfahrung zu ermöglichen.

Wie wird die neue Gotteserfahrung der Hörer und der Nachfahren begründet? Wie kommt es vom überlieferten Wort her zu der neuen Gotteserfahrung? Dieser Frage hat sich am deutlichsten der Prophet Ezechiel gestellt. Ezechiel hat bis zur Katastrophe Jerusalems im Jahre 587 wie seine Vorgänger als Gerichtsprphet gewirkt; danach wird er ermächtigt, die neue Hoffnung Israels zu wecken. Aus dieser zweiten Phase seines Wirkens wähle ich den Schluß seiner großen Vision der Auferweckung der Totengebeine Israels (Ez. 37, 12–14):

*So spricht der Herr Jahwe:  
Siehe, ich öffne eure Gräber  
und führe euch aus euren Gräbern herauf  
und bringe euch ins Land Israel,  
und ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin,  
wenn ich eure Gräber öffne  
und wenn ich euch aus euren Gräbern heraufführe,  
dann sollt ihr erkennen,  
daß ich, Jahwe, geredet habe  
und es tue.*

Das heißt: »daß ich es gesagt habe und auch ausgeführt habe«. Da haben wir den Niederschlag der erwarteten neuen Gotteserfahrung des Gottesvolkes mit ihrer Begründung vor uns. Großartig ist dieses Gemälde von der Auferweckung; die Mentalität der Auferstehung weht uns an aus diesem ganzen Kapitel; adressiert ist es zuerst an die, die da sagen:

*Verdorrt sind unsere Gebeine,  
» dahin ist unsere Hoffnung,  
es ist aus mit uns (37, 11).*

Da ist nichts von Vorstufen einer Gotteserfahrung; es ist die Wucht eines Überfalls, die in das ganz Unerwartete, in das ganz Unmögliche hinein die Botschaft einer freien, neuschaffenden Gnade hineinruft. Indem ihr erfahrt, wie ich es ausführe, habt ihr die neue Gotteserfahrung, im Vergleich mit dem zuvor verkündeten Wort. Dutzendmal finden wir bei Ezechiel den Typ dieses Spruches. Wir nennen ihn (seit Walther Zimmerli) das Erweiswort. Da wird zunächst die neue Tat Jahwes angekündigt (»ich öffne eure Gräber«), und dann wird die Zweckaussage hinzugefügt (»damit ihr erkennt, daß ich Jahwe bin, damit ihr erfahrt, daß ich Gott bin«). Sinn und Inhalt dieser Erkenntnis ist die neue Gotteserfahrung. »Jahwe hat es gesagt, und zwar zuvor

gesagt, und er hat es ausgeführt«. Im Zusammenklingen vom voraufgehenden Wort und nachfolgender Tat Gottes erweist er sich als der Lebendige; nicht im Wort allein besteht die neue Gotteserfahrung, aber auch nicht im Geschichtswiderfahrnis allein, sondern in der Entsprechung von Verheißung und Erfüllung, in dem Wort, das der Geschichte voraufläuft, und in der Geschichte, in der das zuvor verkündete Wort wiederzuerkennen ist.

So ereignet sich später die neue Gotteserfahrung der urchristlichen Gemeinde darin, daß sie in der Geschichte Jesu das prophetische Wort wiedererkennt.<sup>10</sup> Dem kann die Gotteserfahrung des einzelnen Christen entsprechen, der das Geschehen seiner Tage im Lichtkegel biblischer Verheißung ganz neu wahrnimmt, der sein eigenes Vergehen unter dem Blitz des Wortes als Schuld bekennt und der Gemeinschaft mit Christus ganz gewiß wird, der im Empfang des evangelischen Rufs gegenwärtige Not als unausweichlichen Auftrag entdeckt. Auch hier sind das Rationale und das Exzeptionelle, das Alltägliche und das Außerordentliche nicht voneinander zu trennen. Ich frage: Wird nicht allemal in der Schule der Prophetie das undiskutabel Einmalige im »Zugriff der Hand« und das verständlich Verkündbare im Hören des Wortes der Gotteserfahrung zusammengehören?

Gotteserfahrung ist in jedem Falle eine Sache Gottes. Unsere Sache aber ist das gespannte Warten am Ort der Verheißung, am Ort der großen Zeugen der Gotteserfahrung.

✓ Eugen Biser

## Die Gottes- und Heilserfahrung des Apostels Paulus

Im folgenden soll von zwei Dimensionen der paulinischen Gottes- und Heilserfahrung die Rede sein. Von einer *exoterischen* zunächst, die im Grunde offen zutage liegt, obwohl sich beim Versuch der Erschließung zeigen wird, daß bei Paulus auch das an sich »Selbstverständliche« den großen Schwankungen seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte unterworfen ist, so daß sich auch dem »Selbstverständlichen« bisweilen beträchtliche Barrieren entgegenstellen. Abschließend soll dann allerdings auch der Versuch gewagt werden, einen Blick in den *esoterischen* Hintergrund zu werfen, mit dem bei einer so vielschichtigen Gestalt wie der des Apostels Paulus ohnehin zu rechnen ist.

Daß es schon mit der exoterischen, an und für sich offen zutage liegenden Sicht der paulinischen Heilserfahrung seine Schwierigkeiten hat, wird schon durch die Tatsache belegt, daß das, was für Paulus selbst offensichtlich das Wichtigste war, sein Apostolat, das für ihn gleichbedeutend mit seiner Zugehörigkeit zum genuinen Kreis der Osterzeugen war, ihm heute nur von einem ausgesprochenen Außenseiter der Paulusforschung, dem jüdischen Autor Schalom Ben-Chorin in aller Form zuerkannt wird. Denn ihm fällt unbestreitbar das Verdienst zu, die Rolle des paulinischen Osterzeugnisses seit langem wieder voll zur Geltung gebracht zu haben. In seinem Paulus-Buch mit dem Untertitel »Der Völkerapostel in jüdischer Sicht« schreibt er:

Rückblickend... läßt sich sagen, daß, was immer sich auch in Jerusalem und Galiläa nach dem Kreuzestode des Jesus von Nazareth im Kreise der Seinen ereignet haben mag, Episode geblieben wäre..., wenn nicht die Erscheinung des Auferstandenen dem Paulus vor Damaskus zuteil geworden wäre. Wir wissen von keinem anderen Falle solcher Erscheinung, die derartig umwälzend gewirkt hätte. Gewiß ist auch der Apostel Thomas durch die Erscheinung des Auferstandenen von einem Agnostiker zu einem Gläubigen geworden, aber nur die Bekehrung des Paulus vor Damaskus hat große weltgeschichtliche Konsequenz gehabt.<sup>1</sup>

Es muß also ganz spezifische Schwierigkeiten geben, wenn sich die Christenheit das, was für Paulus offensichtlich das Grundlegende war, von einem Außenseiter erneut gesagt sein lassen muß, um es in dieser Triftigkeit wieder wahrzunehmen. Doch worin bestehen diese Barrieren?

## Hemmnisse und Trübungen

Die grundlegende Barriere, die sich einem angemessenen Paulus-Verständnis entgegenstellt, besteht paradoxerweise in der eindrucksvollsten Information über sein Berufungserlebnis, die von der lukanischen Apostelgeschichte gegeben wird. Es handelt sich um den dreifachen Bericht von der »Damaskusvision« des Apostels, der nahezu den Eindruck erweckt, als erblicke die Apostelgeschichte in dieser Vision die Achse ihres Paulusbilds.<sup>2</sup> Tatsächlich setzt die Apostelgeschichte damit Paulus als den großen, von Gott berufenen und bestätigten Heidenmissionar in Szene, dies jedoch so, daß ihm gleichzeitig der Anspruch auf Zugehörigkeit zum Kreis der Osterzeugen entzogen wird. Stillschweigend geschieht dies schon dadurch, daß die Apostelgeschichte mit dem einleitenden Bericht von der Himmelfahrt Jesu einen nicht zu übersehenden Schlußstrich unter die Zeit der Ostererscheinungen setzt. Doch spricht diese Tendenz auch aus dem alttestamentlichen Modell, nach dem die Apostelgeschichte ihren Bericht von der Damaskusvision, am deutlichsten in der ersten und dritten Version (Apg. 9, 7; 26, 16) stilisiert. Dieses Modell ist dem alttestamentlichen Danielbuch (10, 5–9) entnommen und stimmt in einzelnen Zügen fast wörtlich mit der Darstellung der Apostelgeschichte überein. Denn auch vom Offenbarungsempfang des Propheten Daniel heißt es: »Ich, Daniel, sah allein die Erscheinung, die Leute bei mir nahmen nichts wahr«; und wie sich der durch die Erscheinung zu Boden geworfene Prophet durch die Berührung einer himmlischen Hand aufgerichtet fühlt, ergeht an Paulus die Aufforderung: »Steh auf und stelle dich auf deine Füße!« (Apg. 26, 16).

Wichtiger als diese zweifache Übereinkunft ist jedoch die grundlegende Differenz. Denn das Subjekt der Erscheinung ist im Fall des alttestamentlichen Modells weder Gott selbst noch, wie bei einer ganzen Reihe vergleichbarer Szenen, der Engel Jahwes, sondern einer aus der Reihe der göttlichen Thronvasallen, der Erzengel Gabriel. Mit dieser Modellwahl ist der Damaskusvision der Rang einer Christophanie zwar nicht ausdrücklich abgesprochen; doch ist sie vom Modell her eher in die Reihe jener »vermittelten«, um nicht zu sagen sekundären Visionen verwiesen, denen mehr subjektiver Erlebniswert als objektive Bedeutung zukommt. So kann man mit Gerhard Lohfink folgern, daß nach der lukanischen Darstellung, die darin dem Zeugnis der Paulusbriefe diametral entgegensteht, »die Erscheinung vor Damaskus nicht mehr zu den Ostererscheinungen« gehört.<sup>3</sup> Freilich darf man Lohfink auch in seiner Feststellung folgen, daß das nicht etwa in herabsetzender Tendenz, sondern aus der Zielsetzung des lukanischen Geschichtswerks geschieht, Paulus als die zentrale, von Gott »zum Licht der Heiden« bestellte Missionsgestalt des jungen Christentums herauszustellen (Apg. 13, 47). Dennoch war damit ein verhängnisvoller Anfang gemacht.

## Dramatische Wirkungsgeschichte

Während sich die übrigen Gründergestalten des Christentums einer fast gleichbleibenden Beliebtheit erfreuten, war die Wirkungsgeschichte des Apostels von Anfang an stärksten Schwankungen ausgesetzt. Fast entsteht der Eindruck, als sei der Schatten der Verkennung und Nichtbeachtung schon auf seine letzten Lebensjahre gefallen, so daß diese bereits im Zeichen einer inneren Passion standen. In der Folge verschwindet er bis auf wenige Ausnahmen fast völlig aus dem Blickfeld der altchristlichen Theologie. »Mit dem schwärzesten Undank«, so urteilt Karl Holl, habe insbesondere Kleinasien dem Apostel die Übermittlung der Christusbotschaft gedankt.<sup>4</sup> Auf weite Sicht wird er geradezu aus dem kirchlichen Bewußtsein verdrängt, nicht zuletzt wohl angesichts der Tatsache, daß sich der »Erzketzer« Markion auf Paulus als seinen angeblichen Kronzeugen berief.<sup>5</sup> Doch auf Zeiten der Verdrängung folgen auch immer Wiederentdecker seines geistigen Vermächnisses, allen voran Augustinus, aber auch der ihm an Sprachgewalt vergleichbare Chrysostomus und an der Schwelle zur Neuzeit schließlich der alle seine Mitstreiter um Haupteslänge überragende Luther, obwohl man sich gerade bei ihm mit Albert Schweitzer fragen muß, ob ihm wirklich die zentrale Anknüpfung gelang oder ob er mit seinem reformatorischen Grundgedanken nicht vielmehr in einem »Nebenkrater« der paulinischen Heilsverkündigung ansetzte.<sup>6</sup>

Ungeachtet des deutlichen Schwerpunkts, den Karl Barth und in seinem Gefolge die dialektische Theologie auf Paulus legten, ist heute ein neuerliches »Tief« in der Wirkungsgeschichte des Apostels zu verzeichnen, das nicht zuletzt darin zum Vorschein kommt, daß sich Außenseiter wie Ben-Chorin veranlaßt sehen, das von der zeitgenössischen Theologie vermittelte Paulusbild zurechtzurücken. Doch das lenkt den Blick endgültig auf das Selbstzeugnis des Apostels zurück. Worin besteht es?

### Das irritierende Protokoll

Das Selbstzeugnis des Apostels liegt, vereinfachend gesagt, in zwei Formen vor: in einer »autobiographischen«, der Ausdruck auf das bezogen, was man neuerdings die »innere Biographie« zu nennen pflegt, und in einer »protokollarischen«, die trotz ihrer ständigen Inanspruchnahme in der Regel recht einseitig rezipiert wird. Es handelt sich dabei um die sorgfältig komponierte »Magna Charta« des Osterglaubens, mit welcher der Erste Korintherbrief auf die Anfrage seiner Adressaten nach der Auferstehung der Toten eingeht.<sup>7</sup> In zwei nahezu symmetrisch gebauten Dreiergruppen führt Paulus die »tragenden« Osterzeugen auf: angefangen von den hervorragenden Einzelgestal-

ten wie Kephas (Petrus) und Jakobus (als Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem) über die Gruppe der »Zwölf« bis hin zu den »fünfhundert Brüdern... von denen die meisten noch leben, einige aber schon entschlafen sind« (15, 6). Diesem Katalog fügt er sich schließlich selbst mit der Bemerkung hinzu:

Zuletzt erschien er mir, gleichsam einer Fehlgeburt. Denn ich bin der Geringste unter den Aposteln, nicht wert, Apostel zu heißen, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe (15, 8 f.).

Von seiner Rezeption her gesehen wirkt dieses Zeugnis auf zweifache Weise irritierend: einmal, weil es den Eindruck erweckt, daß mit der Wendung »zuletzt erschien er mir« alles gesagt sei, so daß hinter diesen Protokollsatz nicht mehr zurückgegangen werden könne; zum andern, weil sich der Apostel im Stil einer derartigen Selbstverkleinerung dem Kreis der Osterzeugen zuordnet, daß der »letzte Platz«, auf den er sich stellte, auch von seinem Zeugnis zu gelten schien. Tatsächlich erinnert sein Verfahren an das alter Mysterienbilder, auf denen die Stifterfiguren nur in betonter Verkleinerung neben dem dargestellten Geheimnis erscheinen. Indessen wird man sich fragen müssen, seit wann Selbstverkleinerung und Demut im Christentum jemals Anlaß zu Geringschätzung waren. Mahnte nicht Jesus selbst diejenigen, die sich zu einer Führerrolle in seiner Gemeinde berufen fühlten, sich auf den letzten Platz zu stellen? Und fügte nicht Paulus dem Eingeständnis seiner ehemaligen Verfolgertätigkeit eine Zusatzbemerkung hinzu, die alles wieder ins Gleichgewicht brachte?

Doch durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin, und sein Gnadentalen ist in mir nicht ohne Wirkung geblieben. Mehr als alle andern habe ich mich abgemüht, wenn freilich auch nicht ich, sondern die Gnade Gottes zusammen mit mir. (15, 10)<sup>8</sup>

Allem Anschein nach stellt sich einer vollen Paulus-Rezeption aber noch ein tiefersitzendes Hindernis entgegen. Bekanntlich gehört die Fühlung der machtvoll zugreifenden Hand Gottes zum Grundbestand prophetischer Gotteserfahrung. Zweifellos steht das in Übereinkunft mit einem elementaren Bedürfnis des religiösen Menschen – mit dem Bedürfnis nach Übermächtigung durch den ihm begegnenden Gott. Vermutlich hängt das nicht nur mit dem fast unausrottbaren Hang des Menschen nach Unterwerfung, ja nicht einmal nur mit dem zusammen, was Nietzsche das »verehrende Herz« genannt hat, sondern mit der Erfahrung, daß im Regelfall nur der gefürchtete Gott den Eindruck seiner – wenngleich übermächtigen – Wirklichkeit vermittelt.

Paulus aber zeigt sogar an dieser kritischen Stelle, wo von seinem ehemaligen Kampf gegen die Sache Gottes die Rede ist, keine Spur von Furcht. Vielmehr ist sein Zeugnis so geartet, daß es hier schon seine Tendenz, in ein völlig angstfreies Gottesverhältnis hineinzuführen, erkennen läßt. Darin vermochten allerdings weder Augustinus noch Luther dem Apostel ganz zu folgen. Und wenn das schon von dem »grünen Holz« seiner überragendsten Erneue-

rer gilt, was ist dann vom »dürren« der Durchschnittsfrömmigkeit zu erwarten? Wie ihre Geschichte lehrt, kam sie kaum einmal – einige Lichtblicke der zur Gottesfreundschaft entschlossenen Mystik ausgenommen – vom Bann der Gottesangst wirklich los. Und es ist sehr die Frage, ob sie sich jemals wirklich davon befreien oder doch wenigstens befreien lassen wollte. Zweifellos setzt sich damit dem Christentum, konkret gesprochen dem Gott Jesu Christi, die mächtigste, wenngleich als solche kaum wahrgenommene Barriere entgegen. Indessen befindet sich das Christentum diesem Hindernis gegenüber von vornherein in der siegreichen Position, weil sich mit seiner Gottesverkündigung, wie abschließend zu zeigen sein wird, der Anspruch verbindet, die Wirklichkeit Gottes viel tiefer und umfassender zu erschließen, als dies unter dem Druck der Gottesangst jemals geschehen könnte. Aber gilt das auch für die paulinische Heilsverkündigung? ☞

## Überwundene Barrieren

Man könnte um so mehr darüber im Zweifel sein, daß dies der Fall ist, weil sich wichtige Ausgestaltungen der religiösen Furcht ausgerechnet mit dem geistigen Vermächtnis des Apostels verbinden. Das gilt schon für die reformatorische Rechtfertigungslehre, die noch in dem von ihr entwickelten Lösungsmodell bekundet, wie sehr sie im Bann der Vorstellung von der furchterregenden Gottesgerechtigkeit steht. Zwar spricht Luther davon, daß sich ihm mit der reformatorischen Lesart der Römerstelle, die vom »Offenbarwerden der Gerechtigkeit Gottes« spricht (1, 17), die Pforten des Paradieses aufgetan hätten. Doch wird man sich im Blick auf seine religiöse Biographie und mehr noch auf seine Frömmigkeitsgeschichtliche Nachwirkung fragen müssen, ob er tatsächlich den Mut zum Eintritt durch diese Pforten aufbrachte oder ob es ihm nicht vielmehr wie Kafkas »Mann vom Lande« erging, der den verheißungsvollen Glanz zwar erblickte, jedoch erschreckt von der Gestalt des Türhüters, am Eingang zum Gesetz stehenblieb.<sup>9</sup> Wie der Kafka-Forscher Bert Nagel zu verstehen gibt, steht gerade dieses Motiv in einem engen Zusammenhang zum zweiten Komplex, der vermuten läßt, daß Paulus für die Fortdauer der Furcht in der christlichen Glaubenswelt verantwortlich oder doch wenigstens mitverantwortlich ist: zu Kierkegaards Meditationsfolge »Furcht und Zittern« (von 1843).<sup>10</sup>

Doch so unbestreitbar die paulinische Herkunft dieses Titels ist, lehrt doch schon ein Blick in die Fundstelle (Phil. 2, 12), daß der Apostel alles daran setzt, das Gottesverhältnis seiner Adressaten aus der Schattenzone der Angst herauszuführen und ihm jene affirmative Eindeutigkeit zu verleihen, zu der er sich selbst durch die Heilserfahrung seiner Damaskus-Stunde geführt sieht. Das rückt auch sein Ringen um die Gerechtigkeit Gottes und ihren

zwingendsten Ausdruck, das Gesetz, in ein neues Licht. Daß Paulus in ein nahezu neurotisch gespanntes Verhältnis dazu geriet, erklärt sich wohl letztlich nur aus der Tatsache, daß ihm im Gesetz der Inbegriff der furchterregenden Seite des Gottesgeheimnisses entgegentrat, die in immer neuen Anläufen überwunden werden mußte, obwohl sie durch die Heilstat Christi bereits ein für allemal beseitigt worden war. Das ist der Hintergrund seines emphatischen Ausrufs:

Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag des Heils! (2. Kor. 6, 2)

So kann nur einer sprechen, der einer tödlichen Gefahr entronnen ist und nach einer langen Nachtwanderung endlich Licht vor sich sieht. In diesen Worten gibt es kein Wanken, kein Zurück mehr, vor allem nicht mehr die Möglichkeit des Widerrufs. So gesehen steht Paulus jenseits der Schwelle, die für Buber die Grenze zwischen alt- und neutestamentlicher Gottesvorstellung markiert. Denn für ihn behält der Gott, der durch die Propheten zu seinem Bundesvolk spricht, selbst in der väterlichen Liebeszuwendung zu ihm die Freiheit, sich in die Ferne seines Grimms und seiner Verborgtheit zurückzuziehen. Nur so, meint Buber, behalte das Gottesverhältnis jenen lebendigen Atem, der ihm durch die Eindeutigkeit des christlichen Gottesbildes entzogen wurde. Für Paulus aber besteht die innerste Seligkeit des christlichen Gottesglaubens darin, daß er nicht mehr um die Möglichkeit des Entzugs und damit der Gottesferne und, mit Buber gesprochen, der »Gottesfinsternis« bangen muß. Daß aber Paulus umgekehrt die Notwendigkeit empfindet, sich dieser rettenden Position immer neu zu versichern, hängt mit dem geheimnisvollen Komplott zusammen, in dem sich die Furcht mit den Entwicklungen der Menschheitsgeschichte befindet.

Wenn Paulus im Geist-Kapitel des Römerbriefes es als die beglückende Gewißheit der Glaubenden bezeichnet, daß sie sich nicht von neuem fürchten müssen (8, 15), leitet ihn offensichtlich die Vorstellung, daß dazu vom Gang der Geschichte her immer neuer Anlaß gegeben ist. Denn er konnte schwerlich übersehen, daß der Verfall des antiken Götterglaubens, dessen Zeuge er war, keineswegs zu einem Bewußtsein neuer Offenheit und Freiheit führte, sondern mit der Heraufkunft eines alles wie mit einer eisernen Klammer umschließenden Schicksalsglaubens verbunden war. Daran hat sich bis heute nichts geändert. Die Furcht, sagt Werner Bergengruen, pflegt ihre Anlässe zu überdauern; mehr noch: sie schafft sich immer neue Anlässe. Heute aber hat sie im besonderen Grade dadurch Konjunktur, daß sich durch die technische Entwicklung die Differenz von Utopie und Wirklichkeit signifikant verringert hat. Uralte Menschheitsträume und Märchenmotive wie die Raumfahrt oder die Herzverpflanzung gehen buchstäblich vor unseren Augen in Erfüllung. Dazu gehört freilich auch die apokalyptische Möglichkeit der vom Menschen inszenierten Vernichtung der ganzen Gattung. Die bestürzende

Erfahrung, daß allenthalben Grenzen des Fortschritts, der Leistungskraft, der Machbarkeit und der verfügbaren Rohstoffe erreicht sind, schafft ein Klima der Angst, das durch die Freisetzung ständig neuer Beweggründe aufrechterhalten wird. Gegen diesen Druck muß das paulinische Programm einer durch den Christusglauben angstfrei gewordenen Welt immer neu durchgesetzt werden, wenn es seine Stoßkraft nicht verlieren und sich selbst dadurch zur Wirkungslosigkeit verurteilen soll.

Eine zweite Barriere, die Paulus immer schon hinter sich gelassen hat und die dennoch stets neu überwunden werden muß, ist eher binnentheologischer Art. Sie muß schon deswegen in Rechnung gestellt werden, weil sich erst von ihr her die Bevorzugung des »protokollarischen« Zeugnisses des Apostels gegenüber seinen »autobiographischen« Äußerungen erklärt. Denn aufs Ganze gesehen verfährt die Theologie trotz des Siegeszuges der exegetischen Wissenschaft während des letzten Jahrhunderts im Umgang mit den biblischen Texten immer noch vorwiegend positivistisch und juristisch. Sie betrachtet sie, anders ausgedrückt, in erster Linie als Urkunden und Dokumente, nicht jedoch als Zeugnisse, in denen die göttliche Selbstzusage, also das Wort Gottes, durchklingt. Aus medienkritischer Sicht könnte man auch sagen, daß sie sich zu den biblischen Texten nicht so sehr ihrem Inhalt gemäß als vielmehr so verhält, wie es ihrem Charakter als schriftliches Medium entspricht. Diesem registrierenden Umgang entspricht das Ergebnis: das System! Denn die Theologie entnimmt den Texten das, was in ihnen protokollarisch niedergelegt ist, weil sich Protokollsätze vorzugsweise zu einem systemhaften Ganzen zusammenfügen lassen. In dem als Lehrgebäude verstandenen System aber gewinnt die theologische Doktrin ihre glanzvollste und imposanteste Selbstdarstellung. Indessen ist dieser Glanz um einen allzu hohen Preis erkauft, auf den schon Kierkegaard mit beißender Ironie aufmerksam machte. Denn seiner Kritik zufolge gleicht der Systemdenker dem Erbauer eines großen, hochgewölbten Palastes, der indessen gar nicht erst auf den Gedanken kommt, in dem von ihm errichteten Gebäude Wohnung zu nehmen, sondern es vorzieht, nebenan in einer Scheune, wenn nicht gar in einer Hundehütte zu hausen.<sup>11</sup> Damit aber erhebt er gegen das System den grundlegenden Vorwurf der Unbewohnbarkeit. Es entfaltet seinen Glanz auf Kosten des Menschen; der Mensch, den es doch seiner ganzen Bestimmung zufolge beherbergen sollte, kommt in ihm überhaupt nicht vor.

So sehr die Systemtheologie mit Paulus ihren Anfang nimmt, wird er selbst von dem Vorwurf Kierkegaards nicht berührt. Das hängt mit dem unverwechselbaren »Stil« seiner Sprache zusammen. Bei aller logischen Strenge ist sie doch in einem letzten Sinn nicht objektivierbar, weil sich ihr Autor in ihr nur soweit entäußerte, wie es die argumentative Situation erforderte. So gerät ihm jedes Wort zu einer unwillkürlichen Selbstanzeige; auch wenn es von sachlichen Inhalten redet, bleibt es durchweht vom lebendigen Atem seiner

Selbstmitteilung. Deshalb sind seine Sätze wie glühende Eisen, die man nicht anfassen kann, ohne sich an ihnen zu verbrennen, und von denen sich schon deshalb kein systematischer Gebrauch machen läßt. Sie lassen sich nicht auf den Begriff bringen, es sei denn auf die Gefahr hin, in ihrem zentralen Aussagewillen verfälscht zu werden. Wer sich mit ihnen befaßt, bekommt keine klar umrissenen Informationen in die Hand; dafür wird er in ein Gespräch gezogen, das ihn nicht mehr losläßt. Dabei fühlt er sich eher erleuchtet als belehrt. Kaum irgendwo aber macht er diese Erfahrung mehr als im Umgang mit dem paulinischen Osterzeugnis, zu dem damit nun endgültig der Weg ebnet ist.

## Der antwortende Zeuge

Wenn Paulus am Ende seines Katalogs der grundlegenden Osterzeugnisse bemerkt, daß gerade in ihm, dem »Letzten«, die Gnade Gottes auf besondere Weise wirksam geworden sei, bietet er damit einen kaum überhörbaren Anreiz, über dieses Zeugnis, so wichtig es ihm auch immer ist, hinauszufragen. Und sein Hinweis ist auch deutlich genug, damit die Richtung dieses Fragens erkannt werden kann. Denn er bezieht sich eindeutig auf ihn selbst, den »letzten Auferstehungszeugen«. Damit kommt er einer gerade durch dieses grundlegende Zeugnis geweckten, wenngleich kaum einmal thematisierten Sinnerwartung entgegen. Denn so wichtig es für den Christenglauben ist, die Phalanx derjenigen vor sich zu sehen, die als die von Gott erwählten Zeugen der Auferstehung Christi (im Sinn von Apg. 10, 40) zu gelten haben, ist ihr Zeugnis doch, inhaltlich gesehen, auf eine nahezu frustrierende Weise knapp. Zwar ist der Wendung, daß ihnen der Auferstandene »erschien«, wie die Untersuchungen des Schlüsselwortes *ophthe* zeigte, unzweideutig der Tatsachen- und Widerfahrnis-Charakter des Geschehens zu entnehmen, so daß ihr Erlebnis keinesfalls in den Bereich der bloß subjektiven Visionen abgeschoben werden kann; doch weigert sich das, was man den »Instinkt des Glaubens« nennen könnte, sich in der Auferstehungsfrage mit dem Moment der bloßen Tatsächlichkeit abzufinden. Wenn irgendwo, möchte er gerade hier, über die bloße Tatsächlichkeit hinaus, etwas über den Inhalt des Geschehenen erfahren, wobei gerade auch auf dem Erfahrungsmoment ein besonderer Akzent liegt.

Dafür spricht eine ganze Reihe von Gründen, von denen wenigstens zwei genannt seien. Ein äußerer zunächst, der den Stand der exegetischen Forschung und ihr Verständnis der Ostergeschichten betrifft. Schon in der durch die »Wolfenbüttler Fragmente« ausgelösten Diskussion wurde deutlich, daß diese Geschichten aus derart unterschiedlichen Perspektiven und Intentionen

erzählt sind, daß sie sich auch bei noch so großem Harmonisierungswillen nicht zu einem einheitlichen »Osterbericht« zusammenfassen lassen. Inzwischen erhärtete sich der Zweifel an ihrem »Berichtcharakter« immer mehr, seitdem deutlich wurde, daß es ihnen viel weniger um die von ihnen geschilderten Vorgänge als vielmehr um deren Umsetzung in den Glauben der jeweils angesprochenen Gemeinde zu tun ist. So wurden sie zum Vorzugsobjekt der im Gefolge Bultmanns in Gang gekommenen »Entmythologisierung«. Indessen entging es den Werkleuten dieser Demontage, daß sie mit ihrer Bemühung insofern offene Türen einrannten, als die Ostergeschichten an einer besonders markanten Stelle schon von sich aus das Gewand ihrer Bildhaftigkeit ablegen.

In aller Form geschieht das am Schluß der johanneischen Perikope von der Erscheinung des Auferstandenen vor Maria von Magdala, die in ihm zunächst den Gärtner vermutet und durch die bloße Nennung ihres Namens zum überwältigenden Bewußtsein seiner Identität geführt wird (Joh. 20, 11–18). Auf Geheiß des Herrn begibt sie sich zu den Jüngern, um ihnen von ihrem Erlebnis zu berichten; doch entledigt sie sich ihres Auftrags nicht so, wie es nach allen Vergleichsstellen zu erwarten wäre. Anstatt von allen wichtigen Momenten ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen zu berichten, faßt sie ihr Erlebnis in den »Protokollsatz« zusammen: »Ich habe den Herrn gesehen« (20, 18). Da auch die Emmaus-Perikope auf ähnliche Weise schließt (Lk. 24, 34 f.), kann daraus auf eine grundsätzliche Tendenz der Ostergeschichten geschlossen werden. Mit diesen Hinweisen geben sie zu verstehen, daß sie in der Frage der historischen Elemente nicht über das hinausgehen, was der Katalog des Ersten Korintherbriefs mit dem Stichwort von der den Osterzeugen zuteil gewordenen »Erscheinung« zum Ausdruck bringt. Auch sie verbürgen nur die Tatsächlichkeit der Auferstehung; die von ihnen beschriebenen Vorgänge erheben dagegen, trotz aller Dramatik der Schilderung, keinen Anspruch auf Historizität, da sie ihrer ganzen Tendenz nach lediglich auf die Umsetzung des Ostergeschehens in den Glauben der Leser abzielen. Damit aber bricht auch schon die Hoffnung in sich zusammen, daß die kärglichen Angaben des »Katalogs« mit Hilfe der Ostergeschichten »aufgebessert« werden könnten. Inhaltlich gesehen bieten diese vielmehr nicht mehr und nicht weniger als das, was der Katalog in die stereotype Wendung kleidet, daß den von ihm Genannten der Herr »erschien« und daß sie dadurch zu den tragenden Zeugen seiner Auferstehung wurden.

Freilich: was dieser Protokollsatz besagt, ist alles andere als wenig. Mit ihm ist vielmehr, bildlich gesprochen, das Fundament der Kirche gelegt; mit ihm nimmt die Kirchengeschichte ihren Anfang. Dennoch verbindet sich gerade für den heutigen Leser mit dieser Feststellung der Eindruck einer nur schwer zu ertragenden Frustration. Sie wäre nicht zu verstehen, wenn der Christenglaube im Sinn der von Martin Buber an ihm geübten Kritik ein bloßer Satz-

und Daß-Glaube wäre. Das aber ist je länger desto weniger der Fall. Vielmehr hat sich seit der Jahrhundertmitte, als Buber seine kritischen Einwände geltend machte, ein signifikanter Wandel im Glaubensbewußtsein vollzogen. Während ehemals das Interesse an möglichst klar definierten Glaubensinhalten dominierte, steht heute eindeutig das Erfahrungsmoment im Vordergrund. Das Verlangen nach Glaubenserfahrung ist geradezu zur Bedingung für die Glaubensbereitschaft des heutigen Menschen geworden. Ging es bisher vorrangig darum, allem zuzustimmen, was Gott geoffenbart und das kirchliche Lehramt zu glauben vorgelegt hat, so lautet die Maxime heute: »Gib mir Erfahrung, und ich glaube!« Das Hauptgewicht hat sich von den satzhaft umschriebenen Inhalten, der *fides quae creditur*, auf den Vollzug, die *fides qua creditur*, verlagert. Demgemäß entzündet sich die durch die Reduktion der Ostergeschichten auf das »protokollierte« Faktum der Auferstehung ausgelöste Frustration auch nicht so sehr an dem damit verbundenen Verlust an Anschaulichkeit als vielmehr daran, daß sich mit den Bildern zusammen auch das Erfahrungsmoment verflüchtigt zu haben scheint. Indessen macht der Osterglaube von der Bedingung, an die sich die Glaubensbereitschaft heute insgeheim knüpft, keine Ausnahme. Er wird, trotz aller ihm gerade heute entgegenstehenden Einwände, dann gelingen, wenn ihm Erfahrungswerte angeboten werden, auf die er sich beziehen und stützen kann. Doch dafür bietet der von den Ostergeschichten verbliebene Protokollsatz nun wirklich keinerlei Handhabe. So scheint alles in eine unüberbrückbare und deswegen extrem gefährliche Aporie hineinzutreiben. Es ergeht dem heutigen Menschen wie den Jüngern, die nach der Erzählung des johanneischen Nachtragskapitels zum Fischfang ausgefahren sind und im Morgengrauen den am Ufer stehenden Auferstandenen erblicken – nur mit dem Unterschied, daß kein Weg zu ihm hinüberzuführen scheint. Oder behält diese aporetische Situation doch nicht das letzte Wort?

An dieser Stelle gewinnt die Rede vom »letzten Auferstehungszeugen« unversehens eine völlig neue und hochaktuelle Bedeutung. Sie besteht darin, daß Paulus ungeachtet der Tatsache, daß er ohne Einschränkung zum Kreis der genuinen Osterzeugen zählt, zugleich auf unserer Seite steht. Das aber nicht etwa, weil er, wie Guardini meinte, in die Position der »Nachgeborenen« verwiesen ist, die auf das Wort der Zeugen hin zum Glauben kommen, so daß seine Theologie und Verkündigung aus der Position des Glaubens entworfen wären, sondern dadurch, daß er mit seinem Osterzeugnis auf unsere Erwartung eingeht. Nicht nur, daß er von allen Autoren neutestamentlicher Schriften als einziger noch als Verfasserpersönlichkeit wirklich zu fassen ist; vielmehr brachte es auch der lebenslange Konflikt, der um die Anerkennung seines Apostolats entbrannte, mit sich, daß er sich bei der Niederschrift seiner Briefe dazu genötigt sah, über sein Berufungs- und Sendungserlebnis Auskunft zu geben. So ist es seiner Konfliktsituation zu danken, daß er der



einzig unter allen Auferstehungszeugen ist, dessen Zeugnis über die Barriere des bloßen Protokollsatzes auf die in ihm enthaltenen Erfahrungswerte zurückverfolgt werden kann. Alle andern Auferstehungszeugen ziehen sich, bildlich gesprochen, nach dem protokollarischen Bekenntnis »Ich habe den Herrn gesehen« ins Dunkel der Geschichte zurück; Paulus allein bleibt in seinem Zeugnis so präsent, daß er auf das hin befragt werden kann, was die Begegnung mit dem Auferstandenen für ihn subjektiv bedeutete. So ist Paulus als der »letzte« Auferstehungszeuge zugleich der uns am nächsten stehende, weil er der »antwortende« Zeuge ist.<sup>12</sup> Das aber heißt, daß die aufgebrochene Aporie mit Hilfe des paulinischen Zeugnisses überwunden werden kann. Im Anschluß an das berühmte Bild Lessings könnte man auch sagen, daß uns der Apostel über den »garstigen breiten Graben« von annähernd zwei Jahrtausenden hinweg die Hand reicht, um uns hinüberzuhelfen.

### Ergriffen – begreifend

Kaum bedarf es noch eines Hinweises darauf, daß es sich bei dem fraglichen Selbstzeugnis des Apostels um die »Innensicht« dessen handelt, was die Apostelgeschichte mit ihrem dreifachen Bericht von der »Damaskusvision« des Apostels beschreibt. Eher schon muß der Umstand geklärt werden, daß dem entwickelten Ansatz zufolge das paulinische Selbstzeugnis erst heute in seiner vollen Bedeutung entfaltet werden kann. Das wäre unter der Voraussetzung plausibel, daß das Selbstzeugnis des Apostels im Sinne des alttestamentlichen Prophetismus als »Erweiswort« verstanden würde, das »zu gegebener Zeit« seine Wahrheit unter Beweis stellt. Im Hintergrund dessen steht die Vorstellung, daß sich Wahrheiten auch »zeitigen« können, so daß es bisweilen langer Entwicklungen bedarf, bis sie in ihrem Bedeutungsgehalt voll erfaßt werden. Vor allem aber bedarf es angesichts des fraglichen Selbstzeugnisses einer deutlichen Warnung. Unter dem Eindruck dessen, was heute als »Autobiographie« gehandelt wird, entsteht im Leser, gemessen am paulinischen Selbstzeugnis, eine völlig falsche Sinnerwartung. Er hofft unwillkürlich auf ausführliche Schilderungen und auf die Mitteilung intimer Details und ist demgemäß enttäuscht, wenn er bei Paulus statt dessen lediglich sparsame Hinweise und zurückhaltende Andeutungen findet. Das aber hängt nicht nur mit der von Ulrich Wilckens gemachten Beobachtung zusammen, daß Paulus die Hauptsache nicht selten in Nebensätzen mitteilt, sondern mit der weit grundsätzlicheren Tatsache, daß Paulus einer der Protagonisten des subjektiv-konfessorischen Redens ist. Denn die Fähigkeit, von subjektiven Erfahrungen zu reden, ist der Sprache keineswegs in die Wiege gelegt. Vielmehr bedurfte es eines revolutionären Eingriffs in die Sprachgeschichte, da-

mit das Instrument der Weltbeschreibung als Medium der Selbstmitteilung genutzt werden konnte. An dieser sprachgeschichtlichen Revolution waren nach dem Vorgang der alttestamentlichen Propheten, bei denen in erster Linie an die »Konfessionen« des Propheten Jeremia zu denken ist, vor allem Jesus und – Paulus beteiligt. Ihnen ist jene Umstrukturierung der Sprache zu verdanken, die dann in Augustins »Confessiones« ihren größten Triumph feierte und durch sie literaturfähig gemacht worden ist. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß am Anfang derartiger Entwicklungen nur knappe Äußerungen stehen. Um so mehr verdienen es diese dann aber, in ihrem vollen Gewicht genommen zu werden.

Dem entspricht es vollauf, daß das erste und grundlegende dieser Zeugnisse nicht etwa dem Mitteilungsbedürfnis des Apostels, sondern einem Kontext entstammt, in dem er sich dieses Zeugnis förmlich abnötigen ließ. Die Schlüsselstelle findet sich im Eingangskapitel des Galaterbriefs, in dem sich Paulus veranlaßt sieht, den mit den Altaposteln gleichwertigen Rang seiner apostolischen Sendung zu rechtfertigen. In dieser Absicht versichert er:

Als aber Gott, der mich schon im Mutterleib auserwählte und durch seine Gnade berufen hat, seinen Sohn in mir offenbarte, damit ich ihn unter den Heiden verkündigte, da zog ich nicht mehr Fleisch und Blut zu Rat; auch ging ich nicht sogleich nach Jerusalem hinauf zu denen, die schon vor mir Apostel waren, vielmehr zog ich nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück. (1, 15 ff.)

In dieser Häufung der Inhalte geht die zentrale Aussage tatsächlich so sehr unter, daß sie in einen Hauptsatz verwandelt werden muß, wenn sie in ihrer vollen Bedeutung wahrgenommen werden soll. In dieser Fassung lautet sie: »Da gefiel es Gott in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren«; in einer modernen Umsetzung könnte man auch sagen, daß Paulus in seiner Damaskusstunde das Geheimnis des Gottessohns ins Herz gesprochen worden sei. Der Unterschied zur lukanischen Schilderung der Damaskusvision beschränkt sich nicht nur darauf, daß in der paulinischen »Originalversion« alle äußeren Details wie Pferdesturz, Lichtstrahl und Himmelsstimme fehlen; vielmehr ist an die Stelle eines äußeren Geschehens ein Ereignis der subjektiven Innerlichkeit getreten, das aber für Paulus den Tatbestand eines lebens- und religionsgeschichtlichen Ereignisses genauso sehr erfüllt wie jenes. Vor allem aber überrascht Paulus mit dem von ihm verwendeten Verb »offenbaren« (*apokalyptein*).

Gegenüber allen exegetischen Abschwächungsversuchen muß darauf bestanden werden, daß die Verwendung dieses Verbs in größter Absicht geschah, da dem Apostel im andern Fall eine ganze Reihe sonstiger Ausdrücke zur Verfügung gestanden hätte. Tatsächlich gewinnt die Stelle gerade dadurch ihre theologische Brisanz, daß Paulus die Begriffe Auferstehung und Offenbarung miteinander verknüpft. Wenn diese unerwartete Synthese theologiegeschichtlich gesehen dann doch ohne erkennbare Nachwirkung blieb, liegt das

nicht an ihm, sondern an der Mentalität seiner Interpreten, die ihm auf der von ihm deutlich genug ausgelegten Spur nicht zu folgen wagten. Indessen lassen die im Umkreis dieser Schlüsselstelle angesiedelten Äußerungen des Apostels keinen Zweifel daran, daß für ihn die Auferstehung Christi die Qualität des zentralen Offenbarungseignisses hat. Darin besteht dann auch der Unterschied seines Berufungserlebnisses verglichen mit dem der Propheten, auf die er sich mit dem Hinweis auf seine Erwählung »schon im Mutterleib« ausdrücklich bezieht (vgl. Jes. 49, 1). Während ihnen in der Berufungstunde lediglich Worte Gottes in den Mund gelegt wurden, wurde ihm das Gottesgeheimnis selbst, wie es sich in der Gestalt des Sohnes darstellt, ins Herz gesprochen. So gesehen ist das grundlegende Selbstzeugnis des Apostels bei aller Kürze von einem geradezu unermesslichen, an Bedeutungsfülle kaum auszulotenden Gewicht. Und trotz des fast zweitausendjährigen Umgangs mit seinen Schriften ist die christliche Theologie noch weit davon entfernt, es mit ihrer interpretatorischen Bemühung eingeholt zu haben. Indessen beläßt Paulus es nicht bei dieser Schlüsselstelle; vielmehr fügt er ihr eine Reihe von weiteren Zeugnissen an, die ihre Aussage in ganz unterschiedliche Dimensionen hinein entfalten. Den Anfang bildet das »protologische« Zeugnis des Zweiten Korintherbriefs, das den neuen Anfang, den Gott mit dem einstigen Verfolger vor Damaskus machte, dadurch verdeutlicht, daß er auf den Anfang der Welt zurückgespiegelt und zugleich von dort her erläutert wird. Im Gedanken an das »Es werde Licht!« am Schöpfungsmorgen versichert Paulus:

Gott, der sprach: Aus Finsternis erstrahle Licht! – Er hat es auch in unseren Herzen tagen lassen zum strahlenden Aufgang der Gottherrlichkeit im Antlitz Christi. (2. Kor. 4, 6).

In der Kontaktmetamorphose mit dem Auferstandenen sieht sich Paulus, wie er im weiteren Kontext der Stelle sagt, in eine »neue Schöpfung« verwandelt: »Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden!« (5, 17) Wie damals, am Schöpfungsmorgen, aus der Finsternis Licht erstrahlte, urteilt Paulus, sei ihm in seiner Damaskusvision die Herrlichkeit Gottes als Inbegriff seiner Selbstoffenbarung auf dem Antlitz des Auferstandenen aufgegangen. Damit bekräftigt Paulus nicht nur seine Überzeugung, daß sein Ostererlebnis den Charakter eines Offenbarungsempfangs gehabt habe; vielmehr bezeichnet er das Antlitz des Auferstandenen auch ausdrücklich als den »Ort« der ihm zuteil gewordenen Selbstmitteilung Gottes. Was es mit dem Geheimnis auf sich hat, klärt sich definitiv in der Auferstehung des Gekreuzigten, konkret gesprochen, im Herrlichkeitsantlitz des von den Toten Erweckten. Die Stelle ist auch deshalb von höchstem Belang, weil sie dazu angetan ist, die Bilanz zwischen Paulus und den Ostergeschichten der Evangelien endgültig auszugleichen. Denn bisher mochte es doch so erscheinen, als sei durch das österliche Selbstzeugnis des Apostels nichts völlig Gleichwertiges an die Stelle je-

ner Perikopen getreten, die so eindrucksvoll und dramatisch von der Begegnung der Frauen und Jünger mit dem ihnen lebendig entgegnetretenden Herrn zu erzählen wußten.

Selbst wenn man zugesteht, daß auch Paulus – ganz so wie die zunächst in ihrer Trauer verschlossene Maria von Magdala, wie die an ihrer höchsten Hoffnung irre gewordenen Emmausjünger und wie der Zweifler Thomas – als ein von Grund auf Verwandelter aus seinem Ostererlebnis hervorging, vermißt man bei ihm zunächst doch eine Schilderung des Auferstandenen, von dem die Ostergeschichten zu berichten wissen, daß er an seinem Herrlichkeitsleib die Wundmale seiner Kreuzigung trug und daß er mit den von seiner Erscheinung zutiefst überraschten Jüngern aß und trank, um sie von der Leibhaftigkeit seiner Gegenwart zu überzeugen. Aber Paulus bietet an dieser Stelle etwas, was man bei allem Farbenreichtum der Ostergeschichten zuletzt doch an ihnen vermißt. Nur er spricht vom Antlitz des Auferstandenen. Und er mißt ihm eine Bedeutung zu, die alles überragt, was sich jemals an Sinn und Selbstaussage mit einem menschlichen Gesicht verbunden hatte. Denn auf ihm erstrahlt jene Herrlichkeit, durch die sich schon die alttestamentlichen Propheten ins Einverständnis mit ihrem Gott gezogen wußten. Im Antlitz des Auferstandenen, das will Paulus sagen, ist Gott endgültig aus seiner Verborgenheit hervorgetreten, hat er sich definitiv in das übersetzt, was so verständlich ist, wie es nur ein Menschengesicht zu sein vermag. Im Antlitz des Auferstandenen hat die Selbstoffenbarung Gottes ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht; in ihm sprach Gott das letzte und abschließende seiner Worte zu der Welt, die er mit dem Schöpfungsbefehl »Es werde Licht!« ins Dasein gerufen hatte.

Dieser protologischen Selbstaussage stellt der Apostel im Philipperbrief eine »eschatologische« gegenüber, die überdies noch den Transformationsprozeß erkennen läßt, in den er sich durch die Begegnung mit dem Auferstandenen hineingerissen sieht:

Ihn will ich kennenlernen, die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden, indem ich mit seinem Tod gleichförmig werde, um so zur Auferstehung von den Toten zu gelangen (3, 10 f.).

Was den Charakter eines Anfangs hatte, den Gott mit ihm vor Damaskus machte, liegt jetzt als himmlisches Berufungsziel vor seinem geistigen Blick, von dem er gestehen muß:

Nicht daß ich es schon erreicht hätte oder gar schon vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, so wie ich von Christus Jesus ergriffen bin (3, 12).

Durch das Damaskuserlebnis ist sein Leben nicht nur auf den von Gott selbst gelegten »Grund« gebracht worden; vielmehr hat es hier auch erst seine ureigene »Zukunft« gewonnen. Jetzt weiß er, wo es mit seinem Leben letztlich hinauswill. Im Auferstandenen ist ihm das Hochbild entgegnetreten, das es in lebenslanger Annäherung einzuholen gilt. Und das nicht etwa deshalb,

weil ihm im erhöhten Christus das Ideal seiner selbst begegnet wäre, sondern weil er von ihm ergriffen und in Besitz genommen wurde, so daß das Leben für ihn von jetzt an nur noch in dem Wunsch besteht, sich dem anzuverwandeln, der seine Hand auf ihn wie auf nur je einen der von Gott Erwählten gelegt hat. Mit der Wendung, daß er »zur Auferstehung von den Toten zu gelangen« hoffe, macht Paulus überdies klar, daß es sich bei alledem keinesfalls um ein rein individuelles, nur ihn selbst betreffendes Geschehen handelt. Wie schon die Schlüsselstelle des Galaterbriefs zu verstehen gibt, wurde er vielmehr vom Auferstandenen in Pflicht genommen, damit die Heilstat Gottes in ihm weltweit verkündet würde. Diesem universalen Auftrag entspricht die Universalität des Ziels. Was in der Auferstehung Jesu begann und durch den von ihr Berührten weltweit verkündet wurde, das soll und wird sich in der allgemeinen Auferstehung am Ende der Zeiten vollenden. In ihrer weltweiten Verkündigung ist bereits mitgesagt, daß in der Auferstehung Jesu der ganzen Welt ein Hoffnungszeichen, ein Zeichen ihres definitiven Überlebens, gegeben ist. Das aber lenkt den Blick auf den Verkündigungsauftrag des Apostels zurück. In welchem Zusammenhang steht er mit seinem Ostererlebnis?

Im Grunde ist diese Frage bereits durch die Galaterstelle beantwortet, die den Missionsauftrag des Apostels ausdrücklich auf die Damaskusstunde zurückführt, in der ihm das Geheimnis des Gottessohns ins Herz gesprochen wurde, damit er es weltweit verkünde. Doch sieht sich Paulus im Ersten Korintherbrief veranlaßt, darauf nochmals ausdrücklich zurückzukommen. In den drei Fragen, in welchen dies geschieht, gibt er seinem Ostererlebnis zugleich eine dritte Auslegung, die man die »existentielle« nennen könnte:

Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unsern Herrn, gesehen?  
(1. Kor. 9, 1)

Die Frageserie überrascht durch ihre Kopflastigkeit. Noch bevor Paulus auf sein Ostererlebnis eingeht, das er im engsten Anschluß an den Protokollsatz des Zeugenkatalogs formuliert, und bevor er auf seine apostolische Sendung zu sprechen kommt, verleiht er der »Elementarerfahrung« Ausdruck, die sich für ihn mit der Damaskusvision verbindet: »Bin ich nicht frei?« Was die Berührung mit der Auferstehungswirklichkeit Christi in ihm auslöst, hat demzufolge in erster Linie den Charakter einer umfassenden Freisetzung. Auf den Gipfel der Gottesoffenbarung entrückt, liegt deren Vorstufe in Gestalt des alttestamentlichen Gesetzes jetzt weit unter Paulus, so daß er sich und die von ihm zum Christusglauben Geführten nicht mehr »sklavisch«, sondern nur noch in der Weise freier Zustimmung an seine Vorschriften gebunden sieht. Natürlich ist es nicht der im Gesetz verlautbarte Gotteswille, auf den sich sein Emanzipationserlebnis bezieht, um so mehr jedoch das, was das Gesetz an Zwängen, Direktiven und Restriktionen mit sich brachte. Indessen liegt das Schwergewicht des paulinischen Freiheitserlebnisses, wie be-

reits angedeutet, nicht auf dem emanzipatorischen Moment, sondern auf dem der Freisetzung zu einem neuen, gottgeschenkten Selbstsein.

In der Frage des Apostels »Bin ich nicht frei?« klingt etwas von dem verhaltenen Jubel dessen durch, der sich aus einem Leben in Selbstzerwürfnis und Bruchstückhaftigkeit zur Integration seiner selbst geführt weiß. Das war für Paulus, wie jetzt rückläufig klar wird, Anlaß, sein Ostererlebnis auf den Schöpfungsanfang zurückzuspiegeln; denn mit ihm beginnt für ihn jetzt erst die Zeit, die wirklich zählt. Zu diesem gottgeschenkten Selbstsein gehört aber auch, daß er jetzt um die endgültige Sinnzuweisung seines Daseins weiß. Im Philipperbrief wird er das auf die ebenso knappe wie eindrucksvolle Formel bringen: »Leben, das heißt für mich Christus, und Sterben ist für mich Gewinn!« (1, 21) Das ist die esoterische Sicht seiner Sinnfindung, die er jetzt, in exoterischer Rede, mit dem Hinweis auf sein Apostolat verdeutlicht. Im Gegensatz zur richtungslosen Hektik der »Vorzeit« hat sein Leben jetzt eine eindeutige Bestimmung gewonnen. Eine Änderung wird sich nur noch durch seine äußeren Lebensumstände ergeben, die ihn fürs erste in die Weite eines schier unüberblickbaren Arbeitsfelds und zuletzt in die Enge eines Gefängnisses führen. Demgemäß wird er sich in den Briefen aus der Zeit seiner missionarischen Aktivität »Apostel Jesu Christi« und dann, in den Gefangenschaftsbriefen, den »Gefangenen Christi« nennen.

Im extremen Kontrast der äußeren Lebensverhältnisse hält sich aber der einmal gefundene Sinn, wie gerade diese Formeln erkennen lassen, unverändert durch. Überwältigt von der Wirklichkeit des Auferstandenen, hat er zu einer Lebensform gefunden, die nur noch im Dienst Christi steht, gleichgültig, »ob im Leben oder Sterben« (Phil. 1, 20). Seine Selbstverwirklichung besteht in der inneren Bindung an Christus, der für ihn zum Hebel seines Existenzakts geworden ist; daran vermag auch der radikale Umbruch der äußeren Umstände nichts zu ändern. Wohl aber ist diese Indifferenz gegenüber dem, was sonst das Profil einer menschlichen Persönlichkeit bestimmt, ein Hinweis auf den Tiefgang der Metamorphose, die seine Existenz durch die Berührung mit dem Auferstandenen erfuhr. Mit ihr begann sein Leben tatsächlich neu. Sie ist der Anfang, den Gott mit ihm machte, und das Ziel, dem er lebenslang entgegenstrebt.

## Die geheimen Vorfragen

Wenn das in diesen Zeugnissen enthaltene Erfahrungsmoment ganz zum Vorschein kommen soll, ist ein Blick in die paulinische »Esoterik« erforderlich, wenn nicht gar unumgänglich. Sosehr Paulus um das Walten der geheimen Daseinsmächte weiß, die er die »Weltelemente« nennt, verbindet sich

mit diesem Begriff doch nichts nach Art von Geheimwissen und Geheimwissenschaft. Wohl aber ist mit ihm etwas von der Art angesprochen, wie es Nietzsche im Auge hat, wenn er in einer Nachlaß-Notiz die Meinung vertritt, daß das Verständlichste an der Sprache nicht das Wort als solches sei, sondern die Musik hinter den Worten, die Leidenschaft hinter der Musik und die Person hinter der Leidenschaft. Paulus ist seiner innersten Überzeugung und Sensibilität zufolge ein Dialogiker. Für ihn ist »nichts ohne Sprache« (1. Kor. 14, 10). Wenn es sich aber so verhält, gibt es in seinem Weltbild auch nichts, das vollkommen »ungerufen« kommt. Weil alles sprachlich strukturiert ist, hat jedes Wort insgeheim Antwortcharakter. Es geht auf eine, wenn auch noch so leise gestellte Frage ein. Davon macht auch der göttliche Zuspruch keine Ausnahme, durch den ihm in seiner Berufungsstunde das Geheimnis des Gottessohns ins Herz gesprochen wurde. Wenn dieser Zuspruch ganz verstanden werden soll, kommt es deshalb darauf an, die Frage ausfindig zu machen, auf die er antwortet. Das ist gleichbedeutend mit dem – gewagten – Versuch, die Dispositionen in der Seele des Apostels aufzuhellen, die er für den Offenbarungsempfang mitbringt.

Einen ersten Hinweis gibt die Tatsache, daß Paulus das österliche Gottesgeheimnis, das ihm ins Herz gesprochen ist, stets auf das Kreuz Christi zurückbezieht, bisweilen sogar mit einer Heftigkeit, daß dieses seinen ganzen Bewußtseinsraum einzunehmen scheint. Wie er den Adressaten des Ersten Korintherbriefs versichert, hatte er sich bei seinem ersten Auftreten unter ihnen vorgenommen, »nichts anderes zu kennen als Jesus Christus und ihn als den Gekreuzigten« (1. Kor. 2, 2); und er erläutert das im Philipperbrief mit dem auffällig auf das Leiden hin akzentuierten Bekenntnis:

Christus will ich kennenlernen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden, damit ich im Tod mit ihm verbunden bin und so zur Auferstehung von den Toten gelange (3, 10 f.).

Denn nur, wenn wir mit ihm im Tod gleichgeworden seien, so begründet er dies im Römerbrief, werden wir auch zur Gemeinschaft mit seiner Auferstehung gelangen (6, 5). Das aber läßt den Eindruck entstehen, als gelte bereits für Paulus der Satz des Pseudo-Dionysius, daß Gott mehr durch Leiden als durch Lernen erkannt werde: *non discens, sed patiens divina*. Es bleibt nur zu fragen, wie sich diese »erleidende« Gotteserfahrung für Paulus gestaltet. In die Richtung einer möglichen Antwort verweist der radikale Luther-Satz, wonach es »Gottes Art ist, erst zu zerstören und zunichte zu machen, was in uns ist, bevor er seine Gaben schenkt«<sup>13</sup>. Das ist im Blick auf das Römerwort vom inwendigen Zuspruch des Geistes gesagt, das in der dafür besonders bedredten Übersetzung Luthers lautet:

Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns aufs beste mit unaussprechlichem Seufzen (8, 26).

Dieses unaussprechliche Seufzen hebe, so meint Luther, gerade dann in der Menschenseele an, wenn alles hoffnungslos geworden sei und sich »wider unser Bitten und Wünschen zu erfüllen beginne«. Wenn man diesem Gedanken auf den Grund geht, rückt er die menschliche Gebetsituation an den Notschrei des Gekreuzigten heran, der aus dem Abgrund der Gottverlassenheit zum Urheber dieser Not aufsteigt.<sup>14</sup> Und das besagt, daß dem Gekreuzigten in der Qual seiner Gottverlassenheit Gott doch noch als der Adressat seines Notschreis blieb. Weit davon entfernt, auf diesem Tiefpunkt seiner Passion der Verzweiflung anheimzufallen, erfährt er gerade jetzt die äußerste Klärung und Festigung seines Gottesverhältnisses. Wie keiner vor und nach ihm stellte er in seinem Schrei die Frage nach Gott. Oder nun mit dem Wortlaut der vom Hebräerbrief bewahrten ältesten Passionsgeschichte gesprochen:

In den Tagen seines Erdenlebens richtete er mit lautem Wehgeschrei und unter Tränen Gebete und Bittrufe an den, der ihn vom Tod erretten konnte; und er ist erhört und aus seiner Todesangst befreit worden (5, 7).

Zwar regt sich wieder eine helfende Hand, noch tritt ein himmlischer Retter auf den Plan; und doch bleibt diese zum Aufschrei gesteigerte Gottesfrage nicht unbeantwortet. Nur antwortet Gott nicht mit einem kategorialen Hilfserweis, wie er menschlicher Heilserwartung entspräche, sondern – mit sich selbst. So erreicht das Gottesverhältnis des Gekreuzigten jene Höhe, zu der sich nur der Sohn des ewigen Gottes zu erheben vermag und zu der er sich doch stellvertretend für alle erhebt, die jemals nach Gott gefragt und geschrien haben.

Kaum etwas bestätigt diesen unerwarteten Zusammenhang so sehr wie das Römerwort von der Gebetsnot, welcher der Gottesgeist durch sein »unaussprechliches Seufzen« Abhilfe schafft. Nur zu gut weiß Paulus um jene Krise des Gebets, die immer dann aufbricht, wenn die an Gott gerichteten Bitten unerhört bleiben und der Beter nicht mehr weiß, um was er beten soll. Gerade dann aber spricht nach seiner Überzeugung am allerwenigsten für den Abbruch des Gebets; denn dies ist der Augenblick, in dem sich der Gottesgeist der menschlichen Schwachheit annimmt und das Anliegen des Beters zu seiner eigenen Sache macht. Das aber kann im Blick auf die Hebräerstelle wohl nur heißen, daß er das am Rand des Scheiterns stehende Gebet in jenen letzten Zusammenhang einbezieht, der sich in der Zwiesprache des Gekreuzigten mit seinem Gott herstellt. Indem er, wie Paulus formuliert, »für uns eintritt«, gibt er darüber hinaus sogar zu verstehen, daß dieser Zusammenhang bereits besteht, weil der Notschrei des Gekreuzigten alle menschliche Frage- und Gebetsnot stellvertretend in sich aufnahm. Auf denkbar subtile Weise wird das dadurch unterstrichen, daß der Zuspruch des Geistes in einem »wortlosen Seufzen« besteht. Er bringt keine neuen Inhalte ein, sondern rückt das ganze Geschehen nur in seine letzten Zusammenhänge. Mehr noch: er übernimmt, wenn man so will, die Not des Beters, indem er sich mit sei-

nem »wortlosen Seufzen« dessen Sprachlosigkeit anverwandelt. Er macht sich die menschliche Gebetsnot zu eigen.

Damit aber tritt die Schlüsselstelle des Galaterbriefs in ganz unvermutete Zusammenhänge. Fürs erste wird die Disposition deutlich, die Paulus für seinen Offenbarungsempfang mitbrachte. Sie besteht in der allgemein menschlichen, in seinem Fall aber bis an den Rand einer Krise emporgetriebenen Gottesfrage. Wenn man auf das Gesamtzeugnis seiner Briefe achtet, vor allem aber auf seine unablässige Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesetz, in der bisweilen geradezu neurotische Töne durchklingen, kann man auch den »Herd« dieser Krise vermuten. Danach geriet der nach Gott fragende Mensch Paulus in eine ausweglose Konfliktsituation, weil ihm im Gesetz, dem Inbegriff der an Israel ergangenen Gottesoffenbarung, zugleich der Schatten des fremden, furchterregenden und ihm mit erdrückender Übermacht begegnenden Gottes entgegentrat. Wie konnte Gott im höchsten Erweis seiner Erbarmung zugleich der unbegreiflich andere sein? Wie konnte sich der Erweis seiner Liebe zugleich mit der Drohung der Gerechtigkeit und des Gerichts verbinden? Die Antwort darauf gab ihm die Gotteserfahrung von Damaskus. Indem ihm dort das Geheimnis des Gottessohns ins Herz gesprochen wurde, gab ihm Gott zugleich zu verstehen, daß das Gesetz lediglich eine Vorstufe seiner Selbstoffenbarung war, die ihm jetzt zugleich »einggegeben« und auf dem Antlitz des Auferstandenen »gezeigt« wurde. So kam diese Gottesoffenbarung, näher besehen, keineswegs von ungefähr; sie traf ihn nicht, wie es die Lukanische Beschreibung der Damaskusvision nahelegt, wie ein Blitz aus heiterem Himmel; sie hatte vielmehr den Charakter einer auf sein Suchen, Beten und Fragen eingehenden Antwort.

Soviel an dem Zusammenhang mit der Gebetsnot gelegen ist, führt die mit ihm markierte Linie doch kaum weniger deutlich in die entgegengesetzte Richtung. Was Paulus in seiner Damaskusstunde widerfährt, erinnert bei aller Unterschiedlichkeit zugleich an die Zwiesprache des Gekreuzigten mit seinem Gott, von der auf diesem Höhepunkt der Passion nur die eine, leidvolle Seite in Gestalt des Notschreis nach Gott hörbar wird. Unhörbar – und doch unüberhörbar – antwortet Gott darauf mit dem Selbsterweis seiner Göttlichkeit. Obwohl alle äußeren Zeichen dagegen zu sprechen scheinen, stirbt der Gekreuzigte doch als ein von Gott Erhört, durch Gott Bestätigter, zu Gott Erhöhter. Das gibt seinem Notschrei insgeheim den Klang eines Jubelrufs. In ihm schwingt, wie spätestens der ihm nachsinnenden Urgemeinde klar wurde, die Gewißheit seiner Erhöhung mit. Was hier jedoch allenfalls als »Nachklang« hörbar wird, gelangt in der Seele des von Christus ergriffenen »Zeugen« zu voller Klarheit. Denn er erfährt Jesus nicht nur als den von Gott Erhört, sondern als den, der so sehr aus Gottes Zuspruch lebt, daß er für ihn zum Inbegriff der Selbstzusage Gottes wird, über die hinaus nichts mehr zu sagen ist. Das alles aber konnte Paulus nicht zutreffender,

knapper und einleuchtender zur Sprache bringen als mit dem Schlüsselwort des Galaterbriefs: »da gefiel es Gott in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren«.

## Die paulinische Stunde

Aber was ist damit, so fragt man sich unwillkürlich, für uns, die Nachgeborenen, gewonnen? Nicht mehr und nicht weniger als ein neues und im Grunde doch nur ganz »altes« Glaubensverständnis! Denn die Glaubensgeschichten der Evangelien lassen keinen Zweifel daran, daß der Christenglaube mit dem Wort Jesu, und zwar mehr noch mit dem Wort, das er ist, als mit dem, das er spricht, zu tun hat. Bisweilen entsteht sogar, wie der in dem verkürzten Glaubensverständnis der ausgehenden Neuzeit befangene Leser nicht ohne Betroffenheit registriert, der Eindruck, als teile sich Jesus mit dem von ihm angerufenen Menschen in die Aufgabe des Glaubens, als sei er somit ein Glaubender, wenn freilich auch unter den einzigartigen Bedingungen seiner Sohnschaft, wie er. Glauben heißt dann in der Sicht dieser frühen Zeugnisse: Hineingenommen werden in das Gottesbewußtsein Jesu, das auf vielfache Weise, durch sein Wort ebenso wie durch sein Schweigen, durch sein Heilshandeln ebenso wie durch sein Leiden, vor allem aber durch seine Auferstehung vermittelt wird, weil sich in ihr das Gottesgeheimnis auf eine zugleich unüberbietbare wie unüberholbare Weise klärt.<sup>15</sup>

So entspricht es aber bereits voll und ganz der Auffassung, wie sie lange vor dieser »narrativen« Darstellung von Paulus vertreten und ausgeleuchtet worden war. Nicht nur, daß auch für ihn das Offenbarungsgeschehen in der Auferstehung Jesu gipfelt, in dessen Antlitz das Gottesgeheimnis endgültig enthüllt und damit die menschliche Gottesfrage vollgültig beantwortet ist; er betont vielmehr auch in aller Form, daß der Glaube »aus dem Hören« kommt (Röm. 10, 17). Gleichzeitig weiß er aber auch um die mitmenschliche Verantwortlichkeit des Glaubens, um die Pflicht der »Glaubensverantwortung«, wie dies mit vergleichbarer Schärfe erst wieder in den spätapostolischen Briefen geschieht.<sup>16</sup> Für Paulus ist der Glaube, daran kann kein Zweifel aufkommen, der christliche Fundamentalakt, der das Verhältnis des Menschen zu Gott ebenso wie das zu seinem Mitmenschen auf neue und definitive Weise strukturiert. Erst als Glaubende kommen wir für ihn zu Gott und »zur Welt«.

Hier drängt sich freilich die Frage auf, was der Glaube mit seinem Offenbarungsempfang zu tun habe, dem das thematische Hauptinteresse dieser Besinnung galt. Die von Paulus, dem »antwortenden Zeugen«, gegebene Aus-

kunft ist ebenso überraschend wie klar: Glaube ist seinem innersten Vollzug zufolge Auferstehungsglaube:

Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, erlangst du das Heil; denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit und mit dem Mund bekennt man zum Heil (Röm. 10. 9 f.).

Nicht als würde damit die Distanz im mindesten aufgehoben, die den Glaubenden von dem zum Auferstehungszeugen und Offenbarungsträger erwählten Apostel trennt! Wohl aber macht Paulus als »Vater seiner Gemeinden« die mit dieser Distanz gegebene Trennung dadurch ungeschehen, daß er sich wie kein anderer Autor der neutestamentlichen Schriften gleichzeitig auf die Seite des Glaubenden stellt.<sup>17</sup> Nur müßte deutlicher als bisher gesehen werden, daß das nicht etwa in der Form geschieht, daß sich Paulus, wie es schon zu seinen Lebzeiten immer wieder versucht wurde, Abstriche an seiner apostolischen Sendung gefallen läßt, sondern dadurch, daß er seinen Offenbarungsempfang ebenso wie den Glaubensakt in den ihnen gemeinsamen Horizont des Gebets stellt. Hier wie dort geht es um die Beantwortung der Gottesfrage, verstanden als die Frage nach dem unerschütterlichen Grund, auf den das Haus des Menschseins auf Zeit und Ewigkeit gebaut werden kann. Vor diese Frage sieht sich vor allem der enttäuschte Beter gestellt, der in der Verweigerung der von ihm erhofften Hilfe entdeckt, daß ihm anstelle des Erhofften etwas unvergleichlich Größeres gewährt wurde: die Föhlung mit der ihn dem Abgrund der Angst und Einsamkeit entreißenden Gotteswirklichkeit. Doch klärt sich erst im Offenbarungsempfang des Apostels, daß dieser Grund in keinem anderen gelegt ist als in Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen (1. Kor. 3, 11).

Die apostolische Bezeugung dieser Tatsache ermöglicht den Glauben. Dies aber nicht etwa in Form einer bloßen Instruktion, sondern so, daß nun auch dem Glaubenden, vermittelt durch das Wort der Botschaft, das Geheimnis des Gottessohns ins Herz gesprochen wird. So bringt es der Glaube immer nur zu einer »Reproduktion« dessen, was dem von Gott erwählten Zeugen widerfuhr; und doch reicht kein Menschenleben aus, die Fülle des damit Empfangenen auszukosten. Hier gilt vielmehr die Umkehrung des medientheoretischen Grundsatzes, daß das Medium, wie dies Marshall McLuhan formulierte, »die Botschaft ist«<sup>18</sup>. Hier ist nicht die Vermittlung der Inhalt; vielmehr vermittelt sich der Inhalt über alle Sekundärstrukturen hinweg so überwältigend, daß am Schluß nur dies eine bleibt: das Antlitz des Auferstandenen als Spiegel des Gottesgeheimnisses und schaubar gewordene Antwort auf die menschliche Daseinsfrage. Damit aber klärt sich zugleich das Verhältnis von Glaube und Gebet. Im Gebet, so wird jetzt deutlich, kommt jene Frage zu Wort, auf die erst der Glaube eine vollgültige Antwort weiß, weil er sich seinerseits ganz auf die durch Gott in seinem auferstandenen Sohn ge-

bene Antwort bezieht. Umgekehrt führt der Glaube nur das zur Vollendung, was im Gebet beginnt, so daß beide in einem sich gegenseitig bedingenden Wechselverhältnis erscheinen: das Gebet als die Grundlegung des Glaubens und dieser als die Krönung des Gebets.

Damit treten die religiösen Akte nicht nur in eine ebenso unvermutete wie beglückende Beziehung miteinander; vielmehr erscheint der Glaube jetzt auch in einer höchst aktuellen Perspektive. Wenn er sich auch gegenüber einer ganzen Reihe von Einwänden, die gerade heute gegen ihn erhoben werden, mühelos rechtfertigen kann, bleibt doch ein letzter, der meistens in der Form erhoben wird, daß man ihn der Lebensferne bezichtigt. Glaube, so will es tatsächlich vielfach scheinen, hat zuletzt doch mehr mit dem religiösen »Überbau« als mit den »Fundamenten« zu tun, die das Gebäude des Menschseins tragen. Nicht selten scheint er auch tatsächlich eher eine Angelegenheit der religiösen Erhebung als der mit religiösem Einsatz betriebenen Daseinsbewältigung zu sein. Das aber spitzt sich letztlich in den Einwand zu, daß der Glaube nur wenig mit der konkreten Wirklichkeit zu tun habe, weil für ihn Gott, genauer besehen, doch eher eine die Lebenswelt verklärende »Idee« als eine in sie eingreifende und sie umgestaltende Wirklichkeit sei. Diesem Einwand kann man natürlich auch damit die Spitze abbrechen, daß man aus glaubensgeschichtlicher Perspektive darauf hinweist, daß zahlreiche Veränderungen, die in der Geschichte stattfanden, im Namen Gottes geschahen oder doch wenigstens religiös motiviert waren.

Viel leichter – und glaubhafter – ist ihm jedoch dadurch zu begegnen, daß man den Glauben auf jenen religiösen Elementarakt bezieht, in welchem der geängstete und angefochtene Mensch nach einem letzten Halt, nach dem Halt in Gestalt der unverbrüchlichen Gotteswirklichkeit ausgreift: auf das Gebet. Das aber braucht nicht erst ins Werk gesetzt zu werden, weil es längst schon durch Paulus geschah. Um das deutlich zu machen, mußte freilich die esoterische Seite seines Lebensgeheimnisses ins Auge gefaßt werden. Wenn es deutlich wurde, ist dann aber auch schon etwas anderes klar. Und das besagt, daß heute für die Christenheit wie kaum einmal in ihrer Geschichte die »paulinische Stunde« gekommen ist. Viele Probleme, vor die sie sich gestellt sieht, werden sich in dem Maß lösen und lösen lassen, wie sie sich dessen bewußt wird.

Dietmar Mieth

## ✓ Plötzliche Umkehr

Gotteserfahrung von Augustinus bis Pascal

Wenn man Gotteserfahrung in der Geschichte behandelt, dann sieht es so aus, als gäbe es Gotteserfahrung im sogenannten »nachchristlichen« Zeitalter nicht mehr. Doch wissen wir, daß es sie gibt: jedenfalls gibt es Menschen, die Gott in einer Weise begegnen, daß sie ihr Leben daraufhin völlig umstellen. Vielleicht ist es aber doch richtig, zunächst einmal nicht auf diese *Gemeinsamkeit* der heutigen Zeit mit den verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte aufmerksam zu machen, sondern die *Differenz* ins Auge zu fassen. Mancher moderne Mensch kann nicht einmal die *Möglichkeit* einer Gotteserfahrung für sich sehen. Ein Gedicht von Ingeborg Bachmann macht dies deutlich:

Ich aber liege allein  
im Eisverhau voller Wunden.  
Es hat mir der Schnee  
noch nicht die Augen verbunden.  
Die Toten, an mich gepreßt,  
schweigen in allen Zungen.  
Niemand liebt mich und hat  
für mich eine Lampe geschwungen!

Hier handelt es sich um eine existentielle Situation, in der die Möglichkeiten der Sinnerfahrung und des Glücks der menschlichen Existenz, die in der mitmenschlichen Beziehung und in der sozialen Anerkennung liegen könnten, total abgeschnitten sind, in der sich die eigene Identität, das Glück in der Beziehung und die soziale Dimension der Anerkennung nicht als Auswege erweisen, durch die der Mensch die Sicherheit in der Frage nach dem letzten Sinn seines Daseins gewinnt. Diese existentielle Dimension ist dadurch gekennzeichnet, daß sie keinen weiteren Ausweg mehr zuzulassen scheint. Inwieweit ist dies auch unsere Situation? Wenn man den Text von Ingeborg Bachmann näher anschaut, wird man feststellen, daß er voll ist von der Sprache der Erinnerung der Gotteserfahrung. Es ist vom Sehen und Blindsein die Rede, es ist vom Reden bzw. hier vom Schweigen »in Zungen« die Rede, es ist vom Licht die Rede, es ist vom Leid die Rede. Es wird an eine Sprache erinnert, die zur Gotteserfahrung gehört, ohne daß diese selbst inhaltlich in irgendeiner Weise thematisch ist. Und doch: in negativer Weise, im Dasein der Formen anwesend, enthält sie noch Möglichkeiten des Neubeginns.

Unsere erlernte Glaubenssprache, von der lebendigen Bibelsprache befruchtet, stellt uns diese Möglichkeiten immer wieder bereit, ohne daß sie dann tatsächlich bei uns ankommen. Diese Erfahrung ist nicht neu. Meister Eckhart hat sich einmal die Frage gestellt: woran liegt es denn, daß die Menschen sich nicht auf den Weg machen, woran liegt es, daß sie so träge zurückbleiben hinter den Möglichkeiten, die tatsächlich gegeben sind? Er gibt die Antwort:

Wenn ein Mensch etwas sucht und davon kein Zeichen hat, daß das Ding da ist, das er sucht, so sucht der Mensch mit Trägheit und Unlust. Sobald aber der Mensch ein Anzeichen des Dinges findet, das er sucht, so sucht er mit Freuden und ernsthaft und umsichtig. Es ist genau so, wie wenn ein Mensch ein Feuer sucht, wenn er dann irgendwo Wärme empfindet, dann wird er froh und sucht das Feuer ernsthaft und mit Freuden. So ist es mit den Leuten, die alle Gott suchen sollten: keiner von ihnen hat göttliche Süßigkeit empfunden und darum sind sie träge. Wer aber in dieser Süßigkeit ein wenig nur stünde, der würde mit Freuden ein Gottessucher werden.<sup>1</sup>

Offensichtlich geht es darum, gleichsam einen Anfang dieses Weges zu finden. Wir alle haben einen solchen Anfang. Es mag für uns so weit sein, daß Gott in unserem Leben etwas wie einen Rückhalt, so etwas wie eine Therapie unserer schlechten Situationen darstellt; es mag aber sein, daß trotz dieser Anfänge, die wir in uns tragen, von einer *Begegnung* mit Gott wenig zu spüren ist. Vielleicht liegt das daran, daß wir im Alltag gar nicht so besonders daran interessiert sind, mehr von Gott zu erfahren, vielleicht aus einer gewissen Angst heraus, daß das, was da erfahrbar sein könnte, ein wirklicher Störfaktor wäre, ein wirklicher Einbruch in unser Leben, daß das, was da ankommen könnte, eben nicht jene leichte Wärme wäre, in der wir uns alltäglich im Glauben sicher und wohl fühlen können, sondern vielleicht ein gewalttätiger Akt, der unser Leben umwerfen würde, und vielleicht ist dies der Punkt, an dem wir haltmachen.

## Vorbereitende Alltagserfahrungen

Wenn wir auch in diesem Punkte haltmachen, so meine ich doch: es gibt Vorbereitungen, die uns über die Alltagsdimension hinausführen können, Vorbereitungen, die in gewisser Weise nicht eindeutig sind und deren Klärung schwierig ist, deren Klärung wahrscheinlich auch psychologisch nicht sicher erreicht werden kann. Wären diese vorbereitenden Alltagserfahrungen nicht da, dann könnte man weder Sehnsucht noch Schrecken vor dem nächsten Schritt zur Begegnung mit Gott, die wir schon fühlen, in der wir uns schon wissen, empfinden. Zu diesen Momenten der Erfahrung gehören Erlebnisse wie eine Rückerinnerung in der eigenen Lebensgeschichte, in der man gewie eine Rückerinnerung in der eigenen Lebensgeschichte, in der man gewie wahr wird, daß man etwas erlebt, was bereits im eigenen Leben an irgendeiner Stelle vorhergesehen, vorherempfunden wurde. Man spricht von Déjà-

vu-Erlebnissen, die sowohl im Wachen wie im Träumen stattgefunden haben können, in denen man gleichsam mit einem gewissen Schrecken – vielleicht auch mit einem gewissen Staunen – feststellt, daß hier Konstellationen in unserer Lebensgeschichte wirksam sind, denen gegenüber unsere Aufklärung, mit der wir diese Welt und unsere Existenz zu besitzen versuchen, versagt. Oder wir erleben Konstellationen, sowohl im Rahmen der Natur als auch im Rahmen der Ordnung der Dinge – vor allem der Ordnung der Dinge in der Kunst –, die uns in besonderer Weise berühren und uns eine Ahnung von Möglichkeiten außerordentlichen Weltsehens vermitteln. Diesen Möglichkeiten geben wir uns einen Moment hin, fallen aber immer wieder aus der Erfahrung heraus. Die fehlende Eindeutigkeit dieser Ahnung liegt vor allem darin, daß die Symbole der Natur und der Kunst in verschiedener Richtung sowohl Verzweiflung als auch Hoffnung ausdrücken können.

Eine andere vorbereitende Erfahrung, die uns die Differenz zwischen dem, worin wir uns wissen, und dem, wovor wir uns fürchten bzw. was wir ersehnen, zeigt, stammt aus sozialen Erlebnissen, die den Menschen möglich sind, Erlebnissen intensiven Gleichklangs im Gespräch, Erlebnissen intensiver Harmonie des Verschiedenen, Erlebnissen des ungeschuldeten Geschenkes im Zueinander zweier oder mehrerer Menschen, Tiefenerfahrungen, die plötzlich zeigen, daß hier eine Dimension des Glückens, aber auch zugleich eine Dimension des Scheiterns und der Verzweiflung möglich ist, die über das hinausreicht, worüber wir uns aufklären können. Ich sagte, solche vorbereitenden Alltagserfahrungen – ich habe keineswegs alle Möglichkeiten genannt, sondern nur einige davon hervorgehoben – gibt es bei uns allen. Ich habe darauf aufmerksam gemacht, daß sie uns auf die Differenz des nächsten Schrittes zu einer intensiveren Gottesbegegnung hinweisen können, vorausgesetzt wir haben schon eine anfangende Gottesbegegnung und stecken nicht in jener Auswegslosigkeit, die sich nur noch sprachlich an glücklichere Möglichkeiten des Menschseins erinnert, wie sie in jenem Gedicht der Ingeborg Bachmann zum Ausdruck kommt.

## Augustinus

Wenn wir nun auf die Erfahrungen der Vorbilder in der Kirchengeschichte zurückgreifen, ist von vornherein zu berücksichtigen, daß diese Vorbilder selber wieder Vorbilder haben. Sie betrachten sich keineswegs als Originale einer besonderen Intensität der Erfahrung, sondern als Nachvollzieher von etwas, das in der Schrift bereits erfahren worden ist und vom Dornbusch bis Damaskus die Schicksale der Menschen, die dem Glauben begegnen und die den Glauben weitertreiben, betroffen hat.

Bei Augustinus handelt es sich um Texte, die im Umkreis der Jahre 386–387, also zur Zeit der sogenannten Bekehrung des Augustinus, entstanden sind:

[13] Plötzlich redete mich jemand an. Ob ich es selbst oder jemand anderes, ob es draußen oder in meinem Innern war, das weiß ich nicht, und doch möchte ich gerade dies so gerne wissen. [Sol I 1; 1]

Dieser Text bezieht sich ganz eindeutig auf 2. Kor. 12, 2-5, wo Paulus davon spricht: »ich kenne einen Menschen, der in Christus entrückt war« und gleichzeitig sagt, er wisse nicht, wie und wo. Dieses Bekenntnis zum Nicht-aufklären-Können, zum Nicht-Bescheid-Wissen, zum Unsicher-darüber-Bleiben gehört gerade im Zitat dieser Paulusstelle bei mehreren Mystikern zu dem Topos der Beschreibung ihrer eigenen Erfahrung. Betrachten wir von da aus inhaltlich einmal das, was man die erste Vision des Augustinus nach oder mit seiner Umkehr nennt:

[114] (Erste Vision:) Und es kam mir die Mahnung, zurückzukehren zu mir selbst, und ich ging hinein in mein Innerstes. Ich trat ein und schaute mit dem Auge meiner Seele, so schwach es war, hoch über diesem Auge der Seele, hoch über meinem Geist das unwandelbare Licht, nicht dieses alltägliche, allem Fleische sichtbare (Licht). Es war auch nicht ein größeres von derselben Natur, so als wenn es nur heller, viel heller leuchtete und in seiner Gewaltigkeit alles überflutete. Nein, das war es nicht, sondern ein anderes, ein völlig anderes als all dieses. Es war nicht so über meinem Geist, wie Öl auf Wasser oder Himmel über der Erde, sondern höher über mich erhaben, weil es mich erschaffen hat, und ich war tief unter ihm, weil ich von ihm erschaffen wurde. Wer die Wahrheit kennt, und wer es kennt, der kennt die Ewigkeit. O ewige Wahrheit und wahre Liebe und geliebte Ewigkeit! Du bist es, mein Gott. Nach dir ist mein Sehnen Tag und Nacht. Sobald ich deiner inne ward, da ließest du das Unvermögen meines Blickes abprallen, da du gewaltig in mir erstrahltest, und ich erzitterte in Liebe und Entsetzen.

[Conf. VII 10; 16]

Mehrere Beobachtungen können wir bereits an diesem Text machen. Zunächst einmal: der nächste Schritt, von dem wir eingangs sprachen, von jener Basis aus, die wir vielleicht mit dem anfangenden Augustinus teilen, ist die Einkehr oder Rückkehr in das Selbst hinein, die Fähigkeit, sich selbst dadurch zu sehen, daß man – und deswegen ist hier die Rede vom »Rückkehren« – sich wieder zurücknimmt aus der Art, wie das Selbst von der gesamten Umwelt besetzt ist, indem es in dieser Umwelt ausgebreitet ist. Die Rückkehr in sich selbst ist keine Stärkung, sie ist Erfahrung der eigenen Schwäche. In der Erfahrung der eigenen Schwäche, in der Erfahrung der eigenen Abhängigkeit, in der Erfahrung des größten Mangels, der größten Bedürftigkeit kommt etwas an. Was hier ankommt, wird von Augustinus in der Licht-Symbolik deutlich gemacht. Aber dieses Licht ist nicht einfach eine Steigerung der Extensität oder Intensität einer möglichen irdischen Licht-Erfahrung, sondern es hat eine neue Qualität. Diese neue Qualität besteht gerade darin, daß das Wort »Licht«, angewandt auf diese Wirklichkeit, die mehr ist als Licht, nur eine Metapher darstellt. Nur wer in der gleichen Dimension der Erfahrung ist, wer die Wahrheit kennt, der kann in dieser Sprache miterfah-



ren. Typisch für diese Licht-Erfahrung ist, daß sie eine Augenblickserfahrung ist, eine Erfahrung, die trifft, aus deren Zugriff und aus deren Gewalt der Mensch aber sofort wieder herausfällt. Das Unvermögen seines Blickes prallt ab: »Ich erzitterte«, heißt es bei Augustinus – in den weiteren Visionen ist es in noch viel stärkerer Weise deutlich gemacht – »ich erzitterte in Liebe und Entsetzen«. Wir haben hier genau jene Erfahrung, vor der wir uns fürchten und nach der wir uns zugleich auch sehnen, die Erfahrung des Schreckens zugleich mit der Erfahrung, auf eine besondere Weise angenommen zu sein, auf eine besondere Weise in das Glück des Geliebtheits einbezogen zu sein. Augustinus hat in verschiedener Form solche Visionen gehabt:

[115](Zweite Vision:) Ich stieg stufenweise empor, von der Körperwelt zu der durch den Körper empfindenden Seele, und von da zu ihrem inneren Vermögen, abermals weiter zu der überlegenden Kraft der Vernunft. Da aber auch diese in mir sich als wandelbar erwies, erhob sie sich zur Erkenntnis ihrer selbst und führte den Gedanken weg von der Gewohnheit, indem sie sich dem widerspruchsvollen Trubel enträumter Bilder entzog, um herauszufinden, was für ein Licht es sei, von dem getroffen sie schlichtweg und bestimmt erklärt, das Unveränderliche sei dem Veränderlichen vorzuziehen, woher sie also das Unveränderliche kenne. Und so gelangte meine Denkkraft zu dem, was ist, in einem blitzenden Augenblick zitternder Schau. Aber des Blickes Schärfe vermochte ich nicht darauf zu heften, es prallte meine Schwachheit ab und kehrte zurück zu dem Gewohnten, und ich führte mit mir nur ein Rückerinnern voller Liebe (non mecum ferrebam nisi amantem memoriam). [Conf. VII 17; 23]

Ich möchte bei der zweiten Vision nur auf die Formulierung am Schluß aufmerksam machen: »Ich führte mit mir nur ein Rückerinnern voller Liebe.« Darin kommt in gesteigerter Weise die Form des Rückerinnerns an ein sich erst im Erinnerungsgang erschließendes Vorhersehen zum Ausdruck, die wir aus der Alltagserfahrung bereits kennen.

[116] (Dritte Vision:) Schon nahte der Tag, da sie (Monika) aus diesem Leben scheiden sollte. Da hatte es sich so gefügt, daß ich und sie allein an ein Fenster gelehnt beisammen standen, von wo man auf den Innenhof des Hauses blickte, das wir bewohnten, dort, zu Ostia am Tiber, zurückgezogen vom Gedränge. Da sprachen wir allein, köstlich und innig. Im Angesicht der Wahrheit, die du bist, befragten wir uns, welcher Art wohl der einst das ewige Leben der Heiligen sei. Wir durchwanderten von Stufe zu Stufe die ganze Körperwelt. Und immer weiter stiegen wir nach innen im Betrachten, Bereden und Bewundern deiner Werke. Und wir gelangten zu unseres Geistes höchster Erkenntnis-kraft. Auch sie überstiegen wir, um die Gefilde unerschöpflicher Fülle zu erreichen. Und da wir so sprachen von der ewigen Weisheit, voll Sehnsucht nach ihr, berührten wir sie leise mit dem vollen Aufschwung unseres Herzens. Und wir kehrten zu unseres Mundes Wortgeräusch zurück, wo das Wort anfängt und endet (remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur). [Conf. IX 10; 23–24]

Die dritte Vision verweist auf die Möglichkeiten der Steigerung und Übersteigerung – als nicht bloß dem Grade nach, sondern in einer neuen Qualität – der Steigerung des Sozialerlebnisses, das hier Augustinus mit seiner Mutter – im Gespräch an ein Fenster gelehnt – hat. Typisch für diese Vision ist die

genaue Erinnerung an Zeit und Umstände, die für viele erinnerte Visionen eine große Rolle spielt, auch etwa für die Vision der Mechthild von Magdeburg.

## Mechthild von Magdeburg

Man hat ein gewisses Recht, mit Mechthild von Magdeburg hier weiterzufahren, auch wenn man sicherlich sagen muß, daß zwischen dem 13. Jahrhundert und dem 4. bis 5. Jahrhundert eine ganze Reihe Gottesbegegnungen gewesen sind (etwa Benedikt und Gregor der Große). Man kann jedoch sagen, daß sie alle in irgendeiner Weise von Augustinus geprägt sind, von jenen »Confessiones«, die in einer unauswechselbaren Originalität einen wirklichen Sprung des Geistes in der Kirchengeschichte darstellen, soweit es die Gottesbegegnung betrifft. Mechthild von Magdeburg teilt in ihrem »fließenden Licht der Gottheit« – das etwa ab 1250 geschrieben wurde – mit:

Dieses Buch ist von Gott gekommen.  
Die Seele rühmt sich mancher Dinge.  
Ihr sind zwei Engel und zwei Teufel gegeben.  
Mit zwölf Tugenden kämpft sie gegen das Fleisch.

All mein Lebtag, eh ich dieses Buch begann und von Gott ein einziges Wort davon in meine Seele kam, da war ich einer der einfältigsten Menschen, die je im geistlichen Leben waren. Von des Teufels Bosheit wußte ich nichts. Die Armseligkeit der Welt kannte ich nicht. Geistlicher Leute Falschheit war mir auch fremd. Ich muß (jetzt aber) sprechen nicht. Geistlicher Leute Falschheit war mir auch fremd. Ich unwürdige Sünderin wurde in Gott zur Ehre und auch wegen des Buches Lehre. Ich unwürdige Sünderin wurde in meinem zwölften Jahre, als ich allein war, in überaus seligem Fließen vom heiligen Geiste begrüßt, daß ich es nie mehr über mich brächte, mich zu einer großen, täglichen Sünde zu erbieuten.

Der vielliebe Gruß kam alle Tage  
Und machte mir herzlich leid  
Aller Welt Süßigkeit  
Und er vermehrt sich noch alle Tage<sup>2</sup>.

Wir müssen uns diese Unfähigkeit zur Sünde so vorstellen wie der erste Johannesbrief: als eine grundsätzliche Einstellungsveränderung, der es nicht mehr möglich ist, eine Vorzugshaltung für die Sünde zu begründen. Begrüßt vom Heiligen Geiste, im 12. Jahre, entsteht eine Erfahrung, die in die Alltäglichkeit führt. »Der vielliebe Gruß kam alle Tage und machte mir herzlich leid aller Welt Süßigkeit und er vermehrt sich noch alle Tage. Dies geschah während einunddreißig Jahren«. Die Erfahrung hört nicht auf. Hier ist der Einschnitt bezeichnet, der mit der Entstehung des Buches geschieht. Was wir hier vor uns haben, ist offensichtlich ein Typ von Gotteserfahrung, bei dem

es schwer ist, ihn in irgendeiner Weise auf einen Anfangsschritt in der Alltagserfahrung zurückzuführen. Vielleicht ist das einzige die Kindlichkeit als Anfang des geistigen Lebens, von der Mechthild an dieser Stelle redet: »Von des Teufels Bosheit wußte ich nichts. Die Armseligkeit der Welt kannte ich nicht. Geistlicher Leute Falschheit war mir auch fremd.« Die Erfahrung der Kindlichkeit, zugleich verbunden mit einer tiefen Erfahrung der Sündhaftigkeit (die Kindern keineswegs fremd sein muß), ist hier der Ausgangspunkt. Im Bilde des »fließenden Lichtes« – eine Fortführung der augustini-schen Lichtmetaphorik – stellt Mechthild von Magdeburg diese außerordentliche »Eingießung« des Geistes dar. Als außerordentlich wird erlebt: Intensität der Selbst- und Welterfahrung, die Möglichkeit, in der gesprochenen, nicht niedergeschriebenen Sprache eine solche Erfahrung so lebendig und mit einem solchen Reichtum an Formen mitzuteilen; das prophetische Element dieser Erfahrung, das sich in einer herben Gegenwarts kritik, zum Beispiel auch in einer herben Kirchenkritik äußert. Mechthild von Magdeburg schildert als zweite Stufe die Zeit ihrer Volljährigkeit, um ihr 20. Lebensjahr herum, als sie allein nach Magdeburg zog und dort von Gott nicht allein gelassen wurde:

Er brachte mich in so wonnigliche Süßigkeit, in so heilige Erkenntnis und in so ungreifliche Wunder, daß ich irdische Dinge wenig brauchen konnte. Da wurde erst mein Geist über mein Gebet zwischen Himmel und Luft erhoben. Ich sah mit den Augen meiner Seele in himmlischer Wonne die herrliche Menschheit unseres Herrn Jesus Christus und erkannte an seinem hehren Antlitz die Heilige Dreifaltigkeit: Die Ewigkeit des Vaters, die Leiden des Sohnes und die Süßigkeit des Heiligen Geistes.

Im zweiten Schritt wird Mechthilds Erfahrung thematisch in einer Glaubenssprache, und daher wird die Vermittlung zwischen der Süßigkeit einer unthematischen Begnadungserfahrung und der Wirklichkeit des Daseins im Glauben möglich.

Mechthild von Magdeburg hat die dritte Stufe ihrer Erfahrung in dem schönen Wort ausgedrückt: »Minne ohne Erkenntnis dünkt die weise Seele Finsternis, Erkenntnis ohne Genuß dünkt sie eine Höllenpein, Genuß ohne Tod kann sie nie genug beklagen«. »Minne ohne Erkenntnis«, das wäre jene unthematische Erfahrung einer Beziehung, die als Seligkeit erlebt wird, die aber über ihre eigene Seligkeit gleichsam nichts erfährt – »dünkt die weise Seele Finsternis«. Wird diese Erfahrung in der Erkenntnis aufgeschlossen, dann ist Erkenntnis im vollen Sinne zu verstehen, d.h. nicht nur als eine Kopferkenntnis, sondern zugleich als eine Herzenerkenntnis und als eine neue Sensibilität in der Leiblichkeit der Menschen. Erkenntnis wird im Altertum und im Mittelalter immer in dieser Fülle gesehen. Erkenntnis, in der nicht in irgendeiner Weise etwas zu verspüren wäre, Erkenntnis, in der nicht etwas von der Inhaltlichkeit des Erkannten erlebbar erscheint, ist ein tiefer Schmerz für den Menschen, sie steigert gleichsam seine Sehnsucht, ohne sie zu erfüllen.

Diese Differenz empfindet Mechthild von Magdeburg als eine Höllenpein. »Genuß ohne Tod kann sie nie genug beklagen« – es scheint, als wäre dieser dritte Vers genau das Gegenteil des vorherigen: »Erkenntnis ohne Genuß dünkt sie eine Höllenpein, Genuß ohne Tod kann sie nie genug beklagen.« Dennoch können wir phänomenologisch sagen: wäre nicht in unseren freudvollen und beseligenden Formen des Erlebens zugleich die Drohung der Möglichkeit des Scheiterns, des Aufhörens, des plötzlichen Todes, dann wären auch die Schärfe und die Güte des Erlebnisses nicht in gleicher Intensität gegeben. Deswegen sucht Mechthild von Magdeburg in ihrer Gotteserfahrung zugleich die »Schmach« – wie sie sagt –, sie sucht ohne ihre Schuld, heißt es in ihrem Text, »verachtet zu werden«. Sie sucht selbst jenen »Tod« im Genuß, sie sucht selbst genau das, was gleichsam zur Begrenztheit, zur Endlichkeit des Lebens und seiner Erfahrung zugehört, sie läuft ihm voraus, sie holt es ein, überwindet es, und dadurch steigert sie die Intensität ihrer Erfahrung. Nicht das unthematische Fließen im Geiste, nicht die Erkenntnis mit ihrer Süßigkeit zusammen, sondern zugleich auch das Vorlaufen in die Möglichkeit ihres Scheiterns, ihres Aufhörens und ihrer Begrenztheit ist entscheidend, damit diese Art der Erfahrung zu sich selber kommt.

## Johannes vom Kreuz

In dunkler Nacht

In Nacht an Sternen bloß,  
von Liebesdrang glühend zum Ziel gerichtet –  
o wunderseliges Los! –  
entging ich ungesichtet,  
mein Haus in Stille lassend, tiefbeschwichet –  
Tief in des Dunkels Schoß,  
verborgene Stufen längs, ver mummt, umdichtet –  
o wunderseliges Los! –  
nachts, jedem Blick vernichtet,  
mein Haus in Stille lassend, tiefbeschwichet!  
Geheim, in Zauberringen  
der Dunkelheit, wo mich kein Blick erkannte,  
wo ich nichts sah von Dingen  
und nichts mir Strahlen sandte  
als jenes Leitlicht, das im Herzen brannte!  
Dies lenkte mich, dies brachte mich besser als der Tag, der grell durchblaute,  
zum Ziel, wo meiner harrte  
er, der zutiefst Vertraute –  
zum Ziel, wo ich nichts Scheinbares erschaute.  
O Nacht, du holdgesinnte,  
o Nacht, die holder als das Frührot wachte!

O Nacht, die mich Geminnte  
zu dem Geminnten brachte,  
die mich Geminnte zum Geminnten machte!  
Auf meines Busens Blüte,  
die unberührt sich wahrte seinem Neigen,  
sank schlummernd der Erglühte;  
ich streichelte mein Eigen,  
und Zedern kühlten uns mit Fächerzweigen.  
Als ich sein Haar durchspielte,  
da floß die Luft hernieder von der Zinne;  
auf meinen Nacken zielte  
ihr heiteres Gerinne  
und ließ wegzücken alle meine Sinne.  
Ich blieb, mir selbst entschwunden;  
mein Angesicht sank nieder zum Begehren;  
ich ließ mich, weltentbunden,  
ließ Sorgen, die mich sehrten,  
zwischen den Lilien, sorglos, den Gefährten.

Der Text von Johannes vom Kreuz ist in einer wirklichen dunklen Nacht entstanden, in der dunklen Nacht seines Kerkers im Jahre 1575, also in seinem 35. Lebensjahr. Er verbrachte bei den beschuhten Karmeliten neun Monate im Kerker, in der schrecklichsten Weise im Dunkel, wo er allein und ohne Pflege gelassen wurde und dazu noch krank war. Diese Nachterfahrung bildet als eine lebensgeschichtliche Erfahrung gleichsam ein Schlüsselerlebnis, das sich in künstlerischer, metaphorischer Form ausdrückt. Zu dieser künstlerischen metaphorischen Form gehört nicht nur dieses Gedicht, das dann Johannes vom Kreuz als Selbstauleger im nachhinein, in der Rückerinnerung an diese Stunden, immer wieder beschäftigt hat, sondern es gibt auch eine Tuschezeichnung aus dieser Zeit, die einen Lichteinfall zeigt – auch hier haben wir diese Licht-Metaphorik – schräg von rechts oben am Kreuzesstamm entlang, an dem, ins Dunkel hinein ragend und im Dunkel bleibend, der Gekreuzigte hängt. Der Gekreuzigte wird in der vollen Nacht, im vollen Dunkel erfahren, in der vollen Teilnahme an der ganzen Schrecklichkeit der Verzweiflung menschlicher Existenz. Aber das Kreuz, an das er geheftet ist, ist von diesem Lichteinfall gleichsam bereits in Auferstehung verwandelt. Das ist eine bildnerische Grunderfahrung von Johannes vom Kreuz. Diese bildnerische Grunderfahrung kommt auch in der Bildseite dieses Gedichtes zum Ausdruck. Das Gedicht ist im übrigen analog zum Hohenlied geschrieben: wie die Braut in der Nacht herumirrt und auf den Mauern ihren Geliebten sucht, so sucht hier die Seele ihren Geliebten, und zwar im tiefen Dunkel, in einem Dunkel, in dem kein Licht und keinerlei Erkennbarkeit ist. Nichts ist in irgendeiner Weise konturiert, so tief ist das Dunkel. Es ist gleichsam nicht einmal etwas da, das dieses Dunkel »dunkel« nennen ließe, denn dazu sind Gegensätze notwendig, damit man Dunkelheit als solche sieht. Die einzige

Möglichkeit, vor der diese Dunkelheit als Dunkelheit erscheint, ist »jenes Leitlicht, das im Herzen brannte« (3. Strophe). Dieses Licht ist aber kein sichtbares Licht, weil es dem Menschen so innerlich bleibt, daß es nichts beleuchten kann, sondern nur die Erfahrung des Dunkels ermöglicht. Am Ziel dieses Weges, wo der Bräutigam harret, wird »nichts Scheinbares erkannt«, kein Licht erleuchtet. Der zweite Teil – die vier letzten Strophen – zeigt nun ganz langsam, ohne es in irgendeiner Weise durch ein Bild deutlich zu machen, das Entstehen des Morgens, und zwar nur in der Erfahrung der Tastsinne, nicht in der Erfahrung des Gesichtssinns. »Zedern kühlten uns mit Fächerzweigen«, die Morgenluft tritt ein, »da floß die Luft hernieder von der Zinne; auf meinen Nacken zielte ihr heiteres Gerinne« – alles Tasterfahrungen, die hier gemacht werden. Das Dunkel bleibt, das werdende Morgenlicht wird in dem Dunkel selbst nicht sehbar, sondern ertastbar. Dieses Spiel mit den verschiedenen Funktionen der inneren, metaphorisch gebrauchten Sinne bringt hier die Besonderheit der Erfahrung aus sich hervor, die Besonderheit einer Erfahrung, die gleichsam nichts vom Dunkel, vom Scheitern, von Verzweiflung in einer Situation, wie sie Ingeborg Bachmann geschildert hat, aufhebt und doch innerhalb dieser Situation neue Möglichkeiten des Experimentes der Sensibilität entwickelt, die noch nicht in irgendeiner Weise sprachlich, sachlich und gefühlsmäßig verschliffen sind. Gerade die künstlerische Feingefühligkeit der Form, in die Johannes vom Kreuz seine Erfahrung so hineingießt, daß man keine Alternative zu ihrer sprachlichen Verfassung finden kann, sondern eine wirkliche Unauswechselbarkeit, ein wirkliches Original, macht deutlich, wo hier die spezifische Tiefe der Erfahrung liegt. Die spezifische Tiefe dieser Erfahrung liegt im Leiden: »Dies lenkte mich, dies brachte mich besser als der Tag, der grell durchblaute, zum Ziel.« Wie schon in der Erfahrung der Mechthild und auf andere Weise in der Erfahrung des Augustin erscheint gleichsam genau das, was man vorwurfsvoll in einer Theodizee-Frage Gott entgegenschleudern könnte oder was man in der neuen Zeit als »Felsen des Atheismus« bezeichnete, der die Gottesbegegnung geradezu verhindert, nämlich das Leiden, als die eigentliche stille, tiefe Stelle, in der diese Erfahrung berührt. Warum berührt? Weil das hier mit äußerster Sensibilität im »Tastsinn« erfaßte Licht gleichsam wie eine positive Klammer vor die Aufrechnung des Leidens tritt, das diese Welt für den Menschen vernichtet.

## Blaise Pascal

Jahr der Gnade 1654

Montag, den 23. November, Tag des heiligen Klemens, Papst und Märtyrer, und anderer im Martyrologium. Vorabend des heiligen Chrysogonos, Märtyrer, und anderer. Seit ungefähr abends zehneinhalb bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht.

Feuer

»Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs«, nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewißheit, Gewißheit, Empfinden: Freude, Friede  
Gott Jesu Christi

Deum meum et Deum vestrum.

»Dein Gott wird mein Gott sein« – Ruth –  
Vergessen von der Welt und von allem, außer Gott.  
Nur auf den Wegen, die das Evangelium lehrt, ist er zu finden.

Größe der menschlichen Seele

»Gerechter Vater, die Welt kennt dich nicht; ich aber kenne dich.«  
Freude, Freude, Freude und Tränen der Freude.  
Ich habe mich von ihm getrennt.  
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.  
»Mein Gott, warum hast du mich verlassen.«  
Möge ich nicht auf ewig von ihm geschieden sein.  
»Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen.«

Jesus Christus!

Jesus Christus!

Ich habe mich von ihm getrennt, ich habe ihn geflohen,  
mich losgesagt von ihm, ihn gekreuzigt.  
Möge ich nie von ihm geschieden sein.  
Nur auf den Wegen, die das Evangelium lehrt, kann man ihn bewahren.  
Vollkommene und liebevolle Entsagung  
...<sup>3</sup>

Bekanntlich ist der Text von Blaise Pascal ebenfalls in einer plötzlichen, aktuellen Form der Erfahrung entstanden, die genau auf den 23. November 1654 datierbar ist und von der er selbst weniger berichtet hat als seine Schwester, mit der er damals zusammenlebte. Pascal war 31 Jahre – der Hinweis auf das Alter ist nicht unbeliebig – und litt sehr stark darunter, daß er trotz seiner naturwissenschaftlichen Möglichkeiten und trotz seiner Entwicklung einer zugleich existentiellen und gesellschaftsbezogenen Philosophie – im »Geist des Feinsinns« und des »honnête-homme« – die letzte Erfüllung seiner Existenz nicht erfahren konnte. Man muß sich diese Unerfülltheit, diese Erfahrung des Mangels, mit der gleichen Intensität vorstellen, mit der sie das Gedicht Ingeborg Bachmanns erfährt, und nichts davon abstreichen; dann, glaube ich, hat man auch einen Zugang zu dem, was hier ausgesagt wird. Pascal hat

das Papier, auf dem er seine Damaskus-Erfahrung aufgeschrieben hat, selber in seine Kleider eingenäht, bei jedem Kleiderwechsel von neuem, bis es dann in seine Kleider eingenaht, bei jedem Kleiderwechsel von neuem, bis es dann in seine Kleider eingenaht wurde. Man beachte auch hier das Internach seinem Tode dort aufgefunden wurde. Man beachte auch hier das Interesse daran, genau Ort und Zeit zu bestimmen, sich gleichsam in der Rückesse daran, genau Ort und Zeit zu bestimmen, sich gleichsam in der Erinnerung dieses Erlebnisses immer wieder versichern zu können. Damit ist wiederum das augustinische Motiv aufgegriffen, daß von diesem Erlebnis wiederum das augustinische Motiv aufgegriffen, daß von diesem Erlebnis gleichsam in »Liebe und Zittern« aufgrund der eigenen Schwäche zurückgleichsam in »Liebe und Zittern« aufgrund der eigenen Schwäche zurückprallt. Wäre dieses Erlebnis gleichsam ein alltägliches – wie wir es bei Mechtild gesehen haben –, müßte man es ja nicht in der Kleidung mit sich tragen. Pascal bekennt: nicht der Gott der Philosophen und Gelehrten, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu Christi, dieser Gott allein und das Evangelium dieses Gottes allein; »nur auf den Wegen, die das Evangelium dieses Gottes allein; »nur auf den Wegen, die das Evangelium dieses Gottes lehrt«, ist er zu finden. Die Widerspiegelung dieses Gottes ist die Formung der Seele – Seele hier zu verstehen als die Form, in der der ganze Mensch da ist –, überflutet von der Doppelpfindung der Freude und der Trauer, der letzten Verlassenheit des Kreuzes – »Mein Gott, warum hast du mich verlassen?« – und der letzten Freude des Eschatons, denn die dritte Zeile auf der rechten Seite: »Freude, Freude, Freude und Tränen der Freude« erinnert an Offenbarung 21, 1–12, in der das Neu-Werden der Welt in ihrem kosmischen Ende geschildert wird, auch zugleich mit Freude und Tränen verbunden. Das Zentrum, in dem sich diese Doppelschichtigkeit der Tiefe des Kreuzes und des Leidens und der große Jubel mitten in diesem Leiden, bereits auferstanden zu sein, kundtut, das ist das Feuer und der Name des Herrn Jesus Christus als Gebet, graphisch deswegen so hervorgehoben. Nichts, was nicht diesen Jesus Christus und seinen Gott, der zugleich der Gott der Väter ist, hervortreibt, ist in irgendeiner Weise – so heißt die Lebenslehre dieser Stelle – heranzuziehen, um das letzte Sinnbedürfnis des Menschen, die letzte Erfahrung nach der Beheimatung seiner eigenen Existenz, die letzte Frage, die er stellen kann, in voller Fülle zu beantworten.

## Allgemeine Beobachtungen

Kommen wir von diesen Texten, ohne sie in dieser kurzen Betrachtung in irgendeiner Weise ausgeschöpft zu haben, zu einigen allgemeinen Beobachtungen. Die Texte sind gewiß in vielerlei Hinsicht unterschiedlich, und über ihre Unterschiede ließe sich eine Menge sagen. Die Texte sind zudem sicherlich nicht ein vollständiges Spektrum dessen, was sich über die Gotteserfahrung zwischen Augustinus und Pascal sagen ließe. Eines ist diesen Texten jedoch offensichtlich gemeinsam: die plötzliche Umkehr. Die entscheidende Tiefenerfahrung ist für die Männer eine Erfahrung, die erst auf der Höhe des Lebens eintritt. Augustinus, Johannes vom Kreuz, Blaise Pascal sind alle im Alter

zwischen dreißig und fünfunddreißig Jahren, also über ein »Menschenalter« bereits hinaus, vor allen Dingen, wenn man die ja doch geringere Lebenserwartung dieser Zeit betrachtet. Es kommt nicht genau auf den Zeitpunkt an, nur darauf, daß es offensichtlich eine breite Zeugschaft dafür gibt, zu der man auch Meister Eckhart und Tauler rechnen könnte, daß diese plötzliche Umkehr auf der Höhe der Zeit des Lebens erfolgt. Sie ist also keine von Anfang an sichtbare Begnadung – wir kommen gleich auf die Frage, ob das überall so ist –, sondern der Höhepunkt einer Entwicklung, die wiederum eine neue Entwicklung nach sich zieht, so daß sie gleichsam wie eine Drehscheibe des Lebens erfahren wird. Im rückerinnernden Erzählen dieser plötzlichen Erfahrung, in der Mitte des Lebens, wird deutlich, daß es vorbereitende, hinführende Stufen gegeben hat, d. h. von diesem Schlüsselerlebnis aus wird die eigene Lebensgeschichte neu erzählbar; sie wird in die später erzählte Zukunft hinein verlängert. Ich wies darauf hin, daß es auch andere Fälle gibt, möchte auf diese Fälle jedoch nicht eingehen, sondern nur darauf verweisen, daß es offensichtlich recht häufig, gerade bei Frauen, der Fall zu sein scheint, daß dieses Schlüsselerlebnis bereits im frühen Kindesalter eintritt. Das gilt nicht nur für Mechthild von Magdeburg, sondern beispielsweise auch für Katharina von Siena und für Theresa von Avila. Man kann darüber nachdenken, woran das liegt, daß es hier, freilich nicht schematisch, geschlechtsspezifische Unterschiede gibt.

Wie steht es nun um das Verhältnis von Lebensgeschichtlichkeit und Plötzlichkeit? Ich habe Texte gewählt, die mehr oder minder diese Plötzlichkeit deutlich machen. Auch ein Text von Meister Eckhart macht diese Plötzlichkeit deutlich.<sup>4</sup> Wie ist das Verhältnis dieser Plötzlichkeit zum Zeitfluß? Gibt es nicht doch Stufen, in denen langsam diese Begegnung entfaltet wird? Nun, es gibt gewiß Intensitätsgrade innerhalb dieser plötzlichen Erfahrung, dieser plötzlichen Gegenwart. Dabei mag man von »Stufen« reden, obwohl es mißverständlich erscheinen muß. Wichtig ist, daß diese Plötzlichkeit nicht einem Mangel an geschichtlicher Vorbereitung, geschichtlicher Weiterentwicklung entspricht, sondern das Merkmal dieser Plötzlichkeit ist die *Veränderung*, die das Eingreifen der Gotteserfahrung bewirkt. Der *Einschnitt* macht den Charakter der Plötzlichkeit aus.

Dieser Einschnitt im Schlüsselerlebnis vollzieht sich in zwei Typen: im Typ der *Bekehrung*, d. h., der Mensch erfährt sich zunächst als der, der unter der Herrschaft der Sünde lebt, und dann als der, der nicht mehr unter dieser Herrschaft lebt, und im Typ der *Berufung* oder als Erfahrung des Heraustretens. Bei Mechthild von Magdeburg finden wir beide Erfahrungen ausgesprochen, die Bekehrung der unwürdigen Sünderin und das Heraustreten, d. h. die Berufung, das Buch zu schreiben. Dieses Heraustreten kommt auch in einem Schlüsselerlebnis von Jakob Böhme im Jahre 1589 zum Ausdruck, als er gerade 14 Jahre alt war und die Vision hatte, daß ihn jemand in der Schu-

sterwerkstatt besucht, ein Fremder, der ihn anruft, »Jakob, Jakob, komm heraus!«. Durch die Berufung wird der Mensch aus einem Existenzrahmen herausgerissen in eine andere Dimension.

Diese beiden Typen des Schlüsselerlebnisses können aber miteinander verknüpft oder in getrenntem Nacheinander jeweils als eine plötzliche Begegnung erfahren werden.

Welches sind die Zeichen dieser Schlüsselerlebnisse? Soweit wir die Texte beobachtet haben, kann man vier Zeichen herausheben: das erste Zeichen ist eine Tiefenerfahrung der »Mühseligkeit« des Leidens, das von einer Schicht von Seligkeit überlagert bzw., um ein anderes Bild zu gebrauchen, von ihr von Seligkeit überwachsen ist. Ein zweites Zeichen ist die jähe Verwandlung der Existenz. Der Mensch tut vom Augenblick dieser Erfahrung an anderes. Diese jähe Verwandlung hat Meister Eckhart mit dem Blitzschlag verglichen, der die Blätter an einem Baume auf einen Schlag umdreht.<sup>5</sup> Zugleich hat er diese Verwandlung mit dem Blick in die Welt nach einem Blick in die Sonne verglichen: je mehr der Blick die Sonne ausgehalten hat, um so sonnetrunken er scheint er im Blick auf die Welt. Diese Verwandlung hat eine durchaus praktische Seite. Das ist das dritte Merkmal, an das Augustinus bei der Rückkehr zu sich selbst erinnert: diese Rückkehr zu sich selbst ist zugleich ein erster Schritt zu neuen, mit anderen in dieser Welt nicht vergleichbaren Möglichkeiten des »Du«, und aus dieser Intensität der Bewegung zwischen Ich und Du entstehen neue Möglichkeiten des »Wir« und des Werkes. Nicht ohne Grund sind die hier genannten »Gottesfreunde« zugleich auch gemeinschaftsbildend tätig gewesen; nicht ohne Grund haben sie nicht nur die Gotteserfahrung, sondern auch den Weg in die Welt gesehen, der aus dieser Gotteserfahrung entsteht.

Ein viertes Kennzeichen, das ebenfalls das Merkmal einer inneren Spannung in sich trägt, ist die Besonderheit bzw. die Nicht-Besonderheit, die aus dieser plötzlichen Umkehr entsteht: Auf der einen Seite dreht sich die Selbsterfahrung des Menschen so um, daß er sich als ein Besonderer weiß, daß er in dieser Besonderheit auch durchaus als außerordentlich erfahren wird, von sich selbst und von andern, daß er aber *innerhalb* dieser Erfahrung der Außerordentlichkeit sieht, daß dieses Außerordentliche das Ordentliche ist, das Selbstverständlichere. Meister Eckhart hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Geburt Gottes im Herzen des Menschen das Selbstverständlichere sei: sie geschieht »in euch allen«, heißt es in einem Text, sie ist »nicht wunderlich«. Das Nicht-Besondere entsteht sozusagen gerade aus der Erfahrung der Besonderheit heraus. Meister Eckhart schildert in einer Predigt über die heilige Elisabeth den Umschlag nach der tiefsten Gotteserfahrung: Was begehrt sie da? fragt er sich und antwortet: »sie beehrte, arme und kranke Menschen zu

waschen und zu kleiden.« Da ist dieser »Durchbruch« deutlich gemacht, sowohl in der Gemeinschaft- und Werkbezogenheit, von der wir sprachen, als auch im Suchen nach dem Nicht-Besonderen.

### Einige Schlußfolgerungen für uns

Welche Schlußfolgerungen können wir für uns aus diesen Beobachtungen ziehen, aus der lebensgeschichtlichen Verknüpfung, aus der Bedeutung der Plötzlichkeit, aus den Typen des Schlüsselerlebnisses, aus den Zeichen der Umwandlung durch die Gottesbegegnung? Zunächst einmal, wenn ich an die Eingangssituation erinnern darf: wir alle haben Möglichkeiten und kennen Schritte des Anfangs, ja es kann sogar sein, daß diejenigen, die dem Glauben nicht unmittelbar zugewandt sind, aber ihren existentiellen Mangel in der Sprache des psalmistischen Aufschreis auszudrücken verstehen und so tief erfahren wie Ingeborg Bachmann, diese Übergangsmöglichkeit genauso wahrnehmen. Aber es bedarf doch einer greifbaren Anfangserfahrung, von der aus der weitere Entwurf geleitet und unterbaut werden kann. Ich stelle mir diese Anfangserfahrung vor wie ein großes Ja, das vor einer Klammer steht, in dem sich Nein und Ja gegenseitig aufheben. Eine wirkliche, realistische Lebens- und Welterfahrung kann keine ausschließlich positive oder negative Summe im ganzen ziehen. Aber vor dieser Aufhebung der Gegensätze der Wirklichkeit, in der man lebt, ein Hoffnungszeichen setzen zu können, das nicht durch den Gehalt der Klammer gleichsam gedeckt ist, das ist die Fähigkeit, an der die Mystiker gleichsam anfangen in die Tiefe ihrer Gotteserfahrung zu gelangen. Es ist eine Paradoxie, daß eine Möglichkeit erfahren wird, deren Aufhebung in der Analyse und Aufklärung, in der Diagnose deutlich ist. Das ist überhaupt die Paradoxie der Hoffnung, damit auch die Paradoxie des Glaubens. Wenn wir Hoffnung haben im christlichen Sinne und nicht in einem Sinne, wie alle Welt Hoffnung hat, dann vertrauen wir nicht auf eine Hochrechnung der Gegenwart oder auf eine Prognose, die gedeckt ist durch genaue Zahlen, sondern wir beziehen unsere Hoffnung aus der Tatsache, daß die Zukunft mit Hochrechnungen und Prognosen noch nicht entdeckt ist. Wir beziehen unsere Hoffnung gerade nicht aus in irgendeiner Weise vorzählbaren und vorzeigbaren Sicherheiten. Das ist die Paradoxie, die auch in diesen Erfahrungen liegt. Wer hier in irgendeiner Weise den sicheren und nicht den schwankenden oder schwebenden Boden sucht, wer hier in irgendeiner Weise sagen will, die Gotteserfahrung ist da, und dort ist sie nicht, und man muß dort hingehen, um sie zu haben, und dahin nicht, wer in irgendeiner bestimmten Weise die Gotteserfahrung sucht – so sagt Meister Eckhart –, der nimmt die Weise und vergißt darüber Gott, er hängt Gott sozusagen

an der Garderobe seiner Weisen auf. Die Paradoxie der Hoffnung besteht darin, daß wir mit ihrer Hilfe eine Sicherheit der Erfahrung suchen müssen, die wir nicht in irgendeiner Weise durch einen irdischen Gehalt garantieren können. Es ist eine ungarantierte Sicherheit, eine unsichere Sicherheit. Über dieses Thema hat Peter Wust ein wichtiges Buch – sein Thema ist die »Insecuritas humana« – geschrieben.

Die Paradoxie der Hoffnung ist gleichsam der Anfang und der begleitende Schritt, der die Erfahrung aufschließt. Im Übergang werden dabei zwei Formen möglich: entweder wird das Außerordentliche alltäglich wie bei Mechtild von Magdeburg und bis zu einem gewissen Grade auch bei Johannes vom Kreuz zu einer alltäglichen Form der Leidensmystik, der Kontemplationsmystik und der Brautmystik, oder aber das Alltägliche wird außerordentlich. Auch beide Erfahrungen zusammen und Übergänge zwischen ihnen sind möglich. Das Außerordentliche wird alltäglich, wo der Mensch ekstatische Schaumomente in seinem Alltag erlebt, wo er von Furcht und Liebe zugleich übermannt wird und ein in dieser Alltagserfahrung Gezeichneter ist; auf der anderen Seite wird das Alltägliche außerordentlich in jener Grund- und Gotteserfahrung – die in der Tradition »Gottesgeburt« heißt –, in der das von Gott Erfahrene als das Selbstverständliche erscheint, als das im Glauben schon Selbstverständliche. Fragen wir uns, ob es die Antriebskraft noch gibt, die diese beiden Formen hervorbringt, daß das Außerordentliche alltäglich und daß das Alltägliche außerordentlich wird. Vielleicht finden wir die Antwort, ebenso wie die Entfaltung der Frage, in der dichterischen Metapher:

Gott ist von allem, was wir sind, wir ewig Anfangende, der vorletzte Schluß, das offene Ende, durch das wir denken und atmen können.  
Botho Strauß<sup>6</sup>

## Bernhard Gajek

### »Morgenglanz der Ewigkeit«

#### Über Gotteserfahrung im Zeugnis der Dichtung

Wir wollen miteinander überlegen, wie die Gotteserfahrung der Dichter vor sich gehe, wie sie mitteilbar werde und was dies für uns zu bedeuten habe.

*Christian Knorr von Rosenroths »Morgen-Andacht« (1684) – Wirkung, Verbreitung und Entstehung* Was würde sich als Beispiel für Gotteserfahrung besser eignen als ein Gedicht – ein Morgenlied, das im Gottesdienst gesungen wird? Ein christliches Kirchenlied also, das gewiß zu den bekanntesten seiner Gattung gehört und das mancher, der außerhalb der Kirche steht, als Zeugnis einer Gotteserfahrung gelten läßt. Ich denke an Walter Höllerer, der diese in seiner Heimatstadt Sulzbach-Rosenberg entstandenen Verse als »sein Gedicht« bezeichnete, weil es eine allgemein-menschliche Sehnsucht nach Licht, Glanz und Dauer gültig ausdrücke. Oder man könnte Oskar Panizza nennen, jenen unglücklichen, um die Jahrhundertwende in München lebenden Dichter, der wegen seines Bühnenstückes »Das Liebeskonzil« der Gotteslästerung angeklagt und mit einem Jahr Haft bestraft wurde; ihm, der die Kirchen bekämpfte, wurde im Amberger Gefängnis gerade dieses Lied zum Lichtblick, zur Möglichkeit der Versöhnung mit den Gottsuchern in einer Welt, die Blasphemie und Infragestellen religiöser Traditionen gerichtlich ahndete.

#### »Morgen-Andacht«

MORgen-Glantz der Ewigkeit  
Licht vom unerschöpften Lichte /  
Schick uns diese Morgen-Zeit  
Deine Strahlen zu Gesichte:  
Und vertreib durch deine Macht  
unsre Nacht.

2.

Die bewölkte Finsternis/  
Müsse deinem Glantz entfliegen/  
Die durch Adams Apfel-Biß  
Uns die kleine Welt bestiegen:  
Daß wir / HErr / durch deinen Schein  
Selig seyn.

3.

Deiner Güte Morgen-Tau  
Fall' auf unser matt Gewissen;  
Laß die dürre Lebens-Aw /  
Lauter süßer Trost geniessen;  
Und erquick uns deine Schaar  
Immerdar.

4.

Gib daß deiner Liebe Glut /  
Unsre kalten Wercke tödte /  
Und erweck' uns Hertz und Muth  
Bey entstandner Morgen-Röthe /  
Daß wir eh wir gar vergehn /  
Recht aufstehn.

5.

Laß uns ja deß Sünden-Kleid  
Durch deß Bundes Blut vermeiden /  
Daß uns die Gerechtigkeit  
Mög als wie ein Rock bekleiden:  
Und wir so vor aller Pein  
Sicher seyn.

6.

Ach! du Aufgang aus der Höh /  
Gib / daß auch am Jüngsten Tage  
Unser Leichnam aufersteh'  
Und entfernt von aller Plage  
Sich auf jener Freuden-Bahn  
Freuen kan.

7.

Leucht uns selbst in jener Welt  
Du verklärte Gnaden-Sonne /  
Führ uns durch das Thränen-Feld  
In das Land der süßen Wonne /  
Da die Lust die uns erhöht /  
Nie vergeht.<sup>1</sup>

Diese Verse scheinen die Grenzen zwischen religiös ansprechbaren Menschen, aber auch zwischen den christlichen Kirchen durchlässig zu machen. So berichtete ein Regensburger Studentenpfarrer, er habe Knorrs Lied vorgelesen, als er in einem griechisch-orthodoxen Kloster auf Kreta einen deutsch-evangelischen Gottesdienst feiern sollte. Die Mönche seien entzückt gewesen; das Lied drücke das aus, was auch sie von Licht und Ewigkeit, Tag und Nacht, Sünde und Erlösung dächten und beteten.<sup>2</sup> Tatsächlich ist diese »Morgen-Andacht« eines der meistübersetzten christlichen Kirchenlieder; es soll in rund 40 Sprachen übertragen worden sein. In Hongkong, auf Malaysia oder den Philippinen wird es gesungen – nach der

Melodie, die wir kennen. Und es scheint zur Nach- und Weiterdichtung anzuzugehen: Für das katholische »Gotteslob« hat Marie Luise Thurmair der ersten Strophe Knorrs drei hinzugedichtet – durchaus im Sinn und Geist des Originals.<sup>3</sup>

Welch erstaunliche, weltweite Wirkung also! Und dabei ist das Lied uns so geläufig wie die eigene Sehnsucht nach Helligkeit, Licht und Leben, so vertraut wie die Furcht vor Dunkelheit, Nacht und Tod. Die eigene und die vielfache, kaum absehbare fremde Erfahrung scheint in eins zu fallen.

Versuchen wir, das nun zu vergegenständlichen, zu »objektivieren«, geschichtlich zu verfolgen. Wir beginnen damit, daß wir uns das Lied in einer anderen Vertonung anhören, nämlich vermutlich der des Autors. Christian Knorr von Rosenroth hat, als Kanzler des Pfalzgrafen von Sulzbach, seine Gedichte selbst komponiert, und dies war zunächst nichts anderes als ein Beitrag zur Hausandacht in der eigenen Familie.<sup>4</sup>

Knorr schrieb diese Melodie zwischen 1668 und 1684. Sie ist bewegter und klingt wie eine geistliche Arie, wie ein Sologesang in einem barocken Oratorium. Die Melodie, die wir aus dem Gesangbuch kennen, ist älter und wohl unabhängig von Knorrs Text 1662 entstanden; sie stammt von dem thüringischen Kantor und Organisten Johann Rudolf Ahle.

Gleichviel nach welcher Weise wir diesen Text singen, wir empfinden ihn als ein eindeutig christliches Lied, mit dem wir einzeln oder als Gemeinde dafür danken, daß das Morgenlicht, das wir täglich sehen dürfen, Anzeichen eines ewigen Glanzes, eines nie zu Ende gehenden Lichtes sei. Und dieses Empfinden ist theologisch leicht zu bestätigen. Im bayerischen Gesangbuch sind am Fuß der Seite zwei – ebenfalls bekannte – Sätze aus dem 1. Thessalonicherbrief beigegeben: »Ihr alle seid Kinder des Lichtes und Kinder des Tages. Wir sind nicht von der Nacht noch von der Finsternis.« (1. Thess. 5, 5).

## Die Rede vom Licht und ihre Tradition

*Die jüdisch-christliche und die antike Tradition* Über die Gotteserfahrung des Apostels Paulus hat Eugen Biser gesprochen.<sup>5</sup> Wir wollen die Überlieferung und Verbreitung jener Gleichsetzung von Licht und Gott skizzieren, die dem Thessalonicherbrief wie dem Lied Knorrs zugrundeliegt. Zunächst zu Paulus: In dem Brief, den Paulus an die junge Gemeinde in der großen mazedonischen Hafenstadt Thessalonike richtet, greift er zu Bildern und Vorstellungen, die seine Leser – als mosaische Juden oder als neu getaufte Juden und Griechen im synkretistischen Klima des Hellenismus lebend – kannten und verstanden. Paulus war ja selbst ein großer Integrator, ein leidenschaftlich die Grenzen des jüdischen Denkens überschreitender, visionä-

rer Geist, der von der jüdischen Orthodoxie eben deswegen ausgeschlossen und zu Fall gebracht werden sollte. Er und seine Begleiter wurden – nicht nur aus Thessalonike – vertrieben, weil sie die geistigen und ethnisch-religiösen Grenzen zwischen Juden und Nicht-Juden für ungültig erklärt hatten – angesichts des Lichtes des Evangeliums, das die ganze Welt erleuchten sollte. Paulus wußte, daß die Rede vom Licht einer göttlichen Botschaft bei Juden wie Griechen vorhanden und vertraut war: Die Juden kannten es aus dem Schöpfungsbericht des 1. Buches Mose, wo die Erschaffung der Welt mit den Worten Jahwes geschildert wird: »Es werde Licht!« Jahwe ist selbst die »Sonne der Gerechtigkeit« (so beim Propheten Maleachi des 5. vorchristlichen Jahrhunderts); Gott, der Herr, ist – für den Psalmen – »Sonne und Schild« (Ps. 84, 12), »Licht und Heil« (Ps. 27, 1); das himmlische Jerusalem wird – nach Jesaja 60, 1 ff. – von göttlichem Licht erfüllt sein; das »Licht« ist die »Herrlichkeit des Herrn«, die über der dunklen Welt aufgeht. Und für die Christen hat mit Christus die Zeit des Lichts bereits angefangen; er ist – nach Lukas 2, 32 – »das Licht, zu erleuchten die Heiden«. Er ist – im Prolog des Johannes-Evangeliums – »das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet«. Im 1. Johannesbrief (1, 5) ist das die »Verkündigung«, die die Apostel von Jesus gehört haben und weitergeben, »daß Gott Licht ist, und in ihm ist keine Finsternis.« Und der Schluß der Apokalypse faßt für das Neue und Alte Testament zusammen, daß der Neue Himmel und die Neue Erde nicht mehr von Sonne und Mond, sondern von der »Herrlichkeit Gottes« erhellt werden. (Offb. 21, 23).

Eine Reihe dieser Vorstellungen im Neuen Testament, etwa die in den Johannesbriefen und der Offenbarung des Johannes (unbeschadet der Verfasserfrage), ist im hellenistischen Raum geprägt. Die älteren, alttestamentlichen Bünde sind zwar zum Teil früher, zum Teil gleichzeitig mit der griechischen und hellenistischen Philosophie entstanden. Doch gerade bei den früheren fällt die Übereinstimmung auf. Offensichtlich gab es nicht nur im Judentum von Anfang an diese Bilderrede, die das Wesen des Göttlichen als »Licht« anspricht und alles Seiende als des Lichtes bedürftig ansah. In den frühen Zeugnissen abendländischer Denker, den Fragmenten der Vorsokratiker, jener ionischen Naturphilosophen des 6. und 5. Jahrhunderts vor Christus, ist Licht die Metapher für die Wahrnehmbarkeit von Sein, Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt. Die wesentliche Erkenntnis wird bei Parmenides verglichen mit einer Fahrt aus dem Bereich der Nacht in den des Lichts; Erkenntnis ist Erleuchtung.

Und Platon setzt im Sonnengleichnis<sup>6</sup>

die Idee des Guten sowohl dem Sein als auch dem Wirken nach in Analogie zur Sonne. Wie diese die Ursache dafür ist, daß das Seiende ist und gesehen werden kann<sup>7</sup>, so ist die Idee des Guten Grund und Ursprung für Sein und Erkennbarkeit der Idee. »Jenseits«



der Ideen und doch in ihnen gegenwärtig ist das *agathón* das »Leuchtendste des Seienden«, was »Allem Licht gewährt«. <sup>8</sup>

Zum Sonnengleichnis aber gehört bei Platon das Höhlengleichnis – jene mythische Erzählung, die davon handelt, daß die Menschen gefesselt in einer Höhle lägen und aus ihr zum Licht befreit werden müßten. <sup>9</sup> »Die Höhle ist der Ort der Dunkelheit und daher (der Ort) der Unwahrheit und Unwissenheit (*ánoia, dóxa*). Die Lösung von den Fesseln (in der Höhle) und die Umkehr (*periagoogē*) aus dem »nachthaften Tag in den wahren« <sup>10</sup> kommen einer radikalen Befreiung der urphilosophischen in die philosophische Existenz gleich«, in der »das Denken ... den (unmittelbar) blendenden Glanz des wahren Lichts, d. h. des Guten und des im Guten lichten Seins der Ideen, zu ertragen vermag. Umkehr als Befreiung also ist Erleuchtung.« <sup>11</sup>

Seither setzt sich dieses Bild im abendländischen Denken fort: Der Neuplatonismus – zum Beispiel Plotin – macht durch das Bild der Sonne das Wirken des Einen (ungeteilten Grundes) deutlich. Das göttliche Eine und Ungeteilte entfaltet sich als Licht, macht alles durchscheinend und offenbar, soweit etwas Geist ist oder geworden ist. Was sich nicht erleuchten läßt, die sinnhafte Welt, die Materie zum Beispiel, wird mit dem »Bösen« gleichgesetzt.

*Die reformatorische Tradition* Ohne diesen Dualismus zwischen Gut und Böse zu übernehmen, umschreibt Augustinus das Wesen Gottes als »*lucifica lux*«, als lichtschaffendes Licht. <sup>12</sup> Und Meister Eckhart – auf dem Höhepunkt der mittelalterlichen Mystik – denkt Gott gleichermaßen als Licht im eigentlichen Sinne: *Lux simpliciter et absolute plena et vera*. <sup>13</sup> Wenn dieses schlechthin vollständige und wahre Licht den Menschen trifft und erleuchtet, so ist das Gnade, die den Menschen ohne Verdienst trifft und erhellt.

Im gleichen Sinne versteht Martin Luther, die scholastischen Begriffsmühen hinter sich lassend, aber in einer durchaus überlieferten allegorischen Deutung, das Evangelium als das Licht und das Licht als den Glauben. <sup>14</sup> So faßt Luther die Psalmen als Vordeutung auf Christus auf, als typologischen und prophetischen Hinweis auf die Morgenröte des Christentums. Davids »Morgengebet«, der Psalm 5 etwa, spricht nach Luther den Morgen und das Licht an, die mit Christus angebrochen seien.

### Christian Knorr von Rosenroth und die Tradition

Der Autor unseres Liedes »Morgenglanz der Ewigkeit«, Christian Knorr von Rosenroth, hat von all diesen Vorstellungen viel gewußt. Er hat sie kunstvoll in sein Gedicht einbezogen, es aus ihnen überhaupt erst geformt – in der uns heute noch spürbaren Freude an der christlichen Botschaft vom Licht, in der Verfügung über die rhetorischen und metrischen Mittel des humanistisch gebildeten Barockdichters.

Martin Opitz' »MorgenLied« (1638) Dazu gehört auch die Kenntnis der Tradition, der Überlieferung, der Vorgänger; sie sollen angeeignet und weitergeführt, nicht verleugnet werden. Das Gegenteil, das Bestreben, sich von allem anderen zu unterscheiden, es zu verleugnen, um originell zu sein, – das wäre der eigentliche Unwert, wäre Unbildung. Knorr rechnet sein Vorbild sich zur Ehre an: seinen schlesischen Landsmann Martin Opitz (1597 – 1639) nämlich, der bis zu Gottsched, bis ins 18. Jahrhundert also; als der »Vater der deutschen Dichtung« galt. Martin Opitz nun greift eine Formel des nicänideutschen Glaubensbekenntnisses auf, wo Jesus genannt wird: *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero* (Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott). <sup>15</sup>

### MorgenLied

*Auff die Weise deß 33. Psalmen  
Wolauff ihr Heyligen und Frommen.*

O Liecht gebohren auß dem Liechte/  
O Sonne der Gerechtigkeit/  
Du schickst uns wieder zu Gesichte  
Die angenehme Morgens Zeit/  
Drumb will uns gehören/  
Danckbarlich zu Ehren  
Solche deine Gunst:  
Gieb auch unsern Sinnen/  
Daß sie sehen können  
Deiner Liebe Brunst.

2. Laß deines Geistes Morgenröthe  
In unsern tunkeln Herzen seyn/  
Daß sie mit ihren Stralen tödte  
Der eiteln Wercke kalten Schein:  
Siehe / HERR / wir wancken/  
Thun und auch gedancken  
Gehn auff falscher Bahn;  
Du wolst unserm Leben  
Deine Sonne geben  
Daß es wandeln kan.  
3. Verknüpfte mit deß Friedens Bande  
Der armen Kirchen schwache Schar  
Nim weg von unserm Vatterlande  
Verfolgung / Trübsal / und Gefahr.  
Laß uns ruhig bleiben!  
Unsern Lauff zu treiben  
Diese kleine Zeit/  
Biß du uns wirst bringen  
Wo man dir soll singen  
Lob in Ewigkeit. <sup>16</sup>

Von Opitzens »MorgenLied« scheint Knorr sich wenig zu entfernen. Aus dem Polypoton »Licht gebohren auß dem Liechte« macht er »Licht vom dem Polypoton »Licht gebohren auß dem Liechte« macht er »Licht vom dem Polypoton »Licht gebohren auß dem Liechte«. Die bei Opitz – nach Maleachi – zu findende Meta-

pher »Sonne der Gerechtigkeit« übergeht er und entfaltet (in der 1. Strophe) das Bild von der »angenehmen Morgens Zeit«. Oder Knorr spricht (in der 4. Strophe) von »kalten Wercken«, die »der Liebe Glut ... bey entstandner Morgen-Röthe ... tödten« möge; bei Opitz sind es die Strahlen von Gottes »Morgenröthe«, die der »eiteln Wercke kalten Schein« töten sollen (2. Strophe). Und Opitzens Bild (in der Schlußstrophe), daß Gottes Sonne die »falsche Bahn« des Menschen korrigieren könne, verwandelt Knorr (in der 6. Strophe) in eine eschatologische Hoffnung: die »Freuden-Bahn« soll das Ergebnis des endgültigen Sieges von Licht und Freude sein.

Opitzens Lied, 1638 gedruckt, atmet deutlich die Klage über den Krieg; eine Gemeinde, die sich ähnlich bedrängt fühlt, könnte es sich zu eigen machen. Auch Knorr wie seiner Familie waren gerade die Kriegsnoté nicht erspart geblieben. Das »Thränen-Feld«, das sein Lied am Schluß nennt, war nicht nur eine Metapher.

*Knorr und die Kabbala: das Buch Sohar und das Buch Bahir* 1642 – der spätere Dichter war ein Kind von 6 Jahren – mußte die Familie Haus und Dorf verlassen und in Tschepplau eine neue Bleibe suchen. Am Lebensende wurde der Vater ohnmächtiger Zeuge davon, daß um Glogau herum alle evangelischen Kirchen eingezogen wurden.<sup>17</sup>

Dem evangelisch gewordenen Schlesien versagte der Habsburger Kaiser eine Universität, und so mußte auch der junge Christian Knorr – nach der Lateinschule zu Fraustadt und dem Pädagogium in Stettin – nach Leipzig. Dort, im evangelischen Sachsen, konnte er jene Fächer studieren, die der Vater in seiner Schrift »Anführung zur Teutschen Staatskunst« für den Sohn und dessen Generation entworfen hatte: Theologie, Rechtswissenschaft, Geschichte, Philosophie, klassische und moderne Sprachen sollten die Grundlage für den »politischen Hofdienst« abgeben. Dichtung und Sprachpflege schienen schon dem Studenten Knorr angelegen zu sein: er ließ sich am 1. Mai 1659 in eine der großen, zur Reinigung des Deutschen gegründeten Sprachgesellschaften aufnehmen – in die »Deutschgesinnete Genossenschaft« des Philipp von Zesen in Hamburg; sein Zunftname lautete: »Der Schaamhaftige«, sein Zunftspruch: »Seltzam doch lieblich.«<sup>18</sup>

»Nach längeren, vermutlich in Wittenberg betriebenen Privatstudien unternahm er 1663 – 1666 eine Reise nach den Niederlanden, Frankreich und England. Während dieser Jahre wandte er sich der Naturphilosophie und Alchemie, der hermetischen Literatur und der hebräischen »Ursprache« zu. In den Religionsfreiheit gewährenden Niederlanden nahm er Verbindungen auf zu Mennoniten und anderen christlichen Konventikeln, zu Theosophen, Kabbalisten, paracelsischen und pansophischen Naturforschern.«<sup>19</sup>

»In Amsterdam lernte er bei einem im Exil lebenden armenischen Fürsten orientalische Sprachen und wurde durch den Oberrabbiner Meir Stern aus

Frankfurt a. M. in die Quellschriften der jüdischen Mystik, die Kabbala, eingeführt.«<sup>20</sup>

Der Aufenthalt in Amsterdam bildete in geistiger wie beruflicher Hinsicht eine folgenreiche Zeit. Die Stadt war ein Zentrum des Humanismus, der klassischen, aber auch der orientalistischen Studien. Dort gab es die besten Druckereien, und es bildete sich – aus der Opposition gegen die Spanier – ein Zufluchtsort derer, die wegen religiöser oder philosophischer Ansichten anderswo nicht leben konnten. So waren die aus Portugal vertriebenen Juden hier ansässig geworden. Zu ihnen gehörte die Familie des Baruch Spinoza, der dort – wie die aus Spanien oder anderen Ländern exilierten Glaubensgenossen – die jüdische Überlieferung in Synagoge und Talmud-Schule studierte, aber auch die christliche Scholastik und die zeitgenössische Naturwissenschaft oder die Mathematik des Franzosen René Descartes sich aneignete. Baruch Spinoza (1632 – 1677) freilich, der wohl das erste jüdische Buch über Descartes (*Renati des Cartes Principia Philosophiae*, 1663) geschrieben hat, wurde 1656 wegen seiner abweichenden religiösen Lehren von der jüdischen Gemeinde Amsterdams regelrecht verbannt. Es ist also nicht sicher, ob der junge Knorr den großen jüdischen Denker getroffen hat.

Die Studien und Schriften, die Knorr in Amsterdam betrieb und begonnen hatte, bestimmten seinen Lebensweg: man empfahl ihn dem Pfalzgrafen Christian August von Sulzbach (dem heutigen Sulzbach-Rosenberg). Dort hatte sich ein Musenhof entwickelt, und der Pfalzgraf zog Gelehrte und Dichter an sich – sei es zum Besuch oder für längere Zeit.<sup>21</sup>

Knorr hatte keine Bedenken, dem Ruf nach Sulzbach zu folgen, obwohl der Pfalzgraf wieder katholisch geworden war, – unter dem Einfluß des Mainzer Fürstbischofs Johann Philipp von Schönborn (am 30. 12. 1655 in der Schloßkapelle zu Würzburg).<sup>22</sup> Knorr leitete bis zu seinem Tode die Sulzbacher Verwaltung und pflegte den Kontakt zum habsburgischen Kaiser, Leopold I. (1658 – 1705 reg.; geb. Wien 1640), zu dessen Hochzeit mit Eleonora Magdalena Theresia Pfalzgräfin bei Rhein er ein alchemistisch-allegorisches Drama schrieb.<sup>23</sup> Es erschien im selben Jahr (1677) und im selben Sulzbacher Verlag von Abraham Lichtenthaler wie sein erstes großes Hauptwerk, die Übertragung der hebräischen Kabbala ins Lateinische. Wie deutlich dieses Buch aus den frühen, vielleicht schon in Leipzig und Wittenberg begonnenen, sicher aber in Amsterdam bei dem Frankfurter Rabbiner Meir Stern betriebenen Studien hervorgegangen und zugleich aus dem Geist des Sulzbacher Hofes entwachsen ist, lehrt folgendes:

Der Titel »Kabbala« ist hebräisch und heißt »Überlieferung«, »Tradition«. Das so bezeichnete Sammelwerk galt als ein Beispiel dafür, daß die Vereinigung der sich bekämpfenden Religionen möglich, ja daß die Einheit im Grunde immer vorhanden gewesen sei; die Menschen müßten nur die Überlieferung richtig verstehen und dadurch erkennen, daß die Religionen eine ge-

meinsame Wurzel hätten. Um diese Überlieferung freizulegen, übertrug Knorr die wichtigsten Bücher und die bedeutendsten Kommentare in die Gelehrtensprache seiner Zeit, das Latein, und nannte das ganze *Kabbala Denudata Seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis Et Metaphysica Atque Theologica*, zu deutsch: »Die freigelegte Überlieferung oder die transcendente, metaphysische und theologische Lehre der Juden.«<sup>24</sup>

Die Übertragung sollte also die Erkenntnis von Anfang und Ursprung der Religionen wie ein Licht über dem dunkel gewordenen Abendland aufgehen lassen. Wir bewegen uns mit diesen Worten im Bildfeld der Kabbala. Deren wichtigstes Werk ist das Buch »Sohar«; *Sohar* (hebräisch) heißt »Lichtglanz.«<sup>25</sup> Zwei Vorstellungen hatten Knorr zu dieser Übersetzung bewegt: »einmal der Gedanke, daß die Kabbala eine Art von Ur-Offenbarung darstelle, die vom Anfang der Welt an als ein esoterisches Geheimwissen die geistige Entwicklung der Menschheit begleitet habe, und weiter der Gedanke, daß jüdischer und christlicher Glaube in ihrem esoterischen Kern miteinander identisch seien, das heißt, daß die jüdische Kabbala bereits die christlichen Glaubenswahrheiten enthalte und auf diese hinziele.«<sup>26</sup> Es ging Knorr also nicht um Philologie oder Religionsgeschichte im heutigen Sinne, sondern um ökumenische Theologie: er hoffte, »die vielen Spaltungen innerhalb der Christenheit zu überwinden wie auch die Bekehrung der Juden zum Christentum zu befördern.«<sup>27</sup>

Die Integrationsabsicht ging aber noch weiter; sie dehnte sich auf das griechische Gedankengut aus, das zu den Anfängen der Kabbala gehörte, jene zunächst nur mündlich weitergegebene, jüdisch-hellenistische Gnosis: sie hatte Bilder, wie sie in Platons Sonnen- und Höhlengleichnis ausgeformt sind, zur Erklärung von Schöpfung, Menschsein, Sünde und Erlösung benützt und die sichtbare Welt als Einschluß des jenseitigen, göttlichen Lichtes gedeutet, als in die Materie zerstreutes Licht, das gesucht und in die Lichtheimat zurückgeführt werden müsse. Dazu seien bevorzugte, mit den Geheimnissen vertraute Menschen befähigt, die die Gabe der Unterscheidung von Licht und Dunkel erhalten hätten. Wie in der Lehre Plotins, der bis in die Neuzeit einflußreichsten Fortsetzung platonischen Denkens, wird die Erlösbarkeit des Menschen darin gesehen, daß dieser das gleichartige Spiegelbild des einen Weltgrundes und ursprünglichen Lichtglanzes sei; so dichtete Goethe (in der »Farbenlehre«) im Anschluß an Plotin: »Wär' nicht das Auge sonnenhaft, / Wie könnten wir das Licht erblicken? / Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?« (Verse, die fast wörtlich auf Plotins erste Enneade zurückgehen.)<sup>28</sup>

Es ist wohl verständlich, daß in einer Zeit, in der das Christentum sich in einander bekämpfende Kirchen aufspaltete, die Bilder der Einheit anziehend, ja

vorbildlich wurden: durch die Vertreibung der spanischen Juden (1492) kam die Kabbala nach Italien zu Pico della Mirandola. Bei ihm lernte der (in Pforzheim geborene) Humanist Johannes Reuchlin sie kennen, und Reuchlin schon meinte die theologische und mystische Grundhaltung Platons in der jüdischen »Überlieferung«, der Kabbala, wiederzusehen.<sup>29</sup>

Wie sehr nun diesen Gedanken der jüdischen Kabbala unser Lied »Morgenglanz der Ewigkeit« verpflichtet ist und wie unmittelbar es die vereinigende Absicht dieser Bilder aufnimmt, lehrt der Vergleich mit den Kernstellen der kabbalistischen Bücher »Sohar« und »Bahir«.

Das Titelwort »Sohar«, auf deutsch »Lichtglanz«, ist dem Buch Daniel entlehnt, jener halb geschichtlichen, halb prophetischen Schrift, die in der griechischen und lateinischen Erweiterung zu einem reichen Quell abendländischer Kunst geworden ist. (Es enthält in teils anerkannten, teils apokryphen 13 Kapiteln den Gesang der drei Männer im Feuerofen, die Geschichten von Daniel in der Löwengrube, die Erzählung von Susanna im Bade und den Bericht von Bal und dem Drachen.) Der Titel »Sohar« stammt aus dem 12. Kapitel. Dort wird vom Fürsten Michael gesagt, er werde in der Endzeit die Toten erwecken; der Glanz der Verständigen und Begreifenden – so die Einheitsübersetzung und die Verdeutschung Martin Bubers – würde beim Anbruch der neuen Zeit leuchten und strahlen wie des Himmels Glanz und ewig dauern. Vor diesem Glanz der Erkenntnis müsse »die bewölkte Finsternis ... entfliegen«, d. h. wegfliegen – so eine zweite, in unserem Gesangbuch weggelassene Strophe in Knorrs Lied. Sie nimmt auch das Titelwort einer zweiten kabbalistischen Hauptschrift, des Buches »Bahir«, auf deutsch »hell«, »klar«, auf; es steht in einer Rede Elihus im Buch Hiob (37, 21). Auch diese zweite Strophe Knorrs umschreibt also einen kabbalistischen Kerngedanken.<sup>30</sup>

Daß beide Bilder in Knorrs Formulierung ebenso echt jüdisch wie christlich sind und dennoch gnostische wie platonische und plotinische Vorstellungen einschließen, daß diese gedichteten Bilder die historischen Gegensätze ihrer Herkunftsbereiche vergessen lassen, das macht die bewegende und vereinigende Kraft dieses Liedes aus. Und – wir sagten es eingangs – mancher Nicht-Christ oder Kirchengegner hat sich auf sie berufen, wenn er eine Anerkennung aussprechen wollte, die ein humanes, tolerantes Christentum zu verdienen scheint.

Lassen Sie uns diesem Problem an einigen klassischen Texten der religiösen Weltliteratur weiter nachgehen. Daß es Texte mit dem Motiv »Sonne« und »Lichtglanz« sind, soll den Vergleich erleichtern.

## Der Sonnengesang des heiligen Franziskus von Assisi (1181 – 1226)

Dieser »Sonnengesang« ist im Jahre 1224 entstanden. Franz lebte damals in einer dürftigen Rohrhütte bei St. Damian, erschöpft von Fasten, Bußübungen, den Wundmalen, und war halbblind. Zwei Jahre später starb er; kurz zuvor hatte er die Strophe über den »Tod als Bruder« hinzugefügt.<sup>31</sup>

*Die geschichtliche Lage* Literarhistorisch wichtig ist, daß Franz in der italienischen Volkssprache dichtet und damit einen der frühesten und grundlegenden Texte der italienischen Nationalliteratur schafft. Wir beschränken unsere Betrachtung auf den Anfang, der die Lichterscheinungen als Werke Gottes preist: die Sonne, den Mond und die Sterne.

Das Gedicht heißt in der Ursprache »*Il cantico delle creature*«, d. h. »Der Gesang der Geschöpfe«, oder »*Cantico di frate sole*«, d. h. wörtlich »Gesang vom Bruder Sonne« oder – unter Berücksichtigung des anderen Wortgeschlechts: »Gesang von der Schwester Sonne«. Der lateinische Titel lautet: »*Laudes Domini de creaturis*«, d. h. »Lobpreisungen des Herrn von den Geschöpfen«, oder auch »*Laudes creaturarum*«, d. h. Lobpreisungen der Geschöpfe.

Kirchengeschichtlich bedeutsam ist, daß das Wirken und der in diesem Gesang sich vollendende Geist des Franziskus in eine Zeit fallen, die die Kirche zu spalten schien. Es ging um die sogenannte Gnosis, d. h. um den Glauben, daß Gott nur Geist und nur im Jenseits sei. Die Welt aber sei von Gott getrennt, sie stamme – als Materie – vom Teufel; dieser sei der eigentliche Weltenschöpfer. Die Menschen seien gefallene Engel, und Christus habe keinen irdischen Leib besessen. Schriften wie das Alte Testament, die das Eingreifen Gottes in die irdische Geschichte beschreiben, seien ebenso abzulehnen wie die kirchliche Hierarchie.

Diese Bewegung hatte sich selbst den Namen »die Katharer« gegeben, d. h. »die Reinen«; sie war vom frühen 12. Jahrhundert an über den Balkan nach Mittel- und Westeuropa und nach Oberitalien gedrungen. Die Ordensgründungen des Franziskus und Dominikus sind Gegenbewegungen, die der Kirche die Einheit bewahren und die Ungetrenntheit von Gott und Welt verteidigen sollten.

*Die Gleichartigkeit von Mensch und Welt* Der Sonnengesang des heiligen Franz beruht zwar auf der persönlichen Gotteserfahrung, wie sie sich von seinem Aufbruch aus dem Elternhause über die immer wieder gefährdete Ordensgründung bis zum Krankenlager bei St. Damian erstreckt. Aber gerade ihre Unmittelbarkeit und persönliche Einmaligkeit machen sie in einer bestimmten kirchen- und heilsgeschichtlichen Phase glaubhaft, ja unersetzlich und lassen jenes Lied zum Zeugnis der vollen, durch das kirchliche Lehramt festgehaltenen Überlieferung werden.

1.

Höchster.  
Allmächtiger.  
Du guter Herr.  
Dein ist der Preis und der Ruhm  
Die Ehre und jegliche Benedeiung.  
Allerhöchster.  
Dir gebühren sie allein:  
Und kein Mensch ist würdig  
Dich zu nennen.  
Gepriesen seist Du, o mein Herr  
Mit allen Deinen Geschöpfen:

2.

Zumal durch unsere edle Schwester Sonne  
Die uns den Tag heraufführt  
Die uns leuchtet mit ihrem Licht:  
Wie schön ist sie  
Und strahlend in großer Pracht:  
O Höchster  
Sie ist ein Bild von Dir.

3.

Gepriesen seist Du, mein Herr  
Durch den Bruder Mond  
Und durch die Sterne.  
Am Himmel hast Du sie geformt  
Klar und köstlich und schön...

Gegen die gnostische Aufspaltung von Gott und Welt in Gut und Böse, in Geist und Materie, in Licht und Finsternis stellt Franz jubelnd und beglückt fest, was er an sich selbst erfahren hatte: das Eingreifen Gottes in die Welt, in Zeit und Raum. Ja er sieht gerade darin das Glück des Menschen, daß Gott die sinnlich-sinnenhaft erfahrbare Welt geschaffen habe und sich ihrer bis heute bediene, um sich zu offenbaren. Diese Heiligung der Welt und der tatsächlichen Geschichte beruht auf dem Kanon der christlichen Schriften – vor allem auf der Genesis und den Psalmen – und auf der Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott. Dieser Einzelne ist ebenso wirklich und vollkommen ein Geschöpf Gottes wie die nicht-menschliche Schöpfung; beide sind im Wesen gleich, sind Gott gleich nahe und verwandt und sind deshalb Geschwister.

Auf diese Weise überschneiden sich persönliche, historische und heilsgeschichtliche Aspekte; sie müssen bei der vollständigen Analyse auch eines religiös bedeutsamen Textes herausgestellt werden, ja sie ermöglichen erst eine angemessene Deutung. Wir wiesen bei Knorrs Lied »Morgen-Andacht« schon darauf hin, daß es in einer bestimmten örtlichen, geistes- und kirchengeschichtlichen Situation entstanden sei und daß seine erstaunliche Wirkung eben auf die gelungene Integration der Traditionen zurückgehe, als deren

Anwalt es sich verstand. Zu ihnen gehörte jenes jüdische Denken, das sich selbst »Überlieferung«, »Kabbala« nannte, ein Denken, das auf den Zusammenhang über eine geschriebene Überlieferung hinaus angelegt war. Wir erinnern daran, weil diese jüdisch-mystische Überlieferung um 1200, also etwa zur gleichen Zeit einsetzte, zu der Franz von Assisi den Zusammenhang der christlichen Glaubensüberlieferung auf seine Weise verteidigte. Beide Bewegungen haben also unabhängig und von unterschiedlichen Voraussetzungen her ähnliche Ziele verfolgt. In Knorrs Lied sind diese beiden Bewegungen wieder zusammengetroffen, und darauf beruht seine Wirkung mit. Daß die Welt Schöpfung Gottes sei, ist die Grundlage aller Dichtungen, die vom Alten oder Neuen Testament leben.

### »Preis Gottes aus den Werken der Schöpfung«: der 104. Psalm (vor 743 v. Chr.)

*Der Glanz Gottes in Welt und Geschichte* Wenn wir uns unter diesem Gesichtspunkt nun den Psalmen des Alten Testaments zuwenden, so tun wir dies zunächst aus einem liturgiegeschichtlichen Grund:

Die Psalmen haben seit dem dritten nachchristlichen Jahrhundert in der Liturgie die christlich-agnostischen Hymnen ersetzt, die im Grunde eine negative Bewertung von Welt, Zeit und Geschichte unterstellten. (Die Ostkirche pflegt bis heute derartige Hymnen in besonderem Maße.)

Zu diesem liturgischen, d. h. die betende und singende Gemeinde betreffenden Gesichtspunkt kommt hinzu: die Psalmen sind der gültigste Ausdruck jener Erfahrung, die dem Liede Knorrs wie dem Gesang des Franziskus zugrundeliegt: Schönheit sei gleichbedeutend damit, daß der Glanz Gottes in der Welt und der Geschichte dem Menschen vernehmbar werde. – Das ist ein theologisch-ästhetischer Grund, der gerade für kreative Menschen fruchtbar geworden ist.

Und schließlich gibt es einen literarhistorischen Anlaß: Die hebräischen Psalmen sind für die europäische Literatur, besonders für die Versdichtung, zu einem der entscheidenden Anreger geworden – als Anregung zu wörtlicher Übersetzung oder zur Nachdichtung. Für das Deutsche erinnern wir an die Sankt Galler und Reichenauer Interlinearversionen, die altsächsische Psalmenübersetzung, an Notker Labeo, an Martin Luther oder Martin Opitz (die beide zu Knorrs Vorbildern zählten) – bis hin zu Übersetzungen unserer Zeit durch Romano Guardini, Martin Buber oder Jörg Zink. Durch die Psalmen wurden die nationalen Literaturen vieler Sprachen mit ausgeprägt und unendlich bereichert. Die Gotteserfahrung, die sich in den hebräischen Liedern ausspricht und die wiederum unter ganz anderen sozialen und religions-

geschichtlichen Bedingungen entstanden sind, wird durch die Übersetzung in eine Nationalsprache wie durch die poetische Nachdichtung nach den Geschmacks- und Stilrichtungen der jeweiligen Literatur und Epoche gleichsam nationalisiert, jedenfalls integriert und wie Samenkörner in den anderen Boden eingepflanzt. Die Folgen für die deutsche Literatur seien angedeutet: Bekanntlich haben im 18. Jahrhundert Johann Georg Hamann und Johann Gottfried Herder von Königsberg und Weimar aus den poetischen Wert dieser hebräischen Gesänge für die neuere deutsche Dichtung erschlossen. Damit aber ist jener Umwandlungsprozeß von der kirchlich oder religiös verankerten zur freien, scheinbar nur ästhetisch bedeutsamen Kunst eingeleitet worden, den wir heute Säkularisation nennen. Die Gattung »Psalm« ist davon am meisten betroffen und dient dem Autor bis heute als Bezeichnung eines Sprechens, das den Dichter in einen oft schwer zu bestimmenden religiösen Bezug setzen soll.<sup>32</sup>

»... wie sind deine Werke so groß und so viel!« Aber wir wollen hier eine viel weiter zurückliegende Phase der Geschichte ansteuern; sie ist folgenschwerer als die sogenannte Säkularisation. Der Weg führt über einen Psalm, ein hebräisches Gedicht, das – ähnlich wie Knorrs »Morgen-Andacht« und der Sonnengesang des heiligen Franz – die Freude über die schöne Schöpfung ausdrückt und dazu ähnliche Motive einsetzt. Wir meinen den 104. Psalm. Er vertritt eine Anzahl ähnlicher Preisgedichte des Psalters (z. B. Psalm 8, 19, 29, 33) und ist besonders häufig nachgedichtet worden. Wir kennen den Verfasser nicht, aber wir wissen, daß dieser Psalm vor dem babylonischen Exil der Juden, d. h. vor 734 v. Chr., entstanden sein dürfte. Unsere Bibelausgabe (mit Luthers Übersetzung) nennt ihn einen »Preis Gottes aus den Werken der Schöpfung«; sie verweist auf 1. Mose 1, auf die Genesis also, die die Welt als Gottes Schöpfung schildert. Dieses und die anderen Preislieder entfalten, was im Schöpfungsbericht als Abschluß steht: »Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut.« (1. Mose 1, 31).

Der 104. Psalm preist die Tat eines einzigen Gottes, der der Ursprung des Seienden sei und alles Leben aus einem göttlichen Leben hervorgehen lassen. Daher seien grundsätzlich alle Erscheinungen, das Licht, das Wasser, die Wolken, der Wind und das Feuer, die Erde und die Berge gleichartig und gleichwertig; sie seien Zeichen für den Zusammenhang des Irdischen mit Jahwe. Wir hatten bei dem Hymnus des Franziskus gesehen, daß auch er die Rede von der Verwandtschaft zwischen den Geschöpfen so begründet. Der unbekannte jüdische Dichter faßt dies – in Vers 24 und 31–34 – zusammen:

*Herr, wie sind deine Werke so groß und so viel! Du hast sie alle weislich geordnet, und die Erde ist voll deiner Güte ...  
Die Ehre des Herrn ist ewig; der Herr hat Wohlgefallen an seinen Werken.*

*Er schaut die Erde an, so bebt sie; er rührt die Berge an, so rauchen sie.  
Ich will dem Herrn singen mein Leben lang und meinen Gott loben,  
solange ich bin.  
Meine Rede müsse ihm wohl gefallen. Ich freue mich des Herrn.*

### Der Sonnenhymnus des Echnaton (1375–1358 v. Chr.)

Wenn wir unsere methodologische Forderung, die allgemein historischen und die religiösen Bedingungen unserer Beispiele zu verfolgen, auch hier einlösen, dann kommen wir zu einer merkwürdigen, ja erstaunlichen Entdeckung. Wir wollen sie an jenem letzten, aus der ägyptischen Antike genommenen Beispiel entwickeln, nämlich an dem »Großen Hymnus des Aton«, dem Sonnen-Hymnus des ägyptischen Königs Amenophis IV.<sup>33</sup>

Es geht dabei um das gleiche Motiv: den Lobpreis des allgöttlich verstandenen Lichtes, aber auch um die tatsächlichen Entstehungsbedingungen und Wirkungen eines solchen Gedichtes sowie um die Bedeutung für die jüdischen Psalmen und damit für die christlich-jüdische Heilsgeschichte.

*Entdeckung und Entstehung* Der Hymnus ist auf einer Wandinschrift im Felsengrab des Priesters Eje zu El Amarna erhalten. Sie stammt aus der Zeit des ägyptischen Königs Amenophis IV., der von 1375–1358 v. Chr. herrschte. Die Stadt und die Tempelanlagen von Amarna – auf dem östlichen Nilufer in Mittelägypten – wurden erst 1911 bis 1914 von der Deutschen Orientgesellschaft (unter Flinders Petrie) und ab 1923 von der englischen Egypt Exploration Society ausgegraben. In einer Bildhauerwerkstatt fanden die Deutschen 1912 die fast unversehrte, bunt gefaßte Kalksteinbüste der Königin Nofretete (d. h. »die Schöne ist gekommen«); man kann sie heute im Museum in Berlin sehen. Sie war die Gemahlin jenes Amenophis IV., der sich dann zu Ehren des neuen Gottes Aton »Echnaton« (Achenaten), d. h. »Der dem Aton wohlgefällig ist«, nannte. Der Namenswechsel war ein Zeichen dafür; daß der jugendliche König Aton an die Stelle des bisherigen Staatsgottes Amon setzen wollte; von ihm war sein ursprünglicher Name Amenophis abgeleitet. Die Namensänderung war also ein Programm: Echnaton befahl die Schließung des riesigen Amon-Tempels in Theben, baute eine neue Tempelanlage und Hauptstadt in Amarna.<sup>34</sup> So entmachtete er die Amon-Priesterschaft, die einen Staat im Staat gebildet hatte. Die Koppelung von Kult und Macht ist festzuhalten; doch werfen wir noch einen Blick auf den Hymnus selbst:

Der Verfasser ist möglicherweise der junge König selbst. Er ruft Aton (und dessen Vorläufer Re und Harachtes) an. Aton ist der Name für das göttliche »Licht, das in der Sonnenscheibe ist«, Aton ist der Name des »Herrn über al-

les, was die Sonnenscheibe umkreist«. <sup>35</sup> Entscheidend ist: Aton ist nicht der mythologische Sonnengott, der bis dahin halb tier-, halb menschenförmig (zum Beispiel falckenköpfig) abgebildet wurde und in Konkurrenz mit anderen Gottheiten – der Nacht, des Wassers, der Erde, der Luft – stand. Die Sonne war nicht mehr eine von Käfern geschobene oder auf einem von Schakalen nilaufwärts getreidelten Schiff bewegte Scheibe; sie war nicht mehr ein Numen neben andern. <sup>36</sup> Mit »Aton« bezeichnet der Dichter dieses Hymnus die Erscheinungsform eines Gottes, der alles geschaffen hat, »der von Uranfang lebte«. Aton gilt hier als die Ursache aller Erscheinungen, ohne selbst geschaffen zu sein.

»Wie mannigfaltig sind deine Werke!« Unter dieser Leitvorstellung kommt der Dichter dieses Hymnus zu Aussagen, die sich mit der Genesis wie mit den jüdischen Psalmen decken; zeitlich gehen sie diesen weit voraus. Der Aton-Hymnus liest sich streckenweise wie ein Vorbild für Psalm 104:

*Wie mannigfaltig sind deine Werke!  
Sie sind verborgen vor dem Angesicht, du einziger Gott,  
der nicht seinesgleichen hat.  
Du hast die Erde nach deinem Wunsche geschaffen, du ganz allein,  
mit den Menschen, den großen und kleinen Tieren,  
so daß alles auf Erden auf den Beinen geht  
und am Himmel mit seinen Flügeln fliegt.  
In den Ländern Syrien, Nubien und im Lande Aegypten  
setzest du jeden Mann an seinen Platz.  
Du schaffst, wessen sie bedürfen.  
Jeder hat seine Nahrung,  
berechnet ist seine Lebenszeit.  
Die Zungen sind durch Sprache gesondert und ebenso das Aussehen,  
denn die Hautfarben sind unterschieden.  
Du unterschiedest die Völker!<sup>37</sup>*

Der monotheistische Aspekt dieser Gotteserfahrung ist deutlich. Ebenso folgerecht geht daraus das Lob hervor, das die Welt betrifft: sie ist schön und rühmend, weil sie die unvergleichliche Kraft dieses »einzigartigen Gottes« sichtbar macht, weil sie Werk und Zeichen eines allmächtigen Schöpfers ist.

»... setzest du jeden Mann an seinen Platz« Das mag – als monotheistisches Zeugnis inmitten einer polytheistisch-mythologischen Götterwelt – erstaunlich genug sein. Beachten wir jedoch etwas Weiteres, das für die historischen Bedingungen und Folgen dieses Hymnus wichtig ist: im zweiten Teil unserer Textprobe ist von den Nachbarländern Syrien und Nubien die Rede; auch sie standen in der Sorge Atons, er schaffe, »wessen sie bedürfen. Jeder hat seine Nahrung«. Der monotheistische Aton-Kult sah in den benachbar-

ten (und bisher als minderwertig angesehenen) Völkern, Rassen und Sprachen Geschöpfe eben jenes Gottes, der auch die Ägypter geschaffen habe; und deswegen sieht der Verfasser des Hymnus andere Völker als gleichwertig an; ja die Vielfalt der Sprachen, des Aussehens und der Hautfarbe seien Zeichen für die Schöpferfülle Atons.<sup>38</sup>

Aus der politischen Geschichte Ägyptens wissen wir, daß Echnaton die bislang bekämpften oder verachteten Völker als gleichberechtigte Nachbarn anerkannt und die Diskriminierung ethnischer Minderheiten aufgegeben hat. Dies führte dazu, daß die Vasallen sich auflehnten. »Man hat den Eindruck, daß Echnaton ausschließlich mit seinen religiösen Ideen beschäftigt war, so daß er die lebenswichtigen Interessen seines Reiches nicht erkannte und vernachlässigte.«<sup>39</sup>

Auch dies war ein Grund für die Opposition der Amon-Priesterschaft, die mit ihrem Kult den Anspruch auf die Vorherrschaft der Ägypter verband. Sie rottete nach Echnatons frühem Tod den Aton-Kult aus – mit der gleichen Unerbittlichkeit, mit der Echnaton den Namen Atons aus den Weihe-Inschriften der Tempel hatte tilgen lassen. Nur in der Bildenden Kunst setzte sich der von Echnaton programmatisch entwickelte Amarna-Stil noch eine Zeitlang fort – bis hin zu seinem Schwiegersohn und Nachfolger, der sich Tutanchaton genannt, in Tutanchamun umbenannt und damit den Kultwechsel abgeschlossen hatte.

» ... auf daß viel Wunder geschehen in Ägyptenland« Hier sei die angekündigte Überlegung angeschlossen: Die Ausrottung der monotheistischen Aton-Religion änderte nicht nur den ägyptischen Staatskult, sondern auch die Lage der ethnischen Minderheiten im Pharaonenreich. Zur Zeit und nach der Regierung Echnatons – im 14. vorchristlichen Jahrhundert also – waren die israelitischen Stämme als Nomaden nach Ägypten gekommen. Die nach und nach zunehmende Unterdrückung – vor allem unter dem Pharao Ramses II. (1301–1234 v. Chr.) – und die Flucht sind im 2. Buch Mose, dem Buch »Exodus«, ausführlich beschrieben; der Autor schildert diese Geschehnisse als den Beginn und die entscheidende Phase für die ethnische und religiöse Sonderstellung der Israeliten.

Die Flucht fand unter Mose statt, um 1225 v. Chr., ein gutes Jahrhundert nach Echnaton. Hätte sein Aton-Kult sich durchgesetzt, so wäre die religiöse Begründung für die Duldung, ja Anerkennung der Israeliten in Ägypten wahrscheinlich gewesen: sie hätten als Geschöpfe jenes in allen Menschen wirksamen, einzigen und allmächtigen Gottes gegolten wie die Syrer und Nubier. Mose hätte dann kaum Anlaß gehabt, die israelitischen Nomadenstämme wieder in die Wüste zu führen und am Sinai die Alleinherrschaft Jahwes zum Gesetz zu machen. Es wäre durchaus denkbar, daß die – kulturell hoch überlegenen – Ägypter die Israeliten durch jenen monotheistischen Kult integriert hätten; die Leitvorstellungen des Aton-Hymnus und des viel

jüngeren 104. Psalmes sind sich so ähnlich, daß auch diese Dichtung für unsere Vermutung spricht.

Wären die Aussagen und Bilder des Aton-Hymnus Realität geworden, so wäre die Geschichte anders verlaufen. Das betrifft nicht nur die Völker des vorderen Orients und unter ihnen die Israeliten. Deren Auszug aus Ägypten ist – für die Juden wie die Christen – ein entscheidendes Stück Heilsgeschichte, und diese wurde durch die Unterdrückung, die die Juden unter den Pharaonen nach Echnaton erlitten, nur gefördert. Dies meint der Satz aus dem Buch Exodus: »Pharao hört euch nicht, auf daß viel Wunder geschehen in Ägyptenland«. (2. Mos. 11, 9).

### Die Psychoanalyse von Dichtung und der Offenbarungsglaube

Damit sind wir am entscheidenden Punkte angelangt, nämlich an der Frage, was wir einem historischen Befund unterstellen, wie wir ihn befragen und ob nicht schon die Annäherung an geschichtliche Tatsachen einem Vorverständnis unterliegt, das die Frage wie die Antwort prägt; dies gilt auch für eine literaturgeschichtliche Fragestellung wie die unsrige.

*Karl Abrahams Echnaton-Deutung: Sublimierung eines Sohn-Vater-Konfliktes (1912)*<sup>40</sup> Daß der Sonnenhymnus des Echnaton ein Vorbild des 104. und anderer Psalmen sein könne, hatte auch Karl Abraham angemerkt – im Sinne einer literarischen Kausalität. Doch ging es Abraham um mehr: er deutete die Gestalt und das Werk Echnatons als Beispiel dafür, daß eine – im Sinne der Psychoanalyse – klassische Konstellation zum Modell für Erklärungen werden könne, die anders nicht zu gewinnen seien. Die Abschaffung des Amon-Kultes und die Aufrichtung der Aton-Religion seien die umfassende, folgerechte Sublimierung jenes Konfliktes, den der junge Echnaton mit seinem Vater Amenophis III. habe austragen wollen.<sup>41</sup> Im Konflikt fixierte sich der Widerpart: »Äußerlich entsteht dann der Anschein, als kämpfte (der Sohn) gegen den Vater in Person. In Wirklichkeit ist es die in ihrem Unbewußten herrschende Fixierung an den Vater, gegen die sie sich auflehnen, ist es die Imago des Vaters, deren Herrschaft sie abschütteln wollen.«<sup>42</sup> Daher habe Echnaton sich nach dem neuen göttlichen Leitbild benannt, das er »mit einer Macht und Autorität ausstattet, die kein Gott zuvor besessen hatte. Er läßt damit den uralten unterägyptischen Sonnenkultus in neuer Form wieder aufleben. Indem er aber auf den Kultus des Ra-Horakhti-Aton zurückgreift, knüpft er an das Vorbild der ältesten Könige an, die ihre Herkunft unmittelbar von Ra ableiten.«<sup>43</sup> Was an Normen, Kulthandlungen und Bildschöpfungen hervorgebracht werde, seien Erzeugnisse der auf diese Weise fruchtbar

gewordenen menschlichen Phantasie. In dem möglicherweise verborgen gebliebenen Kampf des Sohnes gegen den Vater »sucht der Sohn an die Stelle des wirklichen Vaters einen von seiner Phantasie geschaffenen Ideal-Vater zu setzen. Dieser trägt dann, wie nicht anders zu erwarten, alle diejenigen Eigenschaften und Charakterzüge, durch welche der Sohn seinen Vater zu überragen meint. Als Kern dieser Phantasieprodukte ergibt sich der Wunsch, sich selbst erzeugt zu haben, der eigene Vater zu sein. Von Aton aber, der für uns nur ein mit väterlicher Allmacht zum Gotte erhobenes Abbild Echnatons ist, heißt es in dem mitgeteilten Hymnus, daß er sich selbst erzeugt habe!«<sup>44</sup>

Auch wenn man, da die Forschung und Funde seit 1912 weitergegangen sind, Einzelheiten anders sehen oder ergänzen muß: Abrahams Gedankenführung ist ebenso bestechend wie – unter seinen Voraussetzungen – in sich schlüssig. Wir sind durch sie am entscheidenden Punkt; es ist die angesprochene Frage nach dem Grund von Geschichte und nach der Erkenntnis, die sie uns gewähren.

*Ludwig Feuerbachs Bestimmung des »natürlichen Menschen« (1841)*<sup>45</sup>

Zunächst soll gelten: Es ist durchaus denkbar, daß auch so erstaunliche und – im Hinblick auf die jüdisch-christliche Heilsgeschichte – so folgenschwere Veränderungen eines Kultes oder einer Religion selbst denen, die sie verursachten oder einleiteten, undurchsichtig oder unbewußt blieben; die Zusammenhänge von Ursache und Wirkung lassen sich am schwierigsten im Mittelpunkt des Geschehens einsehen. Die Nachfolgenden haben es meist leichter. Hier aber geht es nicht um diese die Bewußtheit oder Unbewußtheit der Akteure betreffende Schwierigkeit, sondern um die Deutung, die wir dem Geschehen geben.

Wir fragen deshalb: Worin ist der Wechsel von der Amon- zur Aton-Verehrung begründet, den Echnaton vollzog? Ferner: sind diese Gründe mit dem psychoanalytischen Nachweis, daß sie einem – bewußt oder unbewußt ausgetragenen – Konflikt des Sohnes Echnaton mit dem Vater Amenophis III. entspringen, erschöpft, oder gibt es eine Deutung, die mit der psychoanalytischen Begründung noch nicht berührt, allenfalls vorbereitet wird? Die Frage zielt, wie gesagt, auf die Voraussetzungen, unter denen wir Zeugnisse der Dichtung und Geschichte erfahren und befragen, und dies gilt auch für die höchst geistvolle und faszinierende Studie Karl Abrahams.

Abraham weiß dies und setzt seine Ergebnisse in eben dem Sinne ein – zunächst als Beweis dafür, daß die Psychoanalyse imstande sei, die eigentlichen Ursachen freizulegen und deren Wirkungen gesetzlich zu bestimmen. Dann aber zieht er die Folgerungen aus den aufgezeigten Kausalzusammenhängen (die als solche schlüssig sind). Die Folgerung geht jedoch über die fachlichen Belange der Psychoanalyse hinaus, und eben dies ist das Wertvolle, auch wenn wir selbst von diesem Punkt an einen anderen Weg gehen wollen. Abraham deutet die Gestalt und das religiöse und dichterische Werk Echnatons

im gleichen Sinne, in dem er und sein Lehrer Sigmund Freud jegliche Kultur und Religion verstehen: als Sublimierung, als Umwandlung von Trieben und Konflikten – ohne die Möglichkeit, diesen gesetzlich verlaufenden Prozeß anders zu verstehen denn als Beweis für die Immanenz allen Geschehens. Die Gesetzlichkeit, ja Berechenbarkeit psychischer, kultureller und religiöser Ereignisse legten Freud wie Abraham eine Deutung nach dem Vorbild im Sinne Ludwig Feuerbachs nahe. Dieser hatte in seinem Buch »Das Wesen des Christentums« (1841) behauptet, was die Menschen »Gott« nennen, sei eine menschliche Vorstellung, auf die der Mensch seine Ideale, Wünsche und Nöte projiziere; dadurch verschaffe sich der Mensch eine Rechtfertigung, Anschauung und Hilfe; an die Stelle der Theologie müsse die Psychologie als die Wissenschaft von den natürlichen und eigentlichen Ursachen treten.<sup>46</sup> In diesem Sinne ersetzen Freud und Abraham die Theologie durch Psychologie; was jene als Auswirkung göttlicher Ursachen deuten, erklären diese als das Ergebnis bisher unbekannter, aber jetzt zu beschreibender seelischer Gesetze. Diese neue Erklärbarkeit ist nach Freud sogar die Folge der Erkenntnis, daß »Gott« eine Täuschung, allenfalls eine Hervorbringung der menschlichen Einbildungskraft sei. Der Mensch gewinne ein universales Erklärungsprinzip, wenn er auf den außerweltlichen Bezug verzichte. Vor diesem Hintergrund ist es also zu verstehen, daß Abraham den Aton-Kult des Ägypters Echnaton als Ergebnis eines im großen Stile sublimierten Vater-Sohn-Konfliktes deutet:

Seine (Echnatons) stärkste Feindschaft richtete sich gegen den Vater, den sie doch in Wirklichkeit nicht treffen konnte, weil dieser eben nicht mehr zu den Lebenden zählte ... Ihn (den zum Gott überhöhten Vater) stattete er mit einer unbeschränkten Macht aus – mit der Allmacht, die jedes Kind ursprünglich seinem Vater zumißt. Er machte ihn zum einzigen Gotte, in durchsichtiger Anlehnung an die Einzigkeit des Vaters. Er rührte damit zum Vorläufer des mosaischen Monotheismus, in welchem der einzige Gott unverkennbar die Züge des Patriarchen, des Alleinherrschers in der Familie, an sich trug. Überdies aber schrieb er dem neuen Gotte die grenzenlose Liebe und Güte zu, die ihn selbst auszeichneten. So schuf er sich einen Gott nach seinem eigenen Bilde, um herin nach – wie es die Menschen so oft getan haben – seine Herkunft von ihm abzuleiten. In Aton spiegelt sich also Echnaton selbst mit allen seinen Eigenschaften wider. Und wenn er den Aton, der doch tatsächlich ein Kind seiner Phantasie, der doch Geist von seinem Geiste war, als seinen Vater bezeichnet, so lesen wir darin nichts anderes als Echnatons Wunsch: von einem Vater zu stammen, der die gleichen persönlichen Eigenschaften hätte wie er selbst.<sup>47</sup>

*Die Herkunft des Menschen und der Glaube* »... Aton, der doch tatsächlich ein Kind seiner Phantasie war« – das ist der Kernsatz der Deutung, die Abraham dem Hymnus und der Gestalt des Echnaton gibt; er formuliert die materialistische Kritik an der Religion. Es lohnt sich, diesen Satz zu bedenken. Selbst wenn man ihn gelten ließe, bliebe die Frage: woher hat ein Mensch jene religiöse oder dichterische Phantasie, mit der er »sich einen Gott nach seinem eigenen Bilde« schafft? Erst an diesem Punkt trennen sich die



Wege. Freud und Abraham wissen, daß die materialistische Verneinung Gottes nicht zu beweisen ist. Dennoch benützen sie die atheistisch erklärten Bereiche und Hervorbringungen der Religionen auf außerordentlich kenntnisreiche und fruchtbare Weise zur Erklärung seelischer, kultureller oder künstlerischer Phänomene.

Auf diese Weise wird in der Tat sehr viel erklärbar, was bisher als unerklärbar gegolten hatte. Der Bereich des Erklärbaren ist der Bereich, in dem das Gesetz von Ursache und Wirkung gilt, sofern es aufgespürt und freigelegt wird. Die Psychoanalyse ist dafür ein hervorragendes Beispiel. Sie lebt vom nachdenkenden, verständigen, verstandesmäßigen und einfühlsamen Schließen und Beweisen. Jener Schluß aber, den Abraham (wie Feuerbach oder Freud) zuletzt tut, zielt auf etwas, das jenseits des Erschließ- oder Beweisbaren liegt. Niemand kann die Nicht-Existenz Gottes beweisen – weder aus positiver noch negativer Erfahrung, weder durch Induktion noch Deduktion. Aber auch das Gegenteil gilt: das Dasein Gottes ist – auch durch Gottesbeweise – nicht aus einer noch so scharfsinnig entwickelten Kausalität zu folgern, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß durch teleologische oder andere Überlegungen jemand zum Glauben an den so erschlossenen Gott genötigt werden könne. Für den Christen aber ist der Glaube an einen dreieinigen Gott entscheidend. Glaube kann aus allem hervorgehen, sich durch alles hervorrufen lassen; doch Glaube ist wesensgemäß nicht denkerisch begründbar; andernfalls wäre er eine besondere Art des Denkens. Glaube ist – wir erinnern an Johann Georg Hamann und Sören Kierkegaard – die Antwort auf Offenbarung, und diese unterrichtet über das, was jedes menschliche Denken übersteigt: daß nämlich in allem, was Menschen tun oder erleiden, Gott selbst sich zeigt und bekundet. Erst dann ist es möglich, die Welt, die Geschichte und das Schicksal des einzelnen anders als weltimmanent, anders als in sich selbst geschlossen, zu verstehen und zu deuten. Ob man die Möglichkeit von Offenbarung und damit einen sich offenbarenden Gott annimmt oder leugnet, ist eine Entscheidung, die über das Bekenntnis zur rationalen oder kausalen, aber immanenten Erklärbarkeit von Welt, Mensch und Geschichte hinausgeht. Aber diese, auf immanenter Kausalität beruhende Art des Erklärens kann durch ein Denken, das sich der Offenbarung nicht verschließt, aufgenommen und überhöht werden.

Deshalb braucht der offenbarungsgläubige Christ Erklärungsmodelle wie Karl Abrahams Echnaton-Deutung oder ganze Wissenschaften wie die Psychoanalyse weder abzulehnen noch zu bekämpfen; er kann sie benützen, um das Eigentliche seines Glaubens zu erkennen und zu zeigen. Er sollte gerade hier sich daran erinnern, daß jeder Versuch, den Sinn des Ganzen – d. h. den Sinn von Menschsein und Geschichte – zu erkennen, sich auf etwas bezieht, das außerhalb des Beweisbaren, jedoch innerhalb des Erfahrbaren liegt. Denn erfahrbar bleiben Menschsein und Geschichte, ob man sie immanent

oder transzendent deutet, ob man seine Geschichtlichkeit als menschlich oder göttlich begründet auffaßt. In beider Hinsicht verstehe ich die einzelnen Ereignisse als Hinweise auf etwas, das sich meiner Erfahrung entzieht und meine Beweisfähigkeit übersteigt. Auch der wirklich Fortschrittsgläubige und Vernünftige ist bereit, einen ihm noch nicht bekannten, aber möglichen Umstand einzuräumen, der die bisherigen Grundannahmen verändert oder aufhebt. Der Christ dagegen sollte zugestehen, daß auch das materialistische und atheistische Denken sich innerhalb von Gottes Schöpfung ereignet und – richtig verstanden und ernstgenommen – seinen Glauben deutlicher und stärker werden läßt.

*Mittelbare und unmittelbare Offenbarung* Das ist freilich eine folgenreichere Ansicht. Sie schließt nicht nur ein, daß der Christ und der christliche Theologe von glaubensfeindlichen Psychologen wie Sigmund Freud oder Karl Abraham etwas Wesentliches lernen können. Tatsächlich sind die Geisteswissenschaften wie die christliche Seelsorge ohne die Verarbeitung psychoanalytischer Vorstellungen nicht mehr denkbar. Jene Ansicht schließt zudem den Gegenstand und dessen Deutung ein, von dem wir ausgingen: den Aton-Hymnus des ägyptischen Pharaos namens Echnaton. Daß dieser Hymnus zu den großen Zeugnissen monotheistischer Gottesvorstellungen gehöre, räumte auch Karl Abraham ein. Man darf hinzufügen: dessen Untersuchung ist auch eine Reaktion darauf, daß er wie Freud sich mehr als Jude denn als Psychoanalytiker durch Christen diskriminiert fühlte.<sup>48</sup> Freud, Abraham und viele ihrer Nachfolger leben aus eben jenem Bereich, den sie leugnen, der religiösen wie denkerischen Mitte des Judentums: daß das Handgreifliche, Vereinzelte, Verachtete und scheinbar Verlorene der sicherste Hinweis auf Ungreifbares, Gemeinsames, Anzuerkennendes und Wiedergewinnendes seien. Das ist die profane Anwendung der jüdisch-christlichen Welt- und Geschichtsdeutung, die sich darauf beruft, daß das Gewöhnliche, ja Mißachtete zum Werkzeug der Heilsgeschichte wird. »Alte verworfene Tücher, verrottete Lumpen waren die Seile, womit Jeremias aus dem schleimigten Gefängnis ausgezogen wurde. Ein Ethiope: sein Erlöser und Fürsprecher bey dem König«; so deutete Johann Georg Hamann die Rettung Jeremias aus dem Verlies als Offenbarung und Heilshandeln Jahwes.<sup>49</sup>

Ein Drittes geht aus der Forderung, die heilsgeschichtliche Zeichenhaftigkeit des Seienden und Geschehenden zu entdecken, hervor: daß diese Zeichenhaftigkeit in der jüdisch-christlichen wie in der anderen Überlieferung zu suchen und zu finden sei. In diesem Sinne erläuterten wir die Verse Knorrs von Rosenroth; deren überbrückende und überdauernde Kraft führten wir auf diese Anerkennung zurück: daß die ganze Geschichte Heilsgeschichte sei. Dies kann unmittelbar oder mittelbar der Fall sein. Mittelbar sieht es der Chronist des Exodus der Juden aus Ägypten: daß der Pharaos sich den Vor-

stellungen des Mose verschloß, bringe »viel Wunder in Ägyptenland« zutage.

Als unmittelbares Zeichen dagegen sollten wir eine Dichtung wie den Aton-Hymnus des Echnaton verstehen, und dazu verhilft Karl Abrahams Untersuchung in besonderem Maße. Nicht als ob Abraham in den psychoanalytisch aufgedeckten Entstehungsbedingungen jene »verworrenen Lumpen« des Jeremias erblickt hätte; durch die Erhellung von Ursache und Wirkung werden diese nicht herab-, sondern aufgewertet. So können wir die von ihm oder Freud unterstellte menschliche und geschichtliche Bedingtheit eines ägyptischen Hymnus auch als Erklärungshilfe für religiöse Kunst, für Kunst überhaupt und für den Zeichencharakter aller menschlichen Erscheinungen gelten lassen und sie weiterdenken.

Das ist allerdings weder ein einfacher noch ein bequemer Grundsatz. Er schließt ein, daß wir uns dem Menschlichen tatsächlich ausliefern, und dazu gehört, daß wir uns dem Gegensätzlichen, dem Paradoxen, ja dem Bösen stellen.<sup>50</sup> Nicht immer läßt sich dies – im nachhinein – so einleuchtend erklären wie jene Taubheit des Pharaos, durch die die Wunder Jahwes sichtbar werden sollten. Gerade die Juden haben das Jahrtausendlang erfahren und aushalten müssen. Hier aber, außerhalb der raschen und beruhigenden Erklärbarkeit, gilt der Glaube und muß er sich bewähren. Er bleibt Geschenk, das durch die Schrift, durch Dichtung oder Seelenkunde gegeben werden kann.<sup>51</sup>

Wolfgang Giegerich ✓

## Gotteserfahrung – psychologisch gesehen

Es ist seltsam, wie das Wort »Gott« in unserer Sprache manchmal gerade dann eintritt, wenn etwas Belangloses und überhaupt nicht Göttliches ausgedrückt werden soll. Rufen wir etwa aus: »in Gottes Namen!«, dann heißt das soviel wie »O.K., meinerwegen«, und sagen wir »er hat über Gott und die Welt geredet«, dann wollen wir damit zum Ausdruck bringen, daß er über alles mögliche X-beliebige gesprochen hat. Es ist daher nicht unangebracht, zu Beginn unserer Überlegungen über Gotteserfahrung uns auf den Ernst des Themas und die mit ihm übernommene Verantwortung zu besinnen. Es geht hier gerade nicht um Gott und die Welt, das heißt um irgendeinen beliebigen Gegenstand wissenschaftlichen Fragens, eben weil es tatsächlich um Gott und die Welt im strengen Sinn des Wortes geht und um unser eigenes Menschsein. Mit dem, was immer wir dazu sagen, fallen für die Seele grundsätzliche Entscheidungen über Sinn, Wert, Verbindlichkeit, Schicksalhaftigkeit oder Zufälligkeit des Seins. Das Thema fordert uns selbst in die Schranken. Von hier aus gesehen wäre eigentlich die Beifügung in meiner Überschrift, nämlich die Wendung »psychologisch gesehen«, überflüssig, insofern jede Stellungnahme immer schon irgendwie psychologisch ist. In jeder Antwort bekundet sich eine bestimmte Art von Psychologie, die Psychologie des jeweils Antwortenden. Aber natürlich ist eine unwillkürliche Bekundung von Psychologie noch nicht selbst eine psychologische Betrachtung. Eine solche verlangt, daß, während wir uns dem objektiven Thema Gotteserfahrung zuwenden, wir den subjektiven Faktor, die Gott erfahrende Psyche, im Auge behalten.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, die Phänomenologie der Gotteserfahrungen weiter auszubreiten, sondern vielmehr grundsätzlich zur Frage der Gotteserfahrung *aus psychologischer Sicht* Stellung zu nehmen und darzulegen, was die Psychologie aus ihrem Eigenen dazu zu sagen hat. Da die Psychologie auf einem ganz anderen, eigenen Boden steht als der Glaube – ihre Stellung ist ausdrücklich *extra ecclesiam*<sup>1</sup> –, ist nicht auszuschließen, daß die psychologische Betrachtungsweise dem im Glauben Stehenden Verständnis- und emotionale Schwierigkeiten bereiten könnte. Doch zunächst einmal bringt das »psychologisch gesehen« meines Titels mich in Verlegenheit. Denn wenn ich eben sagte, daß sich in jeder Antwort eine bestimmte Art von Psychologie bekundet, dann deutet sich damit schon an, daß es *die* Psychologie gar nicht gibt. Es gibt vielmehr viele »Psychologien«, mancherlei Psychologie. Wenn, um nur drei ganz verschiedene Positionen zu benennen, für die Freudsche

Psychoanalyse die Religion eine große Illusion ist; wenn für die akademische Psychologie die Frage nach der Gotteserfahrung sich im Grunde gar nicht ernstlich stellen kann, weder so noch so; und wenn umgekehrt manche von östlichem Gedankengut beeinflusste Therapieform ein höheres Wissen zu haben beansprucht von früheren Existenzen, dem Leben nach dem Tode und transzendentalen Dingen, dann liegt der letztlich subjektive Charakter jeder psychologischen Stellungnahme offen zutage. Die Tatsache der Schulenvielfalt scheint die Psychologie von vornherein unglaubwürdig zu machen.

Aber sie scheint dies nur für ein Denken, das mit falschem Maßstab mißt und das besondere Wesen der Psychologie nicht verstanden hat. Anstatt die Schulenvielfalt als peinliches Versagen intersubjektiv gültiger Forschung zu interpretieren, gilt es umgekehrt, sich von diesem Faktum einen Wesenszug der Psychologie aufschließen zu lassen und es als notwendig, ja konstitutiv zu begreifen. In der Psychologie erforscht das Subjekt eben nicht ein außerhalb seiner liegendes Objekt, die »Natur«, sondern sich selbst, die Seele.<sup>2</sup> Psychologie ist so Bekenntnis und Erkenntnis der Seele in einem<sup>3</sup>, und Bekenntnis nicht als möglichst auszuschaltende Fehlerquelle, sondern als konstitutives Wesensmerkmal. Damit bekommen wir ein Kriterium in die Hand und die Möglichkeit, trotz aller Schulenvielfalt wieder von der Psychologie zu reden: Die Psychologie ist überall da – ganz gleich in welcher Schule –, wo der subjektive Faktor nicht nur zwangsläufig, aber versehentlich unterläuft und eine als allgemeinverbindlich gemeinte psychologische Erkenntnis unfreiwillig relativiert, sondern wo die »persönliche Gleichung«, wie C. G. Jung diese uroborische Verquickung von Bekenntnis und Erkenntnis nennt, bewußt übernommen und zum Prinzip des Denkens und Redens gemacht wird. Die Psychologie gewinnt ihre besondere Art von Objektivität, wenn sie dem subjektiven Faktor mit voller Wachheit in sich Spielraum gibt, das heißt im Grunde, wenn sie gleichzeitig kritisch und poetisch ist. Dieses Kriterium scheint mir in der Jungschen Psychologie, besonders in ihrer Weiterbildung zur sogenannten »archetypischen Psychologie« (James Hillman)<sup>4</sup>, am meisten erfüllt zu sein und ist dort überdies wie in keiner anderen Psychologie zur methodischen Bewußtheit erhoben. Dies ist der Boden, auf dem auch ich stehe, der meiner persönlichen Gleichung entspricht.

Bevor wir uns dem Thema Gotteserfahrung zuwenden, müßte eigentlich die Denkweise der »archetypischen Psychologie« des näheren charakterisiert werden, weil sie vermutlich nicht als bekannt vorausgesetzt werden darf. Aber wenn ich mich darauf einließe, dann bliebe keine Zeit mehr für das Eigentliche übrig. Ich werde daher nur vier in diesem Zusammenhang wichtige Vorbemerkungen machen und muß im übrigen hoffen, daß aus meiner Art der Behandlung des Themas selbst zugleich auch ein Licht auf die hier vorliegende Psychologie fällt. Doch zunächst die Vorbemerkungen:

1. Die Psychologie wird heute gerne als die Instanz angerufen, die gleichsam durch ein psychiatrisches Gutachten die »Unzurechnungsfähigkeit«, d. h. Ungültigkeit der religiösen Erfahrungen beweisen soll. Die Psychologie kann dies aber nicht leisten. Ihr fehlt jegliches Maß dafür. Sie kann die Religion nicht aus irgend etwas anderem erklären und als uneigentlich hinstellen. Denn da hier die Psyche selbst über ihre eigenen Erfahrungen urteilt, ist sie ganz in sich befangen. Ich muß die Gotteserfahrungen als Psychologe daher so nehmen, wie sie sich selbst darbieten, ohne Möglichkeit, auf irgendeinen festen Punkt zu rekurrieren, auf projizierte menschliche Bedürfnisse und Ängste, auf sublimierte Triebwünsche, gesellschaftliche Konflikte oder was immer. Denn all diese Erklärungsgründe sind ja ihrerseits genauso sehr und genauso wenig imaginale Produkte der Seele wie jene Gotteserfahrungen, die durch sie erklärt werden sollen, sie sind demnach ebenso fragwürdig oder legitim wie diese auch.

In diesem Sinn kann »Gotteserfahrung – psychologisch gesehen« auch nicht heißen, daß eine gleichsam von außen (von der Theologie, Religion) »fertig« angelieferte Gotteserfahrung von einer Psychologie, welche diese Erfahrungsbereiche außer sich hätte, zu beurteilen ist. Denn solches Urteil bliebe völlig äußerlich und wohl auch eine unzulässige Grenzüberschreitung. Das Thema dieses Aufsatzes ist vielmehr nur dann gerechtfertigt, wenn die Psychologie einen inneren Bezug zu den Gotteserfahrungen findet und sich diese sozusagen zu eigen macht – zu psychologischen Gotteserfahrungen.

2. Umgekehrt werden Psychologie und Therapie gerne in Anspruch genommen als eine Art Religionsersatz. Was man in der Kirche nicht mehr findet, sucht man jetzt einige Nummern kleiner in der Psychologie. Auch dies scheint mir ein Mißverständnis und Mißbrauch der Psychologie zu sein, gegen den sie sich verwahren muß. Ihr wird damit zuviel abverlangt und zugleich zuwenig zugestanden. Sie ist weniger als eine Heilslehre und mehr als ein Trostpreis für einen verlorenen Glauben.

3. Wir sind gewohnt, die Psychologie als ein Fachgebiet neben anderen anzusehen. Wie die Biologie vom lebendigen Organismus, die Soziologie von der Gesellschaft, so handele auch die Psychologie von einem besonderen Ausschnitt der Wirklichkeit, eben der Psyche. So einleuchtend und selbstverständlich das klingt, ich meine, hier wird der Psychologie eine zu geringe Stellung zugewiesen. Wenn der alchemistische Satz zutrifft, daß das psychologische *opus* »requirit totum hominem«, d. h. den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, dann kann die Psychologie nicht nur eine Abteilung, ein Fachsein. Sie ist vielmehr eine andere geschichtliche Weise des Menschseins, die die bisherige metaphysisch-wissenschaftliche Grundstellung nicht nur ablöst. Sie bedeutet eine fundamental andere Grundstellung des unsrem Innern, sondern allem Seienden gegenüber, eine andere Stellung des Menschen im Kosmos. Weil in der Psychologie die Psyche über die Psyche

redet und die persönliche Gleichung herrscht, verlangt die Psychologie von uns, daß wir nicht einfach nur so, wie wir sind, über Psychisches reden, sondern daß wir selbst zuvor schon psychologisch geworden sind und nicht mit dem »Bewußtsein überhaupt« (Kant) oder einem ähnlichen Organ, sondern »mit Seele« in die Welt hineinblicken. Psychologie ist keine Lehre, nicht nur eine Wissenschaft, sondern ein Sein: psychologisches Sein, unser als Seele Sein.

Psychologie in diesem Sinn ist noch nicht, sie ist gerade erst im Werden und wesentlich eine Sache der Zukunft. Dies ist wichtig, sich von vornherein klarzumachen, damit wir uns nicht überfordern und meinen, wir müßten und könnten heute schon den psychologischen Gesichtspunkt vollauf verstehen. Psychologie ist dermaßen ungewohnt, daß Jung sogar von seinen eigenen Schülern sagte, »daß die, welche meinen Namen im Munde führen, im Grunde keine Ahnung davon haben, worum es geht«, und er erkannte, daß er »im wesentlichen postum« war.<sup>5</sup> Das Nichtverstehen der Schüler dürfen wir nun nicht auf einen Mangel an Intelligenz und persönliche Unzulänglichkeiten zurückführen. Darum geht es überhaupt nicht. Es war vielmehr unumgänglich, weil eine Revolution der Denkart, ja des ganzen In-der-Welt-Seins für den in der alten Welt Verwurzelten wirklich einfach kaum zu leisten ist. Sie wäre nur möglich, wenn er aus seinem Boden herausgerissen und verpflanzt würde, d. h. einen Tod stürbe. Wie Thomas S. Kuhn gezeigt hat, sind wissenschaftliche Revolutionen (der Wechsel von einem Paradigma zu einem anderen) auch erst dann richtig vollzogen, wenn die letzten Anhänger der alten Haltung ausgestorben sind.<sup>6</sup> Doch über diesen Zusammenhang mit dem notwendigen Paradigmenwechsel hinaus scheint der Tod auch innerlich-wesentlich das Tor zur Psychologie zu sein. Darauf weist etwa eine Bemerkung C. G. Jungs: »Seltsamerweise fanden unter meinen Bekannten die meisten intelligenten Männer, die ein außerordentliches Verständnis zu entwickeln begannen, ein unerwartet frühes Ende. Es sieht so aus, als ob nur jene, deren Tod relativ nahe ist, genügend Ernst und Reife besäßen, um die Psychologie in ihren wesentlichen Punkten zu verstehen...«<sup>7</sup> Die Nähe des Todes (die allerdings sicher nicht nur wörtlich verstanden werden muß; es könnte auch eine geistige, haltungsmäßige Nähe sein wie bei Jung selbst, eine unterweltliche Perspektive) – die Nähe des Todes als grundsätzliche Voraussetzung der Psychologie! Daher sollten wir hier, die wir vermutlich alle noch fest in der metaphysisch-wissenschaftlichen Grundhaltung verhaftet sind, uns ganz bescheiden damit begnügen, eine ahnungsweise Vorstellung von dem zu gewinnen, wie eine psychologische Betrachtung die Gotteserfahrungen sehen würde.

4. In einem Aufsatz über »Psychologie und Dichtung« schreibt Jung, daß der psychologische Roman für den Psychologen unergiebig sei, während die nicht-psychologische Literatur mit bloßer spannender Tatsachenschilderung

oder, wie in Faust II, mit geheimnisvoller Symbolik von großem psychologischem Interesse sei.<sup>8</sup> Diese befremdliche Aussage ist höchst aufschlußreich für das Verständnis dessen, was bei Jung Thema und Ebene der Psychologie ist. Wird das Verhalten der Menschen aus ihren inneren Motiven und Leidenschaften heraus verständlich gemacht, dann bringt dies nur das Nachfühlbare, Durchschaubare, Urbekannte zum Vorschein. Eben deswegen gehört es nur in den Vorhof der Psychologie. Die eigentliche Bereicherung erfährt die Psychologie erst in der nichtpsychologischen, ganz besonders der »visionären« Art des Kunstschaffens, wo der Stoff nicht mehr aus der allbekanntesten Sphäre des Menschen stammt, sondern der Künstler, ohne selbst zu verstehen, fremdartige Bilder vor- oder übermenschlicher Natur und hintergründigen Wesens darstellt, in denen sich also ein nicht bewußter Seelenhintergrund spiegelt. Bekanntlich nennt Jung diesen Bereich das »kollektive Unbewußte« oder die »Archetypen«. Und eigentliche Psychologie – so können wir jetzt verallgemeinernd sagen – begnügt sich nach Jung nicht damit, nur die einfühlbaren, dem persönlichen Bewußtsein ohne weiteres verständlichen Motive der Persönlichkeit zu zergliedern – das wäre eine Bewußtseins-, eine Ich- oder personalistische Psychologie, Psychologie des subjektiven Erlebens –, sondern ist transpersonale Psychologie, Psychologie der objektiven Psyche mit ihren archetypischen, dem Menschen widerfahrenden Bildern und Symbolen.

Jung bahnte so erstmals den Weg zum psychologischen Verständnis des Visionären, der Gotteserfahrungen und ähnlicher Phänomene und ermöglichte uns, diese Dinge ernst zu nehmen bzw. überhaupt einmal darum zu wissen. Ich setze hier die grundsätzliche Anerkennung der archetypischen Tiefendimension voraus. Ich nehme auch nicht mit einem historischen Interesse Stellung zu den Gotteserfahrungen früherer Zeiten, sondern greife mit einem mehr therapeutischen Interesse aus der Fülle der Aspekte meines Themas nur die Frage heraus, wie aus psychologischer Sicht die Möglichkeit und der Realitätswert der Gotteserfahrung in der heutigen Situation zu beurteilen sind. Ich wende mich dieser Frage in zwei scheinbar entgegengesetzten Anläufen zu, das erstemal unter dem Titel: »Die Unmöglichkeit der Gotteserfahrung heute«, sodann unter der Überschrift: »Die Selbstverständlichkeit der Gotteserfahrung«. Es sind dies gewaltige Themen, zu denen ich nur fragmentarisch und andeutungsweise einige Gesichtspunkte beisteuern möchte.

### Die Unmöglichkeit der Gotteserfahrung heute

Wenn, wie ich das getan habe, die archetypische Tiefendimension der Psyche anerkannt wird, dann besteht keine Frage, daß auch heute Visionen und an-

dere Gotteserfahrungen möglich sind. Mit der »Unmöglichkeit der Gotteserfahrung heute« soll also nicht bestritten werden, daß intensive religiöse Erlebnisse und numinose Träume von symbolischer Sinnestiefe vorkommen. Im Gegenteil, von solchen Phänomenen gehe ich aus. Ich möchte jedoch zeigen, daß diese Erfahrungen, obschon sie inhaltlich, formal und hinsichtlich des Erlebens genau gleich sein mögen wie die aus früheren Zeiten überlieferten Gotteserfahrungen, trotzdem heute einen wesenhaft anderen Charakter haben, der ihre Seinswahrheit beeinträchtigt.

Freilich rede ich hier nur von Erfahrungen bei Menschen, die wirklich und ganz in der heutigen Zeit leben. Dies ist nicht selbstverständlich. Es gibt zu jeder Zeit auch Menschen, die sich aus früheren Zeiten in ihre Gegenwart gleichsam hineinverirrt zu haben scheinen und geistig-seelisch eigentlich einer ganz anderen Epoche angehören. Vor einigen Jahren wurde in den Zeitungen von einem »Waldmenschen« in Norddeutschland berichtet, einem Mann, der jahrelang ganz allein in einer selbstgegrabenen unterirdischen Behausung versteckt im Wald gewohnt hatte, bis er einmal zufällig entdeckt wurde. Ich weiß nicht, ob man hier von einem in das 20. Jahrhundert verirrtten psychischen Steinzeitmenschen und Troglodyten sprechen darf, fest steht aber, daß dieser Mann nicht in unser Zeitalter hineinpaßte und am Leben der Gegenwart keinen Teil hatte. Dies ist nur ein extremes Beispiel. Öfter dürften sich dagegen Menschen finden, die wie ehrwürdige seelische Findlinge aus der guten alten Zeit des 18. oder 19. Jahrhunderts in das Flachland unsrer Zeit, in das Zeitalter der Computer, Satelliten, Atomkraftwerke usw. herabgerollt scheinen. Was ich jetzt sage, gilt nur von den auch seelisch modernen Menschen.

Zu einer Gotteserfahrung gehört mehr als nur das, was erfahren wird (der Inhalt), und das Subjekt, das die Erfahrung erlebt. Eine Erfahrung ereignet sich auch an einem bestimmten geschichtlichen Ort, in einem geistigen Rahmen, der über den ontologischen Status der Erfahrung bestimmt. Die Wirklichkeit des Ortes, der darüber entscheidet, was die Gotteserfahrung ist (unabhängig von ihrem objektiven Gehalt und dem subjektiven Erleben), darf nicht übersehen werden. Einer erfüllenden und für sich betrachtet offenkundlichen Gotteserfahrung heute haften entscheidende Mängel an, die ihre Wahrheit und Autorität als Gotteserfahrung fundamental beeinträchtigen. Ich führe vier Aspekte an:

1. *Religiöse Lebensführung* C. G. Jung schreibt in einem Brief über die durch LSD gewonnenen religiösen Erfahrungen: »Diese sogenannten religiösen Visionen haben mit Physiologie zu tun, aber nichts mit Religion. Es handelt sich nur um Wahrnehmungen seelischer Phänomene... Religion ist Lebensform und Devotion und Unterwerfung unter bestimmte überlegene Kräfte – eine geistige Einstellung...«<sup>9</sup> Wir können daraus die Einsicht ableiten, daß das bloße Vorkommen und Wahrnehmen von noch so archetypisch-

numinosen Visionen oder Traumbildern, das bloße *Haben* von Gotteserfahrungen noch lange nicht bedeutet, daß diese Erfahrungen wirklich religiöse Erfahrungen sind. All dies bleibt gleichsam noch auf der Ebene der Physiologie. Damit aus der »physiologischen« Gotteserfahrung eine wirkliche Gotteserfahrung würde, müßte die *religio*, das sorgsame Beachten, die *therapeia*, die Devotion hinzukommen und müßte das Geschaute in eine religiöse Lebensführung übergehen. Erst diese macht die Erfahrung zur Gotteserfahrung. Hier aber hapert es gerade. »Erleben« – das ist heute die Parole. Der heutige Mensch will etwas spüren, er sucht den Besitz und Genuß von starken Erfahrungen. Aus diesem Grund und zu diesem Zweck haben wir heute Drogen, Fernsehen, Disko-Musik, die ganze Touristik- und Unterhaltungsindustrie, aber auch – viel subtiler – Meditationskurse und Psychotherapieformen, die vielfach einfach nur Erlebnisbeschaffungstechniken sind. Eine religiöse Lebensführung, das, was Jung das »symbolische Leben« nennt, dürfte eine Rarität sein. Und woher sollte sie auch kommen? Denn davon haben wir heute kaum noch einen Begriff, ja nicht einmal eine Ahnung. So wie ein Unterschied besteht zwischen einem Touristen, der von Kirche zu Kirche pilgert und die Altarbilder bestaunt, und einem Gläubigen, der zum Gebet oder Gottesdienst in die Kirche geht, so besteht auch ein Unterschied zwischen dem psychotouristischen Haben von numinos-archetypischen Erfahrungen, d. h. einem religiösen »trip« einerseits und einem symbolischen *Leben* andererseits.

2. *Segen* Hegel spricht einmal in seiner Logik von jenen »Einsamen, die von ihrem Volke aufgeopfert und aus der Welt ausgeschieden wurden, zu dem Zwecke, daß die Kontemplation des Ewigen und ein ihr allein dienendes Leben vorhanden sei – nicht um eines Nutzens, sondern um des Segens willen – ...«<sup>10</sup> Ich greife den Gegensatz von Nutzen und Segen auf und stelle fest, daß nicht nur das Wort Segen mehr oder weniger aus dem heutigen Wortschatz verschwunden ist, sondern auch der Begriff. Heute herrscht die Kategorie des Nutzens unumschränkt, weitgehend auch über Theologie, Kirche und innere religiöse Erfahrung. Die Themen, die in der modernen Kirche wirklich lebendig zu sein scheinen, heißen etwa soziale Gerechtigkeit, Abtreibung, Frieden (und zwar nicht jener, der höher ist als alle Vernunft, sondern der durch Abrüstung erreichbare), Emanzipation, Mündigkeit, Selbstverantwortung, Nächstenliebe, politisches Engagement – gewiß alles edle und wichtige Dinge, aber eben nur nützliche, nicht segensreiche. Worum geht es bei der Dimension des Segens? Darum, daß das Leben sich nicht mehr um uns dreht; daß der Mensch, seine persönlichen wie gesellschaftlichen Lebensinteressen nicht mehr den Mittelpunkt darstellen; daß unsere Existenz nicht länger in einem wie immer gearteten Humanismus verwurzelt ist, sondern wir uns um einen neuen, nicht-menschlichen und nicht dem Menschsein verpflichteten Mittelpunkt drehen; daß es etwas gibt,

was nicht mehr uns, der Gesellschaft und dem Leben dient, sondern das genau umgekehrt unser Leben für sich in den Dienst nimmt. Hegel spricht von einem der Kontemplation des Ewigen allein dienenden Leben und von denen, die aus der Welt ausgeschieden wurden. Bei C. G. Jung finden sich für dasselbe, wenn auch nicht das Gleiche etwa das figürlich gemeinte Wort »das Extramundane«<sup>11</sup> und die Metapher von der »Geburt des Todes«.<sup>12</sup> Wenn in einem Leben der »Tod« geboren ist und es um das »Extramundane« als seinen Mittelpunkt zu kreisen beginnt, dann hat es das zum Zweck, was bei Hegel Segen heißt. Eine Parallele zu Hegels Unterscheidung von Nutzen und Segen ist bei Jung das Paar »erste und zweite Lebenshälfte«, womit nicht nur chronologisch zwei verschiedene Abschnitte des Lebens, sondern auch inhaltlich zwei grundverschiedene Orientierungen unterschieden sind<sup>13</sup>, so daß es durchaus vorkommen kann, daß ein ganzes Leben bis zum Greisenalter ein Leben nur der ersten Lebenshälfte ist und die zweite Lebenshälfte, also die Verlagerung des Schwerpunkts von den menschlichen Belangen weg in etwas Extramundanem hinein, gar nicht gelebt wird. Wenn wir heute statt von Alten und Greisen euphemistisch von Senioren reden, drückt sich symptomatisch darin die Tendenz aus, die chronologisch zweite Lebenshälfte der gehaltenen ersten zu subsumieren bzw. die erste bis an den Tod auszudehnen, – ebenso wie das Humanum in der neuen Theologie oft das Göttliche für sich vereinnahmt hat: Der Mensch Jesus als Stellvertreter eines selbst nicht mehr zählenden Gottes (Dorothee Sölle). Entsprechendes ist auch in der Psychotherapie zu beobachten. Zwar gibt es dort sicher noch die Erfahrung von etwas Extramundanem, aber diese Erfahrung dient jetzt unserer Sinnfindung, Selbsterfahrung, Selbstverwirklichung, das heißt, sie ist der Kategorie des Nutzens unterstellt, die durch sie eigentlich gerade hätte gesprengt werden sollen. Denn Sinnfindung soll natürlich »etwas bringen«. So bleibt denn heute der Mensch auch bei der schönsten Gotteserfahrung dennoch immer nur »man for himself« (Titel eines Buchs von Erich Fromm).

3. **Öffentlichkeit** Für uns Individualisten ist schlechterdings nicht mehr nachvollziehbar, daß einst (oder heute noch in Afrika) ein Mann mit seinem ganzen Haus getauft werden oder ein Häuptling mit seinem ganzen Stamm zum Christentum übertreten konnte. Man denke auch an die Formel: *cuius regio, eius religio*, die uns unerträglich vorkommt. Dies zeigt aber symptomatisch, daß wir in der Idee verwurzelt sind: Jeder soll nach seiner Fassung selbständig werden. Die Religion ist Privatsache, d. h., sie hat ihre öffentliche Verbindlichkeit eingebüßt. Was aber keine öffentliche Verbindlichkeit hat, das ist dem Belieben des einzelnen anheimgestellt und damit eigentlich irrelevant, ohne Autorität, ohne wirkliche, »zählende« Wahrheit, es mag im übrigen subjektiv so erfüllend sein wie nur denkbar. Wenn in einer solchen Welt Gotteserfahrungen geschehen, werden sie unweigerlich davon betroffen. Es ist

immer nur die Erfahrung eines Privatgottes, der als solcher natürlich kein vollgültiger Gott mehr ist. Ein Gott, der nur je meiner ist und nur meinem *idios kósmos*, meiner privaten Innerlichkeit, angehört, ist nicht eben viel. Und dadurch, daß vielleicht viele Menschen gleiche Privatwelten haben, wird die Privatheit nicht überwunden, nur verdeckt. »Der Mythos«, sagt Jung, »ist ein eminent soziales Phänomen: Er wird von vielen erzählt und von vielen gehört.«<sup>14</sup> Der Mythos oder die Gotteserfahrung auch des großen Einzelnen war gerade keine Privatsache und nichts Subjektiv-Innerliches, sondern gehörte *primär* einem Volk, einer Öffentlichkeit, und umgekehrt stiftete echte Gotteserfahrung überhaupt erst das Volk als Volk, d. h. als Gemeinschaft im Unterschied zum »Kollektiv« (der bloßen Häufung von je einzelnen). Auch waren jene aus der Welt ausgeschiedenen Einsamen bei Hegel – gemeint sind wohl Propheten, Priester, Eremiten – nicht um persönliche Selbstverwirklichung bemüht, sondern sie waren *von ihrem Volk* aufgeopfert und damit auch *für* es einsam, von ihm und seiner öffentlichen religiösen Tradition getragen. Mit der Einsamkeit fällt man nicht wie mit dem Privaten aus dem Volk heraus. Unsre Gotteserfahrungen heute sind aber allemal ganz privat. Sie haben nicht die Kraft, Öffentlichkeit zu zeugen, und sind in keiner allen gemeinsamen Tradition verwachsen. Mit Öffentlichkeit und gemeinsamer Religion ist es ein für allemal vorbei, und daran dürfte zum Beispiel Hölderlin zerbrochen sein, der klar sah, daß seine private mythische Erfahrung, selbst wenn er sie im Gedicht öffentlich aussprach, nicht zureichte, weil sie ohne eine ihn tragende und sein Dichten stiftende Volksgemeinde im Grunde nichts ist. Der private Dichter kann nicht aus sich das Bleibende und eine echte Volksgemeinde stiften.

4. **Seinsmacht** Weder die überkommene Religion noch die inneren Gotteserfahrungen heute haben irgendeine entscheidende Bedeutung für die meisten Bereiche der objektiven Wirklichkeit, wie der Wissenschaft, der Industrie und Wirtschaft, der Technologie, Geschichte oder des Naturgeschehens. Im Grunde läuft die religiöse Lehre genauso wie die persönliche Gotteserfahrung heute einfach nur *neben* dem größten Teil des wirklichen Lebens her, sieht ihm zu und gibt vielleicht wohlgemeinte Kommentare dazu ab, ohne aber selber teil daran zu haben und darin zu walten. Die Welt ist autonom geworden, sie kommt nicht nur ohne Gott aus, sondern Gott paßt auch einfach nicht in eine von Statistik, multinationalen Konzernen, Computern, Atombombe, Umweltverschmutzung usw. bestimmte Welt hinein, ja er »versteht« gewissermaßen auch diese Welt überhaupt nicht mehr, er hat einfach nichts dazu zu sagen und beizutragen. Er ist hier Laie, der all diese Probleme den menschlichen Experten überlassen muß – ganz anders als jener Gott Josephs, der offenbar in volkswirtschaftlichen Fragen voll mitreden konnte, ja den Menschen an Voraussicht überlegen war (die Geschichte von den fetten und mageren Jahren). Heute »greift« die religiöse Erfahrung in sol-

chen Bereichen schlicht nicht. Dies bedeutet aber, daß sie nur einen ähnlichen Wert hat, wie ihn Freizeitbeschäftigung, Hobby und Urlaub neben der wirklich entscheidenden Berufswelt oder Stammtischgespräche neben wirklicher Politik haben. Sie spielt sich in einem entscheidungslosen, suspendierten Freiraum ab. Es fehlt die für wirkliche Götter unerläßliche bestimmende Kraft über die Wirklichkeit. Die Götter leiden heute an einem ontologischen Defizit. Um den Mangel an Seinsmacht, um das ontologische Vakuum auszufüllen, gibt es heute ein verstärktes Interesse an Mythologie, Symbolik, östlichen Heilslehren sowie die Suche nach starken religiösen Erlebnissen. Der Seins- und Substanzverlust auf der Seite des Objekts (Gott) soll mit einer Leistung des Subjekts, des menschlichen Ichs wettgemacht und zugekleistert werden: durch die Gefühlsintensität seines Erlebens oder auch – als Ersatz für Religion – durch seinen Aktivismus und sein politisches Engagement. Warum wird heute so viel demonstriert? Deshalb, weil im Demonstrieren das Ich sich selbst aufbaut. Man möchte damit den völligen Mangel an schlicht seienden Wahrheiten vergessen machen. Echte Wahrheiten wie  $2 \times 2 = 4$  bedürfen weder der Zutat *unsres* Demonstrierens noch der *unsres* Erlebens. Sie walten einfach.

Die von mir nach vier Hinsichten – religiöse Lebensführung, Segen, Öffentlichkeit, Seinsmacht – beschriebene Wahrheit der Zeit, daß nämlich ein fundamentaler Mangel dieser Dimensionen besteht, steckt den Rahmen ab, der allem, was innerhalb seiner geschieht, auch aller Gotteserfahrung, seine Grenzen, seinen Stellenwert und seine ontologische Grundverfassung vorgibt. Dasselbe, was einst eine vollgültige Urerfahrung war, wird, wenn es heute erfahren wird, kraft der fundamentalen geschichtlichen Wende vom objektiven Sein zum Subjektiv-Anthropologischen zwangsläufig zur ontologischen Nichtigkeit entwertet, nämlich zum subjektiven Erlebnis. Die Verfassung unserer Zeit erlaubt dem Göttlichen nur als Rückerinnerung in der Weise des Historismus (d. h. als Religionsgeschichte, Mythologie- und Symbolforschung), der Archäologie (d. h. dem Ausgraben von religiösen Antiquitäten) oder des Denkmalschutzes, präsent zu sein. Das historisch getreu herausgeputzte Rothenburg ob der Tauber blüht und gedeiht zwar; aber was da blüht, ist die endgültig tote Vergangenheit. Es gilt einzusehen, daß auch die Psychologie die Religion nicht zu retten vermag, daß die zum subjektiven Erlebnis anthropologisierte Gotteserfahrung selber quasi »archäologischen«, Denkmalschutzcharakter hat. Das Erleben ist die Weise, wie sich zwar nicht theoretisch und nicht materiell, wohl aber als subjektives Gefühl und Vorgang im Innern des Menschen »Historismus«, »Archäologie« und »Denkmalpflege« vollziehen. Gewiß, der Mythos *lebt* im Erleben, aber qua Erleben *lebt* er gerade *als* tote Antiquität, die wie das historische Rothenburg als *caput mortuum* beziehungslos in die Gegenwart und ihre wirkliche, sehr ernste Problemlage hineinragt.

An dieser Stelle möchte ich kommentarlos C. G. Jung das Wort überlassen, der schreibt:

Weit besser schiene es mir, sich entschlossen zur geistlichen Armut der Symbollosigkeit zu bekennen, als sich ein Besitztum vorzutauschen, dessen legitime Erben wir auf keinen Fall sind. ...so will auch die geistliche Armut den falschen Reichtümern des Geistes entsagen, ... um bei sich einzukehren, wo im kalten Lichte des Bewußtseins sich die Kahlheit der Welt bis zu den Gestirnen weitet.<sup>15</sup>

### Die »Selbstverständlichkeit« der Gotteserfahrung

Derselbe Jung, der sich eben entschlossen zur geistlichen Armut der Symbollosigkeit bekannt hat, sagte in einem BBC-Interview auf die Frage, ob er an Gott glaube: »I do not believe, I know« (ich glaube nicht, ich weiß). Das scheint ein eklatanter Widerspruch zu sein. Ich möchte jedoch zeigen, daß beides gilt und der zweite Satz nicht nur mit dem ersten Bekenntnis verträglich ist, sondern dieses sogar selbst in sich enthält. Der Eingang in die Psychologie ist der Verlust der Symbole, Mythen und der Religion. Die Psychologie muß ihren Platz »*extra ecclesiam*«, d. h. außerhalb jedweder religiösen Tradition und Konfession, bewußt übernehmen und sich wirklich zu eigen machen. Aber eben dadurch wird sie automatisch zur »Psychologie mit Göttern«. Wie das zu verstehen ist, soll uns im folgenden beschäftigen. Jung sagt also: »Ich glaube nicht, ich weiß.« Mit den Titeln »Glauben« und »Wissen« werden hier zwei Weisen benannt, wie für uns die Götter gegeben sein können. Gewöhnlich verstehen wir unter Wissen etwas, das das Glauben überschreitet, weil es ein durch Beweise gesichertes Meinen ist. Hier aber soll Wissen im Gegenteil etwas bezeichnen, was weit unter dem Niveau des Glaubens zurückbleibt. Es meint das, was Jung auch die »Einfachheit der unmittelbaren Erfahrung«<sup>16</sup> nennt. Solcher Art Wissen ist nur durch einen »Schritt zurück« im Sinn Heideggers zu erlangen, einen Abstieg von der Höhe des Glaubens wie der Wissenschaft hinab in die Niederungen des »Selbstverständlichen«. Was ich hier in einem besonderen Sinn das Selbstverständliche nenne, ist dabei als das Allereinfachste sowohl nach Jung als auch nach Heidegger das Allerschwerste und Fernste für uns. Das »Ich glaube nicht, ich weiß« widerspricht also nicht dem Bekenntnis zur geistlichen Armut der Symbollosigkeit, sondern sagt dieses gerade selbst aus. Es stellt die rückhaltlose Anerkennung des seit Hegel und Nietzsche als Tod Gottes bekannten Grundtatbestands der Moderne dar. Diesem Tatbestand trägt auch eine neuere Theologie Rechnung, die »Gott ist tot«-Theologie. Aber in dieser, so meine ich, wird wie in der atheistischen Gottesleugnung der Tod Gottes nicht konsequent genug erfahren, sie läßt sich nur halbherzig auf dieses Ereignis ein. Denn sie begreift den Tod Gottes nur als seine Abwesenheit, sein

Wegsein, als die Entgöttlichung der Welt und sieht in Jesus Christus einen Stellvertreter und Platzhalter. Hier ist Gott nur zur Hälfte und äußerlich-abstrakt gestorben. Denn zugleich mit seiner Abwesenheit bewahrt sich doch etwas *Wesentliches*, das nicht stirbt: die Stelle oder der Platz, den er innehatte. Gerade indem man als Atheist die Existenz Gottes leugnet oder als Theologe das Wegsein Gottes zugibt, sichert man die Position Gottes in unserem Denken gegen alle Zufälle ab und macht den Begriff Gottes, unseren Anspruch, daß ein Gott im Sinn der herkömmlichen Definition sein *solte*, unanfechtbar. Gott stirbt hier nur wie der zufällige Inhaber eines Lehrstuhls, während das Entscheidende, der Lehrstuhl selber, sich erhält, selbst wenn er verwaist oder nur kommissarisch besetzt ist. Das theologische Denken (und auch der Atheismus ist eine, freilich negative Variante von Theologie) weiß immer schon, was Gott ist. Über das Eigentliche, die ontologische Stelle im Ganzen des Seins ist hier immer schon entschieden, und offen ist nur die Frage, ob sich etwas finden und erleben läßt, das dieser Stelle entspricht, ob es also einen Inhaber für das längst feststehende Gottesamt gibt. Wenn man mit Hans Küng fragt: »Existiert Gott?«, dann hat man über das, was eigentlich zur Entscheidung stünde, bereits vorentschieden.

Der Tod Gottes, wenn er wirklich erfahren würde, wäre aber etwas viel Radikaleres. Anders als die griechischen Götter ist der christliche Gott nicht ein innerweltlich Seiendes, sondern der Schöpfer und Erhalter, das *Prinzip* der Welt. Daher kommt mit dem Tod dieses Prinzips das ganze *System*, in dem wir bisher alles, Gott, Welt, Mensch, geordnet sahen, ins Wanken. Nicht der bloße Inhaber des Gottesbegriffs, sondern dieser Begriff, diese Position selbst stirbt im Tod Gottes, während der Inhaber durchaus am Leben bleibt und nur seinen früheren »Posten« verloren hat. Der »Inhaber«, das sind die wirklichen Phänomene, auf denen der Glaube an Gott beruhte, Träume, Gesichte, ekstatische Zustände, Wahnsinn, obsiedierende Ideen, Ängste, Süchte, Zwangsphänomene, kurz – allerlei überlegene, den Willen des Menschen durchkreuzende Emotionen. Als empirische Vorkommnisse gibt es sie nach dem Tod Gottes genauso wie zuvor. Nur die interpretative Vereinnahmung für einen als tatsächlich gesetzten Gott ist von ihnen abgefallen, und damit ist nun auch das *Wort* Gott wieder frei geworden, so daß es jetzt unvorbelastet wie jedes andere Wort der Sprache auf jedes ganz empirische Erlebnis, dem es sich von selbst zugesellen will, angewendet werden kann. Beides, die Phänomene und das *Wort* Gott haben ihre metaphysische Bedeutung abgelegt und sind wieder zu etwas Innerweltlichem, »Empirischem« geworden, sie haben sich selbst überlassen, freies Spiel. Die Situation der Psychologie in bezug auf die Götter bekommt so eine gewisse Ähnlichkeit zu der der homerischen Griechen oder der Völker der mythologischen Welt.

Wenn man daher zum Beispiel in einer phobischen Angst eine Gotteserfahrung erblickt, dann mystifiziert man nicht eine ganz profane Symptomatik,

weil »Gott« hier nicht mehr bedeutet: ein höheres Wesen, das einen metaphysischen Posten innehat und so als vorhanden gesetzt wird (»positum«, »Position«, »Posten«). Mit dem *Wort* Gott wird vielmehr ganz schlicht nur einer empirisch sichtbaren Wirkung auf den Menschen Rechnung getragen, unserem Grauen, unserem Gefühl des Übermächtigwerdens oder der Ehrfurcht oder der Seligkeit. Der *Titel* Gott bezeichnet eine bestimmte Qualität empirischer Zustände, »Gott« ist jetzt, logisch ausgedrückt, ein Prädikat und kein Subjekt (worin sich zeigt, daß Jung die Konsequenzen aus Kants Kritik der reinen Vernunft gezogen hat).<sup>17</sup> Subjekt ist das tatsächliche Geschehen selbst, die jeweilige reale Situation. »Gott« ist ein *Wort* wie etwa »angenehm«, »unangenehm«, »schön«, »schrecklich«, ein *Wort* also, mit dem wir unsere Einschätzung, Bewertung oder Interpretation eines durchaus diesseitigen Ereignisses ausdrücken. »Gott« ist ein Gesichtspunkt, eine Betrachtungsweise, kein hinter den Phänomenen stehendes Wesen oder in ihnen waltendes Prinzip.

Der Tod Gottes ist somit nicht dann vollzogen, wenn man einfach nur an die Nichtexistenz Gottes und den Nihilismus und Humanismus glaubt und nun das *Wort* Gott vermeidet, sondern erst dann, wenn der *Titel* Gott sozusagen »verwest« ist, in der vollen Bedeutung dieses Wortes, und *als verwest* gerade weiter beibehalten wird. Es *gibt* die »Erfahrung meines eigenen Willens gegenüber einem anderen und meist stärkeren Willen, der meinen ... Weg kreuzt...« Aber warum muß man dies »Gott« nennen? Darauf würde ich fragen: »Warum nicht?« Man hat es immer »Gott« genannt. Ein ausgezeichnete und wahrlich sehr passender Name.<sup>18</sup> Wenn das *Wort* »Gott« beibehalten wird, aber in seiner Bedeutung wieder der Sprache zum freien, natürlichen Gebrauch zurückgegeben ist, dann gibt es keine Alternative: empirisch oder transzendent, pathologisch oder Offenbarung, Einbildung oder Realität, bloßes Triebgeschehen oder Gott, als ob immer nur entweder das eine oder das andere wahr sein könnte, sondern ein und dasselbe reale Phänomen kann gleichzeitig von uns als pathologisches Triebgeschehen und als Offenbarung gesehen werden. Es sind zwei gleichzeitig mögliche und gültige Gesichtspunkte. Eine Gotteserfahrung ist nicht, weil sie eine Offenbarung ist, deswegen keine »Einbildung«, keine Imagination, keine »Krankheit«, sondern sie kann das eine wie das andere sein und umgekehrt. Beides sind nur Benennungen für das, was einfach tatsächlich geschieht und was völlig davon unberührt bleibt, ob wir es so oder so benennen. Irgendwie müssen wir es aber auffassen und benennen, und »Trieb« ist genauso sehr eine interpretative Benennung wie »Gott«.

Die psychologische Auffassung der Gotteserfahrung bedeutet noch lange keine Psychologisierung. Weder wird der Widerfahrnis-, ja unter Umständen, wie bei den Propheten, sogar der Vergewaltigungscharakter der Gotteserfahrung gelehnet, im Gegenteil, er ist nur allzu evident. Noch wird mit



dem Prädikat »psychisch« behauptet, die Gotteserfahrung stamme nur aus unserer eigenen Subjektivität. Die Psyche ist gerade nicht nur unsere Psyche, sondern weist Bereiche auf, die entschieden objektiv sind, d. h. nicht mehr zum empirischen Menschen (Ich-Persönlichkeit) gehören. Insofern handelt es sich hier auch nicht um einen extremen Idealismus oder Panpsychismus, als ob es keine reale Wirklichkeit gebe, sondern alles nur unsere subjektive Vorstellung wäre. Selbstverständlich ist davon auszugehen, daß etwas erfahren wird, daß wirklich ein Vorgang stattgefunden hat. Aber sobald wir dieses an sich absolut unanschauliche Etwas würden erfahren, denken oder benennen wollen, hätten wir es schon mit einem psychischen Bild zu tun. Auch die Vorstellung davon, daß es ein objektives An-sich gebe, ist schon eine psychische Vorstellung und bedeutet nicht, daß tatsächlich ein An-sich erreicht wäre. Es geht also nur darum, einzusehen, »daß der Mensch ... in der Psyche (nicht in seiner Psyche) eingeschlossen sei. Können Sie mir irgendeine Vorstellung nennen, die nicht psychisch wäre? Kann der Mensch irgendeinen Standpunkt außerhalb der Psyche beziehen? Er kann es zwar behaupten, aber die Behauptung schafft keinen Punkt außerhalb...«<sup>19</sup> Jede Gotteserfahrung ist als Erfahrung ein psychisches Phänomen (Bild, Vorstellung). »Alles, was sich der Mensch unter Gott vorstellt, ist psychisches Bild, und es ist nicht weniger Bild, auch wenn er tausendmal versichert, es sei kein Bild. Wäre es keines, so könnte er sich überhaupt nichts vorstellen.«<sup>20</sup> Zwar kann gerade zum Inhalt einer Erfahrung gehören, daß das Erfahrene eine transzendente Macht ist. Wo das tatsächlich erfahren wird, gibt es zwar nichts daran zu rütteln und zu deuteln, daß solches der Inhalt der Erfahrung war. Freilich aber – und das muß genauso sehr beachtet werden – der Inhalt einer (psychischen) Erfahrung, so daß wir nicht behaupten können, »daß damit das Transzendente an sich wahrgenommen sei«; wir können und müssen lediglich auf der »Realität der Tatsache« bestehen, »daß ein Erlebnis stattgefunden hat und daß dieses eben so ist, wie es erlebt wurde.«<sup>21</sup>

Die je verschiedenen Benennungen oder Betrachtungsweisen leisten und bewirken Verschiedenes. Ob die Faktoren des Seelenlebens »als ›bloße‹ Instinkte oder als Dämonen und Götter aufgefaßt werden«, sagt Jung, »ändert an der Tatsache ihres wirksamen Vorhandenseins gar nichts. Allerdings macht es einen oft gewaltigen Unterschied, ob man sie als ›bloße‹ Instinkte unterschätzt oder als Götter überschätzt.«<sup>22</sup> »Es ist nicht ganz gleichgültig, ob man etwas als eine ›Sucht‹ oder einen ›Gott‹ bezeichnet. Einer Sucht zu dienen ist verwerflich und unwürdig, einem Gotte zu dienen dagegen ... bedeutend sinnvoller und zugleich aussichtsreicher.«<sup>23</sup> Es ist also nicht falsch, ein reales Verhalten z. B. als Sucht zu benennen, aber mit dem Wort Sucht drücke ich – und das ist therapeutisch bedeutsam – eine abwertende und abwehrende Haltung meinerseits demgegenüber aus, was mich da bedrängt. Sehe ich dagegen in ihm wirklich den Gott, dann begegne ich demselben Ge-

schehen mit einer völlig anderen Einstellung, die dem mir Widerfahrenden und so auch mir selbst sehr viel zuträglicher sein kann. »Der große Vorteil der Begriffe ›Dämon‹ und ›Gott‹ liegt darin, daß sie eine viel bessere Objektivierung des Gegenüber, nämlich die *Personifikation*, ermöglichen.«<sup>24</sup> Als Sucht ist das Verhalten ein unsinniges und auszumerzendes Symptom. Im andern Fall blickt mich aus dieser meiner Pathologie ein göttliches Antlitz an, spricht etwas in mein Leben hinein, das vernommen und beherzigt werden will, so daß die Erfahrung in eine entsprechende Lebensführung übergehen kann. Der Gottesbegriff ist für die Psychologie nicht nur deswegen unverzichtbar, weil er therapeutisch-pragmatisch fruchtbar ist, sondern vor allem auch deswegen, weil er eine psychische Wirklichkeit ist. Zwar ist, wie gesagt, »Gott« nur ein Prädikat oder Gesichtspunkt, und das soll jetzt nicht durch die Behauptung von der psychischen Wirklichkeit rückgängig gemacht werden. Aber: dieser Gesichtspunkt ist nicht eine Erfindung des Intellekts, sondern kommt tatsächlich in der Seele vor. Wir haben das Wort »Schönheit«, weil es den ästhetischen Gesichtspunkt tatsächlich gibt und für manche Menschen, etwa Künstler, eine ästhetische Lebens- und Weltauffassung ein elementares psychisches Bedürfnis ist, derart, daß sie innerlich sogar zugrundegehen können, wenn sie durch eine enge materialistische oder rationalistische Umwelt gehindert werden, sie zu leben. Ganz analog ist es mit dem Wort »Gott«, und ohne dieses auskommen zu wollen wäre genauso ungereimt und dieselbe Verarmung, wie wenn wir das Wort Schönheit aus unserem Sprachschatz und Denken streichen wollten. »Gott« ist also nicht ein Prädikat, das wir von uns aus wie ein frei verfügbares theoretisches Konstrukt oder Modell an ein Phänomen herantragen, sondern eines, das sich längst von sich aus uns aufgedrängt hat und insofern psychische Realität hat. Nicht ich, betont Jung, habe diese oder jene Phänomene des Seelenlebens vergottet, sondern die Seele selbst hat das getan. Jung behauptet damit nicht seinerseits die göttliche Natur der Seele (als ob er etwas darüber wissen könnte), sondern registriert lediglich, daß die Psyche von sich aus manche ihrer Imaginationen als göttlich imaginiert (ja nur imaginiert), d. h. als numinos, überwältigend, vergewaltigend, grausig, ehrfurchtgebietend, anbetungswürdig, herrlich-majestätisch, und daß sie auch den Gesichtspunkt »Gott« als elementares Bedürfnis in sich trägt, nicht anders als etwa Schönheit oder Gerechtigkeit. Weil der Titel »Gott« eine Imagination der Psyche selbst ist, braucht der Psychologe ihn nicht zu verantworten, weder zu beweisen, noch zu rechtfertigen, noch zu definieren, genausowenig wie die Titel Glück, Langeweile, Schmerz oder Güte.<sup>25</sup> Sie sind Befunde, nicht Konstrukte, sie verstehen sich von selbst. So wie die Wissenschaftstheorie verzweifelt um die Begründung der sogenannten Basissätze ringt und dank ihrer metaphysischen Voreingenommenheit das ganz Einfache nicht sieht, daß nämlich die ersten Sätze der Wissenschaft gar nicht von uns gesprochen werden, weil sie immer schon von

der Natur gesprochen sind, so meinen auch wir immer aufgrund unsrer metaphysischen Grundstellung, wir müßten die Frage nach Gott stellen und beantworten, seine Gerechtigkeit und Güte beweisen und den Begriff Gott richtig verstehen. Das ist aber verkehrt herum. Der Name und die Erfahrung »Gott« sind tatsächlich »selbstverständlich« in der komplexen Bedeutung des Wortes, weil sie lange vor unsrem Nachrechnen von der Seele selbst gesprochen sind, für sich selbst sprechen und sich und ihren Sinn uns schenken, sofern wir nicht unser Reden an die Stelle des ihren setzen. Wenn man einmal die Einfachheit des psychologischen Standpunkts eingenommen hat, kommt einem die Frage, gibt es einen Gott? genauso absurd vor wie die Frage, gibt es Langeweile?, gibt es Schmerz?

Jetzt verstehen wir vielleicht, was das heißt: »Ich glaube nicht, ich weiß.« Wir glauben auch nicht an einen Schmerz, wir wissen einfach, daß es weh tut. Wir erfahren es. Aber das ist kein Wissen, das sich wissenschaftlich beweisen ließe, aber auch keines, das widerlegt werden kann. Und wenn wir sagen: »mein Kopf tut mir weh«, dann haben wir nicht mystifizierend ein metaphysisches Wesen »Schmerz« gesetzt, sondern ganz phänomenal einen Seelenzustand, eine Erfahrung ausgesprochen. Ganz entsprechend verhält es sich mit der Gotteserfahrung. Sie kann gar nicht als Illusion gezeugnet werden, weil hier wie beim Schmerz gar nichts geglaubt wird, sondern uns einfach etwas widerfährt. Und wenn ich mir im ersten Teil dieses Aufsatzes Mühe gab, die Unmöglichkeit der Gotteserfahrung heute aufzuzeigen, dann nur, weil wir den Begriff Gotteserfahrung wie auch die Gotteserfahrungen selber zunächst unwillkürlich metaphysisch-religiös verstehen und nur allzuleicht meinen, damit sei die Erfahrung eines tatsächlich existierenden Gottes oder Göttlichen, das Glauben verlangt, behauptet. »Von Glauben spricht man, wenn man ein Wissen verloren hat. Glauben und Unglauben an Gott sind bloßer Ersatz. Der naive Primitive glaubt nicht, er weiß...«<sup>26</sup> Die Einsicht in die Unmöglichkeit der religiösen Gotteserfahrung ist die unerläßliche Voraussetzung für den Weg in die Einfachheit der psychologischen Erfahrung.

Freilich gibt es die Möglichkeit, einen Schmerz oder sonst ein Gefühl zu verleugnen, zu verdrängen, sich auszureden. Manchmal wollen uns auch andere einreden, irgendein Gefühl, das wir haben, sei nur eingebildet. Aber damit macht man sich nur etwas vor. Genauso ist es, wenn man aufgrund eines metaphysischen Vorurteils (»es gibt keinen Gott, keine Engel, Geister usw.«) den Gesichtspunkt Gott als Mystifizierung meint vermeiden zu müssen. Damit verleugnet man (gegebenenfalls) einfach eine wirkliche unmittelbare Erfahrung, während man natürlich glaubt, besonders kritisch und aufgeklärt zu sein. Das Gegenteil ist der Fall. Der Unglaube ist genauso ein metaphysischer Glaube wie der Glaube selbst.

Es ist das historische Unglück der Psychologie, daß sie von der Subjekt-Objekt-Dichotomie her definiert ist. Psychologie gilt als Wissenschaft vom Sub-

jekt, vom Innern der Persönlichkeit, im Unterschied zur objektiven Außenwelt. Psychologie habe nur mit einem Teil, einem besonderen Ausschnitt aus dem Ganzen der Welt zu tun. Ein tragisches Mißverständnis, das als schwere Hypothek auf ihr lastet – das aber noch viel mehr auf der objektiven Welt, der Natur lastet, weil dieses Mißverständnis bedeutet, daß die Seele der Natur vorenthalten und allein für das menschliche Ich reserviert wird – eine Entseelung der Weltwirklichkeit, für den die sich anbahnende Umweltkatastrophe die Quittung ist. Das Mißverständnis läßt sich in der Praxis der Psychotherapie freilich gar nicht wirklich durchführen. Sie ist immer mit Weltbefaßt, wenn auch nur unanerkannter Weise, d. h. in der Abwehrform: Beziehungsschwierigkeiten, Geldsorgen, Arbeitsprobleme, Atomangst, Hungersdiphobie. – Ist hier nur vom Subjekt und seinem Inneren die Rede oder nicht vielmehr (*eigentlich*) immer schon Welt, wirkliche Außenwelt zugegen? Die arbeitsteilige Aufspaltung in Sparten (Wissenschaft von der Außenwelt und Wissenschaft vom subjektiven Innern) ist nun nicht ein Reflex der schlechthin wahren Naturverhältnisse. »Inneres« und »Äußeres« sind nicht ewige Naturtatsachen, sondern *geschichtliche*, zeitbedingte Ideen, die sich aber, um Geltung zu haben, als Naturtatsachen ausgegeben haben. In Wahrheit muß daher die Psychologie aus einem geschichtlichen »Schritt zurück« verstanden werden, aus dem Schritt zurück aus der metaphysischen, »glaubenden« in die psychologische Grundstellung – und zwar Grundstellung jeweils dem ganzen Sein gegenüber. Bei Jung entspricht dem logisch-methodischen Bild vom Schritt zurück das Bild von der geschichtlichen Bewegung des Geistes von oben nach unten. Aller Geist, sagt er unter Bezug auf Heraklit, ist »aus seiner feurigen Höhe heruntergestiegen. Wenn aber der Geist schwer wird, so wird er zu Wasser...«<sup>27</sup>, d. h. zu Psyche. Wir könnten auch sagen: an die Stelle der Oberwelt ist die Unterwelt getreten<sup>28</sup>, der Geist residiert jetzt im Hades, dem Reich der Schatten, der Psychen. Diese Bilder (oben-unten, Feuer-Wasser, Oberwelt-Unterwelt) meinen nicht ontische Stellen, Stoffe und Bereiche in einer schon seienden Welt, sondern ontologische Weisen, wie diese unsere empirische Welt, die einzige Welt, die es gibt, sein kann. Sie drücken Verfassungen, Ontologien, Betrachtungsweisen der Wirklichkeit aus. Unser Zeitalter der beginnenden Psychologie ist dadurch gekennzeichnet, daß nicht mehr Geist (Pneuma), sondern Psyche, nicht mehr feuriges Oben, sondern unteres Wasser, nicht mehr Leben, sondern Unterwelt die Orte (topoi) sind, von denen her die Welt ihre (noch künftige) ontologische Verfassung erhält. Dieser Abstieg wird heute, wenn auch unverstanden, als Tod Gottes erlebt, als Unmöglichkeit des Glaubens. Glaube ist ein Geist-Phänomen, bedeutet Oben-sein, einen Gott, Werte, Symbole haben, an die man sich halten kann. Es ist der Abstieg vom pneumatikós zum psychikós, eine Änderung im Stil des Menschseins.

Die Psychologie besitzt nichts mehr. Alles, was wir einst an festem geistigem

Besitz hatten, hat sich zu Wasser verflüssigt, das uns zwischen den Fingern davonrinnt. Das bedeutet nun nicht Nihilismus, Atheismus, Agnostizismus, Sinnlosigkeit. All dies ist vielmehr nur das Negativ zu dem noch ausstehenden Positiv: Psychologie. Die geistliche Armut der Symbollosigkeit heißt nicht, daß wir *frichts* hätten, sondern daß wir nicht mehr *haben*. Die Wirklichkeit ist in ihrer »Substanz« und als An-sich dieselbe, die immer war<sup>28a</sup>. Geändert hat sich nur ihre Modalität, ihr *Sein*. Die Welt ist jetzt in ihrem Sein wasserhaft, flüssig, unterweltlich geworden und nicht mehr als unser geistiger Besitz und Glaube, d. h. in Form von festen Werten, Idealen, gültigen Dogmen und Lehren über sie zugänglich, sondern nur noch in bloßen sich selbst aussprechenden Phantasiebildern, unbeweisbar, ungreifbar wie die Schatten im Hades, und doch mit der Exaktheit und sinnhaften Fülle, die dem Bild eignet.

Damit diese Negationen (Tod Gottes, Besitzlosigkeit, bloßes Bild, unbeweisbar) nicht auch ihrerseits negativ als bloße Resignationsideale aufgefaßt werden müssen, sondern positiv als das eigene vollgültige Sein der Psychologie erfahren werden können – als psychische *Wirklichkeit* und als *psychische* (schattenhaft-imaginale) Wirklichkeit –, dazu bedarf es freilich dessen, daß jener Unter-gang in die Unterwelt, welchem Gott und alles Geistige längst ausgeliefert sind, auch dem glaubenden, pneumatischen Menschen selbst widerfährt. Damit wirklich Psychologie sein kann, muß der Mensch zuvor zum *psychikós* geworden sein. Ist unser Auge nicht schattenhaft, nie kann es *eidola* erblicken (*eidola*: die Schattenbilder im Hades). Wenn jedoch das *oben* angesiedelte Glauben denselben Tod gestorben ist wie der Gott, an den der Glaube glaubte und am liebsten noch immer glauben würde, dann können beide, Mensch und Gott, als Unterweltliche einander wieder begegnen. Der in diesem übertragenen Sinn gestorbene Mensch ist einer, der auch nicht mehr an sich selbst glaubt, sich nicht mehr anthropologisch wörtlich und humanistisch todernst nimmt, der auch nicht mehr eine selbstidentische Persönlichkeit sein will, sondern in die Einfachheit des seelischen Seins eingegangen ist. Er bewegt sich und lebt dann in bloßen Bildern, Geschichten, Metaphern, und stets mit einem Augenzwinkern, mit Humor, aber ohne »Tatsachen« und »Beweise«, ohne an seine Geschichten zu »glauben«.

So könnte er mit einem von Knut Rasmussen zitierten Eskimo sagen: »Alle unsere Bräuche kommen vom Leben und gehen zum Leben, wir erklären nichts, wir glauben nichts, aber in dem, was ich dir jetzt gesagt habe, liegt unsere ganze Antwort.«<sup>29</sup> Oder mit C. G. Jung: »Ich kann jedoch nur unmittelbare Feststellungen machen, nur »Geschichten erzählen«. Ob sie wahr sind, ist kein Problem. Die Frage ist nur, ist es *mein* Märchen, *meine* Wahrheit?«<sup>30</sup>

Der metaphysische Mensch war vollständig gebannt von der Frage: Ist diese anscheinende Gotteserfahrung eine Illusion oder eine Wahrheit, d. h., steckt

ein tatsächlich vorhandener Gott *dahinter* oder nicht? Für den psychologischen Menschen ist es unerheblich, ob die Erfahrung Fiktion oder Wahrheit ist.<sup>31</sup> Er denkt auch gar nicht gering von der Fiktion,<sup>31a</sup> als ob er von irgendwoher wissen könnte, daß eine Fiktion den abwertenden Zusatz »nichts als« verdiene. Er weiß sich ja vollständig in der Psyche befangen. So gilt für ihn vielmehr: *fictio sive imaginatio sive revelatio*.<sup>32</sup> Für ihn geht es um etwas ganz anderes, darum, *was für eine, welche* Fiktion = Bild = psychologische Wahrheit = Gottheit hier erscheint, wer (welcher der Götter) der hier erfahrene ist. Das metaphysische Denken reduziert die Ereignisse primär auf eine letztlich abstrakte, weltlose »Achse«, die vertikal vom Empirischen zum dahinterstehenden wahren Gott führt, sie engt die Phänomene, von »vorne« gesehen, zum inhaltsleeren, schwindstüchtigen »Punkt« dieser nach hinten führenden Achse ein. »Welt« wird dann erst nachträglich aus zweiter Hand, nämlich aus dem dahinter postulierten Gott, wiedergewonnen.

So konzipiert auch die offenbar dem metaphysischen Ansatz verpflichtete Psychologie Erich Neumanns die Psyche als vertikale Ich-Selbst-Achse, auf der sie dann die ganze Vielfalt der seelischen Phänomene als Entwicklungsstufen (vom hintergründigen Selbst zum empirischen Ich) aufgereiht denken muß, um sie noch irgendwie unterbringen zu können. Mit dieser »punktuellen« Ich-Selbst-Achse wird gleichzeitig der Personalismus der herkömmlichen Psychologie festgeschrieben: jedes Individuum hat ja seine Ich-Selbst-Achse, diese spielt durch sein Inneres (im Unterschied zur Außenwelt). Das eigentlich psychologische Denken dagegen läßt die »Achse«, den tatsächlich existierenden Gott-»dahinter«, ja auch das Selbst fahren. An die Stelle der Einengung auf die vertikale »Achse« tritt mit der Frage: welcher der Götter?, welches Antlitz? die Öffnung für die ganze horizontalphänomenale Breite einer Erscheinung. Für den psychologischen Menschen geht es daher weniger um jene dramatischen außerordentlichen Gotteserfahrungen, wie sie die Propheten, Paulus, Augustinus hatten, und die als wesenhaft pneumatische Erfahrungen naturgemäß zum Glauben an einen tatsächlich existierenden großen Gott über und jenseits der Welt führen, also auch nicht um die »Große Erfahrung« im Sinn E. Neumanns. Viel eher geht es ihm um die Erfahrung der göttlichen Tiefe gerade auch in unscheinbaren alltäglichen Situationen. »Gott ist eine unmittelbare und sehr ursprüngliche Erfahrung, etwas, das aus unserem geistigen Leben auf allernatürlichste Weise entsteht, so wie Vögel singen, wie der Wind pfeift, wie der Donner der Brandung.«<sup>33</sup> Und »Was ist der große Traum? Er besteht aus den vielen kleinen Träumen und den vielen Akten der Demut und Unterwerfung unter ihre Andeutungen.«<sup>34</sup> Das ist die Ebene der Psychologie, deren *topos* die Niederungen sind. Der Akzent liegt nunmehr auf dem fülligen, sinnhaften Gehalt und dem spezifischen »Gesicht« des jetzt ganz schlicht sich selbst genügenden, selbstverständlichen Jeweiligen, dessen archetypisch-numinose Tiefe nicht von

uns »dahinter« gesucht, geglaubt, geleugnet oder entschlüsselt werden muß, sondern das genau umgekehrt uns sich und seine Tiefe gibt, indem es in unser Leben *hereinblickt*. Nicht wir müssen es verstehen, sondern *es versteht sich selbst*. Aus *seiner* Selbstverständlichkeit beziehen wir all unser eigenes Verstehen als Leben. Es ist wie mit der Sprache und den Träumen. Heidegger sagt: nicht wir sprechen, die Sprache spricht. Ich würde mit einer Akzentverschiebung lieber sagen: nicht wir sprechen, die Dinge und Situationen sprechen. Von ihnen ist unsere eigene Sprache getragen. Unser Reden über die Dinge ist ein Nachsprechen dessen, wie sie uns zuvor schon angesprochen haben. Die Wirklichkeit spricht zu uns. Und weil ihr Sprechen uns unsere Sprache und den Sinn der Wörter ursprünglich verleiht, deshalb sind die Wörter wesenhaft selbst-verständlich und kommt jedes Definierenwollen immer schon zu spät. Und der Traum, sagt Jung mit einem Wort des Talmud, ist seine eigene Deutung.<sup>35</sup> Träume müssen nicht »interpretiert« werden – damit würden sie nur in ihrem Eigenen zerstört. Mit der Deutung wollen wir uns *unseren* Reim auf sie machen. Es geht um das sehr viel Schwierigere, ihre Selbst-Verständlichkeit zu erfahren und in diese hineinzukommen, so daß wir an *ihrem* Sinn »teil-nehmen«.

Göttliche Tiefe, das ist nichts Fertiges, längst Vorhandenes hinter dem Phänomen, wodurch es geschaffen, begründet, gesichert wäre, sondern Tiefe wird von dem Phänomen erst *hervorgebracht*. Sie ist gleichsam Produkt, wird gezeugt, geschenkt. Wann? Wenn es sich uns in seinem schlichten arglosen Scheinen, in seiner Unableitbarkeit, Grundlosigkeit, Ungesicherheit mit-teilt und *uns* »be-greift«.

Helmut Hark ✓

## Träume – eine Sprache Gottes?

*Herrn Pfarrer Erich A. Hötz, Oftersheim,  
dem Begründer der Pastoralpsychologie in Baden,  
zum 60. Geburtstag am 9. Mai 1983 gewidmet*

Träume können eine Sprache Gottes sein. Für viele Menschen jedoch sind Träume zu einer »vergessenen Sprache Gottes« geworden. Der Titel meines Buches<sup>1</sup> ist zugleich meine These: Ich habe sie nicht ausgedacht, sondern »eingesehen«. Wie ich zu dieser Einsicht kam, möchte ich hier verdeutlichen: Ich habe Träume aus meiner psychotherapeutischen Praxis und aus der Literatur gesammelt, in denen ein Gottesbild vorkommt. Diese exemplarischen Träume, auf die ich im Folgenden näher eingehe, könnten durch die Schriften von C. G. Jung und seiner Schule vielfach ergänzt werden. Menschen, die solche Träume hatte, bezeugen, sie seien etwas Heiligem begegnet. Manche Träumer lehnen sich auch an ein Wort von Paul Tillich an und sagen, daß sie ein bestimmter Traum mit einem eindrucksvollen Symbol »unbedingt angehe«.

### Gotteserfahrungen in den Träumen der Bibel

Die Erfahrung, daß Träume eine Sprache Gottes sein können und daß sich in Träumen auch Gotteserfahrungen ereignen, ist keineswegs eine Erfindung unserer Zeit. Man kann diese Erfahrung in zahlreichen Zeugnissen der biblischen Überlieferung des Alten und Neuen Testaments finden. In der antiken Welt und im alten Israel glaubte man, daß die Gottheit im Traume erscheinen könne. In den Träumen leuchteten damals – und ich füge hier ein: auch heute! – die Chiffren der Transzendenz auf. Als Beispiele für diese Erfahrungen seien einige Stellen aus der Bibel genannt: Bei der »Befragung« des Herrn kann, so wird gesagt, die Antwort Gottes durch Träume erfolgen. Es heißt in 1. Samuel 28, 6:

Und Saul befragte den Herrn, aber der Herr gab ihm keine Antwort, weder durch Träume noch durch das heilige Los noch durch die Propheten.

Das heilige Los, das Wort der Propheten und die Träume waren also die drei Möglichkeiten, in denen Menschen eine Antwort vom Herrn auf wichtige Fragen bekamen. Der Traum als Offenbarung Gottes wird auch in 4. Mose 12, 6–8 genannt. Dort heißt es:

Und der Herr sprach: Höret meine Worte: Ist jemand unter euch des Herrn, dem will ich mich kundmachen in einem Gesicht oder will mit ihm reden in einem Traum. Aber nicht also mein Knecht Mose, der in meinem ganzen Hause treu ist. Mündlich rede ich mit ihm, und er siehet den Herrn in seiner Gestalt, nicht durch dunkle Worte oder Gleichnisse.

Dieser Text spiegelt eine wichtige Auseinandersetzung im alten Israel über das Reden Gottes im Traum und das Reden zu Mose von Angesicht zu Angesicht wider. Die bisher anerkannte Form des Redens Gottes in einem Traum wird also durch das unmittelbare Reden Gottes mit Mose noch überboten. Noch in einem anderen biblischen Zusammenhang ist das Traumgeschehen von größter Bedeutung, ich meine in der sogenannten Weisheitsliteratur des Alten Testaments. Dazu gehören insbesondere die Träume und deren Funktion in der Josephsgeschichte des Alten Testaments, das Buch Hiob und andere Passagen der biblischen Überlieferung. Es liegt nahe, daß gerade die Weisheitsliteratur dem Traumphänomen diese positive Bedeutung zumißt. Die Weisheit Israels und die Weisheit aller Völker gründet sich auf die Erfahrung. Da nun Träume eine besondere Art von seelischer Erfahrung sind, hatte man besonders in der Antike dafür ein feines Gespür. In der Josephsgeschichte werden die wichtigen Ereignisse wiederholt durch Träume eingeleitet, und der Fortgang der Dinge wird durch Symbole begleitet. Die Weisheit Israels teilte den weitverbreiteten Glauben in der Antike, daß Menschen in wichtigen und eindrucksvollen Träumen die Stimme der Gottheit vernehmen können.

Als Beispiele für diese Auffassung könnte ich zehn oder zwanzig eindrucksvolle Träume aus der antiken Überlieferung schildern. Ich möchte mich auf einen Traum beschränken, den ich zusammenfassend wiedergebe. Zu den uns zumeist vertrauten Träumen aus dem Alten Testament möchte ich als Ergänzung einen Einblick in die Traummetaphysik des Alten Orients vermitteln. Über ein Jahrtausend früher, bevor uns Texte und Träume aus dem alten Israel überliefert werden, sind uns aus Ägypten, Sumer, Akkad und dem Hethiterreich zahlreiche Träume überliefert, die uns zeigen, wie diese Kulturen und Religionen von dem Erscheinen der Gottheit in Träumen überzeugt waren: So erhält etwa der Stadtkönig Gudea von Lagas (um 2350 v. Chr., andere datieren ihn auf 2100 v. Chr.) im Traum die Weisung, dem Stadtgott Imdugud ein Heiligtum zu bauen. Imdugud ist ein sumerischer Name des löwenköpfigen Adlers, des Emblemieres des Gottes Ningirschu, eines Fruchtbarkeitsgottes. Dieser geflügelte Gott erscheint in unübertrefflicher Größe mit einem horngekrönten Haupt. Eine Orakelpriesterin deutet Gudea diesen Traum so, daß die Gottheit den Tempelbau verlange. Im Verlauf des Traumes erscheint dann eine Jungfrau mit einem Schreibstift in der Hand, um das rechte Maß des Tempels anzugeben. Sie trägt ferner eine Tafel mit Sternen auf ihren Knien. Das bedeutet, daß die Sternkonstellation für den Tempelbau ge-

nauestens beachtet werden muß. Gerade bei einer Gestirnsreligion sind die kosmischen Zusammenhänge von größter Bedeutung. Im weiteren Verlauf beschreibt der Traum, wie der erste Ziegelstein als Urmodell in kultischem Ritual hergestellt wird.

Ein recht menschlicher Zug an Gudea sei erwähnt: Die Orakelpriesterin deutet das Traummotiv von dem fließenden Wasser als seelische Bewegtheit von Gudea. Ferner wird erzählt, daß er kaum noch schlafen kann, weil er so bewegt ist von dem Bau des Tempels. Gudea war übrigens wegen seiner Statuen, Tempel und Tempelbauhymnen sehr berühmt.<sup>2</sup>

Auch um die Geburt Christi ereignen sich zahlreiche Träume, die für die Wegweisung, die Flucht und Rettung der Heiligen Familie von größter Bedeutung sind. Hätte Joseph, der Vater Jesu, nicht auf diese Träume gehört, wäre sein Sohn wohl auch dem Kindermord zu Bethlehem zum Opfer gefallen. Die Träume haben jedoch nicht nur in der Konzeption des Matthäus bei der Kindheitsgeschichte Jesu eine wichtige Bedeutung, sondern darüber hinaus auch in der Umwelt des Matthäus-Evangeliums. Dazu einige Beispiele: Der jüdische Schriftsteller und Geschichtsschreiber Flavius Josephus berichtet uns in seinen Schriften eine eindrucksvolle Gotteserfahrung in folgender Schilderung:

Als nun Nikanor ihn weiterhin beständig bat und Josephus die Drohungen der feindlichen Menge hören mußte, stieg in ihm die Erinnerung an die nächtlichen Träume auf, durch die ihm Gott die über die Juden hereinbrechenden Schicksalsschläge und das künftige Geschick des römischen Kaisers gezeigt hatte. Josephus verstand sich nämlich auf die Deutung von Träumen und auf die Auslegung von Gottessprüchen, die zweideutig geblieben waren. Da er selbst ein Priester war und aus einem priesterlichen Geschlechte stammte, waren ihm die Weissagungen der heiligen Schriften gut bekannt. Als er nun zu derselben Stunde durch diese in das Geheimnis Gottes versenkt war und die furchterregenden Bilder der erst kurz zurückliegenden Träume in sich hervorholte, brachte er Gott insgeheim ein Gebet dar und sprach: »Da es dir gefällt, daß das Volk der Juden, das du geschaffen hast, in die Knie sinkt und alles Glück zu den Römern übergegangen ist, und du ferner meine Seele erwählt hast, die Zukunft anzusagen, so übergebe ich mich aus freien Stücken den Römern und bleibe am Leben. Ich rufe dich zum Zeugen an, daß ich diesen Schritt nicht als Verräter, sondern als dein Diener tue.« Nach diesem Gebet machte er Anstalten, sich dem Nikanor (dem Römer) zu übergeben.

Ergreifend wird dann in dem weiteren Text geschildert, wie Josephus sich den Römern ausliefert und dem Heerführer Vespasian aufgrund von Träumen weissagt, daß er Kaiser von Rom werden wird. Um das geistige Klima zur Zeit des Matthäus-Evangeliums aufzuzeigen, möchte ich die Traumauffassung des jüdischen Philosophen Philon (25 v. Chr. bis 50 n. Chr.) erläutern: Philon unterscheidet – vereinfachend gesagt – drei Arten von Träumen: Träume, in denen Gott unmittelbar zu den Schlafenden redet, Träume, die durch die unsterblichen Seelen im Luftraum vermittelt werden, und Träume, die dem ureigenen Ahnungsvermögen der Seele entstammen und der Deutung durch einen Traumdeuter bedürfen.

## Die Gotteserfahrung in Träumen nach C. G. Jung

C. G. Jung formuliert für unzählige moderne Menschen so etwas wie einen neuen Mythos von der Gotteserfahrung in der eigenen Seele. Jung hat diesen Mythos nicht erfunden, sondern gefunden. Er faßt in Worte, was er in den ungefähr 80 000 Träumen seiner Patienten aus aller Welt immer wieder gesehen hat. Insbesondere bei Menschen in der zweiten Lebenshälfte entdeckte er, daß deren Neurosen häufig mit religiösen Problemen gekoppelt waren.

Jung vertritt in seinem Aufsatz »Grundfragen der Psychotherapie« (1951) die Auffassung, daß weltanschauliche Faktoren und religiöse Ansprüche der Seele bei der Ätiologie der Neurosen und für den therapeutischen Prozeß eine ausschlaggebende Bedeutung haben. Er schreibt, »daß soundsoviele Neurosen in aller erster Linie darauf beruhen, daß z. B. die religiösen Ansprüche der Seele infolge des kindischen Aufklärungswahns nicht mehr wahrgenommen werden. Der Psychologe heute sollte es endlich einmal wissen, daß es sich längst nicht mehr um Dogmen und Glaubensbekenntnisse handelt, sondern vielmehr um religiöse Einstellung, die eine psychische Funktion von kaum absehbarer Wichtigkeit ist. Und gerade für die religiöse Funktion ist historische Kontinuität unerlässlich.«<sup>3</sup>

In einem Vortrag bei der elsässischen Pastoralkonferenz im Jahre 1932 in Straßburg über Fragen der Psychotherapie und Seelsorge gibt Jung nach seiner dreißigjährigen Praxiserfahrung zu bedenken, daß die religiöse Einstellung das grundlegendste Problem bei Neurotikern in der zweiten Lebenshälfte ist. »Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, d. h. jenseits 35, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht hat, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat.«<sup>4</sup>

Es erscheint mir wichtig, aus diesem Zitat einige Aussagen von Jung noch etwas weiter auszuführen. Jungs Begriff der Religion ist umfassender als die traditionellen theologischen und dogmatischen Definitionen. Die religiöse Orientierung ist für ihn mehr als eine kirchliche Bindung und der Glaube im traditionellen Sinne. Wie schon in den vorangehenden Zitaten anklang, ist Jung durch die psychotherapeutische Praxis zu der Annahme gelangt, daß es in der Psyche die Disposition für eine religiöse Orientierung und für religiöse Bedürfnisse gibt.

Als Beispiel für diese Einsichten von C. G. Jung möchte ich einen Traum berichten, den er aus einer längeren Traumserie ausgewählt hat. Dieser Traum lautet:

Ich komme in ein besonders weihelvolles Haus, das »Haus der Sammlung«. Im Hintergrund sind viele Kerzen, die in einer besonderen Form mit vier nach oben zulaufenden Spitzen angeordnet sind. Außen an der Türe des Hauses steht ein alter Mann. Es gehen Leute hinein. Sie sprechen nichts und stehen regungslos, um sich innerlich zu sammeln. Der Mann an der Türe sagt von den Besuchern des Hauses: »Sobald sie wieder heraustrreten, sind sie rein.« Nun gehe ich selbst in das Haus hinein und kann mich ganz konzentrieren. Da spricht eine Stimme: »Was du tust, ist gefährlich. Die Religion ist nicht die Steuer, die du bezahlen sollst, um das Bild der Frau entbehren zu können, denn dieses Bild ist unentbehrlich. Wehe denen, welche die Religion als Ersatz für eine andere Seite des Lebens gebrauchen; sie sind im Irrtum und werden verflucht sein. Kein Ersatz ist die Religion, sondern sie soll als letzte Vollendung zur anderen Tätigkeit der Seele hinzukommen. Aus der Fülle des Lebens sollst du deine Religion gebären, nur dann wirst du selig sein!« Bei dem besonders laut gesprochenen letzten Satz höre ich ferne Musik, einfache Akkorde auf einer Orgel. Etwas daran erinnert an das Feuerzaubermotiv von Wagner. Als ich nun aus dem Haus trete, da sehe ich einen brennenden Berg, und ich fühle, »ein Feuer, das nicht gelöscht werden kann, ist ein heiliges Feuer.«

Der Patient ist tief beeindruckt von diesem Traum. Er war für ihn ein feierliches und bedeutsames Erlebnis, eines von mehreren, die eine tiefgreifende Veränderung in seiner Einstellung zum Leben und zu seinen Menschen zustande brachten.

C. G. Jung kommentiert diesen Traum und hebt hervor, daß die Vierheits-Symbolik 71 mal in den 400 Träumen vorkomme: »Die Vier symbolisiert die Teile, Qualitäten und Aspekte des Einen.« Das Symbol erscheint in anderen Träumen gewöhnlich in der Form eines Kreises, der in vier Teile geteilt ist oder vier Hauptteile enthält. In weiteren Träumen der selben Serie nimmt es auch die Form eines ungeteilten Kreises an, einer Blume, eines quadratischen Platzes oder Raumes, eines Vierecks, einer Kugel, einer Uhr, eines symmetrischen Gartens, mit einem Springbrunnen in der Mitte, von vier Leuchten in einem Boot, in einem Flugzeug oder an einem Tische, vier Stühlen um einen Tisch herum, vier Farben, eines Rades mit acht Speichen, eines achtstrahligen Sternes oder einer Sonne, eines runden Hutes, der in acht Teile geteilt ist, eines Bären mit vier Augen, einer quadratischen Gefängniszelle, der vier Jahreszeiten, einer Schale mit vier Nüssen darin, der Weltuhr mit einem Zifferblatt, das in  $4 \times 8 = 32$  Teile geteilt ist, und so fort.

Die Quaternität ist nach C. G. Jung eine Darstellung des in seiner Schöpfung sich manifestierenden Gottes. Es ist der innere Gott im Menschen. Der andere gewichtige religiöse Gehalt des Traumes kommt in der Stimme zur Sprache. Die Stimme im Traum bringt eine wichtige Einsicht aus dem Unbewußten zur Sprache. Danach ist Religion nicht Lebensersatz, sondern vervollständigt und vollendet das Leben. »Aus der Fülle des Lebens sollst du deine Religion gebären, nur dann wirst du selig sein.«

Jung hat sich in seinen Werken zunehmend mit dem Erscheinen des Gottesbildes in der Psyche beschäftigt und die Erkenntnis gewonnen, daß in den religiösen Erfahrungen der Menschen das Gottesbild und die archetypischen Bilder des Selbst einander sehr ähnlich oder gar identisch sein können. Er

schreibt dazu: »Daß die Gottheit auf uns wirkt, können wir nur mittels der Psyche feststellen, wobei wir aber nicht zu unterscheiden vermögen, ob diese Wirkungen von Gott oder vom Unbewußten kommen, d. h., es kann nicht ausgemacht werden, ob die Gottheit und das Unbewußte zwei verschiedene Größen sind. Beide sind Grenzbegriffe für transzendente Inhalte. Es läßt sich aber empirisch mit hinreichender Wahrscheinlichkeit feststellen, daß im Unbewußten ein Archetypus der Ganzheit vorkommt, welcher sich spontan in Träumen etc. manifestiert, und daß eine vom bewußten Willen unabhängige Tendenz besteht, andere Archetypen auf dieses Zentrum zu beziehen. Es erscheint daher nicht unwahrscheinlich, daß ersterer auch an sich eine gewisse zentrale Position besitzt, welche ihn dem Gottesbild annähert. Die Ähnlichkeit wird insbesondere noch dadurch unterstützt, daß der Archetypus eine Symbolik hervorbringt, welche von jeher schon die Gottheit charakterisierte und versinnbildlichte... Das Gottesbild koinzidiert, genau gesprochen, nicht mit dem Unbewußten schlechthin, sondern mit einem besonderen Inhalt desselben, nämlich mit dem Archetypus des Selbst. Dieser ist es, von dem wir empirisch das Gottesbild nicht mehr zu trennen vermögen.

Als nächstes Beispiel für die Gotteserfahrung in Träumen möchte ich den sogenannten »Engeltraum« von Marc Chagall erwähnen, den er in seiner Petersburger Zeit um 1910 geträumt hat. Chagall schreibt in seinen Lebenserinnerungen:

Es ist dunkel, plötzlich öffnet sich die Zimmerdecke, und ein geflügeltes Wesen steigt mit Getöse herunter und erfüllt das Zimmer mit Bewegungen und Wolken. Ein Rauschen von schwingenden Flügeln. Ich denke: ein Engel. Ich kann die Augen nicht öffnen, es ist zu hell, zu leuchtend. Nachdem es das ganze Zimmer durchschritten hat, erhebt sich das Wesen und verschwindet durch die Spalte in der Decke. Es wird wieder dunkel. Ich erwache. Mein Bild »Die Erscheinung« beschwört diesen Traum herauf.

Wer sich ein wenig in den Bildern von Chagall auskennt, der weiß um die Bedeutungsfülle der Engelsgestalten, die Rosenberg so zusammenfaßt: »So ist die Spannweite dessen, was bei Chagall der Engel bedeutet, ungemein groß. Oft sind es die Gestalten biblischer Boten, dann wieder Geister der Liebe, zuweilen auch geflügelte Elementargeister. Und schließlich dient die Beflügelung von Tieren und Dingen dazu, um das Wehen des Geistes in allen Dingen auszudrücken. Denn die Dinge und Lebewesen sind für Chagall nicht so fixiert, wie dies unsere eingeschränkte Logik wahrhaben will. Für ihn ist die ganze Schöpfung noch in Bewegung und im Werden, weshalb jederzeit in ihr das Unausdenkbare und Unvorhergesehene Ereignis werden kann. Die Symbole für die Bewegtheit der Schöpfung durch Liebe und Geist sind für Chagall die Engel.«

Ob für uns die Engel auch diese Bedeutung haben oder eine andere, hängt von unserer Vorstellung über Engel und von unserem Glauben an Engel ab. Ich halte es für müßig darüber zu streiten oder zu diskutieren, ob es Engel gibt oder nicht. Für Chagall wurde die Erscheinung des Engels im Traum zu

einer grundlegenden Gotteserfahrung. Indem der Meister in seinen Bildern immer wieder die Engel eindrucksvoll und ausdrucksstark darstellt, gibt er seinem Traum vom Engel immer wieder neuen Ausdruck. So wie viele Menschen der Bibel und auch heute lebende Menschen von bestimmten Gotteserfahrungen im Traum leben, so erfüllt auch Chagall ein für ihn heiliges Symbol in seinen Bildern mit immer neuem Leben.

Da wir 1983 den 500. Geburtstag von Martin Luther feierten, sei auch ein kurzer Blick auf das Traumverständnis des Reformators geworfen. Das läßt sich zunächst sehr kurz abmachen, denn Luther hält den Traum für einen »Furz«. In Luthers gesammelten Werken kommt das Stichwort Traum nur einmal vor, nämlich in der genannten negativen Weise. Für den großen Mann des Wortes gilt allein das Wort Gottes. Um so erstaunlicher ist andererseits, daß Frau Luther Träume hatte, die sie Philipp Melanchthon erzählte und die er gelegentlich deutete. So wird berichtet: Als die Tochter Magdalene eines Tages schwer krank war, träumte ihre Mutter, es träten zwei schöne junge Männer zur Tür herein und luden ihre Tochter zu einer Hochzeit ein. – Als Frau Luther am nächsten Tag den kurzen Traum Melanchthon erzählte, erschrak dieser sehr und sagte: »Die jungen Gesellen sind die lieben Engel, die werden kommen und die Jungfrau ins Himmelreich führen zur ewigen Hochzeit.« Am selben Tag starb Magdalene.

Als großer Humanist hat Philipp Melanchthon den Träumen eine große Beachtung geschenkt und darin besondere Botschaften Gottes gehört. Als Melanchthon einmal mit Justus Jonas zusammen auf einem Konvent war, erhielt er einen Brief, in welchem ihm der Tod der ältesten Tochter von Justus Jonas mitgeteilt wurde. Da Melanchthon seinen Kollegen durch diese traurige Botschaft nicht erschrecken wollte, kam er auf die Idee, Jonas nach seinem letzten Traum zu fragen. Dieser erzählte: »Es träumte mir, ich kam nach Hause. Alle meinigen kamen mir freudig entgegen, mich zu bewillkommen. Nur meine älteste Tochter war nicht dabei. Sie war auch nirgends zu sehen und zu finden im Hause!« Als Melanchthon hörte, daß die Seele von Jonas diesem bereits die Botschaft von dem Tode seiner Tochter vermittelt hatte, sagte er ihm: »Der Traum ist wahr, eure älteste Tochter wird euch nirgendwo als im ewigen Leben empfangen, denn sie ist geschieden aus dieser Welt.« Aus dem Zeitalter der Reformation könnten zahlreiche weitere Träume von Theologen und anderen großen Geistern jener Zeit berichtet werden, die den Traumglauben des Mittelalters lebendig vor uns werden ließen. Bei allem Respekt vor Luthers Werk und seiner Rechtfertigungslehre muß dennoch als Kritik geäußert werden, daß infolge der einseitigen Wertschätzung des Wortes in der Folgezeit in der evangelischen Kirche das tiefere Verständnis für altes bildhafte und symbolische weitgehend verloren gegangen ist. Erst mit der Entdeckung des sogenannten Unbewußten und der Tiefenschichten der Seele durch Freud, C. G. Jung und andere Tiefenpsychologen sind wir erneut auf

die Bilderwelt der Seele aufmerksam geworden, aus der nicht selten auch Bilder erscheinen, die den Träumer »unbedingt angehen«.

## Das Gottesbild in den Träumen

Wann werden Träume zur Sprache Gottes? Wie vernehmen wir in seelischen Stimmungen die Stimme Gottes? Ein Erkennungszeichen für das Gottesbild in den Träumen ist, daß uns ein bestimmtes Symbol »unbedingt angeht«. Dieser zentrale Begriff von Paul Tillich qualifiziert die Gotteserfahrung im subjektiven menschlichen Bereich in einer bestimmten Weise. Statt einer Definition dieses Begriffes möchte ich anhand eines Fallbeispiels schildern, wie eine Träumerin im Gesang zu einer bestimmten Gotteserfahrung kam.

Ich bin in einer Kirche. Ein Chor hat sich versammelt, um einen auf ein Glasbild geschriebenen Lobgesang zu singen. Das Glasfenster befindet sich oben im Turm. Ich steige hinauf, um während des Gesanges ganz bei dem Bild zu sein. Das Fenster ist sehr einfach. Es zeigt eine Gottesfigur oder einen Heiligen. Er trägt ein goldgelbes Kleid und darüber einen dunkelroten Mantel. Der Chor setzt ein. Wunderschöne Klänge steigen auf und scheinen sich mit dem Bild zu vereinigen. Mir ist, als singe der Chor in den Farben der Kleider, die die Figur trägt. Unwillkürlich singe ich mit, immer inniger, immer voller. Plötzlich höre ich nur noch mich singen. Scheinbar bin ich die Solistin dieses Konzerts. Ich schaudere über die Schönheit meiner Stimme. Sie tönt gar nicht mehr menschlich, sie scheint von unglaublicher Fülle zu sein. Jetzt setzt der Chor wieder ein. Es tönt, als klinge die ganze Materie. Ich habe während des Gesanges langsam, der Musik entsprechend, die farbigen Kleider der Heiligenfigur angezogen. Singend und ganz erfüllt steige ich im Schlußteil des Liedes die steile Turmtreppe zum Chor hinunter.

Wer mit diesem Traum meditativ umgeht und sich von der Psychodynamik des Geschehens ergreifen läßt, ahnt etwas von der Gotteserfahrung dieser Träumerin. Aus der Fülle der Bilder und aus der Dynamik in der Handlung hebe ich einige Aspekte hervor. Das Ich der Träumerin ist der Angelpunkt, um den sich das ganze Traumgeschehen dreht. Unser Traumbeispiel läßt aber erkennen, daß es zwar zum »mystischen Einheitserlebnis« kommt, indem die Träumerin während des Gesanges langsam der Musik entsprechend die farbigen Kleider der Heiligenfigur anzieht, aber trotzdem nicht in eine Psychose verfällt, sondern im Schlußteil des Liedes wieder die Turmtreppe hinuntersteigt und beim Chor ist und sich damit in die Gemeinschaft der Mitmenschen eingliedert.

Die Intensität des religiösen Erlebens wird dadurch gesteigert, daß die Musikklänge des Chores sich mit dem Gottesbild im Fenster der Kirche zu vereinigen scheinen. Der Träumerin erscheint es so, »als singe der Chor in den Farben der Kleider, die die Figur trägt«. Nachdem sich beim Chor die Annäherung und schließlich die Verbindung der Musik mit dem Bild vollzogen hat, wird auch die Träumerin zunehmend intensiver in das Geschehen hineingezogen. Sie singt immer inniger und ist schließlich die Solistin dieses Konzertes. War sie zunächst Zuhörerinnen beim Chor, so ist sie bald aktiv han-

delnd tätig und zieht schließlich die farbigen Kleider der Heiligenfigur an. In diesem Vorgang geschieht das, was die Tiefenpsychologie als Identifikation bezeichnet. In den Erläuterungen zu diesem Fachbegriff heißt es, daß es bei diesem Akt der Einfühlung um die Übernahme von Verhaltens- und Denkeigenschaften anderer Personen geht. Was bei der Identifikation im religiösen Erfahrungshorizont geschieht, schildert dieser Traum. Indem die Träumerin unter der Begleitung der Musik die farbigen Kleider der Heiligenfigur anzieht, schlüpft sie in diese Gestalt und integriert damit etwas von der Heiligkeit des Heiligen. Die Begegnung mit dem Heiligen macht sie zwar nicht zu einer Heiligen, aber diese Erfahrung macht sie heiliger und in ihrer ganzen Person etwas heiler.

Wie lange diese Gotteserfahrung angehalten hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Soviel kann ich jedoch aus meiner Kenntnis zahlreicher religiöser Träume sagen, sie wird in der Regel zu einem unvergeßlichen Erlebnis. Was einst durch die religiöse Unterweisung in Elternhaus, Schule und Kirche erworben wurde, kann durch die Träume zur innersten Erfahrung werden.

Ein weiteres Erkennungszeichen für das Gottesbild möchte ich mit dem einfachen Wort »mehr« verdeutlichen. So wurde beispielsweise Jesus gefragt: »Bist du mehr denn unser Vater Jakob?« (Joh. 4, 12), oder es wird im Hinblick auf Jesus festgestellt. »Hier ist mehr denn Jona« oder »Hier ist mehr denn Salomo« (Matth. 12, 41). Im Hinblick auf die Träume mit religiös zu nennenden Symbolen beschreibt dieses »Mehr« eine überzeugende Wirkung, indem es einen heiligen Eindruck hinterläßt und zur Heilung sowie zur Heiligung des Betreffenden beiträgt.

Sogenannte archetypische Symbole haben eine überzeugende Wirkung. Durch sie hindurch vollzieht sich eine höhere, geistige, spirituelle Überzeugung in der Seele des Träumers. Ein Beispiel hierfür ist der Traum Jakobs in Bethel von der Himmelsleiter. Als Jakob aus seinem Traum erwachte, sagte er: »Wirklich, Jahwe ist an dieser Stelle zugegen und ich habe es nicht gewußt.« Und er fürchtete sich und sprach: »Wie schauerlich ist diese Stätte. Das ist nichts anderes als eine Wohnung Gottes, und dies ist das Tor des Himmels.« (1. Mose 28, 16 f.)

Als weiteres Erkennungszeichen für ein Gottesbild in unseren Träumen möchte ich die Lutherische Formel aus der Abendmahlslehre erwähnen. Luther sagt, daß Christus beim Abendmahl »in, mit und unter« Brot und Wein gegenwärtig sei, in den Elementen und in der Gemeinschaft der Feiern. So wie nach dieser Lehre Brot und Wein zu Mitteln und damit auch zu Vermittlern des Heiligen werden, so kann es geschehen, daß uns in eindrücklichen Träumen in, mit und unter Symbolen auch das Gottesbild aufleuchtet und uns »unbedingt angeht«.



## Wolfgang Böhme

### Träume, Visionen – Offenbarung

*Thomas aber, der Zwölfe einer, der da heißt Zwillung, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. Da sagten die andern Jünger zu ihm: Wir haben den Herrn gesehen. Er aber sprach zu ihnen: Wenn ich nicht in seinen Händen sehe die Nägelmale und lege meinen Finger in die Nägelmale und lege meine Hand in seine Seite, kann ich's nicht glauben. Und über acht Tage waren abermals seine Jünger drinnen und Thomas mit ihnen. Kommt Jesus, da die Türen verschlossen waren, und tritt mitten ein und spricht: Friede sei mit euch! Danach spricht er zu Thomas: Reiche deinen Finger her und siehe meine Hände und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig! Thomas antwortete und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott! Spricht Jesus zu ihm: Weil du mich gesehen hast, Thomas, so glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!*

Johannes 20, 24–29

Die Heilige Schrift kennt eine Vielzahl von Gotteserscheinungen, Visionen, Prophezeiungen und bedeutsamen Träumen. Man könnte sie geradezu das Buch der Gottesbegegnung nennen. Da vernimmt der Prophet eine Stimme, hat er eine Schau, sieht das von Gott Geoffenbarte in Bildern und Symbolen.<sup>1</sup> Da überbringen Engel eine Botschaft, wie es Maria widerfahren ist. Da erfolgt eine göttliche Mitteilung im Traum, wie es von Josef berichtet wird oder wie es Paulus geschieht, dem »ein Mann aus Mazedonien« erscheint, »der stand da und bat ihn und sprach: Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!« (Apostelgeschichte 16, 9). Und von Petrus wird in der gleichen Apostelgeschichte berichtet, er sei verückt worden und habe »den Himmel aufgetan« gesehen und »herniederfahren ein Gefäß wie ein großes leinenes Tuch ...« (10, 10) – ein ekstatisches Ereignis visionären Charakters also.

Es gehört geradezu zum Wesen der Offenbarung, daß sich Gott »im geschöpflichen Zeichen«<sup>2</sup> sehen und vernehmen läßt. Gott hat »vorzeiten ... manchmal und auf mancherlei Weise geredet ... zu den Vätern durch die Propheten«, so steht es im Hebräerbrief, und der Schreiber fährt fort: er hat »in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn« (1, 1 f.). Auch durch die Geschichte der Kirche reißt die Folge der Visionen und Auditionen nicht ab, macht Gott sich Menschen »manchmal und auf mancherlei Weise« bemerkbar. Dafür gibt es viele Zeugnisse, bei Augustin ebenso wie bei den großen Mystikern des Mittelalters oder bei Pascal. Das Prophetische und Visionäre ist jedenfalls »aus der Geschichte des Christentums nicht wegzudenken«<sup>3</sup>. Spätestens hier melden sich jedoch Zweifel. Könnten dies alles nicht Irrtümer

oder Täuschungen sein? Woher weiß man denn, daß hier wirklich Gott spricht? Könnte es nicht so sein, daß all dies nur in der Seele des Menschen entsteht, daß auch Gott nichts anderes als ein innerseelisches Phänomen ist, nicht ein Subjekt, sondern, wie es gesagt wurde, ein »Prädikat«? Da gibt es dann zwar noch Religion, ist sie keineswegs abgestorben, wie die Marxisten meinen, aber solche Religion bleibt Sache des Menschen und hat, auch wenn der Name Gottes fällt, mit dem Gott, an den die Christen glauben, nichts mehr zu tun.

### Zweifel

Solche Zweifel sind so alt wie die Kirche. Auch Thomas, der »Zwillung«, von dem der Text redet, zweifelt. Wir werden freilich seine Art zu zweifeln nicht so einfach mit der unseren gleichsetzen dürfen. Jede Zeit hat ihre besonderen Formen des Unglaubens, ihre besonderen Anfechtungen und Zweifel. Ja, jeder Mensch hat eine individuelle Glaubensgeschichte, hat auch eine individuelle Geschichte seiner Zweifel.

Von Thomas ist schon in früheren Kapiteln des Evangeliums berichtet worden, daß er sich mit Jesu Worten schwertat. »Und wo ich hingehge, – den Weg wisset ihr« – so hatte Jesus zu seinen Jüngern gesprochen, als er ihnen seinen baldigen Tod offenbarte. Thomas fährt ihm dazwischen: »Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst; und wie können wir den Weg wissen?« (Johannes 14, 5).

Und nun ist es wieder so. Die anderen Jünger hatten ihm berichtet, daß Jesus mitten unter sie getreten sei, ihnen die Wundmale an seinen Händen und an seiner Seite gezeigt und den Heiligen Geist verliehen habe. Das will und kann der »Realist« Thomas nicht glauben. Er will selber sehen, selber seine Hände in die Nägelmale Jesu und in seine Seite legen.

Und nun geschieht das Eigentümliche und Unerhörte: Thomas wird Erhöhung zuteil, Jesus holt bei ihm nach, was er auch den anderen Jüngern gewährte. »Über acht Tage«, wieder an einem Sonntag, tritt er erneut ein, läßt er sich nun auch von Thomas sehen. Es liegt ein Stück Barmherzigkeit in diesem Vorgang mit der armen, zweifelnden Kreatur, die nur glauben möchte, was sie mit den Sinnen aufnehmen kann. Jesus tritt aus seiner Welt in diese Welt ein, aus dem göttlichen Bereich in diesen irdischen. Da zeigt es sich, daß sein Tod nichts Endgültiges war, daß es noch eine andere als diese Welt gibt, daß auch die Psyche des Menschen nicht mit sich selbst allein ist. Es gibt noch etwas außerhalb des Menschen und außerhalb der Welt, das auf sie einwirkt, sie bestimmen kann. Nun wird wahr, was schon die Propheten des Alten Testaments weissagten, was Hesekiel verkündigte: »Und ihr sollt erfahren, daß ich der Herr bin, wenn ich eure Gräber öffne ...« (Hesekiel 37, 13).

Jedenfalls: dieses Grab ist offen. Den von den Menschen Gekreuzigten hat Gott auferweckt und damit offenbar gemacht, daß er Gedanken des Friedens mit der Welt hat, daß es ihm auf Überwindung des Todes und des Bösen ankommt, daß seine Liebe größer ist als alles Versagen der Menschen. Da liegt nun das Herz Gottes offen, wird sein Weltgesetz deutlich. Es ist nicht so, als ob die Jünger ihn herbeizwingen, Thomas ihn nötigen konnte zu erscheinen; es war Gottes freier Wille, es war seine Liebe, sich sehen zu lassen und damit den schwachen Glauben des Thomas zu stützen. Wo Gott erscheint, haben nicht wir ihn herbeigezwungen, durch welche Methoden oder Frömmigkeitsübungen auch immer, sondern ist er selbst gekommen, hat sich sehen lassen, sich uns geschenkt.

Thomas vergeht nun die Lust, seine Finger in die Nägelmale und die vom Speer geöffnete Seite Jesu zu legen. Er stürzt nieder, er hat seine Gotteserfahrung, es bedarf keiner weiteren »Verifizierung«, er ist zutiefst erschrocken über das, was geschehen ist, auch über das, was er mit seinem Zweifel bewirkt hat, er bekennt: »Mein Herr und mein Gott!«

Das Christusbekenntnis des Zweiflers am Ende des Johannesevangeliums steht gleichwertig und gleichgewichtig neben dem Bekenntnis des Simon Petrus, von dem Matthäus berichtet: »Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn« (16, 16). Nun weiß Thomas, wer Jesus ist, nun beugt er sich vor ihm als dem Lebendigen, erkennt seine Herrschaft an und will ihn seinen Gott sein lassen.

## Beschämung

Die Antwort, die Jesus Thomas danach gibt, ist von fundamentaler Bedeutung. Sie beschämt ihn, zeigt ihm sein Versagen auf. »Spricht Jesus zu ihm: Weil du mich gesehen hast, Thomas, so glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.«

Es soll sich also nicht wiederholen, daß Zweifler einfach dadurch überzeugt werden, daß ihnen Christus erscheint. Gotteserscheinungen wird es auch weiter geben, aber das ist künftig nur mehr die Ausnahme. Der Normalfall lautet: »nicht sehen und doch glauben«. Schon in der ersten Zeit der Christenheit zeichnet sich diese Entwicklung ab. So berichtet Paulus im 2. Korintherbrief davon, daß er »bis an den dritten Himmel« entrückt worden sei (12, 2); aber er bekennt gleichzeitig, daß ihm dieses ekstatische Erlebnis nicht wichtig sei, daß er sich dessen nicht rühmen wolle. Wichtig ist ihm allein die Gnade Gottes, seine Kraft, die in den »Schwachen mächtig« ist (12, 9). Der Bericht von der Zurechtweisung des Thomas ist wie eine Scheidemauer, die zwei Zeiträume voneinander trennt. Vorher ließ sich Gott vernehmen, in

Jesus gar sehen und »betasten« (1. Johannes 1, 1). Nun aber wird dies alles aufhören, nun wird nichts anderes zu hören sein als die Botschaft von Jesus, von seinem Sterben und Auferstehen, von der Liebe Gottes, die in ihm den Menschen angeboten ist. Jedermann kann diese Botschaft hören, jedermann ihr sich im Glauben anvertrauen. Johannes vom Kreuz, einer der großen Mystiker, hat gerade auf diesen Punkt besonderes Gewicht gelegt. Visionen und sinnliche Wahrnehmungen sind ihm kein Mittel »zur göttlichen Vereinigung, da sie in keinem Verhältnis stehen zu Gott«<sup>4</sup>. Ja, je mehr äußerlich geschehe, schreibt er, desto weniger stamme es von Gott<sup>5</sup>.

Auf das Wort und den Glauben kommt es nun an, auf das gehorsame Hören der Botschaft des Evangeliums, auf die Bereitschaft, auf Beweise äußerer Art zu verzichten, sich mit den inneren Erfahrungen des Glaubens zufriedenzugeben. Eugen Biser hat gesagt, dem Apostel Paulus sei »Gottes Sohn ins Herz gesprochen« worden. Eben darum geht es: wo die Botschaft des Evangeliums verkündigt und von uns angenommen und geglaubt wird, tritt der lebendige Christus in unser Herz ein, verbindet er sich mit uns, wird er die Mitte unseres Lebens. Er kommt nun nicht mehr von außen auf uns zu, nicht in Form von Erscheinungen, die wir sehen, deren Wundmale wir gar betasten könnten, sondern aus dem Inneren unseres Herzens. Dort wird seine Stimme hörbar, schauen wir sein Angesicht, auf dem Gottes Herrlichkeit als Glanz liegt (2. Korinther 4, 6).

Freilich – damit sind wir gleichzeitig ein Stück weit hilflos geworden. Wie schön wäre es, wenn Jesus auch bei uns immer »mitten ein« träte, wenn wir zweifeln, wenn wir in Schwierigkeiten geraten, wenn unsere Argumentationen – z. B. in Tagungen – nicht verfangen. Da wollten wir ihn gern selber befragen, durch handfeste Beweise überzeugt werden und andere überzeugen. Nichts davon wird mehr geschehen – nun hat die Geschichte der Kirche begonnen, nun muß sich das gepredigte Wort selbst beweisen und bewähren, nun muß und kann der Christ bereit sein, ohne Wunder und Zeichen zu glauben, mit Thomas niederzufallen und zu sprechen: »Mein Herr und mein Gott«.

## Erfahrung von innen

Da wird sich dann durchaus auch Erfahrung einstellen. Wer dem Worte Gottes vertraut, der Stimme Christi glaubt, wird »von seiner Fülle Gnade um Gnade« (Johannes 1, 16) nehmen, vom Geist von Erkenntnis zu Erkenntnis geführt werden. Alle, die sich je auf Christus eingelassen haben, können das bezeugen.

Dabei darf man freilich nicht ungeduldig sein. »Zu eigener Erfahrung gehört

viel Zeit«<sup>6</sup>, hat Luther gesagt. Vielleicht ist zunächst keine Erfahrung da, von der man berichten könnte, muß man sich mit dem »reinen« Glauben, »nur« mit dem Glauben, begnügen. Gerade in einer so glaubensschwachen Zeit, wie der unseren, in der die gemeinsamen Formen der Frömmigkeit weithin zusammengebrochen sind und sich viele auf sich selber gestellt sehen, mag das so sein. Wer da zu schnell nach Erfahrung drängt, dem wird sie nicht zuteil werden. Man muß bereit sein, auf Gott zu warten, den Geist wehen zu lassen, wann er will. Gott kann niemand nötigen.

Aber er wird kommen. Immer ist er ja schon auf dem Wege zu uns; bevor wir ihn suchen, sind wir schon durch ihn gefunden. Wir werden den Hauch seines Atems verspüren, er wird uns »in alle Wahrheit« (Johannes 16, 13) leiten, der Geheimnisse des Gottesreichs teilhaftig werden lassen. Damit dies geschehen kann, müssen wir bereit sein, uns auf ihn einzulassen, die Hand Jesu zu ergreifen, seiner Stimme zu folgen, wie Schafe der Stimme ihres Hirten. »Erfahrungen« – das heißt dem Wortsinn nach: »durch ›Fahren‹ zu eigen gewinnen«, heißt dann im Sprachgebrauch der Mystik »geistliche Erkenntnis und Gewährwerden«<sup>7</sup>. Man wird keine Erkenntnis gewinnen, nichts gewährleisten, wenn man nicht durch »Fahren« (das ist »gehen, wandern«) erfährt. Man muß sich darum schon auf den Weg machen, wenn man wissen will, was es mit Jesus Christus und dem Glauben der Christen auf sich hat.

Was ist auf solchem Wege zu sehen, was gibt es zu erfahren? Eine der wesentlichsten Erfahrungen, die wir machen können, besteht darin, daß sich unser Verhältnis zur Welt positiv gestaltet, daß wir dankbar werden für alles, was uns Gott schenkt, daß wir bereit sind, Gott immer – und trotz manchem, was entgegensetzen scheint – zu loben, ihn alle Morgen neu zu rühmen, weil wir wissen, daß er alles zum Guten wenden, uns wunderbar führen, uns niemals im Stich lassen wird.

Diese Welt – so erfahren wir da – ist aus seiner Hand hervorgegangen und bleibt in seiner Liebe bewahrt. Er hat mit uns nicht Gedanken des Leides, sondern des Friedens, »daß ich euch gebe Zukunft und Hoffnung« (Jeremia 29, 11). »Er lenkt die Geschicke des Alls, regiert die Völker, bestimmt auch den Gang unseres kleinen Lebens. Auch wenn wir seine Absichten jetzt nicht zu erkennen vermögen, wenn uns die Zukunft verhangen erscheint, wir werden »hernach erfahren« (Johannes 13, 7), was er vorhatte und welchem Ziele alles diene. »Niemand«, so hat es Luther ausgedrückt, »empfindet man die Hand Gottes kräftiger über sich, als wenn man die Jahre seines vergangenen Lebens betrachtet«<sup>8</sup>.

Auch die Heilige Schrift erschließt sich uns erst »auf dem Wege«, auch bei ihr steht es so, daß wir vieler Jahre bedürfen, um sie zu verstehen, um Erfahrungen mit ihr zu sammeln. Luther vergleicht sie auf dem letzten Zettel, den man nach seinem Tode auf dem Tische fand, mit der »Äneis«, dem großen Epos nach seinem Tode auf dem Tische fand, mit der »Äneis«, dem großen Epos des Vergil: »Den Vergil kann ... niemand verstehen«, heißt es da, »er sei denn

fünf Jahre Hirte oder Landwirt gewesen... die Heilige Schrift meine niemand genügend verschmeckt zu haben, er habe denn hundert Jahre mit den Propheten Kirchen geleitet ... Du lege nicht Hand an diese göttliche Äneis, sondern verehere gebeugt ihre Fußtapfen. Bettler sind wir: das ist wahr«<sup>9</sup>. Über der Schrift, mit ihr und ihren Worten, im Geist ihres Zeugnisses, beginnt dann der Dialog unseres Herzens mit dem »Christus in uns«, hören wir seine Stimme. Da machen wir die Erfahrung, daß immer jemand mit uns ist, uns in guten und bösen Stunden geleitet, uns – nach den schönen Worten des Matthias Claudius – »den Kopf hält, wenn wir sterben müssen«.

## Die dunkle Wolke

Mit alledem werden wir immer tiefer der Liebe Gottes inne, die alle Erkenntnis übersteigt. Gerade auch das Leid kann uns von ihr nicht mehr trennen, seit wir wissen, daß Jesus am Kreuz gestorben ist, daß sein Leib – auch noch, als er Thomas erscheint – die Wundmale trägt. Viele Menschen scheitern daran, daß sie die eigenen und fremden Leiden nicht mit der Liebe Gottes in Verbindung bringen können, daß sie von da aus an Gott zweifeln. Wer sich mit Jesus auf den Weg gemacht hat, wird hineingezogen in seine Bereitschaft, das Kreuz zu tragen, und, wenn es sein muß, auch zu leiden. Er fragt und zweifelt nicht mehr, er weiß, daß sich Gott auch im Leiden nicht von ihm getrennt hat, daß er ihm darin sogar besonders nahe ist.

So gehört die Dunkelheit zur Erfahrung Gottes hinzu, ja läßt er sich in ihr besonders erkennen. »Und jedesmal, sooft sich Gott offenbarte, erschien er in dunkler Wolke«, schreibt Johannes vom Kreuz. »Diese finsternen Wolken bedeuten jedesmal die Dunkelheit des Glaubens, in welche die Gottheit sich hüllt, wenn sie sich der Seele mitteilt«<sup>10</sup>.

Im gleichen Sinne hat Luther vom Glauben als dem »finsternen Weg«<sup>11</sup> gesprochen. Am schönsten hat er in seiner Auslegung des Lobgesanges der Maria deutlich gemacht, daß es im Glauben nicht zuerst auf Empfindungen ankommt, nicht auf die Erfahrung von Hilfe und Behütung, sondern vor allem darauf, daß man auch ohne solche Erfahrung bei Gott bleibt. Da heißt es: »Das arme Aschenbröcklein, hat nichts denn eitel Mangel und Ungemach, ... lasset sich genügen, daß Gott gut ist, ob sie es auch nimmermehr empfinden sollte, ... liebt und lobt ebensowohl Gottes Güte, wenn sie nicht empfunden als wenn sie empfunden wird ... Das ist die rechte Braut, die zu Christo spricht: ... bist mir nicht lieber, wenn mir wohl ist, auch nicht unlieber, wenn mir übel ist.«<sup>12</sup>

Das ist der Glaube, von dem Jesus hier redet. Wer so glaubt, den preist er selig.

## Anmerkungen

»So sprach Jahwe zu mir, als die Hand mich packte«


- 1 Jes. 6; Jer. 1; Ez. 2 f.
- 2 Am. 7, 14 f.; Hos. 1–3; Jes. 8, 11.
- 3 Kap. 15; 20.
- 4 Jes. 30, 8 f.; Jer. 36.
- 5 Am. 7–9; Jes. 6; 8; Jer. 1.
- 6 Vgl. Richter 11, 15; Gen. 32, 4–6 mit Amos 1, 3 ff.; 7, 16 f.
- 7 Am. (7, 1. 4. 7; 8, 2).
- 8 A. Heschel, *The Prophets* 1955, 352 f.
- 9 Vgl. Am. 4, 1 ff.; 7, 16 f. u. ö.
- 10 Vgl. Jes. 53 mit Apg. 8; Hos. 2 mit Röm. 9; Jes. 9 mit Mt. 4.

## Die Gottes- und Heilserfahrung des Apostels Paulus

- 1 Schalom Ben-Chorin, *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München 1980, S. 22 f.; dazu mein Paulus-Buch »Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung«, Graz 1981, S. 12.
- 2 Näheres dazu bei Gerhard Lohfink, *Paulus vor Damaskus*, Stuttgart 1966.
- 3 Lohfink, a. a. O., S. 23; 85–89.
- 4 Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, hg. v. K. H. Rengstorff, Darmstadt 1964, S. 176 ff.
- 5 Dazu außer der berühmten Markion-Studie Adolf von Harnacks mit dem Untertitel »Das Evangelium vom fremden Gott« die Hinweise meines Paulus-Buchs »Der Zeuge«, S. 244 ff.
- 6 Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, S. 220.
- 7 Aus der Fülle der dazu vorliegenden Literatur sei lediglich die Studie von Jacob Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1966 herausgegriffen; dazu auch meine Schrift: *Paulus – der letzte Zeuge der Auferstehung*, Regensburg 1981.
- 8 Es läßt sich auch nicht übersehen, daß sich die Selbstdarstellung des Apostels wie eine Spiegelung des Bildes ausnimmt, das er zu Eingang seines Schreibens von der Gemeinde entwarf, so daß auch von ihm gilt, daß Gott gerade das aus der Optik der Welt tönicht, schwach und niedrig Erscheinende erwählte, um die Weisen, Starken und Mächtigen zu beschämen (1, 26–29); dazu S. 16 meines Anm. 7 genannten Paulusbuchs.
- 9 Zu der gedankentiefen Parabel Kafkas »Vor dem Gesetz«, die der Dichter bekanntlich auch in seinen Roman »Der Prozeß« eingearbeitet hat, siehe die Hinweise Martin Bubers in seiner Streitschrift »Zwei Glaubensweisen« Zürich 1950, S. 169, aber auch die Ausführungen meiner Schrift »Der schwere Weg der Gottesfrage«, Düsseldorf 1982, S. 25 f.
- 10 Nagel, *Kafka und die Weltliteratur*, München 1982, S. 292.
- 11 Kierkegaard hat diesen Gedanken sowohl in seiner Schrift »Die Krankheit zum Tode« (von 1849) als auch schon drei Jahre zuvor in einer Tagebuchaufzeichnung ausgesprochen.
- 12 Dazu die thematischen Ausführungen meines Paulusbuchs »Der Zeuge«, S. 17 ff.
- 13 Mit diesem Satz vollzieht Luther den radikalen Bruch mit der scholastischen Auffassung, wonach die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt, um sie zu erheben und zu vollenden.
- 14 Dazu mein Beitrag »Die älteste Passionsgeschichte«, in: *Geist und Leben* 56 1983.
- 15 Dazu mein fundamentaltheologischer Grundriß »Glaubensverständnis« Freiburg/Br., 1975 und meine Schrift »Glaube nur!« Freiburg/Br., 1980; zu dieser Konzeption siehe auch die Ausführungen von Harald Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981, S. 28 ff.; S. 44 ff.

- 16 Für Paulus gilt: »Ich glaube, darum rede ich« (2. Kor. 4, 13), während der Erste Petrusbrief vom Christen die Bereitschaft fordert, sich einem jeden gegenüber zu verantworten, der von ihm Rechenschaft über seine Glaubensüberzeugung verlangt (3, 15); dazu Wagner, a. a. O., S. 1 f; ferner das Kapitel »Glaubensverantwortung« in meinem fundamentaltheologischen Grundriß (S. 107–191) sowie die Hinweise in »Glaube nur!« (S. 47 ff).
- 17 Mit großem Nachdruck hat das Romano Guardini herausgearbeitet, der darüber allerdings, wie fast die gesamte Theologie seiner Zeit, die Rolle des Apostels als Auferstehungszeuge aus dem Auge verlor. Um die These, daß die Annäherung an Jesus sinngemäß über Paulus zu geschehen habe, müßte der christologische Teil meiner Schrift »Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis« Paderborn 1979 ergänzt werden.
- 18 McLuhan, Die magischen Kanäle – »Understanding Media«, Frankfurt/M. und Hamburg 1970, S. 17–32; dazu die Ausführungen meiner Schrift »Gott verstehen« München und Freiburg/Br. 1971, S. 75 f; S. 131 f., wo auf die verblüffende Übereinkunft dieses Grundsatzes mit dem Eingangswort des Johannes-Prologs hingewiesen wird.

### Plötzliche Umkehr

- 1 Meister Eckhart, hg. v. F. Pfeiffer, S. 609 f.  
 2 Mechthild v. Magdeburg, Einsiedeln 1955, S. 169.  
 3 Blaise Pascal, Gedanken, hg. v. E. Wasmuth, Stuttgart 1950, S. 15.   
 4 Vgl. Meister Eckhart, hg. v. D. Mieth, Olten 1979, S. 178.  
 5 A. a. O. 6 B. Strauß, Paare, Passanten, München 1981, S. 178.

### »Morgenglanz der Ewigkeit«

- 1 Angeführt nach: Das Zeitalter des Barock. Texte und Zeugnisse, hg. v. A. Schöne, München, 1968<sup>2</sup>, S. 223. Der Erstdruck – mit der unten erwähnten Melodie Knorrs – in dessen Gedichtsammlung »Neuer Helicon«, Nürnberg 1684.  
 2 Nach freundlicher Mitteilung von W. Schlichting, dem ich auch den folgenden Hinweis auf die Übersetzungen in fernöstliche Sprachen verdanke.  
 3 Vgl.: Gotteslob. Kath. Gebet- und Gesangbuch mit dem Eigenteil des Bistums Würzburg, hg. v. den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen–Brixen und Lüttich, Würzburg o. J., S. 617, Nr. 668. – Im Ev. Kirchengesangbuch der Ev.-Luth. Kirche in Bayern ist das Lied als Nr. 349, S. 429, enthalten; die 2. Str. fehlt jedoch; das Ev. Kirchengesangbuch – Ausg. für die Ev. Landeskirche in Baden, Nr. 349, läßt die 2. und 5. Str. weg.  
 4 O. Beisbart machte mich auf diese Vertonung aufmerksam; deren einstimmige, mit dem Generalbaß unterlegte Darbietung wurde mit Hilfe einer (vergriffenen) Schallplatte vorgeführt, die dem Sulzbach-Rosenberger Kirchenmusikdirektor J.-P. Schindler zu verdanken war. – K. Ameln – in dem Anm. 18 genannten Artikel, Sp. 1281 – erwägt, ob Knorrs Gedichte von ihm und anderen Komponisten vertont sein könnten.  
 5 Vgl. hier E. Bisers Vortrag: »Er fiel auf die Erde und hörte eine Stimme«. Gottes- und Heilsfahrt des Apostels Paulus.  
 6 Resp. 507 b ff.  
 7 A. a. O., 508 c 1 f.  
 8 A. a. O., 509 b 9; 518 c 9; 540 a 8; Vgl. den Artikel »Licht« von W. Beierwaltes im Historischen Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, Bd. 5, Basel 1980, Sp. 282–286.  
 9 Zur Geschichte der Höhlenmetapher vgl.: H. Blumenberg, Studium generale 10, 1957, S. 437 f.  
 10 A. a. O., 521 c 6 f.

- 11 A. a. O., 540 a.  
 12 Vgl.: Beierwaltes, a. a. O., Sp. 284.  
 13 Lat. Werke 3, 60, 9; vgl.: Beierwaltes, a. a. O., Sp. 286.  
 14 Vgl.: D. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, 3. Bd., Weimar 1885/Graz 1966, S. 11 ff.: Dictata super Psalterium. 1513–1516, hier S. 65 und 415.  
 15 Vgl.: H. Vogel, Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie, Berlin 1963, S. 57–62.  
 16 Angeführt nach: M. Opitz, Geistliche Poematae, hg. v. E. Trunz, Tübingen 1966, S. 231 f. – Vgl. A. Fuchs, Die Quellen zu der geistlichen Liederichtung des Chr. Knorr von Rosenroth (1636–1689), in: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 20, 1915, S. 185–190 und 228–230, bes. S. 187–190. Fuchs, S. 188, meint, nicht Opitz' Lied, sondern der I. Abschnitt des 4. Buches von Joh. Arnds »Vier Büchern vom wahren Christentum« (1605–1609) sei Knorrs Anregung gewesen. – E. Schick hat unter dem Titel »Morgenglanz der Ewigkeit. Meditation über Christian Knorr von Rosenroths Morgenlied«, Hamburg 1958, dem Gedicht eine einfühlsame Betrachtung gewidmet.  
 Knorr von Rosenroths Morgenlied«, Hamburg 1958, dem Gedicht eine einfühlsame Betrachtung gewidmet.  
 17 Vgl. hierzu und zum folgenden: K. Salecker, Chr. Knorr von Rosenroth (1636–1689), Leipzig 1931. – F. Kemp, Chr. Knorr von Rosenroth. Sein Leben, seine Schriften, Briefe und Übersetzungen, in: Chr. Knorr von Rosenroth, Aufgang der Artzney-Kunst, Bd. 2., München 1971, S. XXI–XXXI. – Vgl. ferner: A. Elschenbroichs Artikel über Knorr in der Neuen deutschen Biographie, Bd. 12, Berlin 1980, S. 223–226. – Die gründlichste und sicherste Belehrung gewährt die von Elschenbroich genannte, ungedruckte Bochumer Zulassungsarbeit (1978) von M. Finke, Der Sulzbacher Musenhof im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Spätbarock; dem Verfasser danke ich für die großzügig gewährte Einsicht.  
 18 Vgl.: K. Amelns Artikel über Knorr in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7, Kassel 1958, Sp. 1280.  
 19 A. Elschenbroich, a. a. O., S. 224.  
 20 K. Ameln, a. a. O., Sp. 1280; Sp. 1281 erörtert Ameln die Frage der Verfasser der Melodien im »Neuen Helicon«.  
 21 Vgl.: H. Graßl, Der Sulzbacher Musenhof. Ein unbekanntes Kapitel deutscher Geistesgeschichte, in: Barock und Aufklärung, mit Beitr. v. H. Graßl u. a., München 1972, S. 9–21.  
 22 Chr. Augusts von Sulzbach Konversion erläutert M. Finke in der Anm. 17 genannten Arbeit aufgrund einlässlicher Quellenstudien.  
 23 Conjugium Phoebi & Palladis oder Die durch Phoebi und Palladis Vermählung erfundene Fortpflanzung des Goldes ..., Sulzbach 1677.  
 24 Kabbala Denudata Seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis Et Metaphysica Atque Theologica ... T. I., Sulzbach: Abraham Lichtenthaler 1677., T. II. Frankfurt: Johann David Zunner 1684. – Nachdruck: Hildesheim 1974.  
 25 Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. Nach dem Urtext hg. v. E. Müller, Wien 1932. Neuausgabe, Düsseldorf 1982.  
 26 E. Benz, Die christliche Kabbala, Zürich 1958, S. 19.  
 27 F. Kemp, a. a. O., S. XXV.  
 28 Vgl.: Hamb. Ausg., Bd. 1, hg. v. E. Trunz, Hamburg 1949, S. 367 und 681: entst. 1805, zuerst gedruckt in: Farbenlehre, Didaktischer Teil, Einleitung, 1810, mit dem Hinweis: »Hierbei erinnern wir uns der alten ionischen Schule, welche mit so großer Bedeutsamkeit immer bei erinnern wir uns der alten ionischen Schule, welche mit so großer Bedeutsamkeit immer wiederholt: nur von Gleichem werde Gleiches erkannt, wie auch der Worte eines alten Mystikers, die wir in deutschen Reimen folgendermaßen ausdrücken möchten ...« Trunz führt an, Goethe habe sich 1805 ausführlich mit Plotin beschäftigt.

- 29 Vgl.: Reuchlins Werke »De verbo mirifico«, 1494/1964; »De arte cabbalistica«, 1517/1964. Aus Picos Besitz kam die Handschrift des Buches »Bahir« – entstanden in Spanien? 1298 – über den Kardinal Domenico Grimani, die Stiftsbibliothek von S. Antonio di Castello in Venedig und die Bibliothek J. J. Fuggers an die heutige Bayerische Staatsbibliothek (Cod. hebr. 209). Vgl. den Katalog der Ausstellung »Das Buch im Orient« der Staatsbibliothek München (1982/83), Wiesbaden 1982, Nr. 16, S. 56 f. und S. 22.
- 30 Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala aufgrund der kritischen Neuausgabe von G. Scholem, Darmstadt 1970. (= Nachdruck der 1. Aufl., Leipzig 1923). – Knorr's Verse »Die bewölkte Finsternis / Müsse deinem Glantz entfliegen ...« entsprechen den ersten Sätzen des Buches Bahir: »Ein Schriftvers sagt (Hiob 37, 21): »Nun aber sieht man nicht das Licht, leuchtet es in den Himmeln« und ein anderer Schriftvers sagt (Ps. 18, 12): »Er macht Finsternis zu seiner Hülle« und ebenso heißt es (Ps. 97, 2): »Gewölk und Nebel sind um ihn« (Hier ist) ein Widerspruch, (aber) ein dritter Vers kommt und gleicht aus (Ps. 139, 12): »Auch Finsternis ist vor dir nicht finster, und Nacht strahlt wie der Tag, Finsternis wie Licht.« (a. a. O., S. 1).
- 31 Vgl. die Schriften des hl. Franziskus von Assisi, ins Deutsche übertragen von O. Bonmann, Freiburg i. Br. 1940, S. 171 ff. und 130 ff. – R. Guardinis Übersetzung findet sich in: Die Schildgenossen 7, 1927, S. 1 f. – Zur Quellenkritik vgl. V. Kybal, Canticum fratris Solis, in: Franziskanische Studien 2, 1915, S. 241–265.
- 32 Vgl.: A. Schöne, Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne, Göttingen 1968<sup>2</sup>.
- 33 Vgl.: Aegyptische Sonnenlieder, übersetzt und eingeleitet von A. Scharff, Berlin 1922, bes. S. 61–66, und 102–104.
- 34 A. a. O., S. 15.
- 35 A. a. O., S. 61.
- 36 A. a. O., S. 17.
- 37 A. a. O., S. 64.
- 38 A. a. O., S. 19.
- 39 B. van de Walle im »Historischen Überblick« des Münchener Ausstellungskataloges »Nofretete. Echnaton«, München 1976 (ohne Seitenzählung). A. a. O. – vor dem genealogischen Schema der späten 18. Dynastie – der Aton-Hymnus in der Übersetzung von Kurt Sethe (1931).
- 40 K. Abraham, Amenhotep IV. (Echnaton). Psychoanalytische Beiträge zum Verständnis seiner Persönlichkeit und des monotheistischen Aton-Kultes, in: K. Abraham, Psychoanalytische Studien II. Gesammelte Werke in zwei Bänden, hg. und eingeleitet v. J. Cremerius, Frankfurt a. M. 1971, S. 329–359. – Den wertvollen Hinweis auf K. Abraham verdanke ich W. von Ungern-Sternberg.
- 41 A. a. O., S. 337.
- 42 A. a. O., S. 338.
- 43 A. a. O., S. 338 f.
- 44 A. a. O., S. 356 f. – Abrahams bzw. Freuds Beschreibungsmodell wäre auch auf die Biographie des hl. Franz von Assisi und die Entstehung von dessen Sonnengesang anzuwenden, zumal die Beziehung zur Mutter vergleichbar ist. Bekanntlich brach Franz mit dem Vater Pietro in aller Öffentlichkeit und vor dem Bischof. – Die Ehrfurcht und Liebe erweckende Spiritualität des Heiligen wird dadurch ebenso wenig verkürzt wie die Größe seiner Dichtung.
- 45 L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: L. Feuerbach, Werke in sechs Bänden, hg. v. E. Thies, Frankfurt a. M. 1976; hier Bd. 5, S. 9–392, dazu S. 431.
- 46 Feuerbach rückte von diesem Standpunkt bald ab; doch hat sein Buch »Das Wesen des Christentums« bis heute stärker als die anschließenden Wandlungen seiner These gewirkt.
- 47 Abraham, a. a. O., S. 356.
- 48 Freuds lebenslange und hartnäckige Anstrengung, seine Lehre rein zu erhalten und unverfälscht durchzusetzen, ist des öfteren mit der Entschlossenheit von Stiftern monotheistischer Religionen verglichen worden. Auch aus diesem Grunde sei hier auf seine aufschlußreichen, ja vermächtnisartigen Abhandlungen »Der Mann Moses und die monotheistische Religion« (1937–1939) verwiesen. Vgl. S. Freud, Gesammelte Werke, Frankfurt a. M. 1950 ff., Bd. 16, S. 101–246. – Zu den angedeuteten Verteidigungen der Lehre vgl. R. W. Clark, S. Freud, aus dem Englischen von J. A. Frank, Frankfurt a. M. 1981.
- 49 Jeremia 38, 11. J. G. Hamann, Tagebuch eines Christen, in: J. G. Hamann, Sämtliche Werke, hg. v. J. Nadler, Wien 1949 ff. Bd. 1, S. 176.
- 50 Die damit angedeuteten Probleme erörterten wir in: Die Frage der Theodizee in moderner deutscher Lyrik. Überlegungen zu Gedichten von Marie Luise Kaschnitz. In: »Gott nicht gelobt«. Über Dichtung und Glaube, hg. v. W. Böhme, Karlsruhe 1981, S. 43–67. – Vgl. auch den umfassenden Aufsatz R. Brinkmanns: Zum Verhältnis und zur »Logik« literarischer und religiöser Sprache, in: R. Brinkmann, Wirklichkeiten. Essays zur Literatur, Tübingen 1982, S. 322–350.
- 51 Vgl. hier die Vorträge von H. Hark: Träume – eine Sprache Gottes? und von W. Giegerich: Gotteserfahrung – psychologisch gesehen.

#### Gotteserfahrung – psychologisch gesehen

- 1 C. G. Jung, Gesammelte Werke, Olten, (im folgenden zitiert als GW), Bd. 18 I § 632 et al.
- 2 GW 8 § 421 u. 429.
- 3 GW 10 § 367.
- 4 S. bes. J. Hillman, Re-Visioning Psychology, New York 1975.
- 5 C. G. Jung, Briefe, hg. v. A. Jaffé, Olten (zit. Br.), Bd. 3, 279.
- 6 Th. S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1970<sup>2</sup>, S. 152. Dt.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1967, S. 201.
- 7 Br. 3, 283.
- 8 GW 15 § 136 ff.
- 9 Br. 3, 117.
- 10 G. W. F. Hegel, Werke, Frankfurt Bd. 5, 1969, S. 14.
- 11 GW 10 § 509 u. ö.
- 12 GW 8 § 800.
- 13 W. Giegerich, Principium individuationis und Individuationsprozeß, in: U. Eschenbach (Hg.), Die Behandlung in der Analytischen Psychologie I, Fellbach 1979.
- 14 Br. 3, 230.
- 15 GW 9 I § 28 f.
- 16 Br. 3, 327.
- 17 »Der Glaube sagt: »Gott ist.« Dies ist die Tatsache, mit der ich mich befasse. Ich befasse mich nicht mit der Wahrheit oder Unwahrheit von Gottes Existenz. Es geht mir nur um die Aussage.« Br. 3, 317.
- 18 Br. 3, 274.
- 19 Br. 2, 188.
- 20 Br. 2, 189.
- 21 Br. 3, 113.
- 22 Br. 3, 232.
- 23 GW 13 § 55.
- 24 C. G. Jung, Erinnerungen Träume Gedanken, hg. v. A. Jaffé, Zürich 1967, (zit. Erinner.), S. 339 f.
- 25 Vgl. Br. 2, 208.
- 26 Br. 2, 208 f.
- 27 GW 9 I § 32.

- 28 S. dazu: J. Hillman, *The Dream and the Underworld*, New York 1979. Jetzt auch dt.: J. H., *Am Anfang war da Bild. Unsere Träume – Brücke der Seele zu den Mythen*, München 1983.
- 28a Ich sehe hier von der einen tatsächlichen Wandlung der Wirklichkeit vom natürlichen zum technischen Sein ab. Ich habe diese Wandlung erörtert in: *Das Begräbnis der Seele in die technische Zivilisation*, *Eranos* 52–1983.
- 29 Rasmussens Thulefahrt, Frankfurt 1934, S. 169.
- 30 *Erinn.* S. 10.
- 31 Dasselbe gilt für andere psychische Phänomene. Vgl. z. B. »Ob das Gerücht im physischen Sinne wahr ist oder nicht, kann den Psychologen wenig kümmern...«, *Br.* 3, 265.
- 31a *GW* 16 § 98 u. 11f.
- 32 *Vgl. Br.* 1, 494.
- 33 *Br.* 3, 337.
- 34 *Br.* 2, 490.
- 35 *Br.* 3, 20 und *GW* 11 § 41.

### Träume – eine Sprache Gottes?

- 1 H. Hark, *Der Traum als Gottes vergessene Sprache*, Olten 1983<sup>2</sup>.
- 2 Genauer Text mit Anmerkungen in: H. Hark, *Religiöse Traumsymbolik. Die Bedeutung der religiösen Traumsymbolik für die religiöse Erfahrung*, Frankfurt 1980, S. 15 ff.
- 3 C. G. Jung, *Gesammelte Werke XVI*, S. 49.
- 4 *Ebd.*, XI, S. 362. Weitere Literatur: E. Aeppli, *Der Traum und seine Deutung*, Zürich 1967; H. Dieckmann, *Träume als Sprache der Seele*, Stuttgart 1972; Chr. Fischer, *Der Traum in der Psychotherapie*, München 1978; C. G. Jung, *Der Mensch und seine Symbole*, Olten 1980<sup>12</sup>.

### Träume, Visionen – Offenbarung

- 1 *Vgl. dazu und zum folgenden:* K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*, Freiburg 1958, S. 16.
- 2 *Ebd.*
- 3 *Ebd.*
- 4 Johannes vom Kreuz, *Aufstieg zum Berge Karmel*, München 1967<sup>6</sup>, S. 124.
- 5 *Ebd.*, S. 116.
- 6 Zitiert nach: W. Zimmermann, *Getroste Verzweiflung*, Hamburg 1976<sup>4</sup>, S. 26.
- 7 F. Melzer, *Das Wort in den Wörtern*, Tübingen 1965, S. 109.
- 8 Zitiert nach: W. Zimmermann, a. a. O., S. 26.
- 9 Zitiert nach: H. Fausel, *D. Martin Luther*, Stuttgart 1955, S. 450.
- 10 Johannes vom Kreuz, a. a. O., S. 112 f.
- 11 Zitiert nach: W. Zimmermann, a. a. O., S. 20.
- 12 Martin Luther, *Ausgewählte Werke*, München 1958, S. 199.

### Verfasser der Beiträge

*Hans Walter Wolff* (1911), Dr. theol., Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg; Veröffentlichungen u. a.: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (1964), *Die Stunde des Amos* (1969), *Anthropologie des Alten Testaments* (1973).

*Eugen Biser* (1918), Dr. theol., Dr. phil., Professor für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, Veröffentlichungen u. a.: »Gott ist tot«. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (1962), *Der Helfer* (1973), »Interpretation und Veränderung«. *Werk und Wirkung Romano Guardinis* (1979), »Überredung und Liebe«. *Werk und Bedeutung Gertrud von le Forts* (1979).

*Dietmar Mieth* (1940), Dr. theol., Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen; Veröffentlichungen u. a.: *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens* (1969), *Auf dem Weg zu einer dynamischen Moral* (1970), *Christus, das Soziale im Menschen. Texterschließung zu Meister Eckhart* (1972), *Ethisch handeln lernen (mit G. Stachel)* (1978), *Meister Eckhart. Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Eine Auswahl (Hg.)* (1979).

*Bernhard Gajek* (1929), Dr. phil., Professor für Deutsche Philologie an der Universität Regensburg; zahlreiche Veröffentlichungen zur Literatur des 17. bis 20. Jahrhunderts.

*Wolfgang Giegerich* (1942), Dr. phil., Psychotherapeut, Dozent am C. G. Jung-Institut in Stuttgart; bis 1972 Professor für deutsche Sprache und Literatur an der Rutgers-Staatsuniversität von New Jersey; Herausgeber von »Gorgo«-Zeitschrift für archetypische Psychologie und bildhaftes Denken.; Zahlreiche Veröffentlichungen in Fachzeitschriften.

*Helmut Hark* (1942), Dr. phil., Pfarrer und Psychotherapeut, Landesbeauftragter für Lebens-, Ehe-, und Erziehungsfragen in Baden; Veröffentlichungen u. a.: *Religiöse Traumsymbolik. Die Bedeutung der religiösen Traumsymbolik für die religiöse Erfahrung* (1980), *Der Traum als Gottes vergessene Sprache* (1982), *Träume als Ratgeber. Deutungshilfen für die Praxis* (1983).

*Wolfgang Böhme* (1919), Dr. jur., Pfarrer und Direktor der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb; Veröffentlichungen u. a.: *Zeichen der Versöhnung – Beichtlehre für evangelische Christen* (1956 und 1969), *Die sieben Tage Gottes – über Grundfragen menschlicher Existenz* (1959), *Das Kamel und das Nadelöhr – über Wohlstand und Christentum* (1964), *Selbstverwirklichung und Liebe – der Weg der Frau zu sich selbst* (1977), *Weisheit und Erkenntnis – Predigten zum Mitdenken* (1978), *Gotteserfahrung – neue Predigten* (1980), *Vom inwendigen Menschen – Predigten zur Zeit und zur Unzeit* (1983).

**Autorenregister**  
der Bände 27-51 der Reihe HERRENALBER TEXTE

Manfred Balkenohl, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie, Universität Osnabrück			
Oswald Bayer, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie und christliche Gesellschaftslehre, Universität Tübingen	41		
Paul Becker, Dr. med., Chefarzt der Medizinischen Klinik des St.-Vincenz-Krankenhauses, Limburg	49		
Werner Becker, Dr. phil., Professor für Philosophie, Universität Frankfurt	37		
Walter Biemel, Dr. phil., Professor für Bildende Kunst, Staatliche Kunstakademie, Hochschule für Bildende Kunst in Düsseldorf	28		
Eugen Biser, Dr. theol., Dr. phil., Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie, Universität München	30		
Walter Blankenburg, Dr. phil., Dr. theol. h. c., Landeskirchenmusikdirektor der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck (bis 1972)	35, 41, 51		
Wolfgang Böhme, Dr. jur., Pfarrer und Direktor der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb	46		
Dieter Borchmeyer, Dr. phil., Professor für Theaterwissenschaft, Universität München	27-36; 39-46; 48-51		
Bernhard vom Brocke, Dr. phil., Dozent für Neuere Geschichte, Universität Marburg	48		
Walter Bußmann, Dr. phil., Professor für Geschichte, Universität Karlsruhe	32		
Ralf Dreier, Dr. jur., Professor für Allgemeine Rechtstheorie, Universität Göttingen	32		
Albin Eser, Dr. jur., MCJ., o. Professor für Strafrecht, Strafprozeßrecht, Universität Tübingen, nebenamtlicher Richter am OLG Stuttgart	29		
Georg Flor, Dr. jur., Präsident des Konsistoriums der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin-West)	37		
Eleonore Frey-Staiger, Dr. phil., Privatdozentin am Deutschen Seminar der Universität Zürich	40		
Wolfgang Frühwald, Dr. phil., Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte, Universität München	35		
Peter Fässler-Weibel, Ehe- und Familientherapeut, Leiter der Ökumenisch-kirchlichen Eheberatung in Zürich	43, 48		
Klaus Gahl, Dr. med., Professor, Zentrum für Innere Medizin der Med. Hochschule Hannover	36		
Bernhard Gajek, Dr. phil., Professor für Deutsche Philologie, Universität Regensburg	38		
	35, 51		
Willi Geiger, Dr. jur., Professor, Hochschule für Verwaltungswissenschaften in Speyer, Senatspräsident a. D. am Bundesgerichtshof und Bundesverfassungsrichter a. D.			29
Hartmut Gese, Dr. theol., Professor für Altes Testament, Universität Tübingen			34
Wolfgang Giegerich, Dr. phil., Psychotherapeut, Dozent am C. G. Jung-Institut in Stuttgart			51
Albrecht Goes, Dr. theol., Professor h. c., Pfarrer und freier Schriftsteller, Stuttgart			43, 46
Claus Günzler, Dr. phil., Professor für Philosophie, Pädagogischen Hochschule Karlsruhe, Mitarbeiter des Archivs für Hodegetische Forschung, Karlsruhe			40
Alois M. Haas, Dr. phil., Professor für Ältere deutsche Literatur, Universität Zürich			46
Helmut Hark, Dr. phil., Pfarrer und Psychotherapeut, Landesbeauftragter für Lebens-, Ehe-, und Erziehungsfragen in Baden			51
Helmut Harsch, Dr. theol., Professor für Pastoralpsychologie, Theologisches Seminar Friedberg			47
Klaus Hartmann, Dr. phil., Professor der Philosophie, Universität Tübingen			30
Martina Hartmann, Juristin, Regierungsdirektorin in der Strafvollzugsabteilung des Justizministeriums Nordrhein-Westfalen			29
Gotthold Hasenhüttl, Dr. theol., Dr. phil., Professor für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes			30
Hans Hattenhauer, Dr. jur., Professor für Allgemeine Rechtstheorie, Universität Göttingen			29, 36
Gabriele Heidecker, freie wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Nationalgalerie Berlin, freie Künstlerin			39
Edgar Heim, Dr. med., Professor für Psychiatrie und Neurologie, Universität Bern			47
Dieter Henke, Dr. theol., Lehrbeauftragter für Grenzfragen mit den Naturwissenschaften, Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Praktische Theologie, Universität Tübingen			41
Friedrich Heubel, Dr. med., Facharzt für Neurologie und Psychiatrie, Lehrbeauftragter, Pharmakologisches Institut der Universität Marburg			38
Werner Keller, Dr. phil., Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft, Universität Köln			44
Alfred Kelletat, Dr. phil., Professor für Germanistik, Pädagogischen Hochschule Berlin			35
Otto Kimminich, Dr. jur., Professor für Öffentliches Recht, insbes. Völkerrecht, Staatsrecht und Politik, Universität Regensburg; Mitglied des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken			40



Karl Köhle, Dr. med., Facharzt für Innere Strafrecht, Forschungsgruppe Kriminologie, Freiburg	40
Dietmar Mieth, Dr. theol., Professor für Moralthologie, Kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen	39, 51
Friedrich Mildenerger, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie, Universität Erlangen	34
Horst Möller, Dr. phil. habil., Privatdozent für Neuere Geschichte, Universität München	32
Hans Mohr, Dr. rer. nat., Professor für Biologie, Universität Freiburg	44
Karl-Heinz zur Mühlen, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte, Universität Bonn	31, 49
Heinzgeorg Neumann, Dr. jur., Botschaftsrat I. Klasse a. D., zuletzt an der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland in Buenos Aires/Argentinien	29
Walter Nigg, Lic. theol., Dr. theol., h. c. Professor für Kirchengeschichte, Zürich	46
Günter Niggel, Dr. phil., Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte, Katholische Universität Eichstätt	45
Michael Nüchtern, Dr. theol., Studienleiter an der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb	25, 37, 38, 47
Heiko A. Obermann, Dr. theol., Professor und Direktor des Instituts für Spätmittelalter und Reformation, Universität Tübingen	31
Ludger Oeing-Hanhoff, Dr. phil., Professor für Philosophie, Universität Tübingen	33, 44
Klaus Pabst, Dr. med., Professor für Innere Medizin, Ev. Diakoniekrankenhaus Freiburg	47
Winfried Peitgen, Dr. med., Arzt für Allgemeinmedizin, Karlsruhe	37
Lothar Perlit, Dr. theol., Professor für Altes Testament, Universität Göttingen	45
Helmuth Piechowiak, Dr. med., Universitätspoliklinik München	38
Otto Pöggeler, Dr. phil., Direktor des Hegel-Archivs, Ruhr-Universität, Bochum, o. Mitglied der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften	39
Hans Heinrich Raspe, Dr. med., Dr. phil., Zentrum für Innere Medizin der Med. Hochschule Hannover	38
Horst Reller, Dr. theol., Oberkirchenrat in Hannover	49
Margot von Renesse, Familienrichterin in Bochum, Vorstandsmitglied der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen	36
Werner Ross, Dr. phil., Professor für Vergleichende Literaturgeschichte, Universität München	41, 48
Hans Sachsse, Dr. rer. nat. et phil., Professor für Chemie und Philosophie der Naturwissenschaften und der Technik, Universität Mainz	28, 33

Ulrich Scheuner, Dr. jur., em. Professor für Staatskirchenrecht, Universität Bonn, langjähriger Vorsitzender der Kommission für Internationale Angelegenheiten beim Weltkirchenrat	32
Alfred Schmidt, Dr. phil., Professor für Sozialphilosophie, Universität Frankfurt	30
Walter Schmithals, Dr. theol., Professor für Neues Testament, Kirchliche Hochschule Berlin	42, 45
Hermann Schmitz, Dr. phil., Professor der Philosophie, Universität Kiel	30
Günter Schröder, Kriminalhauptkommissar, Vorsitzender der Gewerkschaft der Polizei, Präsident der Union Internationale des Syndikats de Police (Vereinigung internationaler Polizeigewerkschaften)	40
Reinhard Schwarz, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte, Universität München	31
Eduard Schweizer, Dr. theol., Professor für Neues Testament, Universität Zürich	34
Franz Seitelberger, Dr. med., Professor für Neurologie, Neuroanatomie und Neuropathologie, Universität Wien, Direktor des Hirnforschungsinstituts der Österreichischen Akademie der Wissenschaften	33
Volker Sellin, Dr. phil., Professor für neuere Geschichte, Universität Heidelberg	32
Emmanuel v. Severus OSB, Dr. phil., Prior der Abtei Maria Laach	42
Josef Simon, Dr. phil., Professor für Philosophie, Universität Tübingen	41
Karl Steinbuch, Dr. ing., Professor für Nachrichtenverarbeitung, Universität Karlsruhe	28
Jacob Steiner, Dr. phil., Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft, Universität Karlsruhe	43
Josef Sudbrack, Dr. theol., Schriftleiter der Zeitschrift »Geist und Leben«, München	31, 46
Georg Süßmann, Dr. rer. nat., Professor für Theoretische Physik, Universität München	33, 44
Herbert Tröndle, Dr. jur., Professor, Universität Freiburg, Präsident des Landgerichts Waldshut-Tiengen, Mitglied der Strafrechtskommission des Deutschen Richterbundes, Mitherausgeber der »Juristischen Rundschau«, Persönliches Mitglied des Kuratoriums und des Fachbeirats des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Strafrecht	40
Irmgard Trosiener, Dr. theol., Dozentin für Kunstgeschichte, Seminar für Gemeindepastoral und Religionspädagogik in Freiburg/Br.	34
Christian Walther, Dr. theol., Professor für Evangelische Theologie, insbes. Sozialethik, Hochschule der Bundeswehr, Hamburg	45
Wieland Walther, Dr. med., Allgemeinarzt, Furtwangen	38
Wolfgang Weidlich, Dr. rer. nat., Professor für Theoretische Physik, TH/Universität Stuttgart	33

Claus Westermann, Dr. theol., Professor für das Alte Testament, Universität Heidelberg	44
Erwin Wilkens, Dr. theol., h. c., Vizepräsident i. R. der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland	42
Hans Wißmann, Dr. phil., Theologe, Redakteur für Religion und Theologie in Mannheim	34
Hans Walter Wolff, Dr. theol., Professor für Altes Testament, Universität Heidelberg	51
Barbara von Wulffen, Dr. phil., freie Mitarbeiterin verschiedener Zeitungen	36
Josef Zapf SVD, Dr. phil., Professor für Religionsphilosophie, Philosophisch-Theologische Ordenshochschule der Steyler Missionare in St. Augustin	31
Hans Dieter Zimmermann, Dr. phil., Professor für Neuere deutsche Literatur, Universität Frankfurt a. M.	39

## HERRENALBER TEXTE



Eine Schriftenreihe zum interdisziplinären Dialog, herausgegeben von Wolfgang Böhme

- Band 27: Wolfgang Böhme: Gotteserfahrung – Neue Predigten
- Band 28: Suche nach Sinn – Ein Symposium (vergriffen)
- Band 29: Was halten wir für Recht? (vergriffen)
- Band 30: Jean-Paul Sartre – ein Atheist? (vergriffen)
- Band 31: Von Eckhart bis Luther – Über mystischen Glauben (vergriffen)
- Band 32: Preußen – eine Herausforderung (vergriffen)
- Band 33: Mensch und Kosmos (vergriffen)
- Band 34: Auferstehung – Wirklichkeit oder Illusion? (vergriffen)
- Band 35: »Gott nicht gelobt« – Über Dichtung und Glauben (vergriffen)
- Band 36: Ehen ohne Ring? (vergriffen)
- Band 37: Der Arzt und das Sterben (vergriffen)
- Band 38: Ethik im Alltag des Arztes (vergriffen)
- Band 39: Mystik ohne Gott? – Tendenzen des 20. Jahrhunderts (vergriffen)
- Band 40: Gewalt oder Recht? (vergriffen)
- Band 41: Ist Gott tot? – Über Friedrich Nietzsche
- Band 42: Dem Übel nicht widerstreben? – Über Frieden und Gewalt (vergriffen)
- Band 43: »Im Anschauen ewiger Liebe« – Über J. W. von Goethe
- Band 44: Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes
- Band 45: Gehorsam – eine Tugend?
- Band 46: Christus in uns – Mystische Strömungen von Angelus Silesius bis Tersteegen
- Band 47: Lebenskrise Krankheit
- Band 48: Liebe und Erlösung – Über Richard Wagner
- Band 49: Freiheit und Frömmigkeit – Über Martin Luther
- Band 50: Wolfgang Böhme: Vom inwendigen Menschen – Predigten zur Zeit und zur Unzeit
- Band 51: Träume, Visionen – Offenbarung. Über Gotteserfahrungen
- Band 52: Das Ende der Evolution
- Band 53: »Der du von dem Himmel bist« – Über Friedensgedichte

Preis pro Band: 5,80 DM, im Abonnement: 4 DM. Lieferung durch die Evangelische Akademie Baden: Postfach 2269, Vorholzstraße 5, 7500 Karlsruhe 1, Telefon (0721) 16 82 91.

Gotteserfahrung ist in jedem Falle eine Sache Gottes. Unsere Sache aber ist das gespannte Warten am Ort der Verheißung, am Ort der großen Zeugen der Gotteserfahrung. Hans Walter Wolff

Hans Walter Wolff

Was haben die Propheten erfahren?

Eugen Biser

Die Gottes- und Heilserfahrung des Apostels Paulus

Dietmar Mieth

Plötzliche Umkehr

Gotteserfahrung von Augustinus bis Pascal

Bernhard Gajek

Über Gotteserfahrung im Zeugnis der Dichtung

Wolfgang Giegerich

Gotteserfahrung – psychologisch gesehen

Helmut Hark

Träume – eine Sprache Gottes?

Wolfgang Böhme

Träume, Visionen – Offenbarung