

III Die Eigenart der religiösen Erfahrung, ihre Bedingungen und Bedeutungsmomente, oder: Religionsphilosophische Aufgaben der speziellen Transzentalphilosophie

1. Die religiöse Erfahrung und ihre Bedingungen

Die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt, die in der allgemeinen Transzentalphilosophie aufgefunden wurden – die Anschauungsformen von Raum und Zeit, die Verstandesbegriffe, vor allem der Kausalität und der Substanz, die regulativen Ideen der Welt und des Ich – kehren auch auf dem speziellen Felde der religiösen Erfahrung wieder. Aber sie gewinnen hier eine spezifische Gestalt.

Wie jede Erfahrung, so ist auch die religiöse jene Begegnung mit dem Wirklichen, an der unsere theoretischen Ansichten und praktischen Absichten sich bewähren müssen. Ihr Spezifikum besteht darin, die Begegnung mit der Wirklichkeit des Heiligen zu sein, die den Bewährungsmaßstab für alle speziell religiösen Ansichten und Absichten darstellt. Wie jede Erfahrung, so geht auch die religiöse aus der Verarbeitung subjektiver Erlebnisse hervor, die durch Anschauungsformen, Kategorien und Ideen geschieht.

Wie jede Erfahrung, so ist auch die religiöse jene Begegnung mit dem Wirklichen, in welcher dieses sich, gegenüber der Auffassungsart des Subjekts, als »je größer« erweist und deshalb eine »Metamorphosis« seines Anschauens und Denkens notwendig macht. Im speziellen Falle der religiösen Erfahrung gilt das in so ausgezeichnetem Maße, daß der, der diese Erfahrung macht, die notwendige Umgestaltung sich nicht selber zuschreiben kann, sondern diese als Gabe des Heiligen begreift (sei sie im Übrigen »Erweckung«, »Erleuchtung« oder »neue Geburt« genannt).

Für die religiöse Erfahrung ist es charakteristisch, daß für den, der sie macht, in der Begegnung mit der Wirklichkeit des Heiligen sein eigenes Ich und seine Erfahrungswelt als ganze »auf dem Spiele stehen«. Die Entscheidung, ob beide an der übermächtigen Wirklichkeit des Heiligen zerbrechen oder durch dessen freie Zuwendung neu

(und zumeist in verwandelter Gestalt) zum Dasein befähigt werden, ist jeweils noch offen. Die Stunde der religiösen Erfahrung ist die Stunde der Entscheidung zwischen »Heil und Unheil« des Menschen und der Welt.

Das bedeutet für die religiöse Zeitanschauung: Der Zeitpunkt der religiösen Erfahrung ist nicht ein »gegen den Limes Null gravierender« kleiner Abschnitt der zeitlichen Erstreckung, sondern das den kontinuierlichen Fluß der Zeit unterbrechende »Jetzt«, an dem diese Entscheidung über das Ganze gefällt wird. Die dieser Qualität des Augenblicks angemessene Deutungskategorie ist die der »Gleichzeitigkeit mit dem Ursprung des Ganzen«¹. Die angemessene Auslegung der religiösen Erfahrung, die durch die Kategorie der »Gleichzeitigkeit mit dem Ursprung« bestimmt wird, ist die »Archaiología«, die Rede von dem, was »im Anfang« geschah und im Augenblick der religiösen Erfahrung abbildhaft neue Gegenwart gewinnt. Diese abbildhafte Re-Praesentatio der Ursprünge in bestimmten, für eine religiöse Überlieferungsgemeinschaft normativen religiösen Erfahrungen kann ihrerseits noch einmal in rituellen Worten und Handlungen repräsentiert und so zum festen Bestandteil der religiösen Überlieferung gemacht werden. (Der Stein, auf dem der Erzvater Jakob schlief, gehört, im Sinne der biblischen Erzählung, zur einmaligen Situation einer in dieser Weise nicht wiederholbaren religiösen Erfahrung. Aber indem er ihn aufrichtete und salbte, machte er ihn zum Zeichen einer rituellen Begehung, die, wiederholt vollzogen, die Begegnung des Erzvaters mit dem göttlichen Ursprung erneut abbildhaft repräsentieren konnte.) Auf solche Weise wird die religiöse Zeit durch die religiösen Erfahrungen und deren rituelle Begehungen nicht nur periodisiert, sondern in ihrem kontinuierlichen Lauf unterbrochen und dadurch rhythmisiert. Durch diese Rhythmisierung aber wird auch die »profane« Zeit den »sakralen« Stunden der religiösen Erfahrungen und ihrer rituellen Begehungen zugeordnet.

Dieser Art der Zeitanschauung entsprechen die Kategorien der Substanz und der Kausalität in ihrer spezifisch religiösen Gestalt. Das »Bleibende im Wandel« ist die vom Heiligen »im Anfang« in numinoser Freiheit gefällte Entscheidung, als deren wechselnde Erscheinungsgestalten die Ereignisse der sakralen und der in ihrem Lichte gedeuteten profanen Erfahrungen verstanden werden. Das

¹ Vgl. dazu Augustins Auslegung von Joh. 8,24, wo Jesus auf die Frage »Wer bist du?« antwortet: »Der Ursprung, der jetzt mit euch redet« – Conf XI,8.

»Wesen« der Dinge und Menschen besteht darin, solche Abbild- und Gegenwartsgestalten der heiligen Ursprünge zu sein. (Deshalb muß auf die Frage »Was ist das?« nicht durch eine begriffliche Definition, sondern durch eine »archaiologische« Erzählung geantwortet werden.) Und das »Bestandgewinnen« (Hypóstasis) der Dinge und Menschen besteht darin, immer wieder, als Abbild- und Gegenwartsgestalten dieser Ursprünge, aus diesen ihren Ursprüngen erneuert zu werden.

Eine Anmerkung:

Innerhalb der religiösen Zeitanschauung ist es ein »Proprium biblium«, daß die Inhalte der religiösen Erfahrung auf einen zweifachen Ursprung bezogen werden: auf einen Ursprung vor aller empirisch datierbaren Zeit (en katabolé kósmou) und auf einen von Gott inmitten der Zeit gesetzten Neubeginn (die Herausführung des »erwählten« Volkes »mittens aus einem anderen Volk« bzw. das Anbrechen des »neuen Äons« in Tod und Auferweckung Jesu). Ein Beispiel für die Verknüpfung beider »Archaiologien« ist das christliche Bekenntnis, der »Erstgeborene von den Toten« sei identisch mit dem »Erstgeborenen der ganzen Schöpfung«.

Die Wirkmacht des Heiligen, wie sie in der religiösen Erfahrung deutlich wird, besteht darin, über Sein oder Nichtsein des Menschen und der Welt zu entscheiden². Fällt diese Entscheidung im positiven Sinne aus, so ist sie Ausdruck einer »ermächtigenden Macht«, durch die die Menschen und Dinge zum Selbstvollzug ihres Lebens befähigt werden. Und alle Wirkmacht von Menschen und Dingen in dieser Welt beruht darauf, für diese ermächtigende Macht des Heiligen wirksame Zeichen seiner Gegenwart zu setzen. Das »Signum efficax« ist der ausgezeichnete Fall religiös verstandener Kausalität; und von diesem ausgezeichneten Falle her wird auch alles »profane« Wirken gedeutet.

Der Gebrauch dieser Kategorien ist, wie bei jeder Erfahrung, so auch bei der religiösen von den Ideen der Welt und des Ich geleitet. Aber auch diese gewinnen beim Aufbau der spezifisch religiösen Erfahrungswelt eine besondere Gestalt.

Das geordnete Ganze, dem alle Inhalte des religiösen Erlebens eingeordnet werden müssen, um in Erfahrungen transformiert zu werden, gewinnt seine Struktur durch die gemeinsame Beziehung

² Vgl. dazu das biblische Bekenntnis: »Der Herr macht, daß wir sterben, und macht, daß wir leben« – 1 Sam. 2,6.

all dieser Inhalte auf das, »was im Anfang geschah«. Die regulative Idee der »Welt« zeichnet deswegen dem Subjekt die Aufgabe vor, in allem, was ist und geschieht, die Abbild- und Gegenwartsgestalten dieser Ur-Ereignisse wiederzuerkennen. Was sich diesem Kontext nicht einfügen lässt, ist »wesenloser Schein« oder »irreführender Trug«.

An dieser Stelle sei ein Hinweis erlaubt. Die platonischen Begriffe von den idealen Urbildern (Eíde) und ihren empirischen Abbildern (Eídola) und die Lehre von der Wesens-Verschiedenheit (Chorismós) der Urbilder gegenüber den Abbildern, aber auch von ihrer sich ereignenden Gegenwart (Parousía) in ihnen sind der Versuch, dieses religiöse Weltverständnis und die ihm entsprechende Aufgabenstellung des Erkennens philosophisch anzueignen.

Das »Sein« der weltaffen Wirklichkeit ist das »von den Ursprüngen her« – *a priori* – immer neu geschehende Gegenwärtigwerden dessen, was »je schon war«.

Wiederum sei an dieser Stelle ein Hinweis gestattet: Die aristotelische Lehre von dem Sein der Dinge als dem »Sein dessen, was je schon war« (»ti en einai«) ist die Übersetzung dieser religiösen »Ontologie« in eine säkular gewordene Philosophie.

Die Aufgabe des religiösen Erkennens aber besteht darin, alle Inhalte des Erlebens in diese im wörtlichen Sinne »apriorische«, immer neu »von den Ursprüngen her« sich konstituierende Ordnung einzufügen.

Wie für alle Erfahrungsweisen, so ist auch für die religiöse die Fähigkeit, das geordnete Ganze einer Welt aufzubauen, der »Probierstein«, an dem sich erweisen muß, ob es gelingt, die Mannigfaltigkeit der erlebten Inhalte in die widerspruchsfreie Einheit des Aktes »Ich denke« aufzunehmen. Wenn aber die spezifisch religiöse Erfahrungswelt dadurch aufgebaut wird, daß in den Inhalten des menschlichen Erlebens die Abbild- und Gegenwartsgestalten dessen wiedererkannt werden, was »im Anfang geschah«, dann ist der spezifisch religiöse Akt »Ich denke« wesentlich der Akt eines solchen Wiedererkennens. Die formale Einheit dieses Aktes aber beruht auf der inhaltlichen Identität des Wiedererkannten in der Mannigfaltigkeit seiner Gegenwartsgestalten. Ausdruck dieses Wiedererkennens eines Identischen ist die Anrufung des Namens. Die regulative Idee, die auf diese Weise der menschlichen Erkenntnisbemühung vorgezeichnet wird, kommt in der rabbinischen Anweisung exemplarisch zum Ausdruck: »Einung des Herzens durch Einung des Namens«: Die

Aufgabe, zur religiös verstandenen Einheit des Aktes »Ich denke« zu finden, also die »Einung des Herzens«, kann nur gelingen, wenn in allem, was ist und geschieht, die Einheit des numinosen Ursprungs wiedererkannt wird, sodaß dieser, in aller Verschiedenheit seiner Gegenwartsgestalten, bei seinem einen Namen gerufen werden kann. Dies freilich ist ein Vorgang, der die gesamte Geschichte des Menschen und der Welt erfüllt; oder mit dem Propheten Secharja gesprochen: Erst »am Ende der Tage wird der Herr ein einziger sein und sein Name ein einziger³.

2. Der dialogische Charakter der religiösen Erfahrung und die Folgen, die sich aus seinem Ausfall ergeben

Wie jede Erfahrung, so hat auch die religiöse den Charakter eines Dialogs mit der Wirklichkeit; und wie jede Erfahrung, so wird auch die religiöse fragmentarisch, wenn sie diesen dialogischen Charakter verliert. Entartet der Dialog zum Selbstgespräch, dann entstehen »Gottesfiktionen«, in denen die vermeintlich »fromme« Seele ihr eigenes Selbstverständnis »an den Himmel projiziert«. Macht die Überwältigung durch die Wirklichkeit des Heiligen den Menschen unfähig, auf den Anspruch dieser Wirklichkeit Antwort zu geben, dann entsteht das Phänomen des Dämonischen und die ihm korrespondierende Dämonenfurcht.

a) Das religiöse Selbstgespräch und die »Gottesfiktion«

Das Verbum Mentis, so hat sich gezeigt, ist die Antwort, die wir in unserem Anschauen und Denken auf den Anspruch des Wirklichen geben. Und nur in der stets unzulänglichen und überbietungsbedürftigen Gestalt dieser Antwort (unseres Verbum Mentis) wird der Anspruch des Wirklichen für uns selbst (und sekundär auch für die Hörer unseres Verbum Oris) vernehmbar: Wir müssen immer schon anschauen und denken, um diesen Anspruch zu vernehmen und seinen Inhalt zu bestimmen. Aus dieser Tatsache, daß der Anspruch des Wirklichen uns nicht abseits von unserem eigenen Verbum Mentis vernehmbar wird, sondern nur als dessen inneres, vorantreibendes Moment, kann die Gefahr einer spezifischen Selbstdäuschung unse-

³ Sech. 14,9.

res Denkens entspringen: Der Dialog mit dem Wirklichen kann sich, oft unmerklich, in ein reines Selbstgespräch verwandeln; wir meinen dann (und geben dies auch unseren Hörern vor), in unserem Anschauen und Denken einen Anspruch des Wirklichen zu beantworten, während wir in Wahrheit nur unsere vorgefaßten Meinungen zum Ausdruck bringen und für sie einen Geltungsanspruch erheben, der nur so lange berechtigt ist, wie unser Verbum Mentis seinen dialogischen Charakter bewahrt (vgl. die an früherer Stelle in der hier vorgelegten Untersuchung vorgetragenen Überlegungen zu den Bedingungen für Gegenstandsbezug, Wahrheit und objektive Geltung unserer Erfahrung [Band I, 122 ff.] und zur Exteriorität des Wortes, auch schon desjenigen, das wir in unserem Verbum Mentis beantworten [Band I, 220 ff.]).

Das Gesagte gilt auch für die religiöse Erfahrung. Sie antwortet der Zuwendung der »numinosen« Wirklichkeit, d. h. derjenigen, von deren mühlosem, ebenso ungenötigtem wie ungeschuldetem »Wink« oder »Nicken« (Nutum) es abhängt, ob der Erfahrende in der Begegnung mit ihm in bloße Verwirrung gestürzt wird oder ob er, an diese Grenze seiner Erfahrungsfähigkeit stoßend, mit einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« beschenkt wird (vgl. Band I, 177 ff.). Aber auch der Anspruch dieser numinosen Wirklichkeit wird uns nur vernehmbar, indem wir anschauen und denken, also ihn durch unser Verbum Mentis beantworten. Und auch in diesem Falle kann daraus die Gefahr entstehen, daß das Verbum Mentis seinen dialogischen Charakter verliert und zum Selbstgespräch der (vermeintlich) frommen Seele wird. Wir geben dann vor uns selbst und anderen ein Wort, das wir uns selber sagen, als Antwort auf eine göttliche Anrede aus; wir meinen, es sei uns eine »Öffnung der Augen« widerfahren, wo wir uns in Wahrheit nur unsere religiösen Vormeinungen zum ausdrücklichen Bewußtsein bringen. Das vermeintliche Gotteswort, das wir durch unsere Antwort vernehmbar zu machen glauben, ist dann in Wahrheit die »Exteriorisation« unserer inneren Befindlichkeit. Auf solche Weise beten wir »selbstgemachte Götter« an und, durch sie vermittelt, uns selbst. Dieser Vorgang kann sich auf der Ebene des Verbum Oris wiederholen. Dann meinen die Sprecher und Hörer des religiösen Wortes, die Zusage und den Anspruch Gottes in der Gestalt ihres Menschenwortes weiterzugeben, während sie sich in Wahrheit nur gegenseitig in ihren religiösen Vormeinungen bestätigen (vgl. Band I, 159 f., 264 f., 276 f. und 357 f.).

Oder kurz: *Verliert das religiöse Verbum Mentis seinen dialogi-*

schen Charakter, dann wird es zum Ursprung von Gottes-Fiktionen. Gegen sie wendet sich mit Recht der in Antike und Neuzeit (bei Xenophanes wie bei Feuerbach) erhobene Projektionsverdacht. Diese zunächst mentale »Theoplasía« (Götterbilderei) läßt sich als die Ursache verstehen, aus der alle »Idololatría« (Anbetung selbst gemachter Götterbildner) als sekundäre Folge hervorgeht. Nur wenn der Mensch zunächst in seinem Denken fiktive Götter entwirft, ist er geneigt, auch im Kultus den Dienst an der freien und unverfügbarer Zuwendung Gottes zur Welt durch die Verehrung selbstgemachter Götter zu ersetzen. Dabei ist es ein Kennzeichen solcher »Theoplasía«, daß dem, der dieser Versuchung erliegt, auch jedes Verbum Externum, das er zu hören bekommt, zur bloßen Bestätigung dessen wird, was er »im Grunde immer schon gewußt« hat. Der »Götterbildner« ist schlechthin überraschungsresistent, weil er, im religiösen Selbstgespräch befangen, zum Dialog mit der göttlichen Wirklichkeit und ihrem Anspruch unfähig geworden ist. Und der auf solche Weise fingierte Gott ist immer »bequem«; denn er entspricht stets dem Bedürfnis nach Selbstbestätigung, das den Menschen veranlaßt hat, ihn hervorzubringen. Das gilt sogar dann, wenn dieser selbst-hervorgebrachte Gott als übermächtig und schrecklich erfahren wird. Es kann der menschlichen Seele eine eigene Befriedigung gewähren, ihr Erschrecken über sich selbst »an den Himmel zu projizieren«, das Abgründige des eigenen Ich zu divinisieren und sich dadurch von ihm zu entlasten.

Die hier vorgeschlagene »Philosophische Einübung in die Theologie« leistet also nicht weniger als die traditionelle »Philosophische Gotteslehre« einen Beitrag zur Unterscheidung des wirklichen Gottes von selbstgemachten Götzen; aber sie tut dies auf anderem Wege: durch Rückgriff auf die Eigenart der religiösen Erfahrung. Dadurch schärft sie den Blick für die ersten Anzeichen einer Fehlgestaltung dieser Erfahrung und für die daraus resultierende Gefahr der »Gottesbildnerei«. Genuin religiöse Erfahrung ist, wie jede Erfahrung, dialogischer Natur. Sie schlägt in Fiktion um, wo ihr dieser dialogische Charakter verlorengeht, sodaß sie zum Monolog verkümmert.

b) Das Verstummen des Verbum Mentis und das Phänomen des Dämonischen

Die Erfahrung, daß das Verbum Mentis seinen dialogischen Charakter verlieren kann und dann in ein einsames oder auch kollektives

Selbstgespräch (die wechselseitige Selbstbestätigung der Angehörigen einer Gruppe) übergeht, erzeugt nicht selten ein Mißtrauen gegen alle Eigentätigkeit des Subjekts: dieses muß, wie man dann meint, zum Schweigen kommen, wenn der Anspruch des Wirklichen vernehmbar sein soll. Und die Einsicht, daß der Anspruch der numinosen Wirklichkeit uns immer wieder der Unangemessenheit unserer Antwort überführt, lenkt oft die besondere Aufmerksamkeit religiöser Menschen auf solche Erlebnisse, in denen alles Anschauen und Denken an sein Ende kommt und ihm die ganze Welt seiner Gegenstände versinkt. Das Schweigen aller Regungen der Innen- und der Außenwelt gilt dann als die Bedingung dafür, daß Gott allein »spricht« – freilich auf eine Weise, die auch das menschliche Hören zu einem Verstummen vor dem göttlichen Geheimnis werden läßt.

Eine Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht, kann freilich leicht zu einem Fehlurteil führen: indem eine solche Theorie den dialogischen Charakter jeder Erfahrung betont, kann sie die Meinung nahelegen, jede Art des Verstummens vor dem Heiligen sei eine bloße Ausfallserscheinung. Doch ist hier methodische Vorsicht geboten. Erlebnisse dieser Art können zu objektiv gültigen Erfahrungen werden, wenn sie nicht isolierte und deshalb dem Betroffenen unverständliche Einzel-Widerfahrnisse bleiben, sondern dazu beitragen, einen neuen, umfassenden Kontext aufzubauen, in dem auch alle anderen, ganz alltäglichen Erfahrungs-inhalte ihre Stelle finden. Das außergewöhnliche religiöse Erlebnis wird zur solchermaßen gültigen Erfahrung, indem es eine »Erleuchtung« vermittelt, die den Erfahrenden für den Bedeutungsgehalt aller anderen Erfahrungen erst hellsichtig macht. Nun erst tritt, nach dem Urteil derer, die solche Erfahrungen machen, die Wahrheit aller Dinge aus ihrer Verschleierung hervor. Die Welt im Ganzen und das eigene Ich mit all seinen Tätigkeiten erscheinen nun als der »Schleier der Bilder«, der die Wahrheit des Absoluten bisher verhüllt hat; und das zuweilen erschütternde, zuweilen auch sanfte Wegziehen dieses Schleiers erscheint nun als das Geschenk einer Befreiung, durch welche alle Eigenständigkeit des Subjekts, alle Differenz zwischen Ich und Du, überwunden wird zugunsten eines Leer-Werdens, das mit der absoluten Fülle zusammenfällt. Erfahrungen dieser Art werden von den Mystikern der unterschiedlichsten religiösen Überlieferungen bezeugt; und im Buddhismus sind sie zur Mitte des religiösen Lebens und zugleich zum Ziel aller religiösen Bemühung geworden.

Mystische Erfahrungen dieser Art und das Zeugnis von ihnen,

wirken sodann auf alle anderen Arten der religiösen Erfahrung zurück: Sie schärfen das Bewußtsein dafür, daß der Anspruch der numinosen Wirklichkeit stets größer ist als alle Weisen unseres Anschauens und Begreifens und daß wir uns davor hüten müssen, der Anrede der Gottheit durch unsere Antwort voreilig ins Wort zu fallen. So wahren sie der numinosen Wirklichkeit den Charakter des Geheimnisses, das sich dem Zugriff unseres Begreifens immer wieder entzieht und dadurch den religiösen Akt, als Vollzug eines Gottesverhältnisses »in via«, von der »seligmachenden Schau«, die den Inhalt einer eschatologischen Hoffnung bildet, unterscheidbar macht. Diesem kritischen Moment, das zur religiösen Erfahrung gehört, haben auch die Anleitungen zu einer religiösen Praxis, die solche Erfahrungen vorbereitet, und die nachfolgenden Reflexionen zu dienen, die ihre Eigenart beschreiben.

Es ist deutlich, daß die Kategorie des »Dialogischen« auf diese Art der religiösen Erfahrung nur mit großem Vorbehalt angewandt werden kann; vor allem buddhistische Formen der Mystik verbinden sich oft mit der ausdrücklichen Warnung davor, zu den Inhalten solcher Erfahrung »Du« sagen zu wollen. Und folglich entsteht der Anschein, als komme angesichts solcher Erfahrungen auch jede dialogische Theorie der Erfahrung an ihre Grenze. Was freilich eine solche Theorie auch dann noch leisten kann, ist der Hinweis auf die Gefahr einer spezifischen Selbstverführung, die gerade aus mystischen Erfahrungen entspringen kann. Denn die glückhafte Erfahrung einer Fülle, die dem Menschen gerade im Leer-Werden geschenkt wird, kann jene Wachsamkeit zum Erliegen bringen, die notwendig ist, wenn der religiöse Mensch das »übergegenständliche Licht« nicht mit ganz anderen Mächten verwechseln soll, die von ihm ebenfalls den Verzicht auf all seine Eigentätigkeit und damit auf all seine Eigenverantwortung fordern. Es gibt Phänomene des Rauschhaften, die der mystischen Erfahrung oft zum Verwechseln ähnlich sehen; und es gibt Phänomene des »Gebanntseins« durch die Übermacht innerer oder äußerer Kräfte, die den Menschen wie »besetzt« halten und ihm zugleich die Illusion vermitteln, nun sei er zu der erfüllenden Leere gelangt. Wo der Mensch meint, er sei der Notwendigkeit enthoben, auf den Anspruch der numinosen Wirklichkeit seine eigenverantwortliche Antwort zu geben, droht die Gefahr, daß er wehrlos wird gegen derartige Mächte, die ihn innerlich gefangen halten. Es ist ein Merkmal der Weise, wie das Dämonische den Menschen in seine Abhängigkeit bringt, daß es in den Betroffenen eine Zustim-

mung zu dieser Weise des Selbstverlustes im Rausch oder im Gebanntsein durch äußere oder innere Übermächte erzeugt. Die menschliche Freiheit stößt dann nicht an eine äußere Grenze, sondern ist durch die dämonischen Mächte von innen »besetzt«; und diese erzeugen in ihm eine eigentümliche Leidenschaft der Selbst-Auslöschung. Von dieser Gefahr scheinen nicht die »originären« Mystiker oder die »authentischen« Vertreter des Buddhismus bedroht zu werden, wohl aber viele ihrer Bewunderer und Nachahmer, die, innerhalb der europäischen Kultur, der wissenschaftlichen Rationalität überdrüssig geworden sind, deshalb jede Art von kritischer Reflexion verabscheuen und damit leicht zu Opfern einer »Quasi-Mystik« und eines »Popular-Buddhismus« zu werden drohen. Eine philosophische Einübung in die Gotteslehre hat auch dieser Gefahr gegenüber eine kriteriologische Aufgabe zu erfüllen.

In diesem Zusammenhang kann ein religionshistorischer Hinweis hilfreich sein: Die großen Mystiker sind häufig zugleich scharfsinnige Theologen gewesen; ihre besondere Art der Erfahrung hat sie nicht zu einer Verachtung des Verbum Mentis oder auch Oris geführt. Ja man kann, wenigstens für Europa, feststellen, daß die Reflexionen, durch die die Mystiker nachträglich zu begreifen versuchten, was ihnen in der mystischen Erfahrung widerfahren ist, zu den Voraussetzungen gehören, ohne die die europäische Theorie der Subjektivität nicht hätte entstehen können. Von den »Viktorinern« des 12. Jahrhunderts über die deutschen Mystiker des 13., 14. und 15. Jahrhunderts bis zu den spanischen Mystikern des 16. Jahrhunderts führt eine Entwicklung, in deren Verlauf das Ich und sein Verhältnis zu Gott und zur Welt zu einem zentralen Thema der theologischen, aber auch philosophischen Reflexion geworden ist. Die mystische Erfahrung hat also weder einen rauschhaften Verlust des Ich zur Folge gehabt noch ein Gebanntsein des Bewußtseins durch die Übermacht des erfahrenen Inhalts, sondern im Gegenteil ein geschärftes Selbstbewußtsein des Subjekts entstehen lassen. Und auch der Buddhismus hat spezifische Formen einer selbstkritischen Reflexion entwickelt. Die Theoretiker des Buddhismus beschreiben den Weg, der zur Erleuchtung führt, auf eine Weise, die die Verantwortung des Individuums deutlich macht, und zeigen auf, wie die erfahrene Erleuchtung sich in einer neuen Klarheit des Blicks auf die Welt unserer alltäglichen Erfahrung bewährt. Mag also in jenem Augenblick, in welchem das übergegenständliche Licht aufleuchtet, die Differenz und die dialogische Beziehung zwischen dem Subjekt und dem

Inhalt seiner Erfahrung zum Verschwinden kommen, so ist doch für den Weg, der dorthin führt, und für den neuen Blick auf die Wirklichkeit, der daraus entsteht, die eigenverantwortliche und zugleich selbtkritische Tätigkeit des Subjekts gefordert.

Damit wird zugleich ein Unterscheidungsmerkmal deutlich: Wenn die Berufung auf Erfahrungen der »Erleuchtung« zum Vorwand dafür wird, sich von dieser selbtkritischen, oft ausgesprochen asketischen Eigenleistung dispensiert zu meinen, wird auch die Eigenart dieser besonderen Erfahrung verkannt. Dann erst öffnet sich das »Einfallstor« für die Wirksamkeit ganz anderer, dämonischer Mächte, die vom Menschen Besitz ergreifen können.

Wenigstens in diesem Sinne bestätigt sich die Grundüberzeugung, die der Dialogischen Theorie der Erfahrung zugrundeliegt: Jede Erfahrung, auch die mystische, bewährt sich dadurch, daß sie neue Formen des Dialogs mit der Wirklichkeit möglich macht. Wo dagegen *das Verbum Mentis nicht nur für einen Augenblick schweigt, damit allein die Wirklichkeit des Absoluten sprechen kann, sondern grundsätzlich und endgültig verstummt, geht die Fähigkeit verloren, zwischen dem »Leerwerden für das Absolute« und dem »Besetztsein durch das Dämonische« zu unterscheiden*. Dabei kann jede Macht, die wir in unserem Innern oder in der uns umgebenden Welt erfahren, den Charakter des Dämonischen annehmen, wenn sie keine andere Antwort des Verbum Mentis mehr zuläßt als die rauschhafte Freude an dessen Selbstauflösung. Nicht selten führt dies dazu, daß die Erfahrung derartiger Mächte in der Rückschau die Vorstellung von »unreinen Geistern« erzeugt, von denen das Subjekt sich überwältigt fühlt und deren »Austreibung« von anderen, »guten Geistern« erhofft wird. Emotionen, die uns überwältigen, Eindrücke aus der Erfahrungswelt, die uns berauschen, erscheinen dann als Manifestationen derartiger dämonischer Geister, die uns, vergleichbar einer unrein gewordenen Atemluft, von innen her vergiften. Gegen sie sind wir machtlos, wie gegen »die mächtigen Herrscher der Luft, die Geister, die jetzt [in dieser Weltzeit] wirksam sind«⁴. Darum »ist unser Kampf nicht gegen Fleisch und Blut gerichtet, sondern gegen die Geister der Bosheit im Raum unter dem Himmel«⁵. Zu ihrer Abwehr genügt keine menschliche Kraft, sondern nur »die Waffenrü-

⁴ Eph. 2,2.

⁵ Eph. 6,12.

stung Gottes⁶, d.h. jene Kraft, mit der Gott selbst seine Erwählten ausrüstet.

Aber auch diese Vorstellung, die aus der Erfahrung einer radikalen Gefährdung der menschlichen Seele entsteht, kann zur Quelle neuer Gefährdungen werden. Ist nämlich die Fähigkeit zum eigenverantwortlichen Verbum Mentis erloschen und an ihre Stelle die bloße Überwältigung getreten, dann kann der Wunsch erwachen, sich dieser fremden Übermacht zur Erreichung eigener Zwecke zu bedienen. Und so entstehen aus dieser Fehlgestaltung der vermeintlich religiösen Erfahrung die mannigfachen Formen der »schwarzen« und der »weißen« Magie: der »schwarzen«, durch die der Magier bestimmte Menschen bewußt dem Einfluß dämonischer Mächte auslieferst, um sie, als willenlose »Medien«, für die Erreichung seiner eigenen Zwecke einzusetzen, oder der »weißen«, durch die die befreidende Wirkung guter Geister herbeigezwungen werden soll. Das Erlöschen des eigenverantwortlichen Verbum Mentis in den betroffenen Personen gibt in beiden Fällen jener Macht erst Raum, die der Magier über sie auszuüben versucht.

Die hier vorgeschlagene »Philosophische Einübung in die Theologie« ist in diesem Zusammenhang geeignet, einen Beitrag zur kritischen Selbstüberprüfung des religiösen Aktes zu leisten, in diesem Falle einen Beitrag zur »Unterscheidung der Geister«⁷. Sie tut dies nicht weniger als die traditionelle »Philosophische Gotteslehre« es getan hat, aber auf anderem Wege. Wenn nämlich die Erfahrung als ein dialogisches Verstehen begriffen wird, dann läßt sich ein Kriterium angeben: Während der dämonische Geist den Menschen zum Verstummen bringt und damit zum willenlosen Medium seines Wirkens macht, beschenkt der göttliche Geist ihn mit der Gabe des Wortes, die ihn zum antwortenden Hören fähig macht. Auch das »übergegenständliche Licht« der mystischen Erfahrung unterscheidet sich von der Gewalt des Berauschen und Verzaubernden dadurch, daß es das menschliche Auge zu neuen Weisen des Blicks auf die Weltwirklichkeit befähigt, sodaß es den Widerschein der göttlichen »Herrlichkeit« auf dem »Antlitz aller Kreatur« erkennt; und aus dieser Erkenntnis entspringt das doxologische Wort, mit dem der Mensch dieses Wiedererkennen ausspricht. Dieses Wiedererkennen muß sich nicht immer in der Anrufung personaler Namen ausdrük-

⁶ Eph. 6,13.

⁷ 1 Joh. 4,1.

ken. Es kann auch in apersonalen Ausrufen seinen Ausdruck finden, etwa in den »heiligen Worten« des Buddhismus »O Geheimnis des Edelsteins in der Lotosblume«, »Om mani padme um«. Der Geist, der von Gott (oder einer apersonal gedachten heiligen Wirklichkeit) ausgeht, gibt sich dadurch zu erkennen, daß er zwar alle »Menschenweisheit« zum Schweigen bringt, dann aber »die Zungen reden macht« und so dem Dialog mit allem, was ist, eine neue Qualität verleiht. Die Erfahrung von der Wirksamkeit dieses Geistes löst ein, was die Vernunftpostulate nur »fordern« können: Der Geist stiftet die Möglichkeit, in allen, noch so disparat erscheinenden Weisen, wie das Wirkliche den Menschen in Anspruch nimmt, die Gegenwarts-gestalt der göttlichen Anrede an den Menschen zu entdecken (vgl. Band I, 125 f. u. 184 f.).

3. Die vier Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung und die Folgen ihres möglichen Ausfalls

Während innerhalb der allgemeinen Transzentalphilosophie gezeigt werden kann, welche Bedeutungsmomente zu jeder Erfahrung gehören und welche Folgen sich ergeben, wenn einzelne dieser Momente ausfallen, gehört es zu den Aufgaben der speziellen Transzentalphilosophie, zu zeigen, welche spezifische Gestalt diese Bedeutungsmomente innerhalb besonderer Erfahrungsweisen, darunter der religiösen, annehmen. Dadurch wird es zugleich möglich, auch spezifische Fehlformen der religiösen Erfahrung aus dem Ausfall dieser Bedeutungsmomente herzuleiten.

Im Unterschied von den soeben beschriebenen Phänomenen des »frommen« Selbstgesprächs und des Verstummens vor der Übermacht des Heiligen findet bei jenen Fehlformen des Religiösen, von denen sogleich die Rede sein wird, ein Dialog mit der numinosen Wirklichkeit und ihrem Anspruch wirklich statt. Und im Verlauf dieses Dialogs werden die Bedeutungsmomente, die für die religiöse Erfahrung charakteristisch sind, wahrgenommen und vom Subjekt auch beantwortet. Aber auch hier kann es vorkommen, daß einzelne dieser Bedeutungsmomente an den Rand der Aufmerksamkeit rücken oder vom Subjekt »ausgeblendet« werden. Und indem der Erfahrende das mißversteht, was er tut, wenn er versucht, subjektive Erlebnisse in objektiv gültige Inhalte der Erfahrung umzuformen, wird die Gegenstandskonstitution auf charakteristische Weise irregeleitet.

So entstehen auch auf dem Felde der Religion Erfahrungsgegenstände von eigenartig defizienter Eigenart, die sich schließlich, als Schein-Gegenstände, zwischen das Subjekt und das Wirkliche schieben und damit jenen Dialog mit dem Wirklichen verhindern, der »Erfahrung« heißt.

Was nun an früherer Stelle über die Erfahrung im Allgemeinen gesagt worden ist, gilt auch für die speziell religiöse Erfahrung. *Nicht erst die Texte*, die religiöse Erfahrungen bezeugen und in ihren Hörern und Lesern die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung wecken wollen, sondern schon die religiöse Erfahrung selbst enthält ein »allegorisches« und ein »historisches«, ein »anagogisches« und ein »topologisches« Bedeutungsmoment. Daß die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« gerade im Blick auf religiöse Textzeugnisse entwickelt und in ihrer Auslegung praktisch erprobt worden ist, weist darauf hin, daß gerade für die religiöse Erfahrung diese vier Bedeutungsmomente in besonderem Maße konstitutiv sind. Und was von der Erfahrung im Allgemeinen gesagt worden ist, gilt auch von der religiösen Erfahrung: Wenn eines dieser Bedeutungsmomente ausfällt, kommt es zu defizienten Weisen der Gegenstandskonstitution, und es besteht die Gefahr, daß auf solche Weise Schein-Gegenstände zu standekommen, die sich an die Stelle der Wirklichkeit setzen, statt dem Erfahrenden deren Zuwendung und Anspruch gegenwärtig werden zu lassen. Aber es wird sich zeigen: Alle vier Bedeutungsmomente gewinnen im religiösen Kontext eine besondere Gestalt. Und entsprechend hat auch die irregelte Weise der Gegenstandskonstitution, die eintritt, wenn eines dieser Bedeutungsmomente ausfällt, im religiösen Kontext einen spezifischen Charakter.

- a) *Das »allegorische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und die Fehlformen der Idololatrie und des Fetischismus als seine Ausfallserscheinungen*
- a) Das »allegorische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und das religiöse Verständnis der »Veritas semper maior«

An früherer Stelle wurde von jeder Erfahrung gesagt, sie enthalte einen Bedeutungs-Überschuß gegenüber dem, was der Erfahrende aufgrund der jeweils erreichten Gestalt seines Anschauens und Denkens an ihr erfaßt, und sage darum »mehr und anderes«, als dem Erfahrenden im Augenblick seiner Erfahrung bewußt werden konnte

(s. o. S. 44 f.). Fragt man nun, worauf es beruht, daß nicht nur ein Text, sondern schon die Erfahrung, die er bezeugt, einen solchen »allegorischen« Bedeutungs-Überschuß besitzt, dann wird man antworten müssen: Das liegt daran, daß in der vorläufigen und überbietungsbedürftigen Antwort des Menschen der »je größere« Anspruch des Wirklichen zur Sprache kam. Das menschliche Verbum Mentis et Oris kommt nicht zu einer schon fertig vorliegenden Selbstkundgabe des Wirklichen hinzu, sondern ist, trotz seiner Überbietungsbedürftigkeit, die Gegenwartsgestalt, in der allein dieser Anspruch vernehmbar werden kann. Es gibt kein rein hinnehmendes Hinsehen und Hinhören, das nicht schon ein Moment der Antwort enthielte, die der Weise, wie das Wirkliche sich zeigt, seine für das Subjekt perzipierbare Gestalt verleiht. Erfahrung beruht darauf, daß der Anspruch des Wirklichen nicht abseits von der Antwort, die wir auf ihn geben, vernommen wird, sondern in dieser Antwort seine Gegenwartsgestalt findet, zugleich aber die Vorläufigkeit und Überbietungsbedürftigkeit dieser Antwort deutlich werden läßt.

Das gilt für die religiöse Erfahrung im ausgezeichneten Maße. Inmitten der jeweils gegenwärtig gemachten Erfahrung nämlich wird der, der diese Erfahrung macht, sich des Unterschieds bewußt, der zwischen der Anrede des Heiligen und der menschlichen Antwort besteht, obgleich dieser Anspruch ihm nur in der »Knechtsgestalt« seiner Antwort vernehmbar wird. Und zugleich mit diesem Unterschied wird ihm auch die Beziehung bewußt, die das Menschenwort, das der Erfahrende in seinem Verbum Mentis et Oris ausspricht, zur Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt dieser Anrede durch das Heilige werden läßt. Der »Sensus allegoricus« der religiösen Erfahrung wird also erst dadurch religiös verständlich, daß es dem Erfahrenden gelingt, inmitten seiner Antwort das anredende Wort des Heiligen zu vernehmen, das in der »Erniedrigungsgestalt« menschlichen Anschauens, Denkens und Sprechens seine wirksame Gegenwart gewinnt und zugleich »mehr und Anderes sagt« als das, was an seiner Gegenwartsgestalt unmittelbar abgelesen werden kann. Nicht erst das Verbum Oris, durch das der Erfahrende den Inhalt seiner Erfahrung anderen Hörern mitteilt, sondern schon das Verbum Mentis, durch das er sein subjektives Erleben in den Inhalt objektiv gültiger Erfahrung umgestaltet, ist »Wort des Heiligen in der Erniedrigungsgestalt des Menschenworts«.

Darum erscheint bei der religiösen Erfahrung der Bedeutungs-Überschuß des Inhalts gegenüber der Weise, wie er erfaßt wird, ins

Unendliche gesteigert. Derjenige, der diese Erfahrung macht, erfaßt zugleich, daß es über seine Kräfte geht, den Bedeutungsgehalt dieser Erfahrung angemessen zu begreifen. Die Antwort, die er in seinem Anschauen und Denken auf die Zuwendung und den Anspruch des Heiligen gibt, enthält daher stets sein Bekenntnis zur Präsenz einer Wahrheit, die ihn in Anspruch nimmt und doch zugleich seine Fassungskraft übersteigt. Sein Verbum Mentis bringt diese Wahrheit zur Sprache, aber gerade als eine »je größere« Wahrheit, die stets »mehr und anderes sagt«, als er in seinem Anschauen und Denken zum Ausdruck bringen kann. Aber jene »allegorische« Bedeutung, die für jede Erfahrung charakteristisch ist und deshalb, von der Stunde der Erfahrung an, einen zukunftsoffenen Dialog mit dem Wirklichen eröffnet, gewinnt auf dem Felde der religiösen Erfahrung eine besondere Gestalt: Die religiöse Erfahrung enthält für den, der sie macht, eine Anrede, durch die die heilige Wirklichkeit ihn in Anspruch nimmt und von ihm eine spezifische Art der Antwort verlangt: die Doxologie. Diese ist nicht nur eine sekundäre Reaktion des Menschen auf die zuvor schon fertig konstituierte religiöse Erfahrung, sondern eine Bedingung für ihr Zustandekommen: Die Doxologie ist jene Gestalt des Verbum Mentis (und in der Folge auch des Verbum Oris), durch die es gelingt, religiöse Erlebnisse in spezifisch religiöse Erfahrungen zu verwandeln. Denn die primäre Art, wie das Heilige dem Menschen in der religiösen Erfahrung gegenübertritt, besteht nicht darin, daß es ihm als ein Objekt gegeben wird, das er theoretisch hinsichtlich seiner Eigenschaften und seiner Wirkungen bestimmt, sondern darin, daß es ihm als Adressat des Lobgesangs begegnet. Indem er den Namen findet, mit dem er es anrufen kann, tritt das Heilige dem, der religiöse Erfahrung macht, in seiner spezifischen Objektivität gegenüber: Nur so wird es für ihn zum Maßstab, an dem er die Weise, wie er es denkend und anschauend erfaßt, kritisch messen kann. Franz Rosenzweig hat darauf hingewiesen, daß die Vokabel »Gott« – und Entsprechendes gilt für die Vokabel »das Heilige« – primär im Vokativ und erst sekundär im Nominativ verwendet wird: Es bezeichnet zuerst den Adressaten einer Anrede und erst sekundär den Gegenstand einer Aussage.

Gerade die kritische Selbst-Überprüfung aber, zu der das so erfahrene Heilige den Menschen befähigt und zugleich verpflichtet, läßt erkennen: Diejenige doxologische Antwort, die dem Anspruch des Heiligen wirklich angemessen wäre, übersteigt die Fähigkeit des Menschen. Darum wird die religiöse Erfahrung zuweilen so beschrie-

ben, daß der, der sie macht, anstelle seiner eigenen Antwort, zum Zeugen des Lobgesangs himmlischer Chöre wird (so wie Jesajah die Seraphim das »Dreimalheilig« singen hört) und dabei Worte vernimmt, »die auszusprechen kein Mensch die Vollmacht hat«⁸. Die religiöse Erfahrung ist »allegorisch«, weil sie das menschliche Verbum Mentis et Oris, durch das der Anspruch des Heiligen beantwortet wird, als »Echo hymnodiae coelestis« erscheinen läßt.

Weiterhin wurde von jeder Erfahrung gesagt: Ihr allegorischer Bedeutungsüberschuß verweist das erkennende Subjekt nicht aus seiner Geschichte hinaus, sondern in sie hinein. Denn mit jeder neuen Erfahrung, die der Mensch macht, tritt zugleich auf neue Weise hervor, was in jeder früheren Phase des Dialogs mit der Wirklichkeit vorwegnehmend zur Sprache gebracht worden war. Darauf beruht jenes Verhältnis gegenseitiger Auslegung, das die Erinnerung an frühere Erfahrungen mit ihren je neuen Formen und Inhalten verbindet. Deshalb wird die Geschichte des Individuums, aber auch die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft, in der die Zeugnisse solcher Erfahrungen weitergegeben werden, zur »Real-Exegese« dessen, was dem Menschen in jeder einzelnen seiner Erfahrungen erkennbar geworden ist. Und die allegorische Auslegung von Texten, in denen solche Erfahrungen bezeugt worden sind, ist der Nachvollzug jener »Real-Exegese«, die in der Geschichte des Individuums und der Überlieferungsgemeinschaft als deren stufenweise »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« und damit auch zum je neuen Verständnis ihres Gedächtnis- und Überlieferungsgutes schon geschehen ist.

Wiederum kann nicht zweifelhaft sein, daß dies in ausgezeichnetem Maße auch für die Geschichte des religiösen Individuums und der religiösen Überlieferungsgemeinschaft gilt. Darum tritt auch die Bedeutung des doxologischen Wortes, das dem Menschen in der Begegnung mit dem Heiligen auf die Lippen gelegt wird, im weiteren Verlauf des Dialogs, den der Mensch mit dem Heiligen führt, in immer deutlicheren Umrissen hervor. Und das gilt nicht nur für das Leben des Individuums, sondern auch für die Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft.

So gibt es im Leben des Individuums Gebete, die dieses Leben in seinen sehr unterschiedlichen Phasen begleiten; und im wiederholten Sprechen eines solchen Gebets verbinden sich Erinnerung und ge-

⁸ 2 Kor. 12,4.

genwärtiges Erleben. Dann wird der Bedeutungsgehalt der Antwort, die der Beter in einer wichtigen Stunde auf die Zuwendung des Heiligen gegeben hat, ihm selber erst fortschreitend bewußt. (Ein Beispiel dafür ist die Art, wie ein Konfirmations- oder Trauungsspruch sich im Laufe eines Christenlebens mit immer neuer Bedeutung erfüllt.) Und für das Leben einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft kann ein überliefelter Hymnus – etwa das »Benedictus« des Zacharias, aber auch das »De profundis« des Psalmisten – zu einem Leitmotiv werden, das in immer neuen Situationen des gemeinschaftlichen Betens seinen Widerhall findet und damit seine Deutungskraft auf immer neue Weise bewährt. Berücksichtigt man weiterhin, daß auch vielfältige Erzähltexte gleichsam um den »Kristallisierungskern« eines doxologischen Textes herum komponiert sind (man kann hier auf die Bedeutung des »Schilfmeerliedes« für die Komposition der Erzählung vom Auszug aus Ägypten verweisen), ja daß selbst Texte der Unterweisung und der Ermahnung vielfach dazu bestimmt sind, mit einem Ausdruck des Gotteslobs beantwortet zu werden (»Die Sonne ist des Himmels Ehr', doch dein Gesetz, Herr, noch viel mehr«), dann wird deutlich: Die religiöse Überlieferung in der Vielfalt ihrer sprachlichen und literarischen Formen ist in wichtigen Hinsichten zur Weitergabe der Doxologie bestimmt und hat deshalb an dem soeben beschriebenen Vorgang teil: In immer neuen Situationen der Geschichte tritt auf immer neue Weise hervor, daß das überlieferte Wort »mehr und anderes sagt«, als die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft in früheren Situationen zu erfassen vermocht haben. Darum gehört auch im Zusammenhang religiöser Erfahrungszeugnisse, und hier sogar besonders deutlich, die »allegorische« Deutung, die diesen Bedeutungs-Überschuß solcher Texte und seine Entfaltung im Lauf der Geschichte zum Thema hat, zu den Aufgaben themengerechter Auslegung.

Freilich gilt auch für die Allegorese religiöser Überlieferungstexte, was von der »allegorischen« Auslegung anderer Erfahrungszeugnisse gesagt worden ist: Eine solche Auslegung dient, recht verstanden, nicht dazu, in der »historischen Einkleidung« der Erfahrungszeugnisse eine »ewige Wahrheit« bezeugt zu finden und so für den, der diese Wahrheit erfaßt hat, das Gedenken an die bezeugte, stets historisch bedingte Erfahrung überflüssig zu machen. Es ist vielmehr die Treue des Gedenkens selber, die es möglich macht, an der bezeugten Erfahrung immer neue Bedeutungsmomente zu entdecken. Auch wird eine solche Erfahrung nicht dadurch angemessen

verstanden, daß der Ausleger den Anspruch erhebt, den Sinn des Geschehenen, der »damals« nur unangemessen verstanden worden sei, nun »endgültig« erfaßt zu haben. Vielmehr verweist das allegorische Moment der Erfahrung den, der sie macht und bezeugt, und den, der dieses Zeugnis hört und zu verstehen versucht, in ihre Geschichte hinein. Die Lebensgeschichte des Individuums und die gemeinsame Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft werden im Lichte der bezeugten Erfahrung verstanden und machen damit auch umgekehrt deren Bedeutungsgehalt auf immer neue, oft überraschende Weise verständlich.

Nicht immer reflektiert der, der die religiöse Erfahrung macht, ausdrücklich darauf, daß der Bedeutungs-Überschuß ihn auf solche Weise in seine zukunfts-offene Geschichte hineinverweist. Und es kann eine Aufgabe der »Philosophischen Einübung« sein, zunächst die Theologen zu einer solchen Reflexion zu veranlassen und sodann, durch ihre Vermittlung, die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft auf diese Beziehung der religiösen Erfahrung zur Geschichte aufmerksam zu machen. Gelingt dies, dann gewinnt das »allegorische« Bedeutungsmoment dieser Erfahrung eine zeitliche Dimension. Diese Bedeutung entfaltet sich im Verlauf einer individuellen und gemeinschaftlichen Geschichte und enthält einen vorausweisenden Hinweis auf deren Ziel. Das Heilige bricht nicht nur aus einer »anderen Welt« in die Erfahrungswelt des Menschen ein, etwa von einem »überhimmlischen Ort« her, der jenseits der Grenze liegt, die unserer Erfahrungswelt als einer ganzen gezogen ist, sondern begegnet dem Menschen zugleich von einer Zukunft her, auf die hin er vom Augenblick dieser Erfahrung an ein Leben lang unterwegs sein wird. Die »himmlische Doxologie« aber und mit ihr das vollendete Offenbarwerden des Heiligen, dessen Anspruch und Zuwendung durch das doxologische Wort beantwortet wird, ist nicht nur das urbildhafte Wort, als dessen Echo der menschliche Lobgesang sich verstehen darf, sondern zugleich das zukünftige Wort, das im »irdischen Lobgesang« seine Vorläufigkeitsgestalt gefunden hat.

Dieser Bezug der religiösen Erfahrung auf ein Ziel, das über den Lebensweg des Menschen im Ganzen hinausliegt, wird deutlich, wenn ein letzter Aspekt des allegorischen Bedeutungsmoments in Betracht gezogen wird, das zu jeder Erfahrung gehört, im religiösen Zusammenhang aber eine spezifische Bedeutung gewinnt. Von jeder Erfahrung wurde gesagt: Obgleich der Anspruch der Dinge stets größer ist als die Antwort, die der Mensch in seinem Anschauen und

Denken auf diesen Anspruch gibt, kommt doch dieser Anspruch in der Vorläufigkeitsgestalt der menschlichen Antwort zur Sprache. Würde die Antwort so lange vertagt, bis die vorantreibende Kraft dieses Anspruchs das Anschauen und Denken des Menschen zu seiner Vollgestalt gebracht hat, dann käme die Erfahrung erst »am Ende der Tage« zustande; dann aber könnte dieser Anspruch auch seine vorantreibende Kraft auf dieses Anschauen und Denken nicht ausüben, weil er nur »wirkt«, indem er durch dieses Anschauen und Denken beantwortet wird. Daraus kann gefolgt werden: Zugleich mit dem Inhalt, den der Mensch in der Erfahrung erfaßt (und zwar im Modus der Vorläufigkeit), hat auch seine Antwort einen »allegorischen Bedeutungs-Überschuß«. Sie »bringt mehr und anderes zur Sprache« (alla agoreuei), als der, der die Erfahrung macht, gegenwärtig zu erfassen vermag. Sein Verbum Mentis und deshalb auch sein Verbum Oris wird selber zur Anticipationsgestalt eines Offenbarwerdens der Wirklichkeit, dessen volle Bedeutung sich erst im Laufe des weiteren Dialogs mit der Wirklichkeit in immer deutlicheren Umrissen herausstellen wird.

Auch das gilt von der religiösen Erfahrung im ausgezeichneten Maße: Sie verheißt dem, der diese Erfahrung macht, nicht nur eine künftige Erkenntnis des Heiligen, sondern läßt ihn dem Heiligen und seiner Zuwendung gegenwärtig begegnen. Darum braucht er seine doxologische Antwort, bei allem Bewußtsein von ihrer Unangemessenheit (»quia maior omni laude«) nicht bis ans Ende der Tage aufzuschieben, sondern darf sie als Anticipationsgestalt des »himmlischen Lobgesangs« verstehen, sodaß er schon heute »cum angelis et Archangelis, cum thronis et dominationibus« in diesen himmlischen Lobgesang einstimmen darf. Vom »himmlischen Lobgesang« fehlt uns, trotz aller Visionen und Auditionen von Propheten und Apokalyptikern⁹, der angemessene Begriff. Aber die »je größere« Bedeutung, durch welche die religiöse Erfahrung diese Vollendung schon jetzt vorwegnimmt, kommt im »irdischen Lobgesang« der Glaubenden schon jetzt zur Sprache. Jene »antizipatorische Präsenz« der je größeren Wahrheit inmitten der Vorläufigkeit der menschlichen Antwort, die jede Erfahrung kennzeichnet, gewinnt hier die besondere Gestalt einer »Zeitgenossenschaft mit der eschatologischen Vollendung«. Wenn davon die Rede war, daß die doxologische Antwort des Menschen den »himmlischen Lobpreis« antizipiert,

⁹ Vgl. Jes. 5 und Apok. 5.

dann muß nun hinzugefügt werden: Das ist nur möglich, weil auch die Anrede des Heiligen die erhoffte Fülle der Begegnung mit ihm nicht nur verheißt, sondern zugleich gegenwärtig vorwegnimmt. Seine Zuwendung zum Menschen ist nie bloß »anfanghaft«, sondern stets ganz und ungeteilt. Wo das Heilige begegnet, wird nicht nur ein Weg zum Heil beschritten, sondern je gegenwärtig über Heil und Unheil entschieden. Insofern wird der, der die religiöse Erfahrung macht, zum Zeitgenossen der eschatologischen Zukunft.

Von hier aus wird einerseits verständlich, daß in vielen Religionen die religiöse Erfahrung den Charakter einer Antizipation des erfüllenden Todes aufweist: Wer diese Erfahrung macht, weiß sich im »heiligen Augenblick« schon am Ziel des Weges, den er gleichwohl in den kommenden Phasen seines Lebens noch vor sich hat. Die oft beschriebene Ambivalenz der Gefühle, die Verknüpfung des tödlichen Schreckens mit dem Übermaß der Glücksempfindung, ist vom Inhalt der religiösen Erfahrung her zu verstehen: Sie ist die Reaktion des Subjekts auf die Unmittelbarkeit des »Stehens vor dem Heiligen«, von dem her die Rückkehr in den profanen Alltag als schmerzlich erfahren wird. Opferritualien, mit denen die religiöse Erfahrung nicht selten beantwortet wird und die ihre zeichenhafte Erneuerung möglich machen, erweisen sich deshalb nicht selten als Todes-Antizipationen, in denen der Tod des Opfertieres den künftigen Tod des Opfernden gegenwärtig setzt, und können sich im Laufe der Religionsgeschichte zu Einweihungen in ein kommendes Leben (»Unsterblichkeitsweihen«) entwickeln, weil der, der die religiöse Erfahrung gemacht hat, am »Leben der kommenden Welt« vorwegnehmend Anteil gewonnen hat.

Und andererseits wird von hier aus einsichtig, daß jede Auslegung von Zeugnissen dieser Erfahrung ihren Gegenstand verfehlt, wenn sie den antizipatorischen Charakter dieser Erfahrung verkennt und die Zeugen dieser Erfahrung für bloße »Vorboten« hält, denen selbst noch nicht widerfahren ist, was sie verheißen. Die Begegnung mit dem Heiligen nimmt ihre erhoffte Vollendung in sich schon vorweg und bleibt deshalb für das kommende Leben des Menschen der Inhalt einer Erinnerung, die die Zuverlässigkeit seiner Hoffnung verbürgt. Abraham »sah den Tag des Messias und freute sich«¹⁰.

Die Vertreter der Lehre vom »vierfachen Sinn« heiliger Schriften haben den »Sensus allegoricus« dieser *Schriften* auch den »Sen-

¹⁰ Joh 8,56.

sus fidei« genannt. Dieser Ausdruck läßt sich auch dazu verwenden, den Sinn der religiösen *Erfahrung* in einer wichtigen Hinsicht zu beschreiben. Denn daß die religiöse Erfahrung, ebenso wie jede andere, »mehr und anderes« sagt, als der Erfahrende durch sein *Verbum Mentis et Oris* zur Sprache zu bringen vermag, wird im speziell religiösen Zusammenhang darauf zurückgeführt, daß das Heilige selbst »je größer« ist als jene »Knechtsgestalt«, die es annimmt, um vor dem Auge des Menschen zu erscheinen. Aber die spezifisch religiöse Weise, wie diese »je größere« Wahrheit des Heiligen sich in der religiösen Erfahrung zur Geltung bringt, beruht darauf, daß die Zuwendung des Heiligen dem Menschen eine doxologische Antwort »auf die Lippen legt«, die, inmitten ihrer Vorläufigkeit, den eschatologischen Lobpreis antizipiert. Das eigene wie das überlieferte doxologische Wort kann die religiöse Erfahrung nur deshalb bezeugen, weil es für seine Sprecher wie für seine Hörer zur Gegenwartsgestalt der Weise wird, wie das Heilige und sein heilschaffendes Wort »am Ende der Tage« für den Menschen vernehmbar werden wird. *Eben dies aber, das menschliche Verbum Mentis et Oris als die Gegenwartsgestalt des verheißenen und zugleich schon antizipatorisch erfüllenden Gottesworts zu vernehmen und mit der gegenwärtigen Doxologie zu beantworten, die das eschatologische Gotteslob schon heute antizipiert, ist es, was »Glaube« heißt.*

Für eine »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« ist dieses allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung deswegen von maßgebender Orientierungskraft, weil es einen Wesenszug des Heiligen offenbar macht, der nur der religiösen Erfahrung originär gegeben ist: Der antizipatorische Charakter der religiösen Erfahrung, die von ihrer Vollendungsgestalt »in fine« zwar verschieden bleibt, aber diese doch auf jeweils gültige Weise schon in sich enthält, macht deutlich, daß die Zuwendung des Heiligen, auf die das menschliche *Verbum Mentis* antwortet, selber antizipatorischen Charakter hat. Die Wahrheit der religiösen Erfahrung, d. h. ihre Maßgeblichkeit für das menschliche Anschauen und Denken, Sprechen und Handeln, ist »je größer« als die Weise, wie der Mensch sie durch sein *Verbum Mentis* beantwortet und dadurch selber erfaßt. Das gilt von jeder Erfahrung. Aber im speziellen Falle der religiösen Erfahrung beruht diese »Veritas semper maior« darauf, daß der Erfahrende in der Antwort, die er auf die Zuwendung des Heiligen gibt, den Widerhall des Wortes vernimmt, das »bestehen bleibt, auch wenn Himmel und Erde vergehen«, und das so hinüberweist von »dieser« in die »kom-

mende Welt«. Die religiöse Erfahrung »sagt mehr und anderes« (alla agoreuei), als der Erfahrende unter den je gegenwärtigen Bedingungen seines Anschauens und Denkens zu fassen vermag, weil in ihr schon jetzt jenes Wort an den Menschen ergeht, das alle Umgestaltungen seiner selbst und seiner Erfahrungswelt überdauert und erst »im neuen Himmel und der neuen Erde« seine angemessene Antwort finden wird. Und die doxologische Antwort, die der Mensch auf diese Zuwendung des Heiligen gibt, enthält, mitten in der Zeit, die Vorwegnahme dieser Vollgestalt des Gotteslobs schon in sich.

β) Idololatrie und Fetischismus als Ausfallserscheinungen des allegorischen Bedeutungsmoments

Wird dem, der die religiöse Erfahrung macht, deren allegorisches Bedeutungsmoment nicht bewußt, dann kann es dahin kommen, daß er die Erniedrigungsgestalt, in der das Heilige ihm zugänglich wird, mit dem Wesen des Heiligen identifiziert. Dann wird der zukunftsoffene Dialog zwischen dem Heiligen und dem Menschen, der sich unter seine Anrede gestellt weiß, vorzeitig abgebrochen. Der religiöse Mensch meint nun, abschließend zu »wissen«, was es mit dem Heiligen auf sich hat; und das Bild des Heiligen, also die Niedrigkeitsgestalt seiner Gegenwart vor dem geistigen Auge des Menschen, schiebt sich vor das Heilige selbst. Darin liegt, noch vor der Anfertigung aller »Schnitzbilder und Gußbilder«, der Ursprung aller »Bilder-Vergottung« oder »Idololatrie«. Denn derjenige, dem das allegorische Moment der religiösen Erfahrung verborgen bleibt und der deshalb, in einer Fehlgestaltung seiner religiösen Erfahrung, die Erscheinungsgestalt Gottes mit Gott selber verwechselt, wird geneigt sein, auch jene von Menschenhand gemachten Gottesbilder, die ihm die Gegenwart der Gottheit anzeigen und wirksam vermitteln sollen, zu Götzen zu machen, vor denen er sich anbetend niederwirft. Ein solcher Götze aber wird zum Fetisch, über den der Mensch in seiner Theorie und Praxis zu verfügen meint. An die Stelle des Dialogs mit dem Heiligen und seinem »je größeren« Anspruch tritt dann der Versuch, nach den Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart das Heilige und seine Kraft als Mittel zu eigenen Zwecken zu gebrauchen. Umgekehrt wird derjenige, der eine solche Fehlgestaltung seiner religiösen Erfahrung vermeidet und darum nicht schon durch sein Verbum Mentis zum »Bilderanbeter« geworden ist, auch fähig werden, alle Gottesbilder, die er in künstlerischem Schaffen hervorbringt, als bloße Erscheinungsgestalten der göttlichen Gegenwart zu begreifen.

Dann aber wird er sie nicht mit der Gottheit identifizieren und als Götter anbeten.

Dabei kann es dem religiösen Menschen selber verborgen bleiben, daß er, unter dem Eindruck einer fehlgestalteten religiösen Erfahrung, den Übergang vom Gottesdienst zum Fetischkult und von da zur Magie schon vollzogen hat. Dann bedarf er der Anleitung zu einer kritischen Unterscheidung, die ihm verlorengegangen ist. Und es kann eine Aufgabe der Philosophie sein, ihm diese Anleitung zu vermitteln. Aber diese Anleitung wird ihrer Aufgabe nur gerecht, wenn sie nicht, unabhängig von der Religion, aus einem philosophischen Begriff (den der Philosoph für einen Gottesbegriff hält) die Differenz zwischen dem »wahren Gott« und einem Götzen oder Fetisch zu bestimmen versucht; vielmehr besteht die philosophische Aufgabe darin, durch eine Analyse der religiösen Erfahrung selbst aufzuzeigen, daß die Entstehung von Idolatrie, Fetischkult und Magie auf den Verlust eines wesentlichen Bedeutungsmoments dieser Erfahrung zurückgeführt werden muß: jenes Moments, das hier der »Sensus allegoricus seu fidei« genannt worden ist.

Die Metaphysiker pflegen von der »Transzendenz« Gottes zu sprechen, d. h. von seiner Verschiedenheit gegenüber allen Inhalten der Erfahrung; und sie pflegen zu betonen, daß diese »Transzendenz« seine »Immanenz«, d. h. seine Gegenwart in allen Dingen, möglich macht. Denn die Gegenstände der Erfahrung sind voneinander abgegrenzt und können sich gegenseitig nicht einschließen; nur das, was von ihnen allen wesensverschieden ist, kann in jedem von ihnen Gegenwart gewinnen. Wenn aber darüber entschieden werden soll, ob dieser philosophische Begriff der »Transzendenz« als Gottesprädikat gelten kann, dann wird die Metaphysik auf das allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung verwiesen. Dieses Bedeutungsmoment läßt die Wahrheit des Heiligen dadurch deutlich werden, daß es die Differenz und den Zusammenhang von antizipatorischer Präsenz und eschatologischer Vollgestalt erkennbar werden läßt. In dieser Differenz gegenüber allen Gestalten seines Erscheinens erweist das Heilige sich, philosophisch gesprochen, als »transzendent«, indem es jede dieser Gestalten zur Antizipation seines Offenbarwerdens am Ende der Tage machen kann. Und zugleich erweist es sich als »immanent« in der menschlichen Erfahrungswelt. Erst im Blick auf dieses allegorische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung kann auch der Metaphysiker entscheiden, ob er mit seinen Begriffen von »Transzendenz« und »Immanenz« wirklich von Gott

oder von etwas anderem gesprochen hat. Das Kriterium dieser Entscheidung aber liegt in der Frage, ob sich mit einem solchen Transzendenzbegriff der »Sensus allegoricus« der religiösen Erfahrung in seiner spezifischen Gestalt als »Sensus fidei« begreiflich machen läßt¹¹.

Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht also nicht darin, aus einer von allen Zeugnissen religiöser Erfahrung unabhängig gewonnenen metaphysischen Einsicht in Gottes Wesen dessen »Transzendenz« abzuleiten und so die Idololatrie als einen Irrweg des religiösen Bewußtseins kenntlich zu machen. Das würde voraussetzen, was keineswegs apriori gewiß ist: daß ein philosophischer Begriff, z. B. der des transzendenten Seins, in dem alle empirisch zugänglichen Seienden ihren Grund finden, mit dem religiösen Gottesverständnis bedeutungsgleich sei. Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht vielmehr darin, in einer Analyse der religiösen Erfahrung die Unentbehrlichkeit ihrer Bedeutungsmomente nachzuweisen, vor allem des allegorischen Bedeutungsmoments, und dann verständlich zu machen, wie Idololatrie und Fetischismus aus dem Ausfall dieses Bedeutungsmoments entstehen. Erst in einem zweiten Schritt kann dann geprüft werden, ob der »Sensus fidei« dieser Erfahrung auch dann erhalten bleibt, wenn die Philosophie einen Begriff der »Transzendenz«, den sie unabhängig von den Zeugnissen religiöser Erfahrung gewonnen hat, als ein Gottesprädikat zu verwenden versucht.

Vergleicht man diese Fehlgestaltung der speziell religiösen Erfahrung mit jenen allgemeinen Ausfallserscheinungen, die immer dann auftreten, wenn bei Erfahrungen unterschiedlichster Art das »allegorische« Bedeutungsmoment ausfällt, dann sind die Übereinstimmungen offenkundig (s. o. S. 44f.). Man kann die Idololatrie als den »Positivismus der religiösen Erfahrung« begreifen. An die Stelle des verweilend-eindringenden Deutens tritt die Unrast des Sammelns. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich darauf, eine möglichst große Zahl von Phänomenen aufzusuchen, von denen der Mensch eine Begegnung mit dem Heiligen erwartet, oder solche Phänomene, in einer Art von religiösem Experiment, selber hervorzubringen. Die Menge solcher Phänomene ersetzt dann deren verlorenen Bedeu-

¹¹ Vgl. R. Schaeffler, Der philosophische Transzendenzbegriff – Hilfe oder Hindernis des Glaubens?, in: A. Raffelt / B. Nichtweiß [Hrsg.] Weg und Weite, Festschrift für Karl Kardinal Lehmann, Freiburg 2001, 421–430.

tungsgehalt. Man eilt von einer heiligen Stätte zur anderen, nicht um in einer Bildhandlung das Unterwegssein zu Gott zum Ausdruck zu bringen, sondern weil jedem diesem Orte als solchem eine Heilskraft zugeschrieben wird. Man umgibt sich mit einer Vielzahl von Amuletten, die nicht als Symbole der göttlichen Zuwendung verstanden werden, sondern für sich schon als wirksame Heilmittel gelten. Und weil nicht der Versuch unternommen wird, in der jeweils vorgefundenen oder selbst hervorgebrachten Bildgestalt die »Gegenwärtigwerdung« einer je größeren Wirklichkeit und ihres Wirkens zu entschlüsseln, sondern das Bild selber als numinose Wirklichkeit gilt, entsteht ein Hunger nach immer neuen religiösen Erlebnissen, die unverbunden aneinandergereiht werden und gerade deswegen den Hunger nicht stillen können. Und eine Technik, derartige Erlebnisse je nach den wechselnden Bedürfnissen herbeizuführen, ersetzt die Kontinuität eines Weges, der der »je größeren Wahrheit« des Heiligen auf der Spur bleiben kann, weil das Ziel dieses Weges, die Begegnung mit dem Heiligen, in jeder seiner Abbildgestalten antizipatorische Gegenwart gewinnt.

Wie jeder Positivismus, so kennt auch dieser Positivismus der religiösen Erfahrung, wenn er als unzulänglich durchschaut wird, gewisse Formen der ästhetischen Kompensation (vgl. o. S. 45). Im ästhetischen Genuss der autonom gewordenen, nicht mehr auf eine »je größere« Wahrheit verweisenden Bilder wird eine Stimulation der religiösen Einbildungskraft erfahren, die nun eine eigentümliche Befriedigung gewährt. Und indem das Subjekt auf solche Weise die eigene imaginativen Kreativität genießt, kompensiert es den Verlust an Begegnung mit dem je größeren Anspruch des Heiligen.

Insoweit lassen die beschriebenen Fehlformen der religiösen Erfahrung sich auf den Verlust des »allegorischen« Bedeutungsmoments zurückführen, der auch bei anderen Formen des Erfahrens auftreten kann. Es gibt aber auch eine spezifisch religiöse Kompensation des Ungenügens an dieser »positivistischen« Weise religiösen Erfahrens. Diese besteht darin, die Vermittlung der Beziehung zum Heiligen durch dessen Bildgestalten überhaupt für entbehrlich zu halten. Dann geht aus der Enttäuschung an der Idololatrie der Ikonokasmus hervor. Dieser wird oft damit begründet, daß das Heilige von rein geistiger Natur sei und daher nur in rein geistiger Erkenntnis erfaßt werden könne. Bilder seien bestenfalls didaktische Hilfsmittel und überdies solche von zweifelhafter Qualität. Denn wer zur geistigen Erkenntnis fähig sei, bedürfe solcher Hilfsmittel nicht; wer aber

dazu nicht fähig sei, der werde durch sie dazu verführt, das Heilige selbst mit seinen Bildern zu verwechseln.

Doch ist diese Überzeugung von der »rein geistigen Natur des Heiligen« eher eine Auffassung der Philosophen als eine spezifisch religiöse Überzeugung. Diese philosophische Überzeugung mag das Entstehen ikonoklastischer Neigungen begünstigen, macht aber das spezifisch religiöse Pathos der Bilderstürmerei nicht verständlich. Dieses ergibt sich vielmehr aus einer spezifisch religiösen Prämissen. Wenn nämlich die Bilder, recht verstanden, nicht nur sekundäre Veranschaulichungen des »an sich bildlosen« Heiligen sind, sondern Weisen seiner »Gegenwärtigwerdung« für das menschliche Erfahren, dann setzt die Zerschlagung der Bilder voraus, daß eine solche ereignishafte »Re-praesentatio« nicht nötig sei, weil das Heilige immer schon in der Tiefe des Subjekts gegenwärtig sei. An die Stelle der Erfahrung, die dem Ereignis der Gegenwärtigwerdung des Heiligen antwortet, tritt dann die Reflexion, die die oft unbemerkte Gegenwart des Heiligen ins ausdrückliche Bewußtsein hebt. Das berechtigte Ungenügen an einer Fehlform des religiösen Erfahrens schlägt dann um in eine Verachtung der Erfahrung überhaupt zugunsten einer vermeintlichen Unmittelbarkeit, die immer schon gegeben sei und nur bewußtgemacht zu werden brauche. Damit aber werden auch die Zeugnisse religiöser Erfahrung, die in Überlieferungsgemeinschaften weitergegeben werden, zu bloßen Reflexionshilfen, die dem Menschen nichts Neues, historisch Kontingentes sagen, sondern ihn nur an ein verborgenes Vorwissen erinnern. Der Ikonoklasmus geht darum gewöhnlich mit einer Unterschätzung der Geschichte einher.

Wer nämlich überzeugt ist, daß das Innerste des Menschen der primäre »Ort« sei, an dem das Heilige gefunden wird, und wer diese Überzeugung so versteht, daß es dort »immer schon« gegenwärtig sei, kann leicht zu der Meinung gelangen, daß alles »Äußere«, das ihm im Verlauf seiner individuellen oder gemeinschaftlichen Geschichte widerfährt, dieser Gegenwart des Heiligen weder etwas wegnehmen noch etwas hinzufügen kann. Dann aber verliert die Geschichte ihre religiöse Bedeutung. Der Ikonoklast, der alle »Bilder«, also auch alle sinnhaften und deswegen wandelbaren Erscheinungsgestalten des Heiligen, für entbehrlich hält, gründet diese seine Meinung gewöhnlich auf dieses Zutrauen zur bildlosen Gegenwart des Heiligen in der Tiefe der eigenen Seele. Doch läßt sich zeigen, daß er gerade auf diese Weise die Eigenart des Religiösen in einer

wichtigen Hinsicht verfehlt. Nicht eine ikonoklastische Geringschätzung von Erfahrung und Geschichte, sondern die Klärung ihrer Bedeutungsmomente ist der geeignete Weg, um die Fehlform der Idolatrie und des Fetischismus zu überwinden. Eine solche Klärung aber ist, wie sich gezeigt hat, eine Aufgabe der Philosophie, die die religiöse Erfahrung nicht durch metaphysische Einsichten »überbietet«, sondern sie über ihre eigene Struktur und über deren mögliche Fehlgestaltungen aufklärt.

- b) *Das »anagogische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und die Vielgötterei als seine Ausfallserscheinung*
- a) Das »anagogische« Moment der religiösen Erfahrung und das religiöse Verständnis von der »Einheit der numinosen Wirklichkeit«

So eng wie die religiösen Akte des Glaubens und Hoffens zusammenhängen, hängt auch das »allegorische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung mit dem »anagogischen« zusammen. Nicht zufällig wird ja, mit Bezug auf die sprachlichen Zeugnisse der religiösen Erfahrung, deren »anagogischer« Sinn auch der »Sensus spei« genannt. Und auch in diesem Zusammenhang lässt sich zeigen: Den Texten kann nur deshalb durch geeignete Auslegung ein »Sensus spei« abgewonnen werden, weil schon die religiöse Erfahrung, die in diesen Texten bezeugt wird, ein derartiges Bedeutungsmoment in sich enthält.

Dabei lässt sich am Beispiel der beiden genannten Bedeutungsmomente zugleich zeigen, daß Glaube und Hoffnung auch in Spannung zueinander treten können. Denn die »eschatologische Antizipation«, die zum allegorischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung gehört, könnte die Versuchung entstehen lassen, zwischen dem »Jetzt« der Erfahrung und dem »Dereinst« des »Lobgesangs am Ende der Tage« eine Unmittelbarkeit herzustellen, die die Geschichte des menschlichen Lebens in der Zeit überspringt. Dieser Versuchung widersteht das »anagogische« Moment der religiösen Erfahrung, das den Menschen jener Treue gewiß sein läßt, mit der das einmal erfahrene Heilige den Menschen auf seinem Weg durch die Zeit begleiten wird und ihn der immer neuen »Zuwendung seines Angesichts« gewiß sein läßt. In dieser Zusage der Treue des Heiligen liegt der »Sensus spei« der religiösen Erfahrung, die ihm den Mut zur Geschichte vermittelt.

An früherer Stelle (s. o. S. 49 ff.) wurde ausgeführt: Das »anagogische« Bedeutungsmoment, das in jeder Erfahrung enthalten ist, verleiht dem Dialog mit dem Wirklichen seine Kontinuität. Jede einmal erkannte Wahrheit, so wurde ausgeführt, enthält in sich die Verheißung kommender Begegnungen mit der gleichen Wirklichkeit, die sich in immer neuen Weisen ihres Erscheinens als die eine erweisen wird und so dem Erkennenden die Kontinuität eines »Weges nach oben«, zu immer neuem und klarerem Erfassen der gleichen Wahrheit, garantiert. Darauf beruht jenes mehrfach erwähnte hermeneutische Wechselverhältnis, im welchem Erinnertes im Lichte neuer Begegnungen mit dem Wirklichen neu ausgelegt wird, aber auch die jeweils neue Begegnung im Lichte der Erinnerung verstanden werden kann. Schon die bisher beschriebenen Ausfallserscheinungen machen deutlich, auf welche Weise die Gegenstandskonstitution defizient wird und das Zustandekommen von Schein-Gegenständen begünstigt, wenn sie nicht mehr von diesem Vertrauen geleitet wird. Dieses aber kann nicht aufkommen, wenn der Erfahrende nicht mehr fähig ist, den Gegenstand seiner Erfahrung so zu erfassen, daß dieser durch die Art, wie er sich zeigt, ein solches Vertrauen rechtfertigt. Und nur in der Kraft dieses Vertrauens kann vermieden werden, daß die notwendige Selbstkritik des Subjekts in Skeptizismus umschlägt. Die notwendige Selbstkritik des Subjekts besteht darin, daß es, so lange es »in via« ist, sich kein abschließendes Wissen anmaßt und sich deshalb für neue, überraschende Erfahrungen offenhält. Diese Selbstkritik würde in Skeptizismus umschlagen, wenn das Subjekt in der jeweiligen »Wahrheit von heute« nur jenen »Irrtum« sehen könnte, den der Mensch »morgen«, im Lichte kommender Erfahrungen, durchschauen wird. Und so ist das Vertrauen in die Identität des Seienden und in die »anagogische« Bedeutung jeder seiner Gegenwartsweisen nötig, wenn dieser Umschlag von Selbstkritik in Skeptizismus vermieden werden soll.

Dieses »anagogische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung kehrt auch im speziell religiösen Zusammenhang wieder, gewinnt aber hier eine besondere Gestalt. Denn in der religiösen Erfahrung wird zunächst das Moment des Überraschenden zu höchster Intensität gesteigert. Die Begegnung mit dem Heiligen hat, wie sich bei der Darstellung des »allegorischen« Moments der religiösen Erfahrung gezeigt hat, den Charakter einer »eschatologischen Antizipation«. Das Heilige bricht aus einer anderen, kommenden Welt in die Gegenwart des Erfahrenden ein; und die Antwort, die der Erfahrende

auf den Anspruch des Heiligen gibt, nimmt in zeichenhafter Gestalt die Doxologie dieser kommenden Welt vorweg und antizipiert so zugleich ein kommendes Leben dieses Subjekts jenseits der Todesgrenze. Deshalb hat diese Begegnung mit dem Heiligen stets den Charakter des im höchsten Grade Befremdlichen, das sich aus allem, was das Subjekt vorher erfahren hatte und nun weiß, nicht vorherberechnen läßt. Daher ist es durch keine apriorische Notwendigkeit gesichert, daß der Glaubende in allen Wendungen seines Lebens die Zuwendung der gleichen numinosen Wirklichkeit wiedererkennen wird. Wohl aber hat ihm das Heilige selbst in den jeweils früheren Erfahrungen das Auge dafür geöffnet, auch in künftigen Erfahrungen das Wirkliche, das ihm begegnen wird, in der besonderen Qualität des Heiligen zu entdecken.

Damit aber gewinnt jenes Vertrauen in die Einheit des Wirklichen, das durch das »anagogische« Moment der Erfahrung begründet wird, im religiösen Kontext seine besondere Gestalt. Das Vertrauen, daß es auch in Zeiten der »Finsternis« nicht vergeblich sein wird, das »Angesicht der einmal entdeckten numinosen Wirklichkeit« zu suchen und deren Identität im Wandel ihrer Erscheinungsgestalten wiederzuerkennen, ist zwar durch früher gemachte religiöse Erfahrungen begründet, aber durch sie nicht notwendig gemacht. Dieses Vertrauen hat nicht den Charakter eines Vorherwissens, sondern den einer Hoffnung. Diese Hoffnung bleibt ein zwar begründeter, aber doch freier Akt des Vertrauens, das sich gerade in solchen Phasen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens bewähren muß, in denen das Heilige »sein Angesicht verbirgt« und deshalb die Welt so erscheint, als sei sie von »dämonischen Mächten« beherrscht, die dem Heiligen entgegenwirken. Und dieser Akt des freien Vertrauens richtet sich darauf, daß das Heilige sich seinerseits in einem Akt ungeschuldeter Treue dem, dem es sich einmal zugewandt hat, auch in Zukunft nicht auf die Dauer entziehen wird. Es sind gerade die Phasen, in denen das Heilige »sein Angesicht verbirgt«, in denen dem Erfahrenden bewußt wird, daß er jenes Vertrauen, das allein ihm die Kontinuität seines Lebensweges sichert, nur auf die ungenötigte und ungeschuldete Treue dieses Heiligen setzen kann, und daß darin eine freie Zuwendung des Heiligen zum Ausdruck kommt, die jeder einzelnen religiösen Erfahrung ihre spezifische Weise der »anagogischen Bedeutung« verleiht. Der Mensch, der die religiöse Erfahrung macht, ist dessen gewiß, durch diese Erfahrung auf einen »anagogischen«, »nach oben führenden« Weg gebracht worden zu sein, weil er

jede einzelne derartige Erfahrung als Ausdruck einer freien Zuwendung des Heiligen begreift und deshalb als Zusage seiner freien Treue verstehen kann.

Um die Eigenart dieses Vertrauens zu bestimmen, ist es nötig, diejenige Situation des Menschen zu beachten, die einen solchen ausdrücklichen Akt des Vertrauens nötig macht und die soeben als die Situation der »Finsternis« und des »verborgenen Angesichts« bestimmt worden ist. Nun sind es zwar immer bestimmte Situationen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens, die auf solche Weise erfahren werden, vor allem solche der »Bedrängnis«, in der Menschen meinen, »vom Heiligen verlassen« zu sein. Aber in solchen außergewöhnlichen Situationen wird zugleich ein Grundzug der gesamten Erfahrungswelt deutlich, wie sie sich dem Menschen in der religiösen Erfahrung darstellt. Denn die bevorzugte Materie der religiösen Erfahrung sind solche Phänomene, die eine Verflechtung von Gegensätzen enthalten: Leben und Tod, Krieg und Frieden, Recht und Unrecht, die Erleuchtung des physischen und geistigen Auges und seine Blendung. Die Glieder dieser Gegensatzpaare sind, um einen Ausdruck von Platon zu gebrauchen, »obgleich sie zwei sind, wie an einem Kopfe zusammengebunden«, sodaß, »jemand, wenn er das eine von ihnen erstrebt und erreicht, notwendigerweise auch das andere zu fassen bekommt«¹². Werden gerade solche Phänomene zum Inhalt der religiösen Erfahrung, dann werden sie als Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt des Heiligen verstanden; dann aber zeigt auch dieses einen Doppel-Aspekt. Es ist einerseits auch selber eine »complexio oppositorum«, Lebensquelle und Tötungsmacht, Grund aller Rechts- und Friedensordnung und zugleich »nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert«, erleuchtendes und zugleich blendendes Licht. Andererseits hat die Begegnung mit ihm den Charakter einer unvorhersehbaren Entscheidung über Leben und Tod, Krieg und Frieden, Öffnung eines neuen Horizonts der Erkenntnis und Erschütterung von »Himmel und Erde«, also des Gesamtrahmens, innerhalb dessen alle Lebensorientierung ihre Wege finden könnte. Was von der Seite des Subjekts her als die wechselseitige Durchdringung von Faszination und Schrecken beschrieben werden kann und das Heilige als das »Mysterium tremendum et fascinosum« erscheinen läßt, kann von der Objektseite her durch den Begriff der »numinosen Macht« beschrieben werden: Das Heilige ist

¹² Phaidon 60 b.

dasjenige Wesen, das durch das ungenötigte, von seiner Seite her mühelose »Nicken« (Nutum) die alles bestimmende Entscheidung darüber fällt, welche Seite der Gegensatz-Einheit die Oberhand gewinnt. Das geschieht freilich so, daß die jeweils zurücktretende Seite den wirksam bleibenden Hintergrund dieser Entscheidung bildet.

Im Sinne der griechischen Mythologie kommt dies darin zum Ausdruck, daß Apoll auch dort, wo er mit dem Spiel seiner Leier die Musen zum Tanze führt, nicht aufhört, der Gott der todbringenden Pfeile zu sein, denen der Mensch sich aussetzen muß, wenn er ihn als den Gott des friedensstiftenden Festes erfahren will. Und philosophisch kann diese Einsicht mit dem Urteil Heraklits über die Toren zum Ausdruck gebracht werden: »Sie verstehen nicht, wie es im Auseinanderstreben den mit sich selber gleichen Logos ausspricht, gegenstrebige Harmonie wie bei Bogen und Leier«¹³. Ein besonderer Akt des Vertrauens in die Treue des Heiligen wäre nicht *nötig*, wenn zur religiösen Erfahrung nicht dieser Doppelaspekt gehörte, der die »complexio oppositorum«, durch die unsere Erfahrungswelt bestimmt wird, nicht aufhebt, sondern im religiösen Zusammenhang wiederkehren läßt. Und ein solches Vertrauen wäre nicht *möglich*, wenn die religiöse Erfahrung dem Menschen nicht die Gewißheit vermittelte, daß er sich der Treue der numinosen Entscheidungsmacht auch dort anvertrauen kann, wo diese Macht »ihr Angesicht verhüllt« und wo deshalb ihre heilschaffende Entscheidung (für das Leben und gegen den Tod, für die kosmische Ordnung und gegen das Chaos, für die Rechts- und Friedensordnung in der Gesellschaft und gegen den alles vernichtenden Bürgerkrieg, für das »Licht« und gegen die »Finsternis«) sich für den Menschen in den entgegengesetzten Erfahrungen verbirgt.

Das gilt auch dann, wenn die numinose Macht sich in ungenötigter Freiheit dafür entscheidet, sich dem Menschen in der Weise vorbehaltlosen Heilswillens zuzuwenden und so für ihn zum »Ja ohne Nein« zu werden¹⁴: Auch solcher Heilswille ist immer »Gnade im Gericht« und kann als solche nur offenbar werden auf dem Hintergrund des durch sie überwundenen göttlichen »Zornes«. Nicht zufällig beginnt die paulinische Botschaft von Gottes Gnade mit dem vorausliegenden Satz »Offenbargeworden der Zorn Gottes, der vom Himmel her ergeht über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der

¹³ Her.B 51.

¹⁴ 2 Kor 1,17.

Menschen«¹⁵. Christlich gesprochen geht es darum, auch das Gericht als die Verhüllungsgestalt der göttlichen Gnade anzuerkennen, die hier »sub contrario« am Werke ist.

Doch handelt es sich insoweit nicht um ein »Proprium Christianum«, sondern um ein »Generale Religiosum«. Denn in der Geschichte jeder religiösen Überlieferungsgemeinschaft gibt es Situationen der »Finsternis« oder des »verborgenen Angesichts«, d. h. solche Situationen, in denen es schwer wird, zu sehen, daß und auf welche Weise die Entscheidung zwischen dem »Ja« und dem »Nein«, die die numinose Macht ein für allemal getroffen hat, in der gegenwärtigen Erfahrungswelt ihre Abbild- und Gegenwartsgestalt gewinne. Zweitens sind solche Situationen geeignet, dem, der die religiöse Erfahrung macht, deutlich zu machen, daß die numinose Entscheidung nicht nur »in jener Zeit« in ungenötigter Freiheit gefällt worden ist, sondern daß auch ihre jeweils neue abbildhafte Gegenwartsgestalt nur durch einen ebenso ungenötigten Akt der numinosen Freiheit zustandekommt. Sie hätte, religiös gesprochen, immer Anlaß, »sich ihrer einmal gefällten Entscheidung gereuen zu lassen«. Und drittens wird in diesen Situationen deutlich, daß der Mensch sich dieser numinosen Freiheit nur anvertrauen kann, wenn er bereit ist, auch in denjenigen Aspekten seiner Welterfahrung, die ihm das Fortwirken der einmal gefällten numinosen Entscheidung verhüllen, also in allen Erfahrungen von Unheil, Bedrägnis und Tod, die paradoxe Erscheinungsgestalt dieser fortwirkenden Heilsmacht am Werke zu sehen.

Gerade in solchen Situationen wird deutlich, welche besondere Gestalt das »anagogische« Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört, im speziellen Kontext der religiösen Erfahrung annimmt: In der religiösen Erfahrung wird die »Gegenwärtigwerdung« des Heiligen in der Vorläufigkeitsgestalt seines Erscheinens zugleich als seine freie, vom Menschen nicht herbeizuzwingende Zuwendung verstanden, die auch durch kommende Weisen, wie das Heilige sich zeigen wird, nicht widerrufen wird. Ebenso wie die je aktuelle Zuwendung des Heiligen als dessen freier Akt erfahren wird, ist auch die Unwiderruflichkeit dieser Zuwendung als Ausdruck seiner freien und ungenötigten, aber gerade darin verläßlichen Treue zu verstehen. In dieser Treue wird das Heilige jeder Weise »gedenken«, in der es dem Menschen begegnet ist. Darum wird nichts von dem,

¹⁵ Röm. 1,18.

was das Heilige jemals dem Menschen in seiner religiösen Erfahrung »offenbar gemacht« hat, durch kommende Begegnungen mit ihm zu nichte gemacht. Darauf gründet sich der Mut der Hoffnung, die sich allen kommenden Überraschungen durch die »je größere Wahrheit des Heiligen« auszusetzen vermag. Denn im Vertrauen auf diese Treue, die »ewiglich währet«, kann der Mensch, der die religiöse Erfahrung gemacht hat, darauf verzichten, in eigener Anstrengung und durch die eigene Methodenkunst festhalten zu wollen, was er einmal erkannt hat; er kann statt dessen sich selber loslassen, um sich der Treue des Heiligen anzuvertrauen, auch wenn es sich »sub contrario«, in der ihm entgegengesetzten Erscheinungsgestalt, zu verbergen scheint. Und es ist die religiöse Erfahrung selbst, die den Menschen zu einem solchen »Loslassen seiner selbst« fähig macht. Das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung macht den, der sie macht, dieser Treue des Heiligen gewiß.

Ein besonders weit verbreiteter und zugleich besonders aufschlußreicher Ausdruck dieses Vertrauens in die Treue des Heiligen ist das gottesdienstlich begangene Fest. Denn die kultische Anamnese, die solchen Festen ihren Inhalt gibt, versteht sich als die menschliche Antwort auf das Gedenken des Heiligen selbst. Dieses lässt die einmal vollbrachte Tat, durch die es sich dem Menschen zu erkennen gegeben hat und die so den Inhalt der religiösen Erfahrung ausmachte, nicht in die Vergangenheit versinken, sondern bringt sie immer neu zu wirksamer Gegenwart. Was Religionswissenschaftler die »kultischen Gleichzeitigkeit« der feiernden Gemeinde mit den heilschaffenden Ereignissen nennen, die im Kultus gefeiert werden, das wird durch diese Treue des göttlichen Gedenkens möglich gemacht. (Ein besonders deutlicher Ausdruck dafür, daß das gottesdienstliche Gedenken der Menschen dem Gedenken der Gottheit antwortet und durch dieses möglich gemacht wird, findet sich im Bakchos-Hymnus der sophokleischen »Antigone«. Dort benennt die bekannte Anrede »Du gedenkst deiner Vaterstadt Theben« den Grund, der jenen festlichen Reigentanz möglich macht, in welchem die Wiedkehr des Gottes gefeiert wird¹⁶.) Nur in der Kraft des Gedenkens, das das Heilige dem Menschen gewährt, kann das menschliche Handeln im Kultus »signa rememorativa, demonstrativa et prognostica« setzen, Zeichen, die das einmal Gewirkte nicht nur in Erinnerung

¹⁶ Sophokles, Antigone 1115- 1153.

rufen, sondern als gegenwärtig geschehend anzeigen und als zukunfts-eröffnende Zusage wirksam werden lassen.

Der »anagogische« Sinn der religiösen Erfahrung tritt gerade in dieser Einheit von Erinnerung, Ansage und Zusage besonders deutlich hervor. Diese Einheit aber, die in der Treue der Gottheit begründet ist, ist ihrerseits der Grund der Zuversicht, mit der die feiernde Gemeinde sich ihrer künftigen Geschichte mit all ihren unvorhersehbaren Wendungen anvertrauen kann. Das Fest als die Gegenwart der vom Heiligen gewirkten Ursprünge ist zugleich die Stunde der radikalen Erneuerung der Welt und der Menschen. (Nicht zufällig ist die etruskisch-römische Saecularfeier, in der die Civitas noch einmal ihrem Ursprung begegnete, zugleich die Stunde ihrer tiefgreifenden Umgestaltung gewesen, so besonders deutlich bei der Saecularfeier des Augustus in ihrem Zusammenhang mit der Umgestaltung der römischen Rechtsordnung.) Der Mut zur Geschichte erwächst aus dem Zutrauen in die festlich begangene Treue des Heiligen.

Das Fest, in dessen Begehung die Entscheidung, die »im Anfang« gefällt worden ist, auf neue und die Welt erneuernde Weise wiederkehrt, ist auch der ursprüngliche Ort des »archaiologischen« Gedenkens¹⁷. Alles Erzählen von dem, was »im Anfang geschah«, entspringt der kultischen Anamnese, die nicht nur das Bewußtsein der Hörenden auf die Ur-Anfänge zurücklenkt, sondern das Erinnerte wirksam gegenwärtig werden lässt. Und in dieser Einheit von Kultfeier und archaiologischem Erzählen wird deutlich, was das Vertrauen in die Treue des Heiligen für das religiöse Weltverständnis bedeutet. Was in »Archaiologien« (Erzählungen von dem, was »im Anfang« geschah) berichtet und in Kulten gefeiert wird, ist durch seine unüberbietbare Einmaligkeit von allem verschieden, was in der menschlichen Erfahrungszeit geschieht, und wird vom Wechsel dieser Erfahrungsinhalte nicht berührt. Wohl aber wird alles, was zum Inhalt menschlicher Erfahrung werden kann, durch die ereignis-hafte »Parousia« dieses Ursprungs erneuert, ja »wiedergeboren«. Dabei ist es die Identität des einmaligen Gründungsgeschehens, das alle Ordnung in der Vielfalt der Weltereignisse möglich macht und sich dadurch als göttlich, von allen Geschehnissen innerhalb der Erfah-

¹⁷ Vgl. R. Schaeffler, Aussagen über das, was »im Anfang« geschah, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 20 [1991] 340–347, sowie ders.: Darum sind wir eingedenk, in: A. Ganoczy u.a. Ausdrucksgestaltungen des Glaubens, Stuttgart 1986, 65–90.

rungszeit wesensverschieden, erweist. Diese unvermehrbare und unüberbietbare Einzigkeit dieses Gründungsgeschehens und die Universalität, mit der es den gesamten Weltlauf bestimmt, ist das Unterscheidungmerkmal des Göttlichen. Deshalb muß von diesem Gründungsgeschehen immer neu erzählt werden, wenn in allen Wechselfällen des individuellen Lebens und des gesamten Weltlaufs der Grund jenes Vertrauens benannt werden soll, das dessen gewiß ist, daß diejenigen Mächte, die »im Anfang« gewirkt haben, dieses ihr Wirken »nicht vergessen« werden, sondern es in immer neuen Abbildgestalten gegenwärtig wirksam werden lassen. Nur dadurch tritt das »anagogische«, die Kontinuität eines Weges sichernde Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung ausdrücklich hervor.

Die Vertreter der Lehre vom »vierfachen Sinn« heiliger Schriften haben den »Sensus anagogicus« dieser Schriften auch ihren »Sensus spei« genannt. Nun ist deutlich geworden: Auch diese Bedeutungsart der *Schriften* beruht darauf, daß die *Erfahrung*, die sie bezeugen, ein »anagogisches« Bedeutungsmoment aufweist und daß dieses als ihr »Sensus spei« verstanden werden kann. Denn die religiöse Erfahrung selbst verbürgt die Treue des Heiligen, die es dem Menschen möglich macht, im Vertrauen auf diese Treue sich selber loszulassen und sich der Umgestaltung durch das Heilige anzuvertrauen. *Dieses »Sich-Loslassen im Vertrauen auf die Treue des Heiligen« und die Bewährung dieses Vertrauens in Situationen des »verborgenen Angesichts« ist aber gerade das, was im religiösen Zusammenhang »Hoffnung« genannt wird.* Diese ist kein bloßer Ausdruck des Wunsches, es möge dem Menschen gelingen, alte und neue Erfahrungen in ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung zu bringen; sie ist »docta spes«, eine durch die Erfahrung selber »belehrte« Hoffnung, weil in jeder einzelnen religiösen Erfahrung die Zuwendung des Heiligen als die Verheißung seiner Treue mit-erfahren worden ist.

Und so gilt auch von dem anagogischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung, was soeben von ihrem allegorischen Bedeutungsmoment gesagt worden ist: Auch dieses Bedeutungsmoment besitzt für eine »Philosophische Einübung in die Theologie« deswegen maßgebende Orientierungskraft, weil es einen Wesenszug des Heiligen offenbar macht, der nur der religiösen Erfahrung originär gegeben ist: Die zukunfts-eröffnende Treue des Heiligen macht es dem Menschen möglich, im Wechsel der Weisen, wie das Heilige sich ihm in der Erfahrung zeigt, seine Identität zu entdecken. Nur im Ver-

trauen auf diese Treue des Heiligen kann der, der die religiöse Erfahrung gemacht hat, in allen Wendungen seines Geschicks nach dem »Angesicht« suchen, das er wiedererkennt und mit der Anrufung des Namens begrüßt. In dieser Treue aber wird deutlich, daß das Heilige sich selber gleichbleibt. *Das Bekenntnis zu Gottes bleibender Identität ist so im anagogischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung begründet.* Denn in der religiösen Erfahrung kann der Mensch erkennen: Nur weil Gott »bleibt, und seine Jahre nicht altern«¹⁸, kann er der von ihm gewirkten »Anfänge«, aber auch jeder Weise, wie er sich dem Menschen im Lauf der Geschichte zugewandt hat, in Treue gedenken.

An späterer Stelle wird davon zu handeln sein, daß dieses Bewußtsein von der freien Zuwendung des Heiligen und von der ungeötigten, aber verlässlichen Freiheit seiner Treue einer der Gründe dafür ist, daß der Mensch das Heilige als freies Subjekt und damit als Person begreifen und deshalb als »Gott« benennen kann. Der Übergang von der Anonymität des »Heiligen« zu einem personalen Gottesverständnis ist insofern durch die spezifische Weise begründet, wie das »anagogische« Bedeutungsmoment in der religiösen Erfahrung hervortritt. Und weil es gerade die Situationen der »Bedrägnis« sind, in denen deutlich wird, daß das Zutrauen in die numinose Wirklichkeit nur gerechtfertigt ist, wenn es sich auf deren freie Zuwendung und Treue stützen kann, kann man von solchen Erfahrungen der Bedrägnis sagen: Sie sind nicht nur die Bewährungsproben für das Zutrauen in das Heilige und seine Einheit, sondern geben diesem Vertrauen erst den Charakter einer personalen Beziehung, die im religiösen Sinne »Hoffnung« heißen kann. Insofern kann gerade von der »Bedrägnis« gesagt werden, daß sie »Durchhaltevermögen (hypomoné) bewirkt«, aus welchem »Bewährung« und schließlich jene »Hoffnung« hervorgeht, die »nicht zuschandenwerden läßt«¹⁹.

β) Vom Vertrauen in die Treue des Heiligen zur Überzeugung von der Einzigkeit Gottes

Die Überzeugung von der Einmaligkeit und universalen Bestimmungskraft dessen, was im Anfang geschah, und das Vertrauen in die Treue des Heiligen, das die im Anfang gefällte Entscheidung in

¹⁸ Ps 102,28.

¹⁹ Röm 5,4.

immer neuen Weltsituationen abbildhaft wiederkehren lässt, enthält in sich den Keim einer Entwicklung, die zur Überzeugung von der Einzigkeit Gottes führen kann.

Zunächst nämlich kann das Vertrauen auf die Treue des Heiligen sich auf je besondere, einzelne numinose Mächte richten, die sich in je besonderen Bereichen der menschlichen Erfahrungswelt manifestieren. Unabhängig davon, ob man mit Wilhelm Schmidt annimmt, daß am Anfang der Religionsgeschichte der Glaube an einen »Hochgott« gestanden habe, der sich als Urheber der Welt und ihrer Ordnung jenseits aller Vielfalt von Einzelgöttern befindet, oder ob man die Überzeugung von der Einheit des Heiligen für eine späte Frucht der Religionsgeschichte hält, ist die Verehrung vieler numinöser Mächte in der Mehrheit der uns bekannten Religionen verbreitet. Und für die Bibel bildet sie den »Normalfall«, von dem sich Israels Bekenntnis zu Gott als dem Einen als Ausnahmefall unterscheidet. Aber auch wo viele Götter verehrt werden, fehlt das anagogische Moment der religiösen Erfahrung nicht und verleiht denen, die religiöse Erfahrungen machen, die Sicherheit ihrer theoretischen und praktischen Lebensorientierung.

Ein aufschlußreiches Beispiel ist die Verehrung jener »Sondergötter« in der Religion der alten Römer, auf die Hermann Usener in seinem Buch »Götternamen« hingewiesen hat²⁰. Das Gelingen jeder einzelnen menschlichen Verrichtung (z. B. das Ziehen einer geraden Furche, die Aussaat oder das Ausjäten des Unkrauts mitsamt seiner Wurzel) gilt hier als die Manifestation einer je besonderen Gottheit. Und wenn der Mensch einmal erfahren hat, daß ihm solches Gelingen auf unerzwingbare Weise geschenkt werden muß, verläßt er sich auf das Wirken dieser Gottheit auch für die Zukunft, obgleich er weiß, daß er ihre Gunst nicht herbeizwingen kann. Entsprechendes gilt, vielleicht noch deutlicher, für die numinosen Mächte der Fruchtbarkeit. Diese werden nicht selten so gedacht, daß ihr lebenspendender Tod den Acker mit ihrem Blute befruchtet hat. Die Lebenskraft der Ackerscholle, in der Vegetationsperiode jeden Jahres neu mit Staunen religiös erfahren, gilt als die je neue Manifestation jenes Todes, der »im Anfang« geschah. Und auch in Dürrejahren vertraut der Mensch, der das Wunder der sprossenden Saat einmal erfahren hat, darauf, daß die numinosen Mächte der Fruchtbarkeit nicht auf die Dauer »vergessen« werden, was sie, in ihrer Selbstingabe für das

²⁰ H. Usener, Götternamen, Bonn 1896, 6Frankfurt a. M. 1948.

Leben der Welt, »im Anfang« getan und in so vielen fruchtbaren Jahren heilbringend erneuert haben. Alle Sicherheit der Lebensorientierung beruht auf diesem Vertrauen darauf, daß solche und andere numinose Mächte zwar auf höchst befremdliche Weise erscheinen können, aber daß ihr »Zorn« stets vorübergeht, während ihre Treue zu der einmal gefällten Entscheidung für das Leben der Welt Bestand haben wird. Und dieses Vertrauen beruht nicht auf bloßer theoretischer Belehrung, sondern auf jeder Erfahrung vom Wunder des sich erneuernden Lebens. In jeder dieser Erfahrungen manifestiert sich die Präsenz und Wirksamkeit dieser Numina und verheißt zugleich die Beständigkeit ihres Wirkens. Wer derartige Erfahrungen gemacht hat, kann sich davon überraschen lassen, daß die Gabe des Lebens ihm auf Wegen zuteil wird, die ihm bisher unbekannt waren, z. B. in der Entdeckung neuer »Brunnen lebendigen Wassers«, die einen Wüstenstrich zum Blühen bringen. Und er kann sogar Zeiten der Hungersnot als Gelegenheiten begreifen, die Todesnot der numinosen Macht zu teilen, die für das Leben der Welt gestorben ist, um dann die kultisch wiederholte Totenklage über den verstorbenen Gott (z. B. die Totenklage der Isis über Osiris) so mitzusingen, daß sie auch ihm ein neues Leben verheißt.

Die Verehrung vieler numinoser Mächte schließt also weder das anagogische Moment der religiösen Erfahrung noch das daraus resultierende Vertrauen auf die Treue dieser numinosen Mächte aus. Aber im gleichen Maße, in welchem die religiöse Erfahrung den, der sie macht, dazu befähigt, sein Vertrauen auch in Zeiten der »Finsternis« und des »verhüllten Antlitzes« zu bewahren, kann auch ein neues Verständnis des Heiligen entstehen. Gerade in solchen Erfahrungen nämlich entsteht die Gewißheit, daß »weder Tod noch Leben, weder Engelmächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges ..., weder Höhen noch Tiefen« den Menschen »scheiden können« von der heil-schaffenden Treue des Heiligen, die der Inhalt der einen, alles entscheidenden religiösen Erfahrung gewesen ist²¹. Und im gleichen Maße, in dem diese Überzeugung an Kraft gewinnt, wird dem Erfahrenden deutlich, daß alles, was er bisher als Erscheinungs-gestalt unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Numina begreifen konnte, (Tod und Leben, Engelmächte und Gewalten, numinose Mächte uranischer oder chthonischer Art – »Höhen und Tiefen«) nur unterschiedliche Gegenwartsgestalten des einen Heiligen sind und daß

²¹ Vgl. Röm 8,38f.

diese Gegenwartsgestalten ihn, trotz ihrer Gegensätzlichkeit, von diesem Einen niemals trennen können. Kurz: Das anagogische Moment der religiösen Erfahrung, wenn es sich dadurch wirksam erweist, daß es den Menschen dazu befähigt, auch Zeiten des »verhüllten Angesichts« durchzustehen, wird zugleich zur Quelle der Gewißheit, daß der Mensch nicht einer Vielheit numinoser Mächte und ihrem möglichen Streit ausgeliefert ist, sondern in aller Vielfalt seiner Erfahrungen das Heilige als das Eine wiedererkennen kann.

In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, zu sehen, daß aus dieser Geschichte der angefochtenen Hoffnung das jüdische Bekenntnis zu Gott als dem Einen hervorgegangen ist. Die Erinnerung an die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten ist von Israel als Ausdruck einer göttlichen Treue-Zusage verstanden worden, die die Antwort menschlicher Treue verlangt, welche ihrerseits verbietet, die Hoffnung auf fremde Götter zu richten. So entstand die israelitische »Monolatrie«, d. h. die Weigerung, andere Götter als den einen Herrn ausführer aus Ägypten zu verehren. Die Bedrängnis des babylonischen Exils hat diese Monolatrie zum Monotheismus werden lassen, d. h. zu der Überzeugung, daß die vermeintlich übermächtigen Götter der Heidenvölker gar nicht existieren, sondern daß die Übermacht dieser Heidenvölker ein Werkzeug in der Hand des einen Gottes sei, näherhin das Werkzeug seines Gerichts über sein sündiges Volk. Nur unter dieser Voraussetzung war es möglich, auch in der Situation der neuen Unfreiheit am Bekenntnis zu Gott als dem allein heilsmächtigen Befreier festzuhalten. So ist es das in der Bedrängnis bewährte »Durchhaltevermögen« gewesen, das die Hoffnung »bewirkt« hat, auch in diesem Gericht werde sich die Treue des einen Gottes erweisen, der damit eine neue Form seiner heilschaffenden Zuwendung vorbereite: ein »neues Jerusalem«, ja »einen neuen Himmel und eine neue Erde«.

Der jüdische Monotheismus ist eine Frucht dieser in der Bedrängnis bewährten Durchhaltekraft (*hypomoné*) und der daraus erwachsenen eschatologischen Hoffnung. Nur diese vermochte es, im erfahrenen Unheil das Wirken des gleichen Gottes wiederzuerkennen, dessen Heilswirken an den Vätern als Zeugnis seiner unwideruflichen Zusage verstanden wurde, die auch den entferntesten Söhnen und Töchtern galt. Und die bloße Weiterexistenz des Volkes nach dem Verlust von Tempel, Königtum und Land galt nun als Beweis dafür, daß diese Hoffnung berechtigt sei. »Daß es nicht ganz mit uns aus ist, das ist des Herren Gnade. Und sein Erbarmen hat noch kein

Ende, sondern neu wird es mit jedem Morgen«²². Die bloße Fortexistenz eines sündigen Volkes in einer sündigen Welt wird dann als Ausdruck einer »Erhaltungsgnade« verstanden, die, inmitten des Gerichts, der kommenden, neuschaffenden Vergebung die Wege bereitet.

Dieses in der Bedrängnis bewährte Vertrauen in Gottes Treue macht ein verändertes Verständnis der menschlichen Lebenserfahrung möglich. Die spannungsreiche Vielfalt der Inhalte dieser Erfahrung wird hier nicht länger auf die ebenso spannungsreiche Vielfalt von Gottmächten zurückgeführt, die freilich schon »im Anfang« in eine Beziehung zueinander getreten sind. Vielmehr verweist die gesamte Erfahrung des Individuums und der Gemeinschaft auf die Einzigkeit eines Gottes, dessen Wirken auch alle Gegensätze in sich umfaßt, die den Inhalt unserer Welterfahrung bilden. »Ich bin der Herr, und außer mir ist keiner. Ich forme das Licht und schaffe das Dunkel. Ich wirke das Heil und schaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der alles bewirkt«²³. Angesichts aller Erfahrung des Unheils bleibt dieses Bekenntnis zum einzigen Gott stets Ausdruck eines angefochtenen Glaubens. Und doch ist auch dieser Glaube in der religiösen Erfahrung begründet, weil in deren anagogischem Bedeutungsmoment die freie Treue Gottes deutlich wird, auch wenn der Mensch, der diese göttliche Treue erfahren hat, sein ganzes Leben lang immer neu lernen muß, in allem, was ihm widerfährt, den einen und gleichen Gott zu entdecken. Ja der Vorgang dieses häufig sehr schmerzlichen Lernens füllt die ganze Geschichte der Menschheit aus. »Am Ende der Tage wird der Herr ein einziger sein und sein Name ein einziger«²⁴. Aber im Vertrauen auf Gottes Treue ist der Mensch schon jetzt der göttlichen Einheit und damit zugleich der Kontinuität seines Weges gewiß²⁵.

γ) Der Polytheismus als Ausfallserscheinung des anagogischen Bedeutungsmoments

An früherer Stelle war davon die Rede, welche Fehlgestaltung jeder Art von Erfahrung eintritt, wenn deren »anagogisches« Bedeutungsmoment nicht mehr wahrgenommen wird (s. o. S. 49 ff.). Auch die

²² Klagel. 3,22 f.

²³ Jes. 45,6 f.

²⁴ Sech. 14,9.

²⁵ Vgl. R. Schaeffler, Eschatologischer Monotheismus, in: Henologische Perspektiven II, Festschrift für E. Wyller, Amsterdam 1997, 103–117.

religiöse Erfahrung fällt einer solchen Fehlgestaltung anheim, wenn dieses ihr Bedeutungsmoment und damit ihr »Sensus spei« ausfällt. Ist nämlich der Mensch, der eine religiöse Erfahrung macht, sich nicht mehr der Treue des Heiligen gewiß, dann wird er durch neue, überraschende religiöse Erfahrungen zu der Meinung verführt, von den bisher verehrten Numina verlassen und in den Machtbereich dämonischer Gegenmächte geraten zu sein. Dann entstehen Zweifel daran, ob die Entscheidungen, die die Götter »im Anfang« gefällt haben, wirklich das Ganze des Weltlaufs bestimmen; und neben die kultische Erneuerung dieser göttlichen Taten treten Riten, durch die die dämonischen Gegenmächte »besänftigt« oder auch »ausgetrieben« werden sollen.

Ist aber das Vertrauen in die fortwirkende Kraft der göttlich gewirkten Gründungs-Ereignisse einmal erschüttert, dann können auch derartige Riten der Dämonen-Abwehr die Furcht des Menschen vor deren verderblichen Einflüssen nicht endgültig überwinden. Und in dem Bewußtsein, von ihnen bedroht zu sein, verliert der Mensch die Kraft, sich dem anagogischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung anzuvertrauen. So zeigt die Dämonenfurcht an, daß die religiöse Erfahrung ihren »Sensus spei« verloren hat. Zugleich damit aber geht auch die Gewißheit von der Kontinuität des eigenen Lebensweges verloren, die nur durch die Treue des Heiligen und das ihr antwortende Vertrauen des Menschen garantiert werden kann.

Aber auch dann, wenn das Vertrauen in die Treue der Götter unerschüttert erhalten bleibt und der Mensch nicht von der Furcht vor widergöttlichen Mächten beherrscht wird, tragen solche Religionen, deren Anhänger nicht durch die »Hypomoné« in Zeiten des »verborgenen Angesichts« zum Glauben an die Einzigkeit Gottes gelangt sind, eine Gefahr für das religiöse Bewußtsein in sich. Das Vertrauen in die Einheit und universale Bestimmungsmacht der von den Göttern gewirkten Ursprünge kann sich, angesichts disparater Inhalte der menschlichen Lebenserfahrung, in die Verehrung konkurrierender Gottmächte auflösen. Dann versteht der Mensch die vielfältigen Formen und oft gegensätzlichen Inhalte seines religiösen Erfahrens als Manifestationen einer ebenso großen Vielfalt von »Göttern«, die ihn auf unterschiedliche Weise in Anspruch nehmen und von ihm Verehrung verlangen. Und weil die Ansprüche der so erfahrenen Götter gegeneinander konkurrieren, wird er stets, wenn er den einen Gott verehrt, besorgt sein, den Zorn eines anderen auf sich zu ziehen, und nach Möglichkeiten Ausschau halten, ihn zu ver-

söhnen. Diese innere Zerrissenheit des Menschen wird schließlich durch Mythen vom Streit der Götter gedeutet und damit als ein Schicksal verstanden, das der menschlichen Erfahrungswelt von ihren Anfängen an eingestiftet ist und deshalb immer neue tragische Konflikte zu ihrer notwendigen Folge hat.

Gewiß kennt auch der Polytheismus seine gottesdienstlich begangenen Feste und bringt darin sein Vertrauen in die Treue der jeweils verehrten Gottheit zum Ausdruck. Und indem der Mensch sich dieser jeweils bestimmten Gottheit anvertraut, richtet sich seine Hoffnung darauf, daß dieser Gott zuletzt den Sieg über alle feindlichen Götter erringen wird oder diesen Sieg »im Urbeginn« schon errungen hat, auch wenn die überwundenen Gottmächte in der menschlichen Erfahrungswelt noch immer ihr Wesen treiben. Oder diese Hoffnung richtet sich auf einen »Götterfrieden«, der den Streit der Götter beenden wird oder ihn ebenfalls »im Urbeginn« schon beendet hat, auch wenn er in der menschlichen Erfahrungswelt immer noch nachwirkt. (In diesem Sinne gehört der Mythos vom Sieg der Kroniden über die feindlichen Giganten und Titanen, aber auch der Friedensschluß zwischen Poseidon und Athene zu den Gründungsmythen der Stadt Athen.) Aber so wie in der Erzähl-Abfolge des Mythos der Streit das »zeitlich Frühere«, der Sieg bzw. der Friedensschluß das »zeitlich Spätere« ist, muß in der Auslegung derartiger Mythen der Streit als das sachlich Ursprünglichere, der Sieg bzw. Friedensschluß als das sachlich Abgeleitete verstanden werden, sodaß der beigelegte Streit den bleibenden »Untergrund« des Götterfriedens darstellt und jederzeit wieder an die Oberfläche drängen kann. Und so bleibt, bei allem Vertrauen in die eigene Schutz-Gottheit, das Lebensgefühl des Polytheisten tragisch und durch das Bewußtsein bestimmt, daß der tödliche Konflikt im Leben der Götter wie in der Erfahrung der Menschen alle Siege und Versöhnungen immer wieder zunichtemachen wird. Die religiöse Erfahrung verliert, so verstanden, ihre »anagogische« Kraft, führt den Menschen nicht auf einen kontinuierlich »nach oben« führenden Weg, sondern räumt ihm nur eine sachlich und zeitlich begrenzte Heils-Sphäre ein und fordert ihn zugleich auf, die unvermeidlichen tragischen Konflikte als das den Göttern wie den Menschen auferlegte Geschick anzunehmen.

Nun ist nicht zu bestreiten, daß die so beschriebene polytheistische Weltsicht sich zuweilen »realistischer« ausnimmt, als die Glaubensgewißheit des Monotheisten, der in allem, was ist und geschieht,

die wechselnden Ausdrucksgestalten der Zuwendung des gleichen Gottes zu entziffern versucht. Es ist, angesichts mannigfacher Inhalte der Erfahrung, leichter, zu sagen: »Gott hat's gegeben, ein Dämon hat's genommen«, als im Geben wie im Nehmen den gleichen Gott am Werke zu sehen und mit Hiob zu bekennen »Der Herr, hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gepriesen«. Der »Sensus spei«, den die religiöse Erfahrung allen Ereignissen im Leben der Individuen und der Gemeinschaft abgewinnen will, fordert nicht selten ein »sperare contra spem«, ein Hoffen gegen alles, was bei realistischer Einschätzung unserer Chancen in unserer Lebenswelt »vernünftigerweise« erhofft werden kann. Und doch ist es nur dieser »Sensus spei«, der die Fülle dessen, was dem Menschen widerfährt und was er selber vollbringt, zu einem Weg werden lässt und diesem Wege ein Ziel verheißt, während der Polytheismus, der beständig mit dem Einbruch bisher unbekannter oder überwunden geglaubter numinoser Mächte rechnet, alle Wege im Unwegsamen enden sieht.

Dabei ist deutlich, auf welche Weise die soeben beschriebenen Ausfallserscheinungen untereinander zusammenhängen: Nur wer sich der Differenz zwischen »Bild« und Wirklichkeit des Heiligen bewußt bleibt und damit die »allegorische« Bedeutung jeder religiösen Erfahrung erfaßt, kann sich im Wechsel der Bilder der Treue des Heiligen anvertrauen, das sich in der Neuheit der Begegnungsweisen als das identische, sich selber gleichbleibende zu erkennen gibt und deshalb keine seiner früheren Erscheinungsgestalten einfach widerruft. Umgekehrt macht die Verwechslung des »Bildes«, d. h. der Gegenwartsgestalt des Heiligen, mit dem Heiligen selbst den Menschen unfähig, in der Unterschiedlichkeit der Gegenwartsweisen die Identität der heiligen Wirklichkeit wiederzuerkennen. So geht die Idololatrie über in Vielgötterei.

8) Die Kritik der Metaphysiker am Polytheismus

Die Metaphysiker pflegen von der »Einheit« als einer Wesenseigenschaft Gottes zu sprechen und diese in zweifachem Sinne zu verstehen: als Gottes absolute Einfachheit (*simplicitas*) im Wesen, aus der zugleich seine Unveränderlichkeit und Ewigkeit folgt, und als seine Einzigkeit (*unicitas*), die die Existenz einer Mehrzahl von »Göttern« ausschließt. Wenn darüber entschieden werden soll, ob die so verstandene Einheit als Gottesprädikat gelten kann, dann wird die Metaphysik auf das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Er-

fahrung verwiesen. Dieses enthält in der Tat die Momente der Einheit und der Gleichzeitigkeit mit allen Zeitpunkten des Lebens von Individuen und Überlieferungsgemeinschaften in sich. Nur in dem Vertrauen darauf, daß Gott sich in der Mannigfaltigkeit der Weisen religiösen Erfahrens als der Eine erweisen wird, ist das Subjekt der religiösen Erfahrung dessen gewiß, daß es in der Vielfalt seiner Erfahrungen, auch in Zeiten des »verborgenen Angesichts«, die oft »sub contrario« verborgenen Weisen der göttlichen Zuwendung entdecken kann. Nur so kann der Mensch in der Anrufung des Namens diesen identischen Gott wiedererkennen und zu ihm in Beziehung treten. Und nur im Vertrauen darauf, daß in jeder einzelnen dieser Erfahrungen die ungeteilte Ganzheit dieses Gottes als gegenwärtig erfahren werden kann, wird der religiöse Mensch jener Treue Gottes gewiß, die »in Ewigkeit währet« (Veritas Domini manet in aeternum). Dieses Vertrauen in Gottes Einheit und beständige Treue schließt aber, wie sich gezeigt hat, die Verehrung einer Mehrzahl von Göttern aus.

Erst im Blick auf dieses anagogische Moment der religiösen Erfahrung kann der Metaphysiker entscheiden, ob er mit seinen Begriffen der Einheit, der Ewigkeit und der Einzigkeit wirklich von Gott oder von etwas anderem gesprochen hat. Das Kriterium dieser Entscheidung aber liegt in der Frage, ob mit solchen Begriffen der »Sensus anagogicus« in seiner spezifisch religiösen Bedeutung getroffen wird: als »Sensus spei«, der in jeder religiösen Erfahrung impliziert ist und es möglich macht, sich auch in Zeiten des »verhüllten Angesichts« der Treue Gottes anzuvertrauen.

Auch in diesem Falle besteht die primäre Aufgabe des Religionsphilosophen nicht darin, aus einer von aller Religion verschiedenen metaphysischen Einsicht in Gottes Wesen dessen Einheit abzuleiten und so die Vielgötterei als einen Irrweg des religiösen Bewußtseins kenntlich zu machen. Das würde voraussetzen, was keineswegs apriori gewiß ist: daß ein philosophischer Begriff, z. B. der eines »höchsten und allervollkommensten Wesens«, das »keinen Schatten der Veränderung kennt«, mit dem religiösen Gottesverständnis bedeutungsgleich sei. Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht vielmehr darin, in einer Analyse der religiösen Erfahrung die Unentbehrlichkeit ihrer Bedeutungsmomente nachzuweisen, vor allem ihres allegorischen und anagogischen Bedeutungsmoments, und dann verständlich zu machen, wie die Vielgötterei aus dem Ausfall dieser Bedeutungsmomente entsteht. Erst in einem zweiten

Schritt kann dann geprüft werden, ob dieser »Sensus spei« der religiösen Erfahrung auch dann erhalten bleibt, wenn die Philosophie einen Begriff der »Einheit«, den sie unabhängig von allen Zeugnissen der religiösen Erfahrung gewonnen hat, als ein Gottesprädikat zu verwenden versucht.

- c) *Das »tropologische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und die Magie als seine Ausfallserscheinung*
- a) Das »tropologische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und das religiöse Verständnis des Heiligen als »Maß und Quelle rechten Lebens«

Zu jeder Erfahrung, so wurde an früherer Stelle gesagt, gehört ein »tropologisches« Bedeutungsmoment, das von dem, der die Erfahrung macht, eine »Umkehr« (trópos) verlangt und ihn so zu einer veränderten Weise der Praxis befähigt (s. o. S. 54ff. u. 60f.). Dabei wurde zugleich deutlich: Nicht »Praxis-Relevanz« allein ist ein hinlängliches Kennzeichen dafür, daß das tropologische Bedeutungsmoment der Erfahrung angemessen erfaßt worden ist; es gibt auch eine »unbekehrte« Praxis, die gerade auf dem Ausfall dieses Bedeutungsmoments beruht. Diese depotenziert den Gegenstand zum bloßen »Material«, das vom Subjekt in seine eigenen theoretischen Deutungen und praktischen Projekte eingeordnet wird und daher seinen Eigenanspruch nicht geltend machen kann. Demgegenüber besteht die tropologische Bedeutung der Erfahrung darin, daß sie die theoretischen Auslegungssysteme und praktischen Handlungsprojekte des Subjekts immer wieder durchkreuzt und von ihm eine Neu-Orientierung seines Denkens und Handelns verlangt. Nur so eröffnet sie dem Subjekt auch jene Möglichkeit, die für das sittliche Handeln spezifisch ist: die Möglichkeit der Selbstingabe, die der einzige Weg zur Selbstfindung ist.

Das gilt in ausgezeichnetem Maße auch für die religiöse Erfahrung. Von ihr geht immer wieder jener Imperativ aus, den Paulus auf die Formel gebracht hat: »Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr fähig werdet, zu beurteilen, was Gottes Wille ist, das Gute, Zustimmungswürdige, Vollkommene«²⁶. Eine Theorie, die jede Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht, erscheint auch geeignet, jenen besonderen Dialog zu beschreiben, in

²⁶ Röm. 12,2.

welchem der Anspruch des Heiligen den Menschen zu einer Antwort herausfordert, die er nur in einer Umgestaltung seiner Theorie und Praxis geben kann. Dem entspricht der Hinweis, der von Religionswissenschaftlern und Theologen häufig gegeben wird, daß eine Religion, die den Menschen unverändert so ließe, wie er ist, und sich in theoretischen Informationen über Gott, die Welt und den Menschen erschöpfen würde, zur Popular-Metaphysik entarten müßte, und daß deshalb auch im Evangelium der Ruf zur Umkehr (T'schubah, Metánoia) der Aufforderung zum Glauben an die Frohbotschaft vor ausgeht.²⁷

Damit ist freilich noch recht wenig darüber gesagt, von welcher Art jene »Umwendung« ist, zu der die religiöse Erfahrung den Menschen herausfordert und zugleich fähig macht. Offensichtlich schließt sie die moralische »Bekehrung«, die »conversio morum« ein; aber es ist zweifelhaft, ob sie sich darin erschöpft. Und wenn in manchen Religionen solche Anweisungen, die wir heute »moralisch« nennen, nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, sondern weit mehr auf die Einhaltung ritueller Vorschriften geachtet wird, die alle Lebensbereiche regeln, dann braucht das nicht ein Anzeichen dafür zu sein, daß die Anhänger derartiger Religionen sich »nicht zur Reinheit der moralischen Gesinnung erhoben haben«. Das ist eine Auffassung, die durch die jüdisch-christliche Überzeugung von einem »ins Herz des Menschen gelegten göttlichen Gesetz« nahegelegt wird²⁸. Nur innerhalb jener besonderen religiösen Überlieferung, die durch die Exilspropheten geprägt und von neutestamentlichen Autoren, vor allem von Paulus, weitergeführt wurde, konnte die Aussage gewagt werden, die religiös geforderte Umkehr sei mit der Bekehrung zu einem sittlichen Lebenswandel identisch²⁹. Diese Auffassung ist schließlich von der Aufklärungsphilosophie zum obersten Maßstab für die Beurteilung von Religionen erhoben worden. In diesem Sinne führte Kant »folgenden Satz als einen keines Beweises bedürftigen Grundsatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können meint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes«³⁰. Doch bleibt zweifelhaft, ob diese Gleichsetzung von Religion und Moral oder die

²⁷ »Kehret um und glaubet dem Evangelium« – Mk 1,15.

²⁸ Vgl. Dt. 30,14 und Rom 1,18.

²⁹ Vgl. Jes. 58,6–8; Joel 2,13.

³⁰ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 261f.

Auffassung, Religion sei nichts als eine bestimmte Interpretation der Moral (»unserer Pflichten als göttlicher Gebote«), das Spezifische der religiösen Erfahrung und ihres Anspruchs an den Menschen angemessen beschreibt. Es ist wahrscheinlicher, daß das unterscheidend Religiöse, auch das spezifisch religiöse Verständnis der Moral, erst dann hervortritt, wenn andere Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung berücksichtigt werden, von denen her auch die Bedeutung des Rituellen begreiflich wird.

Einen ersten Hinweis in diese Richtung gibt die schon mehrfach zitierte Aussage des späten Kant, die sittliche Tat müsse als »signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum« jener »moralischen Weltordnung« verstanden werden, die nur Gott selber heraufführen kann und die deshalb auch das »Reich Gottes« heißt. Im Sinne einer Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit versteht, kann dieser Hinweis in folgender Weise weitergeführt werden: Die religiöse Erfahrung erfordert eine Antwort, durch die der Erfahrende in all seinen Worten und Handlungen den Anspruch des Heiligen vernehmbar macht, und zwar nicht nur für sich selber, sondern auch für alle anderen. Gelingt dies, dann ist sein Wort »Gotteswort in der Erscheinungsgestalt des Menschenworts«, sein Tun »Gottestat in der Gegenwartsgestalt menschlichen Handelns«. Und das Sakrament, zu dessen Beschreibung die Rede vom »Signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum« zuerst geprägt worden ist, wird zum Prototyp aller Theorie und Praxis, die dem Anspruch des Heiligen entspricht. Dann wird der Mensch selbst mit allem, was er redet und tut, zum »Bild« des Heiligen, d.h. zu seiner erfahrbaren Gegenwartsgestalt. Und die »Herrlichkeit«, d.h. die Weise, wie das Heilige »aufleuchtet« und erfahrbar wird, bestimmt auch den Menschen und seine ganze, zum Bilde des Heiligen gewordene Person. Der Apostel Paulus hat das auf folgende Weise ausgedrückt: »Wir spiegeln mit aufgedecktem Antlitz die Herrlichkeit Gottes wider; denn wir werden umgestaltet in eben dieses Bild, zu einer Herrlichkeit, die aus der Herrlichkeit stammt, wie solches geschieht durch den Geist des Herrn«³¹. Die Umkehr (Tropos) wird, auf spezifisch religiöse Weise verstanden, zur Umgestaltung (Metamorphosis), in der sich die Berufung des Menschen vollendet, »Bild und Gleichnis« der Gottheit zu sein. Das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung besteht darin, daß sie dem Erfah-

³¹ 2 Kor 3,18.

renden konkrete Möglichkeiten aufschließt, dieser Berufung gerecht zu werden.

Hier liegt die gemeinsame Wurzel, aus der nicht nur das spezifisch religiöse Verständnis der Moral hervorgegangen ist, sondern auch jene »religiositas« (Sorgfalt) in der Beachtung ritueller Vorschriften, von der die »religio« nach Ciceros Worterklärung ihren Namen hat³². Denn die religiös verstandene Moral begreift in der Tat, wie Kant dies ausgeführt hat, »unsere Pflichten als göttliche Gebote«; aber sie tut dies, abweichend von Kants Auffassung, nicht in einer nachträglichen Zusatz-Interpretation der zuvor schon feststehenden Pflicht, sondern weil sie den Grund und die Eigenart aller moralischen Verpflichtung benennen will: die Berufung des Menschen, Gegenwarts- und Vermittlungsgestalt des göttlichen Heilswirkens zu sein. Damit wird freilich zugleich die Gefahr deutlich, daß der Mensch durch sein Denken und Sprechen, vor allem aber durch sein Handeln, das Bild der Gottheit entstellt und so deren Heilswirken in das Gericht umschlagen läßt. »Offenbar geworden ist Gottes Zorn über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen«³³. Die rituelle »Sorgfalt« aber dient dazu, den Menschen zu jener Selbstlosigkeit des Bildes zu führen, das nicht sich selbst in den Vordergrund drängt, sondern das »Abgebildete« erfahrbar macht. Die Bindung an rituelle Regeln macht deutlich: Der Mensch spricht nicht sein eigenes Wort aus, sondern gibt die ihm aufgetragene Botschaft getreulich weiter; er setzt nicht seine eigenen Zwecke durch, sondern dient selbstlos dem Wirken der Gottheit.

Sinnenfällige Zeichen dafür sind das Kleid und die Maske. Jupiter trägt den Sternenmantel, um anzuseigen, daß der gesamte be-stirnte Himmel die Ausdrucksgestalt und zugleich die Verhüllung seiner göttlichen Herrlichkeit ist. Der Imperator trägt den gleichen Mantel, um anzuseigen, daß er »in Jovis persona«, als irdische Erscheinungsgestalt des Himmelsgottes, seine Aufgabe erfüllt. Noch die staufischen Kaiser haben den Sternenmantel getragen und sich so als das irdische Abbild des Gottes zu erkennen gegeben, der »sich in Licht hüllt, wie in ein Gewand«³⁴. Im Tragen eines solchen Ritualgewands findet ein eigenartiger Austausch der Bedeutungen statt: Empirisch gesehen ist das der Gottheit entlehnte Kleid eine Hülle,

³² Cicero, *De natura Deorum* 2,28.

³³ Röm. 1,18.

³⁴ Ps. 104,2.

hinter der sich ein Mensch verbirgt. Im religiösen Verständnis ist umgekehrt der Mensch, der dieses Kleid trägt, die Erscheinungsgestalt, »hinter« der und durch die hindurch die Gottheit selber wirkt³⁵. Noch deutlicher ist das bei dem in vielen Religionen verbreiteten Kultsymbol der Maske. Empirisch gesehen ist das »Prosopon«, das eine Gottheit oder einen Heroen darstellt, auf das Gesicht eines Menschen gelegt. Im religiösen Verständnis ist umgekehrt der Mensch, der die Maske trägt, selbst die Erscheinungsgestalt, durch die hindurch die Gottheit oder der Heros spricht (per-sonat). Und der Begriff des »Prosopon« bzw. der »Persona« bezeichnet im ursprünglichen Wortsinn die »Personalität« des Menschen gerade dadurch, daß dieser Personbegriff den Menschen als die Gestalt begreiflich macht, durch deren Vermittlung Gottes Wort und Werk in die Erfahrungswelt eintritt.

Damit wird ein Grundzug der religiösen Erfahrung zum Ausdruck gebracht. Das religiöse Wort und die religiöse Tat des Menschen sind »Gotteswort im Menschenwort« bzw. »Gottestat in der Erscheinungsgestalt menschlichen Tuns«. Das kultische Sprechen und Handeln sind die exemplarischen Gestalten dieses religiös verstandenen Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Tätigkeit; und an diesem ausgezeichneten Fall wird immer wieder die Grundstruktur abgelesen, die auch außerhalb des Gottesdienstes das religiös verstandene menschliche Tun charakterisiert: Jener »Tropos« aber, d. h. jene »Umwendung der ganzen Seele«, die die religiöse Erfahrung vom Menschen verlangt, ist, negativ, der Verzicht darauf, Menschenweisheit und Menschenwerk als solche für heilswirksam zu halten, (paulinisch gesprochen: der Verzicht auf alle »eigene Gerechtigkeit«) und positiv die Bemühung, das menschliche Leben als ganzes zur sichtbaren Erscheinungsgestalt des göttlichen Sprechens und Handelns werden zu lassen. Die so verstandene Umkehr aber kann der Mensch nur vollziehen, weil die Erfahrung selbst »tropologische« Bedeutung hat: Sie verlangt nicht nur *von ihm* die »Umwendung der ganzen Seele«, sondern bewirkt sie *an ihm*. Die religiös geforderte »Umkehr« ist nur deswegen eine Aufgabe, die der Mensch erfüllen kann, weil sie zuvor eine Gabe ist, die der gleiche Mensch vom Heiligen empfängt (vgl. die Bitte aus der Liturgie des jüdischen Versöhnungsrituals):

³⁵ Vgl. die biblische Redewendung »Da kleidete sich der Geist des Herrn in Gideon« – Ri. 6,34, entsprechend 2 Chron. 24,10.

nungstages »Wende du uns um, o Herr, dann kehren wir um in vollendeter Umkehr«).

Ist aber die geforderte Umkehr zu allererst empfangene Gabe und erst in zweiter Hinsicht menschliche Aufgabe, und besteht das Ziel dieser Umkehr darin, den Menschen mit all seinem Tun zu einem »Bild Gottes«, zu einer Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt des göttlichen Wirkens in der Welt werden zu lassen, dann verändert sich das Verständnis der Sittlichkeit und gewinnt eine spezifisch religiöse Gestalt: Die Erfahrung, vom Heiligen selbst in den Dienst seiner Gegenwärtigwerdung gestellt zu sein, lässt zunächst den Unterschied zwischen menschlichen »Werken« und göttlicher »Gnade« gegenstandslos erscheinen, der immer wieder Thema des Streits zwischen den Theologen gewesen ist. Die »Werke«, die als Weisen verstanden werden, wie das Wirken des Heiligen selbst gegenwärtig und erfahrbar wird, sind selber immer schon »Gnadengaben«. Weiterhin beantwortet diese Erfahrung zwei Fragen, die die Philosophen der zu Ende gehenden Aufklärungszeit, vor allem Immanuel Kant, als aporetisch empfunden haben: Ist der Mensch, der sich selber nicht als einschränkungslos »gut« beurteilen kann, der sich vielmehr der Unreinheit seiner Gesinnung bewußt geworden ist, überhaupt zu guten Taten fähig? Und können solche Taten, wenn sie möglich sein sollten, die guten Zwecke wirksam herbeiführen? Zweifel daran entstehen angesichts einer Welt, deren Kausalordnung den Erfolg der Ge-wissenlosen wahrscheinlich macht, die Durchsetzungskraft der Ge-wissenhaften aber vermindert.

Auf diese Fragen kann, im Sinne der religiösen Erfahrung, geantwortet werden: Diese Erfahrung lässt den Menschen seine eigenen Taten als »signa rememorativa, demonstrativa et prognostica« eines Wirkens verstehen, das er nicht sich selbst, sondern dem Heiligen zuschreibt. Dann aber partizipieren diese Taten, als wirksame Zeichen, an jener Kraft, mit der das Heilige selbst den Menschen und die Welt aus ihren Ursprüngen erneuert. Nur so ist es – um noch einmal auf Kant und seine Anspielung auf biblischen Sprachgebrauch zurückzukommen – möglich, daß auch »ein böser Baum gute Früchte bringt«. Und so überwindet jenes Verständnis des menschlichen Handelns, das aus der religiösen Erfahrung entspringt, jene »Trostlosigkeit im Gemüte« (Kant), die den Menschen sonst, angesichts der Macht des Bösen in der Welt und in der eigenen Seele, befallen und ihm seine sittliche Kraft rauben würde. In der Selbstlosigkeit des Dienstes an der Parusie des Heiligen liegt zugleich die Quelle einer

unbelasteten Fröhlichkeit des sittlichen Handelns, die nach Auffassung der klassischen Moralphilosophie zu den Merkmalen der »Tugend« gehört. Denn diese gilt als »die Fähigkeit des Willens, das Gute leicht und mit Freuden zu tun«.

So wird das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung zur Quelle der sittlichen Zuversicht auch angesichts solcher Erfahrungen, die sonst berechtigten Zweifel an der Möglichkeit sittlichen Handelns erzeugen könnten. Es gibt keinen Zustand des Subjekts und der Welt, in dem es nicht möglich wäre, sittlich gut und zugleich wirksam zu handeln. Denn die Fähigkeit zu solchem Handeln und seine Wirksamkeit beruhen darauf, daß das Heilige selbst in der Abbild- und Gegenwartsgestalt menschlichen Tuns seine werteerneuernde Wirksamkeit entfaltet. Christlich gesprochen: Auch der sündige Mensch in einer sündhaften Welt bleibt fähig, wirksame Zeichen der Gegenwart Gottes zu geben und damit nicht nur »Signa demonstrativa« dieser Gegenwart, sondern zugleich »Signa prognostica« der »Neuschaffung Himmels und der Erde« zu setzen. Nur so wird er frei von dem Zweifel, ob der Begriff der sittlichen Pflicht – um es noch einmal mit Kant zu sagen – nicht »phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch« sei³⁶. Und so sind es gerade die Situationen des angefochtenen Willens zum Guten, in denen das tropologische Bedeutungsmoment der sittlichen Erfahrung seine befreiende Wirkung zeigt.

Diese Erfahrung von der befreienden Wirkung, die vom tropologischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung ausgeht, läßt es als naheliegend, wenn auch nicht als logisch zwingend erscheinen, von jenen Abbildhandlungen, die der Mensch vollzieht, auf die Eigenart des Urbildes zu schließen. Wenn die freudige Selbsthingabe des Dienstes das Ergebnis der religiös verstandenen Umkehr ist, dann scheint es einleuchtend, auch jene »Gegenwärtigwerdung« des Heiligen, der dieser Dienst gilt, als Ausdruck dafür zu deuten, daß das Heilige selbst »leicht und mit Freuden« bereit ist, sich für die Welt und den Menschen hinzugeben. Dem entsprechen die mehrfach erwähnten Mythen und Kulte, in denen die freiwillige Selbsthingabe einer Gottheit für das Leben der Welt in Erinnerung gerufen und zugleich als bevorzugter Inhalt des Kultus gefeiert wird. Aber auch abseits von dieser speziellen Deutung des innerweltlichen Lebens aus der Lebens-Hingabe einer Gottheit muß es stets als ein Akt

³⁶ KprV A 205.

der Selbst-Entäusserung gelten, wenn das Heilige sich in freier Zuwendung zur Welt dazu herbeiläßt, in der »Knechtsgestalt« innerweltlicher Dinge, Personen oder Ereignisse für den Menschen gegenwärtig und erfahrbar zu werden. Jede Hierophanie schließt ein solches Moment der »Kenosis« ein. Und es ist diese Kenosis des Heiligen selbst, auf die der Mensch antwortet und die er abbildhaft wiederholt, wenn er sich zur selbstlosen Würde des Bildes (der Gegenwartsgestalt für die Parousia des Heiligen) umgestalten läßt.

Berücksichtigt man weiterhin, daß der Mensch dazu eines eigenen Aktes der Umkehr (Tropos) bedarf, dann wird deutlich: So wie der Mensch sich zunächst vorfindet, als »unbekehrtes«, eigenmächtiges Subjekt, entspricht er der Zuwendung des Heiligen nicht und muß von ihm erst »gereinigt« und zur »Umwendung der ganzen Seele« fähig gemacht werden. Er steht, religiös gesprochen, unter dem »Zorn« des Heiligen, der ein Ausdruck der Weise ist, wie dieses sich, in der liebenden Zuwendung zum Menschen, verletzlich gemacht hat. Dann aber muß dem »Tropos«, zu dem die religiöse Erfahrung den Menschen herausfordert, ein göttlicher »Tropos« vorausgehen, der biblisch als ein »Umkehren von seinem Zorn« bezeichnet werden kann³⁷. Und so ergibt sich folgende Deutung des »Sensus tropologicus« der religiösen Erfahrung: Dieser besteht darin, den Menschen nicht nur zur antwortenden Teilhabe an der Selbsthingabe des Heiligen, sondern zuvor zur abbildhaften Wiederholung des göttlichen Tropos fähig zu machen.

Die Vertreter der Lehre vom »vierfachen Sinn« heiligen Schriften haben den »Sensus tropologicus« dieser *Schriften* auch den »Sensus caritatis« genannt. Dieser Ausdruck läßt sich auch dazu verwenden, den Sinn der religiösen *Erfahrung* in einer wichtigen Hinsicht zu beschreiben. Denn der tropologische Sinn der Texte ist im tropologischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung fundiert. Die religiöse Erfahrung stellt, ebenso wie jede andere, den, der sie macht, unter den Anspruch, sich durch den Inhalt, den er erfährt, zur Neuheit seines Anschauens und Denkens, Sprechens und Handelns umgestalten zu lassen. Aber dieses »tropologische« Bedeutungsmoment gewinnt im Zusammenhang der religiösen Erfahrung eine besondere Gestalt: Die Umgestaltung, die sie fordert, ist die Verwandlung des Menschen in die selbstlose Gegenwartsgestalt des Heiligen (in sein »Bild«); aber indem die religiöse Erfahrung diese Verwandlung nicht

³⁷ Jona 3,7.

nur verlangt, sondern bewirkt, ist die einzige angemessene Weise, wie der Mensch die Zuwendung des Heiligen beantworten kann, die Selbstlosigkeit einer Liebe, die sich der Verwandlungskraft, die von der Begegnung mit der geliebten Wirklichkeit ausgeht, in freudiger Hoffnung anvertraut. *Jene hoffnungsreiche Selbstlosigkeit aber, durch die der religiöse Mensch sich dem Heiligen zur Verfügung stellt, um von ihm zu einer Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt seines Wirkens umgeschaffen zu werden, ist es, die im religiösen Zusammenhang »Liebe« genannt wird.* Darum kann gesagt werden: Der Sensus tropologicus der religiösen Erfahrung wird nur erfaßt, wenn er als Sensus caritatis begriffen wird. Der »Sensus caritatis« der religiösen Erfahrung ist jenes Bedeutungsmoment, das den, der diese Erfahrung macht, zur selbstlosen Würde des Bildes befähigt, d. h. dazu, in seinem Denken, Sprechen und Handeln nicht sich selber zur Geltung zu bringen, sondern dem Heiligen einen Ort und eine Gestalt seines Erscheinens in dieser Welt zu bereiten.

Auch dieses Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung ist für eine »philosophische Einübung in die Gotteslehre« deswegen von maßgeblicher Orientierungskraft, weil es einen Wesenszug des Heiligen erkennen läßt, der nur dieser speziellen Art der Erfahrung »originär gegeben« ist. Die Befähigung des Menschen dazu, in seinem Anschauen und Denken, Reden und Handeln Gegenwarts-gestalten für die »Parusia« des Heiligen in der Welt bereitzustellen und so selber zum »Bild und Gleichnis« des Heiligen in der Welt zu werden, verweist auf die Eigenschaft des Heiligen, Quelle und Norm allen menschlichen rechten Verhaltens zu sein. Es ist seine Norm, weil das Bild an dem gemessen werden muß, was es abbildhaft zur Gegenwart bringt. Es ist aber vor allem seine Quelle, weil die freie Zuwendung des Heiligen, die den Inhalt der religiösen Erfahrung ausmacht, die Bedingung dafür ist, daß der Mensch das heilschaffende Wirken des Heiligen abbildhaft, aber zugleich wirksam gegenwärtig zu setzen vermag. So befreit das Heilige den Menschen einerseits von Illusionen über den Zustand seiner selbst und der Welt und andererseits von den wohlbegründeten Zweifeln an der Möglichkeit, sittlich zu handeln. Es ist Norm und Quelle des rechten Verhaltens, weil es die Möglichkeit garantiert, in jeder Lage des Subjekts und der Welt wirksame Zeichen seiner Gegenwart zu setzen und so wirksam das Gute zu tun.

β) Die Magie als Ausfallserscheinung des tropologischen Bedeutungsmoments

Geht das so verstandene tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung verloren, dann entartet das religiöse Wissen zur »Geheimwissenschaft«, durch die der Mensch fähig zu werden meint, sich übermenschlicher Kräfte für seine Zwecke zu bedienen. Und die religiöse Praxis wird zur Ausübung solcher Macht, d. h. zur Magie. Symptomatisch dafür ist das Mißverständnis des Ritus. Im religiösen Verständnis ist dieser der Ausdruck dafür, daß der Mensch alle Willkür des eigenen Sprechens und Handelns hinter sich läßt, um allein das göttliche Wort in der Gestalt menschlicher Rede zur Sprache zu bringen und das, was die Gottheit gewirkt hat, in der Abbildgestalt menschlichen Tuns auf je neue Weise wirksam gegenwärtig zu setzen. Ausgezeichnetes Beispiel dafür ist das sakramentale Wort und die sakramentale Handlung. Ihre Form ist fest geprägt und damit aller Willkür der menschlichen Sprechenden und Handelnden entzogen, weil sie nur so zur reinen Gegenwartsgestalt des göttlichen Heilswirkens werden können. Nur in dieser Willkürfreiheit werden die sakramentalen Worte und Handlungen »rite«, d. h. gültig und heilswirksam, vollzogen. Wird diese heilsvermittelnde Wirksamkeit sakramentalen Sprechens und Handelns mit dem Versuch verwechselt, durch derartige Worte und Handlungen übermenschliche Kräfte für selbstgewählte Zwecke einzusetzen, dann entsteht die Magie. Das bekannteste Beispiel für diese Fehlgestalt religiösen Sprechens und Handelns ist die Perversion des sakramentalen Wortes »Hoc est corpus« (Das ist mein Leib) zu dem Zauberwort »Hocuspocus«, das, heute nur noch im Märchen, von Zauberern für beliebige Zwecke eingesetzt werden kann.

Der Ritus, religiös verstanden ein Ausdruck des Verzichts auf allen Eigenwillen, der in Konkurrenz zum göttlichen Sprechen und Wirken treten könnte, pervertiert dann zum Mittel, von dem man sich den Erfolg solchen Verfügens über göttliche Kräfte verspricht. Wenn man sich nur aufs Genaueste an den Wortlaut der Zauberformel hält und die Zauberhandlungen streng nach ihrer Regel vollzieht, dann wird, so hofft man, der erwünschte Erfolg mit Gewißheit erreicht. Religiöse Berichte, die davon sprechen, daß die Gottheit bestimmte, erwählte Menschen oder sogar den Stammvater des Menschengeschlechts mitsamt all seinen Nachkommen zum Aussprechen kultischer Worte und zum Vollzug kultischer Handlungen berufen hat, werden dann als Verschlüsselungen eines Geheimwissens gele-

sen, vermittels dessen »Eingeweihte« zu wirksamer Zauberei fähig werden. Dieses Beispiel zeigt besonders deutlich, daß die Magie nicht, wie manche Vertreter der evolutionären Religionstheorie meinen, Ursprung und Vorstufe des Kultus ist, sondern dessen entstehende Verfallsgestalt. Karl Kerenyi hat diese Einsicht auf die Formel gebracht: »Der Magier ist nicht der Ahnherr des Priesters, sondern dessen Affe«.

Wiederum ist es aufschlußreich, diese spezifische Fehlform der religiösen Erfahrung und die daraus resultierende magische Praxis mit jenen Ausfallserscheinungen zu vergleichen, die nicht für die religiöse Theorie und Praxis charakteristisch sind, sondern überall auftreten, wo Erfahrungen unterschiedlichster Art ihr »tropologisches« Bedeutungsmoment verlieren (s. o. S. 54 ff.). Alle Inhalte der Erfahrung, so zeigte sich, werden dann zum bloßen »Material«, das vom erkennenden und handelnden Subjekt in seine selbstentworfenen Deutungen und Handlungsprojekte »eingebaut« wird. Es ist offenkundig, daß der Vertreter einer Geheimwissenschaft und der Magier genau auf diese Weise mit den Inhalten der religiösen Erfahrung verfahren. Die in solchen Erfahrungen entdeckte Wirkmacht des Heiligen, die fähig ist, die gesamte Welt aus ihren Ursprüngen zu erneuern, wird ihm zum »Material«, das er für seine Zwecke verwendet. Aber im speziell religiösen Zusammenhang hat diese »Verwendung« nicht nur den Charakter einer Reduktion, die wichtige Bedeutungsmomente des Erfahrenen ausblendet, sondern den Charakter einer Perversion, die den religiösen Auftrag des Menschen in sein Gegen teil verkehrt und damit, entgegen der eigenen Absicht, anstelle des beabsichtigten kalkulierten Nutzens das Unheil des göttlichen Gerichts auf den Magier, aber auch auf seine Umwelt herabruft.

γ) Die Kritik der Metaphysiker an der Magie

Was an früherer Stelle von einer anderen Ausfallserscheinung der religiösen Erfahrung gesagt worden ist (s. o. S. 86 f.), gilt auch hier: Es kann dem religiösen Menschen selber verborgen bleiben, daß er, aufgrund einer mißverstandenen und darum fehlgeleiteten religiösen Erfahrung vom Gottesdienst zur Magie übergegangen ist. Das Vertrauen auf die Heilswirksamkeit religiöser Worte und Handlungen, die als Gegenwartsgestalten des göttlichen Heilswirkens verstanden werden sollten, kann oft unmerklich in den Versuch umschlagen, vermittels solcher Sprach- und Handlungsformen göttliche Mächte für menschliche Zwecke zu gebrauchen. Dann bedarf der religiöse

Mensch der Anleitung zu einer kritischen Unterscheidung, die ihm verlorengegangen ist. Und es kann eine Aufgabe der Philosophie sein, ihm diese Anleitung zu vermitteln. Aber auch in diesem Falle muß hinzugefügt werden: Die Philosophie erfüllt diese Aufgabe nicht, indem sie aus einem metaphysischen Begriff, den sie für einen Gottesbegriff hält, z. B. aus dem Begriff einer Erst-Ursache, die keiner Fremdbestimmung unterliegen kann, die Vergebllichkeit aller magischen Verfügungs-Versuche ableitet. Sie erfüllt diese Aufgabe vielmehr dadurch, daß sie in einer Analyse der religiösen Erfahrung selber aufzeigt, worin deren tropologisches Bedeutungsmoment besteht und daß die Magie den Verlust dieses Bedeutungsmoments anzeigen.

Nun pflegen die Metaphysiker davon zu sprechen, daß Gott das »Summum bonum« sei, Urbild, Möglichkeitsgrund und Maßstab all dessen ist, was in der Welt und im Leben des Menschen »gut« genannt werden kann. Wenn aber darüber entschieden werden soll, ob der philosophische Begriff des »summum bonum« als Gottesprädikat gelten kann, dann wird die Metaphysik auf das tropologische Moment der religiösen Erfahrung verwiesen. Durch dieses Bedeutungsmoment wird derjenige, der diese Erfahrung macht, zu einer »Metamorphosis« aufgerufen und zugleich fähig gemacht, die ihn in ein selbstloses Bild der wirksamen Gegenwart des Heiligen verwandelt. Religiös verstanden ist das Heilige deshalb Urbild, Möglichkeitsgrund und Maßstab alles menschlich »Guten«, weil die liebende Selbst-Entäußerung des Heiligen, die alle irdische Wirklichkeit zur Gegenwartsgestalt seines Anspruchs machen kann, jene antwortende Selbst-Entäußerung des Menschen fordert und möglich macht, in der er in allem, was er denkt, sagt und tut, der Gegenwärtigwerdung (*re-praesentatio*) des Heiligen in der Welt dienen will. Es ist die solchermaßen durch die liebende Selbstentäußerung des Heiligen ermöglichte hoffnungsvolle Selbstentäußerung des Menschen, die dem tropologischen Bedeutungsmoment, das in jeder Erfahrung impliziert ist, die spezifisch religiöse Gestalt des »Sensus caritatis« verleiht. Erst im Blick auf dieses tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung kann auch der Metaphysiker entscheiden, ob er mit seinem Begriff des »höchsten Gutes« wirklich von Gott oder von etwas anderem gesprochen hat. Das Kriterium dieser Entscheidung aber liegt in der Frage, ob sich mit einem solchen philosophischen Begriff die spezifische Gestalt begreiflich machen läßt, die das tropologische Bedeutungsmoment im Zusammenhang der religiösen Erfahrung annimmt: seine Gestalt als »Sensus caritatis«.

Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht also nicht darin, aus einer philosophischen Einsicht in Gottes Wesen, die von allen Zeugnissen der religiösen Erfahrung unabhängig ist, abzuleiten, daß Gott als das »summum bonum« vorbehaltlose Verehrung fordert und sich nicht als Mittel für menschliche Zwecke gebrauchen läßt. Das würde wiederum voraussetzen, was keineswegs apriori gewiß ist: daß ein philosophischer Begriff, in diesem Falle der Begriff des »summum bonum«, mit dem religiösen Verständnis des Anspruches bedeutungsgleich sei, mit dem Gott dem Menschen begegnet. Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht auch in diesem Zusammenhang vielmehr darin, in einer Analyse der religiösen Erfahrung die Unentbehrlichkeit ihrer Bedeutungsmomente nachzuweisen, in diesem Falle des tropologischen Bedeutungsmoments, und dann verständlich zu machen, wie aus dem Ausfall dieses Bedeutungsmomentes die Magie entsteht. Erst in einem zweiten Schritt kann dann geprüft werden, ob der »Sensus caritatis« dieser Erfahrung auch dann erhalten bleibt, wenn die Philosophie einen Begriff vom »höchsten Gut«, den sie unabhängig von den Zeugnissen religiöser Erfahrung gewonnen hat, als Gottesbegriff zu verwenden versucht.

d) *Das »historische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und die Gnosis als seine Ausfallserscheinung*

a) Das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung und das religiöse Verständnis von Ewigkeit, Zeit und Geschichte

An früherer Stelle wurde von jeder Erfahrung gesagt: Zwar ist sie jeweils nur eine Phase im zukunftsoffenen Dialog mit der Wirklichkeit; sie enthält das weiterreibende Moment der »Veritas semper maior« schon in sich und verweist dadurch auf kommende Dialogphasen, durch die der jeweils gewonnene Blick auf die Wirklichkeit überboten werden wird. Aber in diesem dialogischen Prozeß ist jede einzelne Phase von bleibender Maßgeblichkeit, sodaß jede spätere Erfahrung sich an jeder früheren hermeneutisch bewähren muß. Nur in dem Maße, in welchem jede einzelne Erfahrung im Gedächtnis festgehalten wird, kommt jenes hermeneutische Wechselverhältnis von Erinnerung und neuem Erleben zustande, durch welches alte und neue Erfahrungsinhalte sich als objektiv gültig bewähren. Nur durch diese hermeneutische Bewährung bleibt auch das »allegorische« Verständnis der Erfahrung, das der »je größeren« Bedeutung

des Wirklichen und seines Anspruchs auf der Spur bleiben will, in die Kontinuität einer Geschichte einbezogen, innerhalb derer die Bedeutung jeder einzelnen Erfahrung stufenweise deutlicher und inhaltlich bestimmter hervortritt (s. o. S. 46 f. u. 97).

Das gilt für die religiöse Erfahrung in ausgezeichnetem Maße. Denn jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, zu der der Inhalt dieser Erfahrung den Menschen herausfordert und zugleich fähig macht, widerfährt dem Subjekt als ein Ereignis inmitten der Zeit. Dieses Ereignis mag als »Erleuchtung« beschrieben werden oder als Vision oder Audition. Noch häufiger handelt es sich um eine unvermutete Wendung des individuellen oder gemeinschaftlichen Lebens, die ein Prophet als gottgewirktes Wunder zu deuten vermag. In jedem Falle aber wird die historische Kontingenz dieses Ereignisses als Ausdruck der numinosen Freiheit des Heiligen begriffen, das sich dem, den es zur Antwort befähigte, auf ungenötigte Weise zugewandt hat. So wurden dem Zeugen dieses Ereignisses »die Augen geöffnet« und das Wort, mit dem er das Geschehene zu benennen vermochte, »auf die Lippen gelegt«.

Darum bleibt für alle Zukunft der Ort, an dem dieses Ereignis geschah, ein »heiliger Ort«; und die Stunde, in der sich das Heilige zu erkennen gab, bleibt für den Erfahrenden und für alle, die sein Zeugnis hören, bleibend denkwürdig. Gewiß ist die Umwandlung, die dem Subjekt durch die religiöse Erfahrung widerfährt, in keinem Zeitpunkt dieses irdischen Lebens vollendet und trägt darum die Verheißung einer kommenden Vollgestalt noch in sich. »Jetzt heißen wir Kinder Gottes und sind es; aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar«, sagt der Verfasser des 1. Johannesbriefs³⁸. Und dennoch wird der religiöse Mensch sich davor hüten müssen, mit Berufung auf die »Neuheit« späterer Erfahrungen hinter jene Umgestaltung zurückzufallen, die an ihm schon geschehen ist oder denen widerfuhr, die zu Zeugen des für die Überlieferungsgemeinschaft maßgeblichen Ereignisses geworden sind. Deshalb ist die Treue des Erinnerns in vielen Religionen ein ausdrücklich formuliertes Gebot; und das Erzählen, das solches Erinnern weitergibt, ist eine bevorzugte Form religiösen Sprechens, die nicht bedeutungsgleich in andere Sprachformen übersetzt werden kann, vor allem nicht in ein Gefüge von Lehren, die von aller Beziehung zu Ort und Stunde unabhängig wären. Nicht zufällig besteht ein großer Teil der religiösen Literatur aus

³⁸ 1 Joh 3,2.

Erzähltexten. Deren Bedeutung erschöpft sich nicht darin, Einsichten in ewige Wahrheiten in die bloß didaktische Form von Geschichten »einzukleiden«. Die Erzählform entspricht vielmehr der unverfügbaren Kontingenz der religiösen Erfahrung; diese kann vom Menschen nicht herbeigezwungen werden, sondern entspringt der numinosen Freiheit des Heiligen; und deswegen kann sie auch nicht aus Gründen deduziert, sondern nur als faktisch geschehen berichtet werden. »Und wären wir allesamt Weise und allesamt Kenner der Torah, so obläge es uns doch, zu erzählen«, so bekannten jene »fünf Weisen von Benej Beraq«, die der Hausvater bei der jüdischen Pesach-Feier zitiert, um seine Aufgabe deutlich zu machen, durch sein Erzählen die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten zu erneuern.

Die religiöse Erfahrung ist bleibend denkwürdig, weil sie den, der sie macht, in einer konkreten Situation seines Lebens unter die freie Entscheidung einer numinosen Macht stellt, die über das Ganze seines Lebens entscheidet. Konkrete, oft ganz alltägliche, in anderen Fällen außergewöhnliche Inhalte seines Erlebens werden in Inhalte religiöser Erfahrung transformiert, indem sie zu Erscheinungsgestalten einer solchen numinosen Entscheidungsmacht werden und damit auch den Menschen zur »Wahl zwischen Heil und Unheil« aufrufen. Das »Transparentwerden« der Situation und ihrer Elemente für die »Gegenwärtigwerdung« (Re-Präsentatio) des Heiligen ist darum eine Grundkategorie, ohne die die Umwandlung solcher Erlebnisse in Inhalte religiöser Erfahrung nicht gelingen kann. Ort und Stunde dieser Transparentwerdung sind kostbar, weil der religiöse Mensch nicht davor bewahrt bleibt, in weiteren Phasen seines Lebens die Inhalte seines Erlebens wieder als »undurchsichtig«, zweideutig und rätselhaft zu empfinden. Dann wird die Erinnerung an das, was ihm in der religiösen Erfahrung widerfahren ist, zur unersetzlichen Quelle seiner Lebensorientierung. Das historische Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört, gewinnt also seine spezifisch religiöse Gestalt dadurch, daß die religiöse Erfahrung den Menschen in einer konkreten Situation seines Lebens dem »Nutum« einer numinosen Macht begegnen läßt, durch das über sein Heil oder Unheil entschieden wird. Derjenige, der diese Erfahrung macht, findet deswegen nur im Gedenken an dieses Ereignis den Maßstab, um zu beurteilen, ob seine kommenden Wege »Heilswege« sind oder Irrwege, die zum Verlust des Heiles führen.

Damit aber wird die Eigenart der numinosen Macht, der er be-

gegnet ist, auf neue Weise deutbar. Indem das Numen seine Entscheidung zwischen Tod und Leben, Heil und Unheil des Menschen und sogar seiner gesamten Erfahrungswelt ebenso ungenötigt wie mühe-los fällt, manifestiert es darin seine uneingeschränkte Freiheit. Nimmt man hinzu, daß die religiöse Erfahrung häufig, und zwar nicht nur in monotheistischen Religionen, von dem Bewußtsein begleitet ist, hier werde wie in einem plötzlich aufscheinenden Lichtstrahl deutlich, wie es mit dem Menschen und seiner Erfahrungswelt im Ganzen bestellt ist, dann läßt sich sagen: Die speziell religiöse Erfahrung legt das Ganze aller menschlichen Erfahrungen, auch der ganz alltäglichen, daraufhin aus, unter die Krisis, die alles bestimmende Entscheidung, einer solchen numinosen Macht (bzw. eines Zusammenspiels solcher Mächte) gestellt zu sein. Ein Text aus der Liturgie des jüdischen Neujahrsfestes bringt dies auf folgende Weise zum Ausdruck: »Dies ist der Tag, an dem über die Gemeinwesen entschieden wird, denen zum Schwert, denen zum Frieden, denen zum Hunger, denen zur Sättigung. Eines jeden Geschöpfes wird an diesem Tage gedacht, dem einen zum Leben, dem anderen zum Tode«. Dieser Hinweis auf das »Numen« als einer Entscheidungsmacht, die in ungenötigter Freiheit über das Ganze des Lebens und der Welt entscheidet, ist kein Spezifikum der biblisch bezeugten Erfahrung, sondern ein Moment der religiösen Erfahrung überhaupt: Dieses enthält, wie an späterer Stelle näher zu zeigen sein wird, den wichtigsten An-satz, von dem aus sich ein Verständnis dieser Macht als einer in Freiheit wirkenden Person entwickeln konnte.

Von solchen Ereignissen, in denen das Numen seine ungenötigte, aber für die gesamte Erfahrungswelt des Menschen bleibend bestimmende Entscheidung gefällt hat, spricht nun auch die gottes-dienstliche Anamnese. Darum wird die spezifische Denkwürdigkeit der religiösen Erfahrung und damit ihr »Sensus historicus« deutlicher hervortreten, wenn ein Blick auf den Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und gottesdienstlicher Anamnese geworfen wird.

Exkurs: Religiöse Erfahrung und gottesdienstliche Anamnese

Soeben war von den »Fünf Weisen von Benej Beraq« die Rede, die in der jüdischen Liturgie des Pessach-Festes als Zeugen dafür erwähnt werden, daß das religiöse Erzählen durch keine andere Form religiösen Sprechens ersetzt werden kann. Doch ist das Beispiel auch dazu

geeignet, Differenz und Zusammenhang zwischen der Denkwürdigkeit der Inhalte gottesdienstlicher Feier und der Denkwürdigkeit der religiösen Erfahrung deutlich zu machen. Denn die »Fünf Weisen«, die die ganze Nacht im Erzählen zubrachten, haben nicht nur von der Herausführung der Väter aus Ägypten gesprochen, sondern die ganze Fülle ihrer individuellen Lebensgeschichten und der gemeinsamen Volksgeschichte im Lichte dieser gottesdienstlichen Anamnese gedeutet. Diese Deutung folgt einer Verstehens-Regel, die im Ritual der Pessach-Feier auf die Formel gebracht wird: »Und nicht nur einmal sind sie [die Feinde Israels] aufgestanden, um uns zu vernichten, sondern von Generation zu Generation sind sie aufgestanden, um uns zu vernichten. Aber der Herr, er sei gelobt, entriß uns ihren Händen«. Alle Erfahrungen von Todesnot und Errettung, die in der Geschichte der Individuen und der Gemeinschaft gemacht wurden, gewannen für diese Erzähler ihre spezifisch religiöse Bedeutung und Denkwürdigkeit dadurch, daß sie als immer neue Abbild- und Gegenwartsgestalten jenes Ereignisses begriffen wurden, das den Inhalt der gottesdienstlichen Anamnese bildete: der Herausführung der Väter aus dem Sklavenhaus Ägypten. Und indem die gottesdienstliche Erinnerung sich an diesen Erfahrungen der Geschichte hermeneutisch bewährte, wurden die Erzählenden zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit dessen, wovon im Gottesdienst gesprochen worden ist: Der Anspruch, den der gottesdienstlich verlesene Text an seine Hörer richtet, und die an sie gerichtete Zusage, die dieser Text enthält, trat für sie erst im Blick auf diese ihre Geschichte hervor und konnte von ihnen als wahr, d.h. als maßgeblich für ihre eigene theoretische und praktische Lebensorientierung, bestätigt werden (vgl. Band I, 252–262 u. 286–290)

Freilich ist gerade im Hinblick auf die gottesdienstliche Anamnese eine Unterscheidung nötig, wenn der »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung angemessen bestimmt werden soll. Der Inhalt, der im Gottesdienst gefeiert wird, fällt nicht notwendig mit dem Inhalt einer religiösen Erfahrung zusammen. Beim soeben erwähnten Pessach-Fest scheint dies der Fall zu sein: Die Herausführung aus Ägypten, die an diesem Fest gefeiert wird, ist der Inhalt einer für alle kommenden Generationen der Israeliten maßgeblichen Erfahrung der Väter gewesen. Schon beim christlichen Osterfest dagegen ist zu unterscheiden: Gefeiert wird die Auferweckung Jesu, die ohne menschliche Zeugen geschehen ist; die Erfahrungen der Jünger, die dem Auferstandenen begegnet sind und denen dabei »die Augen ge-

öffnet« wurden, sind nicht selber Inhalt der gottesdienstlichen Anamnese, sondern nur die Bedingung dafür, daß die Gemeinde von der Auferweckung Jesu Kenntnis erhielt. Noch weiter treten die religiöse Erfahrung und der Inhalt des kultischen Gedenkens dort auseinander, wo im Gottesdienst ein Ereignis gefeiert wird, das »vor aller Erfahrungszeit« stattgefunden hat, etwa der Sieg der Götter über die Chaosmächte oder die Selbstingabe einer Gottheit, durch die »im Urbeginn« alles Leben auf dieser Erde möglich geworden ist.

Solche Ereignisse konnten von keinem Menschen beobachtet werden und bildeten insofern keine Inhalte der Erfahrung. Wohl aber sind auch solche Inhalte gottesdienstlichen Gedenkens in zweifacher Weise auf die religiöse Erfahrung bezogen: Ihre Begehung im Gottesdienst macht die Feiernden fähig, auch außerhalb des Gottesdienstes religiöse Erfahrungen zu machen; und die Erinnerung an sie legt diese religiösen Erfahrungen aus. Denn durch den Vollzug der gottesdienstlichen Anamnese gewinnt das Anschauen und Denken der Feiernden eine Gestalt, die es ihnen gestattet, Erlebnisse unterschiedlicher Art in Inhalte religiöser Erfahrung umzugestalten. Dann finden die Erfahrungen immer neuer Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft ihre Stelle in demjenigen Kontext, dessen Struktur durch die gottesdienstliche Anamnese vorgeprägt worden ist. Insofern ist die Feier des Gottesdienstes stets im ausgezeichneten Maße die Schule religiöser Erfahrung gewesen. Demjenigen, der durch diese Schule gegangen ist, bleibt jede einzelne seiner Erfahrungen in einem spezifisch religiösen Sinne denkwürdig, weil sie den Anspruch und die Zusage des Heiligen, die in der gottesdienstlichen Überlieferung weitergegeben werden soll, auf je neue, oft überraschende Weise hervortreten läßt.

Das ist nur möglich, weil zwischen der gottesdienstlichen Anamnese und den religiösen Erfahrungen, die die Feiernden außerhalb des Gottesdienstes machen, trotz aller Unterschiede eine wichtige Gemeinsamkeit besteht: Beide beziehen sich nicht auf »ewige Sachverhalte«, sondern auf Ereignisse, mögen diese im Übrigen vor aller Zeit oder inmitten der Zeit geschehen sein. Religiöse Feste sind vor allem Gedächtnisfeiern. Freilich erschöpft sich das religiöse Gedenken nicht darin, rein »intramental« gewisse Gedächtnis-Residuen aufzufrischen, sondern ist dazu bestimmt, das Erinnerte zu neuer und erneuernder Wirksamkeit ankommen zu lassen. So wird das Weihnachtsfest in einer Oration des Römischen Meßbuchs die »nova per carnem nativitas« Christi genannt. Die Feiernden treten noch

einmal an jenen Neu-Beginn, der durch die gottesdienstlich verlesene Erzählung in Erinnerung gerufen wird. Schon an früherer Stelle, als vom anagogischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung die Rede war, ist auf die »kultische Gleichzeitigkeit« hingewiesen worden, die darin besteht, daß die feiernde Gemeinde den Inhalt ihres gottesdienstlichen Gedenkens als ein Ereignis erfährt, das gegenwärtig an ihr wirksam wird. Die Treue des Heiligen, so zeigte sich bei der Analyse des anagogischen Bedeutungsmoments, bewährt sich darin, daß das, was es einmal gewirkt hat, nicht in die Vergangenheit versinkt und bloß im Bewußtsein der Menschen fortwirkt, sondern zu immer neuer Wirksamkeit gegenwärtig ankommt.

Die in Wort- und Zeichenhandlungen vollzogene kultische Anamnese dient der wirksamen »Parusía«, d. h. der sich ereignenden, immer neuen und die Welt erneuernden Gegenwart dessen, was »in jener Zeit« geschehen ist. Jenes Ereignis, das in normativen Texten bezeugt ist und den Inhalt des gottesdienstlichen Gedenkens bildet, ist »bleibend denkwürdig«, weil es gerade diese Weise der kultischen Anamnese erfordert und möglich macht: Es unterscheidet sich von anderen Ereignissen der Geschichte dadurch, daß es auf seine immer neue wirksame Vergegenwärtigung in den Wort- und Zeichenhandlungen des Kultus angelegt ist. Und wenn, in der Sprache der Philosophie, »Ewigkeit« nicht »endlose Dauer« bedeutet, sondern Gleichzeitigkeit mit jedem Augenblick des Weltlaufs, dann gehört zu jenem Ereignis, das kultisch gefeiert wird, ein Moment von »Ewigkeit« in dem Sinne, daß es zu jedem Zeitpunkt, zu dem der Kultus gefeiert wird, seine neue »Parusia« gewinnen und die Feiernden in die Gleichzeitigkeit mit dem Gefeierten versetzen kann. Aber diese Gleichzeitigkeit hebt die Einmaligkeit des Geschehens nicht auf, das den Inhalt der gottesdienstlichen Feier bildet. Darum handelt es sich bei der kultischen Anamnese nicht um eine bloß didaktische »Einkleidung ewiger Wahrheiten«, sondern um die Erinnerung an das, was ereignishaft »damals«, also in einer Zeit geschehen ist, die sich von jedem der Augenblicke seiner neuen Vergegenwärtigung unterscheidet. Dieses Ereignis bleibt von unverwechselbarer Einmaligkeit, auch wenn es den Feiernden immer neu als gegenwärtig »wiederkehrend« zugesprochen wird. Darum kann man das Verhältnis zwischen der Erinnerung und der gottesdienstlichen Feier auf die Formel bringen: Die Erinnerung gibt dem Fest seinen Gehalt; die Feier des Festes gibt der Erinnerung ihre gegenwärtig neuschaffende Kraft. Und deshalb sind religiöse Feste nicht nur Ausdrucksformen

einer rückwärtsgewandten Erinnerung, sondern zugleich die Stunden radikaler Erneuerung der religiösen Überlieferungsgemeinschaft. Aber diese Erneuerung geschieht nicht, indem die Inhalte des Erinnerns ihre Maßgeblichkeit verlieren, sondern indem sie sich als fortwirkende Quelle der Erneuerungskraft erweisen.³⁹ Der Feiernde versteht, was ihm im Alltag widerfährt, als Ausdruck dieser fortwirkenden Erneuerungskraft der Ursprünge; und er versteht, was er im Gottesdienst feiert, indem er diese Erneuerungskraft der Ursprünge in den Inhalten seiner mannigfachen Erfahrungen wiederentdeckt.

Aus diesem wechselseitigen Auslegungsverhältnis sind nun Folgerungen zu ziehen, die den »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung betreffen. Ihre Denkwürdigkeit beruht auf der Spannung zweier Momente:

Einerseits gewinnt die religiöse Erfahrung ihren spezifisch religiösen Charakter dadurch, daß konkrete Situationen der menschlichen Lebenswelt transparent werden für das Wirken einer numinosen Entscheidungsmacht, die nicht nur am Ort und zur Stunde der jeweils bestimmten religiösen Erfahrung wirksam ist, sondern über Heil und Unheil der Welt im Ganzen entscheidet. Das ist nur möglich, weil in der religiösen Erfahrung eine Gegensatz-Verflechtung zur ausdrücklichen Gegebenheit gelangt, die die Welt im Ganzen beherrscht, und weil zugleich deutlich wird, daß diese Welt im Ganzen längst an dieser ihrer inneren Gegensätzlichkeit zugrundegegangen wäre, wenn das Numen die Entscheidung für das Leben und gegen das Verderben nicht schon getroffen hätte – sei es in einem Ereignis »vor aller Zeit«, sei es in einem Akt der Neuschöpfung der Welt inmitten der Geschichte. Die konkrete Situation der religiösen Erfahrung wird so nicht nur transparent für das gegenwärtige Wirken der numinosen Macht, sondern damit zugleich für jenen »Anfang«, der in den wechselnden Situationen der Geschichte seine immer neuen abbildhaften Gegenwartsgestalten findet. (Darauf beruht es, daß die religiöse Erfahrung immer wieder in der Religionsgeschichte ihre Auslegung durch Erzählungen davon gefunden hat, was »im Anfang geschah« – vgl. Band I, S. 246 f. u. 254 f.). Insofern könnten die einzelnen Erfahrungs-Situationen austauschbar erscheinen; religiös »denkwürdig« bliebe dann nicht die einzelne Erfahrung, sondern je-

³⁹ Vgl. R. Schaeffler, Darum sind wir eingedenk – Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier, in: A. Häußling [Hrsg.] Vom Sinn der Liturgie, Düsseldorf 1991, 16–44.

nes Ereignis, durch das die numinose Macht ihre Entscheidung »ein für allemal« getroffen hat.

Andererseits stellt die religiöse Erfahrung den, der sie macht, immer neu unter die Entscheidung zwischen Heil und Unheil, und sie tut dies in einer jeweils unverwechselbaren, geschichtlich-individuellen Gestalt. Die Gegenwärtigwerdung des Numens und seines »Nutum« läßt die Entscheidung jener Alternativen, die in der Gegensatz-Verflechtung der Erfahrungswelt offenbar werden, immer neu als offene Entscheidung erfahren. Und die Antwort, zu der die religiöse Erfahrung den Menschen herausfordert, erschöpft sich nicht in der Anamnese an die »Ursprünge« (seien diese Ursprünge vor aller Zeit oder inmitten der Zeit »in ihrer Fülle« geschehen), sondern muß der historisch konkreten Gestalt entsprechen, in der der jeweils historisch konkrete Mensch der Freiheit des göttlichen »Ja oder Nein« begegnet ist. Darum bleibt die religiöse Erfahrung denkwürdig nicht nur hinsichtlich dessen, wofür sie »transparent« geworden ist, sondern auch in ihrer historischen Unverwechselbarkeit.

Zwar sind, um eine berühmt gewordene Entscheidung der athenischen Religionsbehörde (der »Hierópoioi«) zu zitieren, die Taten, die die Götter im Anfang gewirkt haben, »nicht vermehrbar«. Sie allein bilden den Inhalt der gottesdienstlichen Anamnese, und in diese Anamnese können nicht andere Erinnerungen an Ereignisse aus der Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft als »Ergänzungen« einbezogen werden. (Im konkreten Falle ging es darum, daß einem athenischen Feldherrn verwehrt wurde, neben dem Sieg der Athene über die Giganten auch seinen eigenen Sieg auf dem Gewand darstellen zu lassen, das der Göttin bei der Feier der »Panathenäen« übergeben wurde.) Aber die jeweils neuen Weisen, wie diese ur-anfänglichen Ereignisse in den wechselnden Inhalten der religiösen Erfahrung je neue Gestalten ihrer »Gegenwärtigwerdung« gewinnen, verlangen von denen, die diese Erfahrungen machen, eine ebenfalls je neue »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, wenn in ihnen wiedererkannt werden soll, was im Anfang geschah. Auch der, der mit den Inhalten der gottesdienstlichen Anamnese wohl vertraut ist, muß in seinem Anschauen, Denken und Sprechen jeweils neue Weisen der Antwort finden, wenn er dem Anspruch des Heiligen gerecht werden will, der ihm in neuen Situationen begegnet. Und er darf hinter diejenige Neugestaltung nicht mehr zurückfallen, die an ihm in diesen Erfahrungen geschehen ist.

Dieses Ereignis aber, durch das dem Erfahrenden die Augen ge-

öffnet und das antwortende Wort auf die Lippen gelegt worden ist, bleibt ihm für alle Zukunft denkwürdig. Denn die doxologische Antwort, die er einmal gegeben hat, muß im Gedächtnis festgehalten werden, wenn sie sich zum Prozeß eines Dialogs mit dem Heiligen entfalten soll. Der Erfahrende lernt, in immer neuen Gestalten und Geschehnissen seiner Erfahrungswelt die Erscheinungsgestalten jener Zuwendung des Heiligen wiederzuerkennen, die ihm in jener Stunde geschenkt worden ist. So entsteht der Zusammenhang einer Geschichte, die dialogisch, im Wechselverhältnis zwischen immer neuen Formen der erfahrenen Zuwendung des Heiligen und der doxologischen Antwort des Menschen voranschreitet, bis er schließlich alle Weltelemente dazu auffordern kann, in sein Gotteslob einzustimmen. Kurz: Die religiöse Erfahrung bleibt denkwürdig, weil sie immer neue Möglichkeiten weiterer religiöser Erfahrungen eröffnet und sich mit diesen zu einer Geschichte verbindet. Diese Geschichte greift über die Lebenszeit des Individuums hinaus; und der Dialog mit dem Heiligen wird zur prägenden Kraft in der Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft. Dabei macht die Fähigkeit und Bereitschaft des Heiligen, in einen Dialog mit den Menschen einzutreten, fortschreitend auch alle Dinge und Ereignisse der menschlichen Erfahrungswelt zu Mittlern dieses Dialogs. Innerhalb dieses Dialogs ist jedes Wort und jede Antwort einerseits von historisch konkreter Einmaligkeit, andererseits Glied im geschichtlichen Prozeß des weitergeführten Dialogs und gewinnt so einen historischen Sinn. Dieser »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung, in der dieser personale Charakter des Heiligen offenkundig wird, fundiert, religiös verstanden, zugleich das dialogische Verhältnis des Menschen zu jeglicher Wirklichkeit.

Die »fünf Weisen von Benej Beraq«, um noch einmal auf dieses Beispiel zurückzukommen, werden in der Liturgie der jüdischen Pesach-Feier deswegen zitiert, weil sie stellvertretend für die jüdische Überlieferungsgemeinschaft stehen, die immer wieder in ihrer Geschichte auf sehr schmerzliche Weise erfahren hat, daß der Gott, der ihre Väter aus Ägypten geführt hat, seiner unwiderruflichen Zuwendung zu seinem Volk sehr befremdliche Gestalten geben kann – z. B. die Gestalt des »Mitgehens« in das neue Sklavenhaus von Babel oder die Gestalt der »Reinigung eines heiligen Restes« im Feuer des Gerichts. Auch davon muß erzählt werden, wenn deutlich bleiben soll, daß alle unvorhersehbaren Wendungen der Geschichte im Gedächtnis bewahrt werden müssen, wenn die Erinnerung an das, was im

Anfang geschah, sich als das vorantreibende Moment einer zukunfts-
offenen, an Überraschungen reichen Geschichte bewähren muß.

Doch zeigt gerade das Beispiel vom »Mitgehen Gottes ins neue Sklavenhaus« und von der »Reinigung des heiligen Restes im Feuer des Gericht«: Die überraschende Gestalt, die Gottes Zuwendung annehmen kann, resultiert nicht nur daraus, daß keine ihrer Gegenwartsgestalten die »je größere Wahrheit« ausschöpft, die in jeder einzelnen religiösen Erfahrung enthalten ist; sie kann sich auch daraus ergeben, daß die Antwort, die der Mensch (als Individuum oder als Gemeinschaft) in früheren Situationen gegeben – oder auch verweigert – hat, die künftigen Gegenwartsgestalten dieser göttlichen Zuwendung mitbestimmt. Der »Sensus historicus« der Erfahrungen, die in der religiösen Überlieferungsgemeinschaft weitergegeben werden, schließt darum zwei Momente ein. Einerseits verliert keine dieser Erfahrungen, in denen sich Gott einmal gezeigt hat, durch kommende, anders geartete Erfahrungen ihre Bedeutung; insofern bleibt die Zuwendung Gottes unwiderruflich. Andererseits ist die jeweils neue Gestalt, in der diese Zuwendung erfahren werden kann, das Ergebnis einer Geschichte, an der der Mensch aktiven Anteil hat. Er kann seine Antwort auf die Zuwendung Gottes auch auf eine fehlgeleitete Weise geben, etwa durch eine falsche Weise der Heilsgewißheit, gegen die die Propheten sich wandten, weil sie die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft dazu verführt, zu erkennen, daß die Alternative von Heil oder Unheil sich in jeder Begegnung mit dem Heiligen neu auftut und neu entschieden werden muß. Das soeben erwähnte »Mitgehen Gottes ins neue babylonische Sklavenhaus« oder die »Reinigung des heiligen Restes im Feuer des Gerichts« sind Gestalten der göttlichen Treue, die durch die Torheit und Sünde der Menschen bedingt sind. Die Geschichte, die es zu erzählen gilt, ist also die Geschichte eines Dialogs, in welchem die Antwort des Menschen neue Formen des göttlichen Anspruchs zur Folge hat, welche ihrerseits neue Formen der menschlichen Antwort verlangen.

Darum ist die gottesdienstliche Anamnese zugleich der Ort einer selbstkritischen Überprüfung der Feiernden, die sich fragen müssen, ob die göttliche Heilstat, die sie feiern, an ihnen, aufgrund einer falschen Antwort, die sie in ihrer Theorie und Praxis gegeben haben, zum Gericht geworden ist und auf welche Weise sie, inmitten dieses Gerichts, die Gabe der Reinigung empfangen können. Darum haben Schuldbekenntnis und Reinigungs-Ritual ihren festen Platz in

der Gottesdienstfeier der unterschiedlichsten Religionen. Die gottesdienstliche Anamnese verfehlt ihr Ziel, wenn ihr dieses kritische Moment abhanden kommt.

β) Zurück zur allgemeinen Charakterisierung des religiösen Gedenkens

Kehrt man von diesen Bemerkungen zur kultischen Anamnese zur allgemeinen Charakterisierung der religiösen Erfahrung zurück, dann wird man sagen können: Das kultische Gedenken entbindet nicht von der Pflicht, auch diejenigen Erfahrungen im Gedächtnis zu behalten, die immer neue Generationen im Laufe ihrer Geschichte gemacht haben. Denn die Antwort auf den Anspruch des Heiligen, der in der religiösen Erfahrung vernommen wird, muß von jeder Generation auf diejenige neue Weise gegeben werden, die der neuen Gestalt der »Gegenwärtigwerdung« des Heiligen und seines Wirkens »im Anfang« entspricht. Diese je neue Gestalt der »Gegenwärtigwerdung« aber ist Phase in einem Dialog, den das Heilige mit dem Menschen führt; und die Treue des Heiligen, die das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung begründet, hebt das historische Bedeutungsmoment nicht auf, das die je konkrete Weise der menschlichen Antwort in die Geschichte dieses Dialoges einbezieht. Und sogar fehlgeleitete Antworten des Menschen gehören zu dieser Geschichte und haben Einfluß auf die Weise, wie sich das Heilige künftig zeigen kann.

Daraus aber folgt: In ihrer jeweils neuen Antwort werden Individuen und ganze Generationen der religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit dessen, was ihnen »von den Vätern« gesagt worden war. Daraus ergibt sich ihre Pflicht, dieses Zeugnis an andere Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft weiterzugeben. Nur im gegenseitigen Hören können die Individuen sich dessen vergewissern, daß jedes von ihnen in seinem Zeugnis wirklich den Anspruch und die Zusage des Heiligen weitergibt und nicht seine eigenen bloß subjektiven Vorurteile und Vorentscheidungen. Das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung erschöpft sich nicht darin, daß sie für den, der sie selber gemacht hat, denkwürdig bleibt. Die religiöse Erfahrung bleibt denkwürdig, weil sie in ihrem besonderen Inhalt, der je historisch konkreten Gegenwärtigwerdung der numinosen Entscheidung über Heil oder Unheil, für alle bedeutsam ist, die von dieser Entscheidung betroffen werden. Darum kann der, der die religiöse Erfahrung ge-

macht hat, ihr nur gerecht werden, wenn er sie so bezeugt, daß dieses Zeugnis zum unvertretbaren Dienst des Einzelnen am Aufbau der religiösen Gemeinschaft werden kann.

Damit ist nicht gesagt, daß in jenem gemeinsamen Gedenken, das in einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft weitergegeben wird, jedes Erfahrungszeugnis jedes einzelnen Mitglieds von gleichem Rang und gleicher Maßgeblichkeit sei. Wohl aber folgt aus dem Gesagten, daß innerhalb einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft auch die Erfahrungen der »kleinen«, für das Leben der Gemeinschaft als ganzer unbedeutend erscheinenden Mitglieder ihren Eigenwert und ihre Eigenwürde haben. Auch das Zeugnis von diesen Erfahrungen trägt zur »Oikodomé«, zum Aufbau der Überlieferungsgemeinschaft bei, weil es eine je besondere Weise erkennbar macht, in der das Wirken des Heiligen seine charakteristische Gegenwartsgestalt angenommen hat. Es gehört zum »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung, daß sie auch in den unscheinbaren Gestalten ihrer historischen Konkretion die wirksame Gegenwart des Heiligen auf eine unersetzlich besondere Weise aufleuchten läßt. Darum ginge der Überlieferungsgemeinschaft etwas Wesentliches verloren, wenn sie auf das Zeugnis der »Kleinen« unter ihren Mitgliedern nicht hören wollte.

Ist dies festgestellt und festgehalten, dann freilich muß betont werden: Unter den vielen religiösen Erfahrungen, die von Mitgliedern einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft gemacht werden, gibt es solche von herausragender Maßgeblichkeit. Nicht nur das, was »im Anfang« geschah, sondern auch bestimmte, ausgezeichnete Ereignisse innerhalb der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft bleiben für alle Zukunft maßgeblich. (Im Dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung, bei der Behandlung der »Ekklesia Israel« und ihrer Geschichte, wird davon zu handeln sein, daß nicht nur die Herausführung aus Ägypten, sondern auch die Wegführung in die Babylonische Gefangenschaft zu den bleibend maßgeblichen »Denkwürdigkeiten« dieser Geschichte gehört hat, weil von ihr her auch der Anfang der Geschichte Israels neu verstanden werden mußte.) Nicht nur die Erinnerung an das, was »im Anfang geschah«, sondern auch das Zeugnis derer, die solche Erfahrungen gemacht haben und durch sie zur Neuheit des Anschauens und Denkens umgewandelt wurden, bildet für alle kommenden Generationen den Maßstab, an dem sie ihr eigenes Verhältnis zum Heiligen zu prüfen haben, um im Lichte dieses Zeugnisses auch ihre eigenen religiösen Erfahrun-

gen recht zu begreifen. Darum gilt im religiösen Zusammenhang die Befähigung zu solchem Zeugnis als Ausdruck einer »Erwählung«; und die Weitergabe der Antwort, die die »zuvor bereitgehaltenen Zeugen«⁴⁰ auf den Anspruch und die Zuwendung des Heiligen gegeben haben, konstituiert die religiöse Überlieferungsgemeinschaft. Das Hören auf die religiöse Botschaft und die Befähigung, in ihrem Lichte die eigene Erfahrung zu verstehen, setzt die Eingliederung der Hörer in die Überlieferungsgemeinschaft und ihre Geschichte voraus (s. Band I, 262 ff.).

Die dreifache Beziehung der religiösen Erfahrung (1) auf die Entscheidung über Heil und Unheil, die das Numen »im Anfang« getroffen hat, (2) auf die historisch-konkreten Bedingungen, unter denen diese Entscheidung ihre je neue, überraschende Gegenwartsgestalt gewann, und (3) auf die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft, innerhalb derer die Zeugnisse dieser Erfahrung weitergegeben und ausgelegt werden, macht das *historische Bedeutungsmoment* der religiösen Erfahrung aus. Und das religiöse Gedenken hat die Aufgabe, dieser spezifisch religiösen Gestalt des »Sensus historicus« gerecht zu werden.

Die Vertreter der Lehre vom »vierfachen Sinn« heiliger Schriften haben den »Sensus historicus« dieser *Schriften* auch den »Sensus scientiae« genannt. Dieser Ausdruck lässt sich wiederum auch dazu verwenden, die Bedeutung der religiösen *Erfahrung* in einer wichtigen Hinsicht zu beschreiben. Es bedarf einer eigenen Erkenntnisbemühung, um die religiöse Erfahrung in ihrem soeben beschriebenen dreifachen Aspekt zu erfassen: in der historisch-konkreten Einmaligkeit des Ereignisses, in welchem das Heilige sich einem Menschen zugewandt hat und seine Antwort herausforderte, und in seiner Bedeutung für die weiteren Phasen seines Dialogs mit dem Heiligen, aber auch für die Überlieferungsgemeinschaft, die durch das bezeugte Ereignis zu neuen Weisen des Erfahrens befähigt wird. Die Geschichte einer solchen Überlieferungsgemeinschaft gewinnt ihre Kontinuität dadurch, daß immer neu das überlieferte Zeugnis und die je neue Erfahrung neuer Generationen in ein hermeneutisches Wechselverhältnis gebracht werden. Die Aufgabe des »Wissens«, der »scientia«, erfordert deshalb einerseits die historische Reflexion auf das »damals« Geschehene mitsamt den historisch-konkreten Bedingungen, unter denen die »ersten Zeugen« ihre Er-

⁴⁰ Apg. 10,41.

fahrung gemacht haben. Aber sie erschöpft sich darin nicht, sondern schließt die Reflexion auf die gesamte Überlieferungsgeschichte ein, die es möglich gemacht hat, daß immer neue Generationen ihre je neuen Erfahrungen im Lichte des Überlieferten, das Überlieferungsgut im Lichte ihrer je neuen Erfahrungen verstehen lernten. Und unter diesen jeweils neuen Erfahrungen der Überlieferungsgemeinschaft gibt es solche, die auch ihrerseits »denkwürdig« bleiben, weil sie diese gesamte Geschichte von ihren Anfängen an in neuem Lichte erscheinen lassen. *Diese Weise, die bleibende Denkwürdigkeit des Ereignisses und seine Beziehung zur Geschichte des Individuums und der Überlieferungsgemeinschaft zu erfassen, ist das, was im religiösen Zusammenhang »Wissen« genannt wird.*

Dabei ist der »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung die Quelle all ihrer übrigen, »geistlichen« Bedeutungsmomente. Denn das recht verstandene Gedenken entdeckt am Inhalt der Erfahrung, die schon gemacht worden ist, die »anagogische«, zukunfts-eröffnende Bedeutung; und nur die Treue des Erinnerns macht es dem Erfahrenden möglich, das jeweils Neue nicht nur als ein »Stupendum« zu registrieren, sondern als weiteren, wenn auch unvorhersehbaren Schritt auf dem Wege zur Aufdeckung der Bedeutungstiefe dessen zu begreifen, was ihm selbst oder denen, auf deren Zeugnis er hört, schon widerfahren ist. Weder der »Sensus allegoricus« der Erfahrung, ihre erst fortschreitend und stufenweise sich enthüllende Bedeutungstiefe, noch ihr »Sensus anagogicus«, ihr Charakter als hoffnung-begründende Verheißung, werden verständlich ohne Rückbezug auf konkrete, nach Ort, Stunde und Umständen benennbare Weise, wie das Heilige selbst die Zeugen seines Anspruchs und seiner Zuwendung zur angemessenen Antwort befähigt hat. Und auch der »Sensus tropologicus« der religiösen Erfahrung, also jenes Bedeutungsmoment, das vom Erfahrenden eine »Umwendung der ganzen Seele« verlangt, wird nur im Lichte der Erinnerung daran verständlich, was den Zeugen und all ihren Hörern im Laufe einer langen Überlieferungsgeschichte widerfahren und zum Inhalt ihrer religiösen Erfahrung geworden ist. Denn der religiös verstandene »Tropos« ist immer zuerst die aus der Freiheit des Heiligen entspringende Gabe, ehe er zur sittlich-religiösen Aufgabe des Menschen werden kann. Jene drei Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung, die man, in Anlehnung an die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn«, ihren »geistlichen Sinn« nennen kann, das allegorische, anagogische und tropologische Bedeutungsmoment, sind in ihrem

»Sensus historicus« fundiert, der den Inhalt des religiösen Erinnerns ausmacht. Solches Erinnern hält in den vom Heiligen selbst berufenen Zeugen und in allen, die ihr Zeugnis hören, das Bewußtsein davon wach, was geschehen mußte, wenn Menschen fähig werden sollten, in ihrem Wort und in ihrem Handeln das Wort und Wirken des Heiligen wirksam gegenwärtig werden zu lassen. Das Heilige selbst mußte seine Zeugen und die Hörer ihrer Botschaft zu seinen »Bildern« umschaffen, ehe diese in ihrem Anschauen und Denken, Sprechen und Handeln dem Wort und Werk des Heiligen ein »Bild«, d. h. eine Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt seiner je neuen Gegenwart, bereitstellen konnten (s. o. S. 113 ff.).

An dieser Stelle sei ein Hinweis auf den Zusammenhang zwischen dem »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung und dem »Sensus historicus« von religiösen Texten gestattet: Die historisch-kritische Auslegung von *Texten*, wie sie Richard Simon in seinen »historisch-kritischen Einleitungen« zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments mitsamt ihrer Übersetzungs- und Auslegungsgeschichte erstmalig unternommen hat, dient dem historisch-kritischen Verstehen eines Zusammenhangs von *Erfahrungen*, der von den ersten Zeugen bis zu den je gegenwärtigen Lesern dieses Zeugnisses reicht. Denn nur so kann das überlieferte Zeugnis sich zugleich als traditionsbegründend und traditionskritisch bewähren (s. Band I, 294–305). Nun aber kann hinzugefügt werden: Nur dadurch wird deutlich, auf welche Weise die religiöse Erfahrung wesentlich auf die Geschichte bezogen ist.

Freilich muß diesem Hinweis eine zweite Bemerkung hinzugefügt werden: Nicht alle Formen der »historisch-kritischen Exegese«, wie sie seit Richard Simon geübt worden ist, sind diesem Doppel-Aspekt des »Sensus historicus« von Texten gerecht geworden. Nicht selten beschränkte sich diese Exegese auf die Rekonstruktion des »Damaligen« und löste es aus dem Zusammenhang der Überlieferung. Darin aber zeigte sich, daß diese Art der Exegese, obgleich sie sich mit Stolz und Nachdruck »historisch-kritisch« nannte, den Text gerade aus seiner Geschichte gelöst hat. Denn da es zur Eigenart derartiger Texte gehört, daß sie Überlieferung begründen und zugleich als kritischer Maßstab dieser Überlieferung dienen sollen, wird ihr historischer Sinn verkürzt, wenn bei ihrer Betrachtung die Überlieferungsgeschichte ausgeblendet wird. Theologisch gesprochen: Die Heilige Schrift kann gegenüber der Tradition nur dann als kritische Instanz geltend gemacht werden, wenn sie zugleich in ihrer tra-

ditionsbegründenden, den lebendigen Prozeß einer Überlieferungsgeschichte vorantreibenden Funktion erfaßt wird. Wurde sie, wie dies bei manchen Exegeten geschah, aus ihrem Zusammenhang zur Tradition gelöst, so verkümmerte ihr »Sensus historicus« zur bloßen Bezeugung von »Damaligkeiten«. Eine solche verkürzte Auffassung vom Sensus historicus büßte zugleich die Möglichkeit ein, den historischen Sinn des Bezeugten in eine Beziehung zu seinen allegorischen, anagogischen und tropologischen Bedeutungsmomenten zu bringen. Denn auch diese Bedeutungsmomente des Textes treten, wie sich gezeigt hat, erst im Lichte seiner Überlieferungsgeschichte hervor. Freilich gilt auch das Umgekehrte: Eine »geistliche« Auslegung Heiliger Schriften, die deren »Sensus historicus« aus dem Auge verliert, verfehlt auch deren allegorischen, anagogischen und tropologischen Sinn. Denn jene »je größere Wahrheit«, der die Allegorese auf der Spur bleiben will, kann nur in der Geschichte einer Überlieferungsgemeinschaft hervortreten, welche ihrerseits ihren Möglichkeitsgrund und ihre Norm durch die historische Rückbindung an die Erfahrungen der »ersten Zeugen« gewinnt. Und Gleiches gilt von jener »Anagogia« und jenem »Tropos«, die in den Texten nur deshalb gefunden werden können, weil sie von Anfang an inhärente Momente derjenigen Erfahrung gewesen sind, die als historisches Ereignis verstanden werden muß. Mit der Verkürzung des »Sensus historicus« verliert auch die »geistliche« Schriftauslegung ihr Thema und ihren Maßstab und kann daher auch nicht »ergänzen«, was sie an der »bloß historischen« Auslegung mit Recht vermißt.

Auch vom historischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung gilt deshalb, was von anderen Bedeutungsmomenten gesagt worden ist: Es ist für eine »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« deshalb maßgebend, weil es einen Wesenszug des Heiligen erkennen läßt, der der religiösen Erfahrung »originär gegeben« ist: Die doppelte Beziehung der religiösen Erfahrung auf die Einmaligkeit des Ereignisses und auf die Universalität seiner Bedeutung: In jeder einzelnen religiösen Erfahrung wird auf je konkrete Weise jene Gegensatz-Einheit von Tod und Leben, Heil und Unheil, »Gnade« und »Gericht« deutlich, die den Zustand der Welt im Ganzen bestimmt; und zugleich findet in ihr jene Entscheidung der numinosen Macht ihre konkrete Gegenwartsgestalt, durch die diese Gegensatz-Einheit »im Anfang« entschieden wurde und immer neu entschieden werden soll. Darauf beruht ihre bleibende Denkwürdigkeit. Darum

gehört zur religiösen Erfahrung ein weiterer Doppelaspekt: Sie wird vom Individuum auf unvertretbare Weise gemacht und fordert von ihm zugleich ein Zeugnis, das zum Aufbau einer Überlieferungsgemeinschaft beiträgt.

Diese Beziehung der religiösen Erfahrung zur Lebensgeschichte des Individuums und zur Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft impliziert, wie in einem späteren Abschnitt zu zeigen sein wird, den wichtigsten Impuls, um das Verhältnis zum Heiligen als ein personales Verhältnis zu verstehen. Dieses wendet sich dem Menschen in Freiheit als Partner eines Dialoges zu, ruft ihn in Entscheidungen, die seine Geschichte in eine neue Richtung lenken, und beantwortet seinerseits diese Entscheidungen mit neuen Formen seiner Zuwendung. Nun kann man das Unterscheidungsmerkmal der Person darin sehen, daß sie fähig ist, in Freiheit ein dialogisches Verhältnis zu anderen Personen aufzunehmen. Für das Heilige, wie es sich in der religiösen Erfahrung zeigt, gilt das in ausgezeichnetem Maße: Denn die religiöse Erfahrung hat für den, der sie macht, den Charakter einer »Öffnung der Augen«, die er nicht in eigener Anstrengung herbeiführen konnte, sondern durch die er sich vom Heiligen selber besehnet weiß. Erst dadurch wird das, was zuvor nur ein »Stupendum« gewesen ist (z. B. ein »Dornbusch, der brennt, ohne zu verbrennen«, oder auch ein »starker Ostwind«, der das Meer zu beiden Seiten einer Landzunge in zwei Meeresbuchtent treibt und so einen Weg durch den bisher von Wasser bedeckten Meeresboden öffnet⁴¹), zur Erscheinungsgestalt für das Wirken des Heiligen. Und auch das Verbum Mentis et Oris, durch das der Erfahrende auf das, was sich ihm zeigt, die doxologische Antwort geben kann, ist nicht das Ergebnis seiner Verstandes-Anstrengung, sondern unerzwingbare Gabe des Heiligen selbst. Selbst noch in unzulänglichen Formen dieser Antwort wird diese personale Freiheit des Heiligen dem Menschen vernehmbar und macht den geforderten »Tropos« zu einem Teil seiner individuellen und gemeinschaftlichen Geschichte. Und die Aufgabe der religiösen Erkenntnis, der religiös verstandenen »Scientia«, besteht darin, diese Geschichte in all ihren Phasen als die Ausdrucksgestalt dieser Abfolge personaler Begegnungen zu begreifen, in denen »das Heilige« jenes personale »Antlitz« zeigt, das es gestattet, von ihm als einer Person und also als »Gott« zu sprechen.

Nun fehlt dieser »Sensus scientiae« in keiner religiösen Erfah-

⁴¹ Ex 3,2 f. und 14,21.

rung ganz; denn er ist nur die besondere Gestalt, die der »Sensus historicus«, der zu jeder Erfahrung gehört, im religiösen Zusammenhang annimmt. Trotzdem tritt dieses Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung nicht überall ausdrücklich hervor. Dann kommt es zu Ausfallserscheinungen, in denen auch der personale Charakter des Heiligen nicht mehr erfaßt wird. Das ausgezeichnete religionshistorische Beispiel dafür ist die Gnosis.

γ) Die Gnosis als Ausfallserscheinung des historischen Bedeutungsmoments

Soeben war, gleichsam im Vorübergehen, von gewissen Defizienzen der »historisch-kritischen Exegese« die Rede. Dies geschah nur deshalb, weil darin ein verkürztes Verständnis nicht nur religiöser Texte, sondern vor allem der religiösen Erfahrung deutlich wird. Einerseits wird die religiöse Erfahrung der ersten Zeugen von ihrer Wirkungsgeschichte losgelöst; andererseits wird nicht mehr sichtbar, daß auch die Hörer der Botschaft nur dadurch zu eigenverantwortlichen Zeugen werden können, daß das überlieferte Wort sie zu eigenen Erfahrungen fähig macht. In beiden Fällen gerät die Beziehung zwischen der religiösen Erfahrung und der Geschichte aus dem Blick. Das aber hat Folgen nicht nur für das Verständnis religiöser Texte, sondern für das Verständnis und die Vollzugsart der religiösen Erfahrung. Denn wenn diese Erfahrung von dem, der sie macht, auf verkürzte Weise *verstanden* wird, wird sie alsbald auch auf eine fehlgeleitete Weise *vollzogen*. Das bedeutet im speziellen Zusammenhang des »Sensus historicus«: Wird der Bezug der religiösen Erfahrung zur Geschichte auf ungenügende Weise erfaßt, dann entstehen charakteristische Fehlformen nicht nur der deutenden Theorie, sondern dieser Erfahrung selbst.

An früherer Stelle war von Ausfallserscheinungen die Rede, von denen jede Erfahrung betroffen sein kann, wenn deren historisches Bedeutungsmoment aus dem Blick gerät. Es handelte sich einerseits um die Reduktion des Erfahrungsinhalts auf einen austauschbaren »Fall« unter einer allgemeinen Regel, andererseits um einen Erlebnishunger, der unersättlich ist, weil er keinem Erfahrungsinhalt bleibende Denkwürdigkeit abgewinnt und deshalb, kaum daß ein Erlebnis stattgefunden hat, schon zum nächsten eilt (s. o. S. 46 f.). Beide Fehlformen der Erfahrung treten auch im religiösen Zusammenhang auf. Im ersten Fall meint der religiöse Mensch, durch eigene frühere Erfahrung oder durch entsprechende Zeugnisse fremder Erfahrung

so sehr »belehrt« zu sein, daß er nun »in heiligen Dingen Bescheid weiß« und durch alle folgenden Erfahrungen nur noch in der gewonnenen Überzeugung bestätigt werden kann. Alles, was ihn überraschen könnte, gilt ihm dann als irreführender Trug. Im zweiten Falle entsteht ein Hunger nach immer neuen religiösen Erlebnissen, die dem religiösen Menschen jeweils nur für einen Augenblick Befriedigung verschaffen, ihn aber alsbald in eine Leere verfallen lassen, die durch neue Erlebnisse ausgefüllt werden muß.

In beiden Fällen geht der Bezug der religiösen Erfahrung zur Geschichte verloren, sei es zugunsten eines vermeintlich »übergeschichtlichen Wissens«, sei es zugunsten einer unverbundenen Abfolge von religiösen Augenblicken. Ebenfalls in beiden Fällen glaubt der, der dieser Fehlform des religiösen Erfahrens anheimgefallen ist, der religiösen Überlieferung keine Bedeutung abgewinnen zu können, weil diese stets mit »historisch Zufälligem« belastet ist, oder weil sie »am Alten hängt« und so keine »Neuheitserlebnisse« vermitteln kann. Und in beiden Fällen bemerkt der, der einen solchen Geschichtsverlust erlitten hat, gewöhnlich nicht, daß er in eine Unfähigkeit zur Erfahrung verfallen ist. Solcher Verlust der Fähigkeit zur Erfahrung kennt zwei Gestalten: einerseits die in der Religionsgeschichte häufige »Torheit der vermeintlich Weisen«, die alles schon zu wissen meinen und deshalb durch nichts überrascht und belehrt werden können, andererseits die Unbelehrbarkeit der bloß Neugierigen, denen nichts, was ihnen widerfährt, etwas sagt, weil sie unfähig sind, einen Kontext aufzubauen, innerhalb dessen das, was sich ereignet, Träger von Bedeutung sein könnte.

Die Phänomene der religiösen Neugier und des religiösen Erlebnishungers sind schon an früherer Stelle der hier vorgetragenen Überlegungen, wenigstens in Umrissen, beschrieben worden (s. o. S. 87 f.). An dieser Stelle jedoch soll auf die andere der soeben genannten Fehlformen der religiösen Erfahrung näher eingegangen werden: auf deren Verwandlung in eine bloße Sammlung von »Beispielen« für eine vermeintlich von allen »Zufälligkeiten der Geschichte« befreite »religiöse Weisheit«. Es wird sich zeigen, daß eine solche von der Erfahrung und ihrem historischen Bedeutungsmoment abgelöste »Weisheit« zu den Entstehungsbedingungen der Gnosis gehört.

Exkurs: Die religiöse Bedeutung der Weisheit und die ihr innewohnenden Gefahren

Wenn die folgenden Überlegungen nicht zu einer voreiligen Gering-schätzung der religiösen Weisheit Anlaß geben sollen, ist es freilich nötig, zunächst einige Befunde der Religionsgeschichte ins Gedächtnis zu rufen: Die religiöse Weisheit hat ihren festen Platz im Leben religiöser Überlieferungsgemeinschaften. Ihre bevorzugten Themenfelder sind die Kosmologie und die Ethik. Denn jene besonderen Ereignisse, die den Inhalt religiöser Erfahrung ausmachen, setzen den geordneten Kontext einer Erfahrungswelt voraus; im Chaos wären zwar religiöse Erlebnisse möglich, nicht aber der Aufbau eines Zusammenhangs, innerhalb dessen diese einzelnen Erlebnisse ihre Stelle finden und dadurch Träger von Bedeutung sein könnten. Aber die Gesetzmäßigkeit, die dieser Ordnung zugrundeliegt, ist oft verborgen; und es bedarf einer eigenen Erkenntnisbemühung, um sie aufzufinden. Die Fähigkeit zu solcher Erkenntnis aber wird »Weisheit« genannt. Diese führt nicht nur zur theoretischen Einsicht in die Ordnung der Welt (kosmologische Weisheit), sondern auch zur praktischen Einsicht in jene Lebensregeln, die der Mensch befolgen muß, wenn seine Lebensführung seinem Ort in dieser Welt angemessen sein soll (praktische Weisheit). Verstöße gegen diese Lebensregeln würden dazu führen, daß der gesetzmäßig geordnete Gang der Ereignisse alle Absichten des Menschen durchkreuzt und ihn so ins Unglück führt. »Torheit« hat »Unheil« zur Folge. Weil aber der »Törichte« die Ordnung der Welt nicht erfaßt, ist er auch unfähig, die Bedeutung seiner Erfahrungen richtig zu bestimmen. Er wird durch sie nicht belehrt, sondern verwirrt. Das gilt auch für die religiösen Erfahrungen, die nicht der Tor, sondern nur der Weise angemessen zu deuten vermag. Deshalb bewährt sich die religiös verstandene Weisheit darin, daß sie die Erfahrungen der Menschen als »Zeichen« zu deuten vermag, durch die das Heilige dem Menschen seinen Anspruch und seine Verheißung zu erkennen gibt.

Im religiösen Zusammenhang wird die Ordnung der Welt nicht selten auf einen Sieg der Gottheit bzw. der Götter über die Chaos-Mächte zurückgeführt und als Hinweis auf die Macht der göttlichen »Weisheit« gedeutet, deren Spuren der Mensch überall in der Welt aufzufinden vermag. Menschliche Weisheit ist dann die stets bruchstückhafte Spiegelung der göttlichen Weisheit und wird selber als Gabe der Gottheit verstanden. Darum gehört die Bitte um Weisheit

in vielen Religionen zum festen Bestand der überlieferten Gebetsformen. Die (nicht in den hebräischen Kanon aufgenommene) »Sapientia Salomonis« bietet dafür charakteristische Beispiele, die aber auch in der Gebetstradition anderen Religionen ihre Parallelen finden. Eines dieser Beispiele macht den Übergang von der religiös verstandenen »kosmologischen« Weisheit zur Naturforschung deutlich. Dort bekennt der Beter: »Du hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet«⁴². Darum kann auch der Mensch messend, zählend und wägend Einblick in die Ordnung der Welt gewinnen. Ein zweites dieser Beispiele lässt den Übergang von der kosmologischen zur ethischen Weisheit erkennen. Hier bittet der König Salomon, der als Prototyp des im religiösen Sinne »Weisen« gilt: »Bei dir ist die Weisheit, die ... schon zugegen war, als du die Welt erschufst, und weiß, was wohlgefällig ist in deinen Augen. Sende sie aus von deinem heiligen Himmel her, damit ... ich erkenne, was dir wohlgefällt«⁴³.

In manchen Religionen gilt die Weisheit als der Inbegriff aller Gaben und Aufgaben, die das heilschaffende Verhältnis des Menschen zum Heiligen bestimmen, so in der »vedischen« Religion der alten Inder (»Veda« ist das indische Wort für »Wissen«) oder in der Verehrung des Ahura Mazda bei Zarathustra (»Mazda« ist das persische Wort für »Weisheit«). Dabei zeigen sich freilich auch solche Momente, an denen Gefahren dieses Religionsverständnisses deutlich werden.

In der späteren vedischen Religion, wie sie von den Brahmanen entwickelt wurde, tritt das »Wissen« (Veda) von Weltgesetz und Sittengesetz so sehr in den Vordergrund, daß demgegenüber die Verehrung personaler Gottheiten ihre Bedeutung verliert. Die Einheit von »Atman« (individueller Existenz) und »Brahma« (dem Weltgesetz) wird durch Einsicht erworben und stiftet Heil, ohne daß dabei ein freier Willentscheid personal gedachter Gottheiten eine Rolle spielte. Was aber dieser Einsicht im Wege steht, ist die Unwissenheit (»a-vidya«), die durch jene Scheinwelt der Bilder erzeugt wird, die die Welt unseren Sinnen darbietet. Zwar gibt es auch hier noch Opferhandlungen und Gebete. Aber sie werden, wenn sie nicht bloße Zugeständnisse an volkstümliche Religionsvorstellungen der Unerleuchteten sind, fortschreitend zu bloßen Hilfsmitteln und Vorstufen einer rein innerlich-geistigen Erleuchtung.

⁴² Sap. 11,20 – vulgata 11,21.

⁴³ Sap 9,9f.

Der Heilsweg führt dann von der theoretischen Überwindung der Sinnestäuschungen über die asketische Befreiung von den Bedürfnissen und Leidenschaften, die die Sinne erregen, zur geistigen Erleuchtung, in der der Mensch die Identität von Atman und Brahma erfährt. In solcher Identitätserfahrung wird nicht nur die Vorstellung von personalen Gottheiten, sondern auch die Personalität des Menschen religiös unwesentlich. Der Ziel-Gedanke einer Verschmelzung mit dem All-Gesetz lässt das Festhalten an der eigenen Individualität als Folge einer noch unüberwundenen Ich-Befangenheit erscheinen, die den Menschen dem Gesetz der Wiedergeburt unterwirft, bis sie in kommenden Re-Inkarnationen überwunden wird. Mit dieser Auffassung geht eine Geringschätzung des Leibes einher, wie sie am Erscheinungsbild indischer Asketen anschaulich abgelesen werden kann. A-Personalismus und Geringschätzung des Leibes sind hier mit der Hoffnung auf die heilschaffende Einsicht wesentlich verbunden. Und wenn man in diesem Zusammenhang überhaupt von Erfahrung sprechen kann, dann ist sie kein Dialog mit der Wirklichkeit, sondern ein rein innerer Weg der Läuterung des geistigen Auges und der Erleuchtung durch die heilschaffende Wahrheit.

Eine höhere Einschätzung der Individualität, aber auch des Leibes, ergibt sich für die Verehrer von Ahura-Mazda daraus, daß hier nicht so sehr die kosmologische, als vielmehr die ethische Weisheit den Heilsweg bestimmt. Wie die guten und bösen Taten dem Individuum zugerechnet werden müssen, so entscheidet sich im Totengericht dessen persönliches Schicksal. Und entsprechend zeigt auch der »Weltherrscher Weisheit« ein personales Gesicht. Auch hier ist ein asketisches Moment der Moral nicht zu erkennen; aber es zielt nicht so sehr auf die Löslösung von den leiblich-sinnlichen Bedürfnissen, sondern weit mehr darauf, ein Maximum an Leistung zu erzielen, durch die inmitten der bestehenden Welt die Vorzeichen einer kommenden, besseren aufgerichtet werden sollen. Sümpfe entwässern, Fruchtgärten anlegen, Straßen in unwegsamem Gelände bauen, das sind die »guten Werke«, aufgrund derer das Individuum das Totengericht zu bestehen hofft. Eine so verstandene »Weisheit« belehrt nicht nur über die Gesetzmäßigkeiten der Natur und des menschlichen Lebens, sondern macht hellsichtig für die Chancen praktischer Weltgestaltung, die sich in der jeweiligen Situation entdecken lassen. Solche praktische Weisheit bewährt sich darin, daß sie die Menschen zur Entdeckung verpflichtender Hand-

lungsmöglichkeiten befähigt und sie so für sittliche Erfahrungen sensibilisiert.

Gegenüber dieser gesteigerten Empfänglichkeit für sittliche Erfahrungen tritt das historische Moment der religiösen Erfahrung in den Hintergrund. Selbst die Gestalt des Religionsstifters Zarathustra bleibt, historisch gesehen, auffallend undeutlich. Die Offenbarungen, die er empfängt, sind im Wesentlichen Belehrungen, die der fragende Zarathustra vom antwortenden Ahura Mazda erhält (daher die stereotype Einleitungsformel einiger Gathas: »Danach frage ich, o Ahura, antworte mir richtig« und die entsprechende Verkündigungsformel »Ich will sprechen zu denen, die es hören wollen, von den Dingen, die der Wissende im Gedächtnis behalten soll«). Die Situation, in der Zarathustra solche Belehrungen empfängt und weitergibt, bleibt dabei im Dunkeln. Und der Inhalt der Belehrung ist, einmal empfangen, von solcher Selbst-Evidenz, daß der Hörende mit einem Schlag aus der Torheit befreit und auf den rechten Lebensweg gewiesen wird. Darum tritt in der Religion Zarathustras – unerachtet der außerordentlichen religionshistorischen Wirkung, die von ihr ausgegangen ist – das Bewußtsein von der eigenen Geschichte auffallend in den Hintergrund. Selbst die äußerst leidvolle Geschichte der Zarathustra-Anhänger und die vielfältigen Renaissancen, die ihre Religion im Laufe der Jahrhunderte erlebt hat, wurde in den heiligen Büchern dieser Überlieferungsgemeinschaft nicht zum Thema. Die Weisheit, die sie vermitteln will, ist ihrer Eigenart nach überzeitlich und unabhängig von der Geschichte.

Damit scheint es zusammenzuhängen, daß für die auf Zarathustra folgenden Generationen die Person des Ahura Mazda fortschreitend hinter einer Reihe von »unsterblichen Wohltätern« oder »Heiligen« (Amesa spenta) zurücktrat, die zwar als Personen gedacht und als männlich oder weiblich vorgestellt wurden, sich aber eher als regulative sittliche Prinzipien erweisen. Zu ihnen gehören Vohu manu (der gute Geist), Asha vahista (vollkommene Gerechtigkeit) oder Sraosha (der Gehorsam). Entsprechend konzentrierte sich der Kultus nicht auf das Gedächtnis der Taten der Gottheit, sondern auf Reinigungsriten, durch die der Mensch der Macht des Bösen entrissen und mit der Kraft zum Guten beschenkt werden soll.

Zur Wirkungsgeschichte der vor allem in den indischen Veden und in der Verkündigung des Zarathustra entwickelten Auffassung, das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit des Heiligen beruhe primär auf der religiösen Weisheit, gehört der Einfluß dieser Auffas-

sung auf die Griechen⁴⁴. Hier entstand der Versuch, die homerischen Mythen als Verschlüsselungen teils kosmologischer teils ethischer Einsichten zu lesen und so die Anschaulichkeit der Erzählung durch die reine Begrifflichkeit einer intellektuellen Einsicht zu ersetzen. Damit konnte sich die Meinung verbinden, Homer habe die mythisch-erzählende »Einkleidung« seiner Einsichten absichtlich gewählt, um den wahren Sinn seiner Dichtung vor Un-Eingeweihten zu verbergen und seine Erkenntnis denen vorzubehalten, die sich zur Reinheit intellektueller Erkenntnis erhoben haben. Dann erschien die philosophische Auslegung dieser Mythen als Inhalt eines »Geheimwissens«, das nur im engen Kreis der Erleuchteten offen auszusprechen sei, während die »Vielen« am Wortsinn der Mythen festhalten müssten. Das rechte, d. h. philosophische, Verständnis der Mythen wurde so zum Inhalt einer »esoterischen« Rede, während »exoterisch«, also nach außen gewandt, davon nur in Andeutungen gesprochen werden dürfe (so in den »Geheimlehren« des Jamblich). Im gleichen Sinne konnten in hellenistischer Zeit nicht nur die homerischen Epen, sondern auch ägyptische Mythen vom Totengericht ausgelegt werden⁴⁵ oder die Lehren der indischen Veden⁴⁶. Im Unterschied zur innerbiblischen Allegorese alttestamentlicher Erzählungen, z. B. zum paulinischen Gebrauch der Vätergeschichten, entstand auf diese Art eine spezifisch philosophische Auslegungsmethode. Ihr Ziel bestand nicht darin, an der bleibenden Maßgeblichkeit von Zeugnissen der eigenen Überlieferung unter veränderten historischen Bedingungen festzuhalten, sondern darin, Elemente aus den unterschiedlichsten Überlieferungen herauszugreifen (Eklektizismus), um sie als bloß unterschiedliche Ausdrucksformen der gleichen Wahrheit verständlich zu machen (Synkretismus).

So entstand eine Religion der intellektuellen Elite, die sich über die unterschiedlichen Volksreligionen erhaben wußte, diese freilich auch großzügig tolerieren, ja sogar an ihren Frömmigkeitsformen teilnehmen konnte, weil der, der zur wahren Einsicht gelangt ist,

⁴⁴ Mein Tübinger Kollege Rempis hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß der Ausdruck »Freunde der Weisheit«, griechisch »Philo-sophoi«, eine Selbstbezeichnung der Verehrer des Ahura Mazda gewesen ist, und daß die griechische Philosophie in Städten wie Milet und Ephesos entstanden ist, die sich zu dieser Zeit im Herrschaftsgebiet der Perser befunden haben.

⁴⁵ Vgl. Porphyry »Über Isis und Osiris« und Jamblich »Über die Mysterien der Ägypter«.

⁴⁶ Vgl. Numenios, der den Nachweis versuchte, daß Platons Philosophie den wahren Sinn aller orientalischen Weisheit erschlossen habe.

den Wahrheitsgehalt aller Religionen erfaßt und so durch ihre Differenz nicht mehr betroffen wird. Kritisch, ja geradezu feindselig verhielten diese »Weisen« sich nur gegenüber Juden und Christen, die sich weigerten, das Historisch-Konkrete ihrer Geschichte – angefangen von der Herausführung der Väter aus Ägypten bis zur Auferweckung Jesu von den Toten und seiner erwarteten Wiederkunft – als eine bloße Abfolge von Veranschaulichungen ewiger, vernünftiger Lehren zu verstehen. Begreiflicherweise ist in diesem Zusammenhang vor allem die Lehre von der Fleischwerdung des göttlichen Wortes zum Hauptgegenstand der Polemik geworden. Einen weiteren Gegenstand der Kritik bildete die christliche Lehre von Sünde und Erlösung. Denn wenn die Weisheit, die in den Texten der Religionen verschlüsselt zum Ausdruck kommt, die kosmologischen Gesetze der Natur und die ethischen Gesetze des Menschenlebens zum Inhalt hat, dann ist dabei vorausgesetzt, daß diese göttlichen Gesetze den Verlauf aller Naturprozesse und alles individuelle und gemeinschaftliche Leben der Menschen wirksam bestimmen. Für eine Auffassung von einer »gefallenen« Welt und einer Übermacht des Bösen, von der der Mensch befreit werden müßte, bleibt in einer solchen Auffassung kein Raum, ja diese Auffassung mußte der hier beschriebenen religiösen Weisheit als frevelhaft erscheinen.⁴⁷

Der Versuch, die Religionen der Völker in »philosophisch gereinigter« Form zu neuem Leben zu erwecken, ist trotz der Unterstützung durch Kaiser Julian (»Apostata«) ohne Breitenwirkung geblieben. Aber als Anleitung, in den »exoterischen«, d. h. zum öffentlichen Vortrag bestimmten Lehren der Religionen einen »esoterischen«, nur den Eingeweihten verständlichen Sinn zu entdecken und so eine Verschmelzung der Religionen möglich zu machen, hat die so verstandene religiöse Weisheit die Religionsauffassung der »Gnostiker« bestimmt und in dieser Form eine langdauernde Wirkung entfaltet. Diese Wirkung beruhte nicht zuletzt darauf, daß die Gnostiker (in schroffem Gegensatz zu den Neuplatonikern) die christliche Lehre von Sündenfall und Erlösung in ihre Auslegung einbezogen, freilich so, daß sie den Sündenfall als Sturz der ursprünglich rein geistigen Seele in den Leib verstanden, die Erlösung aber als die Erweckung des auch im gefallenen Menschen erhaltenen, rein geistigen Wesenskerns zum vollen Selbstbewußtsein. Aus dieser

⁴⁷ Vgl. Porphyrs umfängliche, aber verlorengegangene Schrift »Gegen die Christen«, deren Inhalt nur aus den Repliken christlicher Apologeten rekonstruiert werden kann.

Auffassung von der Sünde ergab sich, daß auch die Entstehung der körperlichen Welt nicht mehr dem göttlichen Prinzip (etwa dem neu-platonischen Ur-Einen) zugeschrieben werden konnte, sondern einem untergeordneten, wenn nicht sogar widergöttlichen »Handwerker« (Demiurgen).

Auf diese Weise verband die Gnosis den Anspruch, den geheimen Wesenskern aller religiösen Überlieferungen freizulegen, mit dem Bewußtsein der Zweideutigkeit der menschlichen Erfahrungswelt, die als gott-entfremdete Welt verstanden werden muß. Dies kommt auch in vielen Mythen der Völker durch die Erzählung vom Abschied der Götter aus dem Lande der Menschen oder von der Vertreibung der Menschen aus dem Lande der Götter zum Ausdruck. (Schon Platon hat den Mythos vom Abschied der Götter als Quelle aller anderen Mythen gedeutet⁴⁸: Nur in einer Welt, aus der die Götter Abschied genommen haben, ist es nötig, in Mythen und Kulten ausdrückliche Denk-Zeichen der gottgewirkten Ursprünge zu setzen und der »Parusia« der Götter in heiligen Worten und Handlungen einen Ort und eine Erscheinungsgestalt zu bereiten.) Die religiöse Erfahrung wird deshalb von den Gnostikern nicht als Quelle eines Zutrauens in die ewig-göttlichen Gesetze gedeutet, denen der Weltlauf mit Notwendigkeit folgt. Vielmehr zeigt sich nach ihrer Auffassung in der religiösen Erfahrung die Grundstruktur eines Geschehenszusammenhangs, der vom selbstverschuldeten Fall zum erhofften Wieder-Aufstieg führt, wobei dieser Wieder-Aufstieg mit der Wieder-Erweckung des göttlichen Lichtquells in der menschlichen Seele beginnt.

So erweiterte sich die gnostisch verstandene Lehre von Sünde und Erlösung zur Darstellung eines Weltdramas, das mit der Schöpfungstätigkeit des Demiurgen beginnt und mit einem Weltbrand endet, aus dem nur die gereinigten Geistseelen der Weisen gerettet werden. Eine besondere Bedeutung im so verstandenen Weltdrama kommt dem »Lichtbringer« zu, der nur scheinbar als leibhafte Person in der Welt auftritt (Doketismus), in Wahrheit aber rein innerlich auf die Seelen der Menschen einwirkt, um in ihnen den »Geistfunken« zu vollem Selbstbewußtsein zu erwecken. Dieser Lichtbringer konnte von manchen Gnostikern mit dem »doketisch« verstandenen Christus gleichgesetzt werden.

⁴⁸ Platon, Politikos 269B ff., insbesondere 272D – 274E.

Damit haben die Gnostiker der religiösen Erzählform des Mythos neue Hochschätzung entgegengebracht. In ihren Kreisen entstanden neue Mythen von Weltentstehung und Weltgericht. Dabei konnte auch die Aussage des Epheserbriefs »Unser Kampf richtet sich nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Herrscher (archás) und Gewalthaber (exousías) und Weltherrischer (kosmokrátoras) dieser Finsternis«⁴⁹ zu einem kosmogonischen Mythos ausgestaltet werden, wonach dem Erschaffer dieser Welt eine Reihe von »Archonten« zur Seite gestanden haben, die nun bestimmte Weltbereiche beherrschen, vor allem die Fixstern-Sphären. (Es ist auch denkbar, daß solche und ähnliche biblische Stellen nicht nur den Gnostikern als Anregungen gedient haben, um ihre Archonten-Mythologie zu gestalten, sondern bereits als Niederschlag der Auseinandersetzung biblischer Autoren mit der vorchristlich-jüdischen Gnosis zu verstehen sind.) Für die gnostische Eschatologie spielt dementsprechend der Gedanke eine Rolle, daß die Seele bei ihrem Aufstieg zum Himmel diese Fixsternsphären passieren müsse und zu diesem Zweck die Kenntnis geheimer Worte nötig habe, die ihr, trotz der Macht der Archonten, die Pforten dieser Sphären öffnen.

So phantastisch diese gnostische Mythologie auch anmutet, so hat sie doch ein Deutungsmuster entworfen, in das die Gnostiker ihre eigenen Erfahrungen eintragen konnten, um ihr Leiden unter den »Machthabern dieser Welt der Finsternis« zu verstehen. Denn nicht nur das Christentum, sondern auch die Gnosis hat ihre Blutzeugen hervorgebracht, zunächst, soweit die Gnostiker Christen waren, in den Christenverfolgungen der römischen Kaiser, in späteren Jahrhunderten, da sie als Häretiker galten, in den Häretikerverfolgungen christlicher Staaten. Auf diese Weise wäre es möglich gewesen, die Erfahrungszeugnisse der verschiedenen Generationen in einen Überlieferungszusammenhang zu bringen, innerhalb dessen sie sich gegenseitig verständlich machen. Die religiöse Erfahrung hätte dann auch für die Gnostiker einen Sensus historicus gewinnen können. Doch stand dem entgegen, daß die Gnostiker die religiöse Erfahrung ganz ins Innere der einzelnen Seele verlegten, sodaß ihr äußeres Schicksal sie zwar nicht überraschte, aber für sie keine selbständige religiöse Bedeutung erlangte. Wer die Erleuchtung erfuhr, war allem Zeitlichen entrückt, zur reinen Erkenntnis erhoben und hatte weder

⁴⁹ Eph 2,12.

die Belehrung durch andere Menschen noch die Auseinandersetzung mit einer Überlieferung nötig – es sei denn in der Form ihrer Umdeutung zu einer »verschlüsselten Weisheitslehre«.

Denn trotz unterschiedlicher Ergebnisse stimmte die Gnosis mit der Philosophie der Hellenisten in wesentlichen Zügen ihres Verfahrens überein. Auch hier bestand die Aufgabe darin, in den sinnenhaft-anschaulichen Erzählungen der unterschiedlichsten Religionen, vor allem in den Erzählungen der Bibel, aber auch in den von den Gnostikern selbst neu konzipierten Schöpfungs- und Erlösungsmythen, den verschlüsselten Ausdruck einer rein intelligiblen Bedeutung zu sehen. In all diesen sprachlichen Formen sollte die Vereinigung des menschlichen Selbst (des rein geistigen Wesenskerns) mit der göttlichen »Fülle« (Pléroma) zum Ausdruck gebracht werden, die im Augenblick der Erleuchtung geschieht und alles Zeitliche hinter sich lässt. Und ähnlich wie bei den Neuplatonikern galt dieses Verstehen aller Mythen, der eigenen nicht weniger als der historisch vorgefundenen, als das Vorrecht weniger, zu rein geistigem Erkennen fähiger Menschen, während die Masse der »Carnales«, die stets darauf aus sind, anschauliche, im zeitlichen Nacheinander sich entfaltende Erzählungen zu hören (»qui semper historias inquirunt«), bei einem »buchstäblichen« Verständnis dieser Schriften stehenbleibt. Diese große Masse bewegt sich im Bereich der stets vieldeutigen »Pistis«, während die geistige Elite zur »Gnosis« aufzusteigen vermag. Während jedoch die Neuplatoniker nur faktisch eine Elite darstellten, ihre Einsichten aber grundsätzlich für popularisierbar hielten und sich bemühten, die Volksreligionen mit ihren Gedanken zu durchdringen, ist für das Selbstbewußtsein der Gnostiker das Bewußtsein, zu einer kleinen Gruppe der Erwählten zu gehören, konstitutiv. Es ist wohl kein Zufall, daß der Terminus »Electi«, von dem unser Begriff der »Elite« abgeleitet ist, in dieser »elitären«, auf eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe bezogenen Bedeutung gnostischem Vokabular entstammt.

Als das wirksamste Hindernis, das dem Aufstieg der Seele im Wege steht, erschien den Gnostikern die Neigung der Menschen, bei den Eindrücken der Sinne und den Bildern der Phantasie stehenzubleiben. Darum verband sich mit dem Willen zur Gnosis eine gegenüber den Sinnen und mit ihnen gegenüber dem Leib abwertende Haltung. Diese ihrerseits machte es den Gnostikern möglich, die Suche nach religiöser Weisheit mit dualistischen Elementen persischer Herkunft zu verbinden (Manichäismus) und die unterschiedlichsten

religiösen Überlieferungen, darunter auch die christliche, von allen Elementen zu »reinigen«, die nach diesem Verständnis noch allzu »fleischlich« erscheinen mußten. Daraus erklärt sich insbesondere der Versuch, die christliche Lehre von der »Incarnatio Verbi« durch eine Anweisung zu einer rein geistigen Vereinigung der menschlichen Seele mit der göttlichen Wahrheit zu »überbieten«.

Die Faszinationskraft, die von dieser Art religiöser Weisheit ausging und bis heute ausgeht, beruht nicht zuletzt auf zwei Momenten: darauf, daß sie ihren Anhängern Teilhabe an einem »geheimen Wissen« verspricht, das der großen Menge verborgen bleibt, und darauf, daß sie ihnen deswegen das Bewußtsein vermittelt, einer Elite anzugehören, die die Anhänger anderer religiöser Überzeugungen besser versteht als diese sich selbst. Gerade diese Kritik-Resistenz ist jedoch nur die Kehrseite einer grundsätzlichen Unbelehrbarkeit. Jeder Einwand wird system-immanent als Ausdruck eines »noch unerleuchteten Bewußtseins« gedeutet und führt so zur Bestätigung des Wissens, das der Gnostiker für sich beansprucht. Um scheinbar entgegenstehende Erfahrungen in das System einzubeziehen, ist keine Zusatzhypothese zu gewagt. Was in der Antike als der Versuch begann, die Welt und das menschliche Leben auf den klaren Begriff zu bringen, ist wirkungsgeschichtlich zum Ursprung einer Denkhaltung geworden, die die beanspruchte Tiefe ihrer Einsicht nicht mehr vom ungezügelten Spiel der Einbildungskraft zu unterscheiden vermag.

Die Theologie der Kirchenväter ist auf weite Strecken durch die Auseinandersetzung mit der Gnosis bestimmt, hat aber, um in dieser Auseinandersetzung bestehen zu können, immer wieder solche Elemente ihres Verständnisses von »Weisheit« und »Einsicht« übernommen, die ihr mit der christlichen Botschaft vereinbar erschienen. Dazu zählten viele christliche Autoren auch das Verfahren hellenistischer, ent-historisierender Schrift-Allegorese. Diese Allegorese folgte zwei nicht immer deutlich unterschiedenen Verfahren. Einerseits versuchte sie, die paulinische Entgegenseitung von »Fleisch« und »Geist« durch das platonische Begriffspaar von »sinnlicher Wahrnehmung« (Aisthesis) und »intellektuellem Erkennen« (Noesis) zu erläutern. Dann entnahm sie den Schriften des Alten und des Neuen Testaments die Anweisung, stufenweise von einer »fleischlichen« (sinnlichen) Erkenntnis zur geistlichen (intellektuellen) aufzusteigen. So konnte etwa der Aufstieg des Moses zum Berge Sinai nach dem Vorbild des platonischen Höhlengleichnisses als Aufstieg von

den sinnenhaften »Abbildern« zu den idealen »Urbildern« und von dort zur intelligiblen »Sonne« gedeutet werden⁵⁰.

Andererseits wurden zwei Begriffe von »Mysterion« miteinander verknüpft: »To mysterion« (im Singular) ist das griechische Äquivalent zum hebräischen »Razz« bzw. zum aramäischen »Raza« und bezeichnet den göttlichen »Ratschluß«, der die gesamte Geschichte bestimmt, aber erst »am Ende der Tage« offenbar wird⁵¹. Nach christlicher Überzeugung ist dieser Ratschluß in Christus offenbargemacht worden⁵². »Ta mysteria« (im Plural) bezeichnet »geheime Lehren«, die der göttliche Geist dem Menschen in besonderen »Entrückungen« einsichtig macht⁵³, die aber nicht öffentlich ausgesprochen werden dürfen⁵⁴. Werden beide Begriffe als bedeutungsgleich angesehen, dann entsteht die Überzeugung, die Texte des Alten Testaments enthielten in verschlüsselter Form derartige Lehren, die so lange »geheim«, also unerkannt, blieben, bis sie in Christus enträtselt worden sind. Konkret kann das bedeuten: Wo auch immer in alttestamentlichen Schriften von einer »Salbung« die Rede ist, ist auf verborgene Weise Christus, der Gesalbte, gemeint; wo auch immer ein »Stein« erwähnt wird, meint der Text Christus, den »erlesenen Eckstein«; wo auch immer ein »Brunnen« vorkommt, ist auf verborgene Weise von dem »Brunnen lebendigen Wassers« die Rede, aus dem Christus die Seinen wird trinken lassen. Werden beide Verfahrensweisen miteinander verknüpft, dann gilt die in Christus geschehene »Entschlüsselung« der »Geheimnisse« des Alten Testaments zugleich als ein Weg, von der sinnhaften Anschaulichkeit biblischer Erzählungen zur Einsicht in ihre rein intelligible Bedeutung aufzusteigen.

Durch eine solche Auslegung wurde zwar den alttestamentlichen Texten eine den Christen einleuchtende Bedeutung abgewonnen. Aber die so verstandenen Texte sagten nichts anderes, als was den Christen ohnedies aus den Texten des Neuen Testaments schon bekannt war. Die religiöse Weisheit, die nach Auffassung dieser Exegeten den Glaubenden zuteil wird, ließ alle Zeugnisse historisch konkreter Erfahrungen, die die Ausleger in der Bibel vorfanden, stets

⁵⁰ Vgl. Gregor von Nyssa »De vita Moysis«, vor allem das Kapitel »Ascensio Moysis in montem sanctum«.

⁵¹ Dan 2,27f.

⁵² Eph 1,9.

⁵³ Vgl. 1 Kor 13,2.

⁵⁴ 2 Kor. 12,4.

nur als Bestätigungen derjenigen Einsicht erscheinen, die denen, die an Christus glauben, immer schon gegeben ist. Der Sensus historicus der religiösen Erfahrung in ihrer doppelten Beziehung auf das historisch konkrete Ereignis und auf die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft ging auf diese Weise verloren.

8) Zurück zu den Gefahren der geschichtslosen Weisheit

Kehrt man von diesen Bemerkungen zur Gnosis zu der allgemeineren Frage zurück, auf welche Weise eine religiöse Weisheit den »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung und ihrer Zeugnisse aus dem Blickfeld rücken kann und welche Folgen dann eintreten, dann wird man aus den angeführten Beispielen Folgendes lernen können: Es gibt eine religiöse Weisheit, die die Sensibilität für Erfahrungen stärkt, weil sie einen Kontext vorgibt, innerhalb dessen die Inhalte der einzelnen Erfahrung Bedeutung gewinnen. (Die zitierten Texte aus der »Sapientia Salomonis« konnten dafür als Beispiele dienen.) Es gibt eine religiöse Weisheit, die wenigstens das Bedeutungsgewicht bestimmter Arten von Erfahrung, z. B. der sittlichen, hervorbringen lässt. (Die Verehrung des altpersischen »Weltherrschers Weisheit« war ein Beispiel dafür.) Aber die religiöse Weisheit steht stets in der Gefahr, die Meinung eines »endgültigen Bescheidwissens« entstehen zu lassen. Dann wird der Mensch dazu unfähig, aus dem Unvermuteten der Erfahrung einen Hinweis auf den je größeren Anspruch des Wirklichen zu gewinnen. Dadurch kommt der Dialog mit der Erfahrungswirklichkeit der Welt ebenso zum Erliegen wie der Dialog mit den Mitmenschen. Die religiöse Erfahrung verlagert sich dann in die reine Innerlichkeit des Subjekts und lässt Umwelt und Mitwelt als bedeutungslos erscheinen. Als ebenso bedeutungslos erscheinen dann konkrete historische Überlieferungen in ihrer jeweiligen Besonderheit. Und die Erfahrungszeugnisse, die in solchen Überlieferungsgemeinschaften weitergegeben werden, erscheinen als untereinander austauschbare »Einkleidungen« der »ewigen Wahrheiten«, die dem Erleuchteten immer schon bekannt sind. Daraus entsteht die spezifische Unbelehrbarkeit der vermeintlich Weisen, die sich, angesichts unvorhersehbarer Ereignisse in der Erfahrungswelt, als »töricht« erweisen. (Auf dieser Beobachtung beruht die Weisheits-Kritik einiger Bücher des Alten Testaments, z. B. der Bücher Hiob und Qohelet.) Speziell für die christliche Theologie aber ergibt sich aus solcher »Weisheit« die Gefahr, den wesentlichen Bezug Jesu zur Überlieferungsgemeinschaft Israels zu verkennen und

so zu einer Christologie zu gelangen, die beständig mit der Gefahr des Monophysitismus zu ringen hat.

Die religiöse Weisheit erweist sich in sofern als ambivalent. Teils stellt sie Kontexte bereit, die religiöse Erfahrungen möglich machen und die Bedeutung der Überlieferung deutlich werden lassen; teils macht sie den »Weisen« gegen Erschütterungen durch die Erfahrung immun und für die Bedeutung konkreter Überlieferungsgemeinschaften blind. Ein Anzeichen für die an zweiter Stelle genannte religiöse Weisheit ist es, daß dem »Weisen« die Sensibilität für den *Sensus historicus* der religiösen Erfahrung verlorengegangen ist. Dieser Verlust wird insbesondere in der Weise seines Umgangs mit überlieferten Zeugnissen dieser Erfahrung deutlich. Dabei kann es dem religiösen Menschen selber verborgen bleiben, ob und in welchem Maße er von der einen zur anderen Art religiöser Weisheit übergegangen ist. Dann bedarf er der Anleitung zur kritischen Unterscheidung. Und hier wie in den früher beschriebenen Fällen kann es eine Aufgabe der Philosophie sein, ihm diese Anleitung zu vermitteln. Aber auch in diesem Falle muß hinzugefügt werden: Die Philosophie erfüllt diese Aufgabe nicht, indem sie aus Prämissen, die außerhalb der Religion gefunden werden, Schlußfolgerungen zieht, die das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte betreffen, und dadurch den Anspruch auf übergeschichtlich gültige Erkenntnis in Grenzen weist. Sie erfüllt diese Aufgabe vielmehr dadurch, daß sie in einer Analyse der religiösen Erfahrung selber aufzeigt, worin deren »Sensus historicus« besteht und daß das Auftreten gnostischer Momente den Verlust dieses Bedeutungsmoments anzeigen.

Man kann in der reinen Innerlichkeit der hinduistisch verstandenen Erleuchtung, aber auch in der Geschichts-Überlegenheit der zoroastrischen Belehrung die Stärke dieser »Religionen der Weisheit« sehen. Darauf beruht auch ihr Einfluß auf die griechische und vor allem auf die hellenistische Philosophie und auf deren Bemühungen, die Mythen der Völker als »verschlüsselte« Formen einer kosmologischen oder ethischen Weisheit zu verstehen. Dadurch sollte es möglich werden, die auf Erzählungen beruhende »Pistis« durch eine rein intellektuelle »Gnosis« zu überbieten. Dieses Programm hat nicht nur das Religionsverständnis der Gnostiker bestimmt, sondern auch auf die Kirchenväter überzeugend gewirkt und ihr Auslegungsverfahren wesentlich beeinflußt. Und doch gehen aus solchen Formen der religiösen Weisheit zugleich ihre spezifischen Gefährdungen hervor. Diese Gefährdungen sind vor allem in der Wirkungs-

geschichte der hier beschriebenen religiösen Weisheit zutage getreten.

Sofern die religiöse Weisheit der *Inder*, vor allem in ihrer Ausprägung durch die Brahmanen, die religiöse Erfahrung vorwiegend, wenn nicht gar ausschließlich als individuelle Erleuchtung verstand, hatte sie eine eigentümliche Entfremdung des Erleuchteten von seiner Mitwelt zur Folge. Diese kennt mehrere Gestalten. Dazu gehört der asketische Heilige, der als Pilger und Fremdling seinen persönlichen Heilsweg geht und inmitten der Menschen, die er kaum wahrnimmt, ein Einsamer bleibt. Eine andere Form dieser Entfremdung wird an dem erleuchteten Lehrer erkennbar, der über die Gruppe seiner Schüler eine geistliche (und in der Folge auch soziale und ökonomische) Herrschaft ausübt und dabei stets nur der monologisch Sprechende, niemals der Hörende ist. Schließlich gehört in diesen Zusammenhang auch die Kaste der Brahmanen, die im Bewußtsein ihrer in vielen Wiedergeburten erworbenen Sonderstellung die niederen Kasten der (noch) »Unreinen« verachtet und von deren Schicksal kaum Kenntnis nimmt. (Daß der Buddhismus in seinen verschiedenen Formen hier andere Wege gegangen ist, zeigt sich insbesondere an den Mönchsgemeinschaften, auf deren Bedeutung für die gesamte buddhistische Religionsgemeinschaft hier nicht eingegangen werden kann.) Die Beispiele machen deutlich: *Wo die Erfahrung ihren dialogischen Charakter verliert, nimmt auch der Dialog unter Menschen Schaden.*

Die religiös-ethische Weisheit der *Perser* hat zunächst die militärisch-politische Unterwerfung aller anderen Völker und Religionsgemeinschaften legitimiert und eine typische Sieger-Ideologie hervorgebracht. Die Diener des »Weltherrschers Weisheit« wußten sich dazu berufen, die Gewalt aller »Mächte der Lüge« zu brechen und ihr eigenes Imperium als ein Vorzeichen der kommenden Welt aufzurichten. Als aber diese Expansion des persischen Reichs an ihre Grenze stieß und die von Zarathustra gegründete religiöse Gemeinschaft schließlich in die Rolle einer unterdrückten Minderheit geriet, wurden die Verehrer Ahura Mazdas von dieser ihrer Geschichte überrascht, aber nicht zu einer Re-Interpretation ihres Überlieferungsgutes veranlaßt. (Ein aufschlußreiches Gegenbeispiel bietet die Re-Interpretation der israelitischen Überlieferung durch die Juden im babylonischen Exil: Eine neue Erfahrung hat ein neues Licht auf die Überlieferung geworfen; und die neu verstandene Überlieferung hat die neue historische Erfahrung verständlich gemacht. Eine ent-

sprechende Weise, die Erfahrungen der eigenen Geschichte in das religiöse Bewußtsein aufzunehmen, scheint in der Religion der Perser zu fehlen.) Alle späteren Erneuerungen des Zoroastrismus verstanden sich als Rückkehr zu den reinen Ursprüngen, nicht als historische Weiterentwicklung einer Überlieferung, die es gestattet hätte, die neuen Erfahrungen in das eigene Selbstverständnis aufzunehmen. Und so blieben zuletzt die »Parsi«, vor dem Islam ins nordwestliche Indien fliehend, eine religionshistorisch einflußlose Sekte, der kaum noch etwas von dem Bewußtsein erhalten blieb, Wegbereiter einer kommenden Welt inmitten der alten zu sein. Das Beispiel macht deutlich: *Wo, unter Berufung auf eine von allen Zeitbedingungen unabhängige Weisheit, die Bedeutung der Geschichte theoretisch unterschätzt wird, wird auch die religiöse Praxis den Erfahrungen der Geschichte nicht gerecht.*

Die religiöse Weisheit der hellenistischen Philosophie meinte in den religiösen Überlieferungen der Völker Verschlüsselungen kosmologischer und ethischer Einsichten zu finden; diese seien zunächst »geheimgehalten« worden und nur zu »esoterischem Gebrauch« bestimmt gewesen, könnten nun aber durch philosophische Reflexion ans Licht gebracht werden. Daß der damit verbundene Versuch, die überlieferten Volksreligionen auf philosophisch »gereinigte« Weise zu erneuern, weit weniger Zustimmung fand als die Predigt der Christen und ihrer gnostischen Interpreten, scheint damit zusammenzuhängen, daß gerade die von den Neuplatonikern bekämpfte Lehre von Sünde und Erlösung besser geeignet erschien, die Erfahrung weiter Bevölkerungskreise zu deuten. Die Welt, wie sie faktisch erfahren wurde, ließ sich nicht als ein Gefüge von Abbildern ewiger, göttlicher Urbilder verstehen; und die erhoffte Rettung aus dem erfahrenen Unheilszusammenhang mußte deshalb als kontingentes Ereignis erscheinen, das nicht aus der Einsicht in ewige Gesetze abgeleitet werden kann, sondern von einem frei handelnden und deshalb personal zu denkenden Heilbringer erwartet werden muß, mochte dieser im Übrigen biblisch als »Leidender Gottesknecht« gedacht werden oder gnostisch als göttlicher »Lichtbringer«. Das Beispiel läßt wiederum eine Regel erkennen: *Eine religiöse Weisheit, die die Zeugnisse religiöser Erfahrung, wie sie in religiösen Überlieferungsgemeinschaften weitergegeben werden, als Einkleidungen oder gar »Verschlüsselungen« der Einsicht in ewige, der reinen Vernunfterkennnis zugängliche Gesetze des Weltlaufs interpretiert, wird der Kontingenz der religiös erfahrenen Beziehung zum Heiligen nicht gerecht und*

kann sich daher an ihr nicht hermeneutisch bewähren. Darauf beruht zugleich ihre religionshistorische Wirkungslosigkeit.

Daraus erklärt sich zugleich die Wirkmacht derjenigen Form der religiösen Weisheit, die als »*Gnosis*« bezeichnet wird. Sie kann als die wirkungsgeschichtlich mächtigste Erbin aller vorausgehenden Formen der religiösen Weisheit angesehen werden. Denn es gelang ihr, zwei Momente miteinander zu verbinden: den Anspruch, den Wahrheitskern aller Religionen freizulegen, und die Deutung konkreter Erfahrungen, in denen die Welt sich als gefallene Welt erweist und die menschliche Seele ihrer Erlösungsbedürftigkeit, aber auch ihrer Erleuchtungsfähigkeit bewußt wird. Aber indem sie in allen religiösen Erfahrungen dieses gleiche Grundmuster wiederfand, meinte sie, eine Deutung gefunden zu haben, die durch alle Zeugnisse der religiösen Erfahrung immer nur bestätigt werden konnte. Der »geheime Sinn«, den sie in allen Zeugnissen aus der Geschichte der Religionen bezeugt fand, erschöpfte sich so in der beständigen Wiederholung der vermeintlich ein für allemal gefundenen Regel. Auf diese Weise ging ihr die Möglichkeit zu kritischer Selbst-Überprüfung verloren. Und der Anspruch, den Schlüssel zur Deutung aller Geheimnisse gefunden zu haben, wurde zum Rechtfertigungsgrund für phantastische Beschreibungen der Unheilsmächte, die in dieser Welt wirken, und der Heilungskräfte, über die der Eingeweihte verfügt. Gerade dieses Beispiel zeigt: *Eine Weisheit, die die religiöse Erfahrung auf die Erweckung des göttlichen Funkens in der Tiefe der Seele beschränkt, kann allen »äußeren« Erfahrungen keine normative Bedeutung abgewinnen. Dann verliert sie die Fähigkeit, das beanspruchte Wissen an solchen Erfahrungen der äußeren Welt kritisch zu überprüfen und von den Hervorbringungen einer ungezügelten Phantasie zu unterscheiden.*

Dieser Gefahr trat die *patristische Exegese* dadurch entgegen, daß sie die Quelle aller Weisheit nicht in der reinen Innerlichkeit der Seele suchte, sondern in der historischen Gestalt des fleischgewordenen Gottesworts und in den Zeugnissen derer, die zu seinen »Augenzeugen und Dienern des Wortes« geworden waren⁵⁵ und sich dadurch von denen unterschieden, die »klug ersonnene Mythen« vortrugen⁵⁶. In der Berufung auf solche und ähnliche Worte des Neuen Testaments kommt ein ausdrücklich anti-gnostischer Zug der pa-

⁵⁵ Vgl. Luc. 1,2.

⁵⁶ 2 Petr. 1,16.

tristischen Theologie zum Ausdruck. Doch steht die Methode der patristischen Exegese einer unverkürzten Erhebung des *Sensus historicus* der biblischen Texte immer wieder im Wege. Die Heilsbedeutung der im Neuen Testament bezeugten Ereignisse gilt diesen Interpreten als selbst-evident; und die Auffindung noch so vieler alttestamentlichen »Präfigurationen« geht nicht konstitutiv in das Verständnis dieser Ereignisse ein, sondern kann die schon gewonnene Einsicht nur nachträglich illustrieren. Deshalb kommt die religiöse Erfahrung der »Väter«, die im Alten Testament bezeugt wird, in ihrer historischen Eigenbedeutung nicht zu Wort und kann folglich auch nicht korrigierend und weiterführend auf das Christus-Verständnis dieser Exegeten zurückwirken. Damit aber gibt eine solche Auslegung nicht nur ein wertvolles Mittel aus der Hand, um der Gefahr »allegorisierender Willkür« entgegenzutreten. Vielmehr hat dieses Verfahren auch Folgen für das Christusverständnis selbst. Das Auftreten Jesu wird nicht als Glied im Dialog zwischen Gott und den Generationen der jüdischen Überlieferungsgemeinschaft begriffen. Jesus tritt, so verstanden, unmittelbar aus der göttlichen Ewigkeit in die Zeit. Seine durch die Geschichte Israels geprägte menschliche Existenz tritt zurück gegenüber seiner Eigenschaft als »Theos epiphanes«. Darum wird der Monophysitismus zur immanenten Gefahr dieser Theologie, gegen die sie sich in immer neuen Anstrengungen zur Wehr setzen muß. Zwar ist es das erklärte Ziel dieser Theologen, sich gegen die gnostische Auffassung von Christus als dem »göttlichen Lichtbringer« abzugrenzen, der nur seiner Erscheinungsweise nach wie ein Mensch ausgesehen habe. Aber ihre Auslegungsmethode stellt den Erfolg dieser Bemühung immer wieder in Frage.

An diesem Beispiel wird eine Regel deutlich: *Eine christliche Theologie, die von der Zielvorstellung geleitet ist, in den erzählenden Zeugnissen der Bibel, vor allem des Alten Testaments, die »geheimnisvolle« Andeutung rein intelligibler Wahrheiten zu sehen, deren wahre Bedeutung in Christus offenbar geworden sei, entgeht nur in immer neuer Anstrengung der Gefahr, die zuvor schon gewonnenen Überzeugungen des Exegeten in die Zeugnisse religiöser Erfahrung einzutragen (»allegorisierende Willkür«). Damit unterliegt sie zugleich der Versuchung, entgegen ihrer eigenen Absicht die in die Geschichte einer konkreten Überlieferungsgemeinschaft verwobene Menschennatur Jesu zugunsten seiner Eigenschaft als »erschienener Gott« unterzubewerten (»latenter Monophysitismus«).*

e) Der Streit der Metaphysiker um die »Personalität« oder »Apersonalität« Gottes

Manche Metaphysiker haben versucht, die Personalität Gottes aus einem philosophischen Gottesbegriff abzuleiten, z. B. aus dem Begriff des »allervollkommensten Wesens«. Andere haben die Meinung vertreten, daß Gott gerade um seiner höchsten Vollkommenheit willen als »überpersönlich« gedacht werden muß, weil der Begriff der »Personalität« ein Moment von »Relationalität« impliziere, Gott aber, als »absolutes« Wesen, von aller Relationalität frei gedacht werden müsse. Um freilich zu entscheiden, ob in dieser Kontroverse wirklich von Gott und nicht von etwas anderem die Rede ist, wird die Metaphysik auf das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung verwiesen. Denn nur dieses Bedeutungsmoment bietet Anlaß dafür, im religiösen Zusammenhang vom Heiligen als einer »numinosen Willensmacht« zu sprechen und diese, um ihrer freien Zuwendung zum Menschen willen, als Person zu begreifen. Dieses historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung aber beruht auf der besonderen Weise, wie diese Erfahrung dem, der sie macht, Aufschluß darüber gibt, »wie es mit der Welt im Ganzen bestellt ist«. Angesichts der »complexio oppositorum« der Erfahrungswelt bricht in dieser Erfahrung eine Alternative von Sein oder Nichtsein, Heil oder Unheil auf, die nur durch einen Akt numinoser Freiheit entschieden werden kann; und dieser Akt der numinosen Freiheit findet im je konkreten Inhalt der religiösen Erfahrung seine je neue, unverwechselbar historische Gegenwartsgestalt. Die Frage, ob die Kontroverse der Metaphysiker um die Personalität oder Apersonalität Gottes ihren Gegenstand trifft oder verfehlt, läßt sich also nur entscheiden, wenn geprüft wird, ob jene »Personalität Gottes«, die mit metaphysischen Argumenten erwiesen oder bestritten werden soll, dem »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung gerecht wird. Das Kriterium dafür, ob metaphysische Argumente und Gegenargumente das spezifisch religiöse Verständnis von Gottes »Personalität« treffen (und das ist auch dann nötig, wenn sie dieses Verständnis kritisieren wollen), liegt also in der Frage, ob solche Argumente die spezifisch religiöse Gestalt des »Sensus historicus« der religiösen Erfahrung und ihrer Zeugnisse begreiflich machen können.

Auch in diesem Falle besteht also die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie nicht darin, aus einer von allen Zeugnissen der religiösen Erfahrung unabhängig gewonnenen metaphysischen Einsicht in Gottes Wesen dessen Personalität oder Apersonalität abzu-

leiten. Das würde voraussetzen, was keineswegs apriori gewiß ist: daß ein philosophischer Begriff, z. B. der des »allervollkommensten Wesens«, über dessen Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit mit einem philosophischen Personbegriff gestritten wird, mit dem religiösen Gottesverständnis bedeutungsgleich sei. Die primäre Aufgabe der Religionsphilosophie besteht vielmehr auch in diesem Zusammenhang darin, in einer Analyse der religiösen Erfahrung die Unentbehrlichkeit ihrer Bedeutungsmomente nachzuweisen, vor allem des historischen Bedeutungsmoments, und dann verständlich zu machen, wie ein ahistorisch-gnostisches Verständnis von »Weisheit« und mit ihm die Meinung, die Gotteserkenntnis erfordere ein »Überschreiten« aller Vorstellungen von einer göttlichen Person, sich aus dem Ausfall dieses Bedeutungsmoments ergibt. Erst in einem zweiten Schritt kann dann geprüft werden, ob der »sensus scientiae« der religiösen Erfahrung auch dann erhalten bleibt, wenn Philosophen unabhängig von allen Zeugnissen der religiösen Erfahrung einen Begriff vom »allervollkommensten Wesen« entwickeln und dann darüber diskutieren, ob der so gewonnene Begriff den der »Person« einschließe oder ausschließe.

Drittes Teilergebnis

Eine Religionsphilosophie, die sich transzendentaler Methoden bedient, wendet, als »spezielle Transzentalphilosophie«, die Ergebnisse der allgemeinen Transzentalphilosophie auf die religiöse Erfahrung an und zeigt zugleich deren strukturelle Eigenart auf. Hat die allgemeine Transzentalphilosophie nachgewiesen, daß die Anschauungsformen von Raum und Zeit, die Kategorien des Verstandes (vor allem die Kategorien der Substanz und der Kausalität) und die Ideen der Vernunft notwendig sind, wenn subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformiert werden wollen, dann zeigt die spezielle Transzentalphilosophie die besondere Gestalt auf, die die Anschauungsformen, Begriffe und Ideen im religiösen Zusammenhang gewinnen.

So ist die religiöse Zeitanschauung dadurch gekennzeichnet, daß das »Jetzt« nicht als »Grenzwert einer unendlich kleinen Zeitstrecke« erfahren wird, sondern als die Stunde der Begegnung mit dem Heiligen, in der über Heil und Unheil des Menschen und der Welt entschieden wird. Dieser Art der Zeitanschauung entspricht

die »archaiologische« Deutung, wonach in der Stunde der Begegnung mit dem Heiligen die Entscheidung einer »numinosen« Willensmacht wiederkehrt, die »im Anfang« über das Heil der Welt entschieden hat, oft durch einen »Ur-Sieg« über die Mächte des Unheils. Diese abbildhafte »Wiederkehr« der Ur-Ereignisse in der Stunde der religiösen Erfahrung kann ihrerseits, in exemplarischen Fällen, in der Stunde des kultisch begangenen Festes ihre neue Gegenwartsgestalt finden. Daraus ergibt sich die für die Religion typische »Rhythmisierung« der Zeit.

Dieser Zeitanschauung entspricht das religiöse Verständnis der Substanz und der Kausalität. Das »Bleibende im Wandel« sind die Ur-Ereignisse selbst, die in immer neuen Gestalten ihrer abbildhaften Re-Praesentatio wiederkehren. Nur durch diese Wiederkehr »von den Ursprüngen her« (a priori) gewinnt auch die welhafte Wirklichkeit ihr Wesen und ihren festen Bestand (hypóstasis). Die Wirkmacht des Heiligen – und abbildhaft alle Wirk-Fähigkeit der innerweltlichen Wirklichkeit – ist »ermächtigende Macht«, die den Menschen und alle welhafte Wirklichkeit in ihren Eigenstand freisetzt. Entsprechend ist die religiös verstandene Welt das Gefüge jener »Bilder«, in denen die abbildhafte Präsenz dessen, das »im Anfang geschah«, wiedererkannt werden kann. Die Einheit des Aktes »Ich denke« aber ist das Ergebnis jener »Sammlung des Herzens«, die ein solches Wiedererkennen und damit Benennen des Heiligen in den wechselnden Gestalten seiner Präsenz möglich macht: »Einung des Herzens durch Einung des Namens«.

Wird die allgemeine Transzentalphilosophie so weiterentwickelt, daß sie die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, dann kann sie zeigen: Wenn der Dialog mit dem Wirklichen zum Selbstgespräch des Subjekts wird, tritt an die Stelle der Erfahrung, in welcher der Anspruch der begegnenden Wirklichkeit vernommen wird, die bloße »Externalisation« seiner inneren Befindlichkeit; wenn andererseits das Subjekt unter der Übermacht seiner Erlebnisse zum Verstummen gebracht wird, kann die Transformation von Erlebnissen in Erfahrung nicht mehr gelingen. Dann tritt an die Stelle der Erfahrung, die »zu denken gibt« (d. h. das Subjekt zu seiner Eigentätigkeit »hervor-ruft«), die bloße Überwältigung, in der das Ich ebenso versinkt wie seine Welt. Wo dagegen der Dialog gelingt, wird er durch das Zusammenspiel zweier Momente möglich gemacht: einerseits enthält der Inhalt jeder einzelnen Erfahrung einen Bedeutungs-Überschuß gegenüber der Weise, wie er vom Subjekt je

gegenwärtig im Anschauen und Begreifen erfaßt wird; und andererseits bleibt dennoch jeder in der Erfahrung erfaßte Inhalt für alle weiteren Phasen des Dialogs maßgeblich. Daraus ergeben sich vier Bedeutungsmomente jeden Erfahrungs-Inhalts: das »allegorische«, das zur Folge hat, daß jeder Erfahrungsinhalt im Lichte kommender Erfahrungen neu »gelesen« werden muß und dann »Neues besagt«, das »anagogische«, das alle Phasen dieses Dialogs zur Kontinuität eines »nach oben führenden« Wege zusammenschließt, das »topologische«, das den Erkennenden immer neu zu einer »Umgestaltung« seines Anschauens und Denkens nötigt, und das »historische«, durch das jede Erfahrung in ihrer durch die Zeit und die Umstände bedingten Gestalt ihre bleibende Denkwürdigkeit sichert. Fällt jeweils eines dieser Momente aus, dann ergeben sich Fehlformen der Erfahrung, die zur Folge haben, daß die Gegenstandskonstitution zur Hervorbringung von Schein-Gegenständen entartet (s. o. Zweites Teilergebnis S. 59 ff.).

Auch diese Ergebnisse werden durch die spezielle Transzendentalphilosophie auf die religiöse Erfahrung angewandt. Dabei tritt zugleich die besondere Gestalt hervor, die die genannten Bedeutungsmomente, aber auch ihre Ausfallserscheinungen, auf dem besonderen Gebiet der Religion annehmen.

Das Verstummen vor der Übermacht des Heiligen führt zur Dämonenfurcht und ihrer Kompensation durch Versuche, die dämonischen Mächte durch Magie zu beherrschen. Die Verwandlung des Dialogs mit der Wirklichkeit des Heiligen in ein Selbstgespräch der vermeintlich »frommen« Seele führt zu »Gottesfiktionen«, in denen das Subjekt die eigene innere Befindlichkeit »an den Himmel projiziert«.

Das allegorische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, durch welches ihr Inhalt sich als die Präsenzgestalt einer »je größeren Wahrheit« erweist, gewinnt im religiösen Zusammenhang den Charakter einer »eschatologischen Antizipation«: Das doxologische Wort, das sich als die allein angemessene Antwort auf die erfahrene Präsenz des Heiligen erweist, versteht sich zugleich als vorläufige, aber zugleich angemessene Vorwegnahme des »himmlischen Lobgesangs«. Fällt dieses Bedeutungsmoment aus, dann wird die jeweilige Erscheinungsgestalt des Heiligen mit diesem selbst für identisch gehalten und es entstehen, als religiöse Variante des »positivistischen« Erfahrungsverständnisses, die verschiedenen Formen der Idololatrie und des Fetischkults.

Der Versuchung, unter dem Eindruck dieser »eschatologischen Antizipation« eine Unmittelbarkeit zur eschatologischen Zukunft herzustellen und damit die Geschichte des menschlichen Lebens in der Zeit zu überspringen, widersteht das »anagogische« Bedeutungsmoment in seiner spezifisch religiösen Gestalt. Dieses Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört und die Kontinuität der Geschichte des »Dialogs mit dem Wirklichen« garantiert, nimmt im religiösen Zusammenhang die besondere Gestalt an, daß die jeweilige Erfahrung dem, der sie macht, den Mut zur Geschichte vermittelt; sie läßt ihn der Treue des Heiligen gewiß sein, kraft derer dieses ihn auf seinem Weg durch die Zeit begleiten wird. Fällt dieses Bedeutungsmoment aus, dann wird jede einzelne religiöse Erfahrung für die Begegnung mit einer je besonderen Gottheit gehalten und es entsteht die Vielgötterei. Dem entspricht der religionshistorische Befund, daß der Monotheismus Israels sich gerade in Zeiten der Bedrängnis als eine Frucht des »sperare contra spem«, der Hoffnung auf Gottes Treue auch in Phasen des »verborgenen Angesichts«, herausgebildet hat.

Das »tropologische« Bedeutungsmoment, durch das jede Erfahrung von dem, der sie macht, eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« verlangt, nimmt im religiösen Zusammenhang die besondere Gestalt der Forderung an, in der Begegnung mit dem Heiligen auf allen Anspruch der Eigenmacht und der menschlichen Weisheit zu verzichten und so zur Selbstlosigkeit des »Bildes« zu finden; dieses »setzt sich nicht selbst in Szene«, sondern bereitet dem Heiligen einen Ort und eine Gestalt seiner heilschaffenden Gegenwart. Fällt dieses Bedeutungsmoment aus, dann entsteht die Versuchung, über die Kräfte des Heiligen zur Erreichung eigener, menschlicher Zwecke zu verfügen, d. h. die Versuchung der Magie.

Das »historische« Bedeutungsmoment jeder Art von Erfahrung, das jeder einzelnen von ihnen ihre bleibende Denkwürdigkeit verleiht und sie zum Maßstab macht, an dem auch kommende Erfahrungen sich hermeneutisch bewähren müssen, gewinnt im religiösen Zusammenhang die besondere Gestalt der Verpflichtung zu einem Gedenken, das an kommende Generationen der religiösen Überlieferung weitergegeben werden muß. Dieses Gedenken bezieht sich nicht nur auf die Ereignisse, die »im Anfang« geschehen sind, sondern auch auf die für eine religiöse Überlieferungsgemeinschaft maßgeblichen Ereignisse in der Geschichte. Denn wie »im Urbeginn« eine Entscheidung gefallen ist, die eine numinose Willensmacht in

ungenötigter Freiheit – wie durch ein müheloses »Nicken dem Kopfe«, ein »Nuere« – gefällt hat, so ist auch jede neue Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt dieser heilschaffenden Entscheidung ein Akt der Freiheit, den man nicht aus Gründen der Notwendigkeit *apriori* deduzieren, sondern nur als faktisch geschehen erzählen kann. Gerade in diesem historischen Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung tritt deshalb die Freiheit der heilschaffenden Macht ausdrücklich hervor; darin zeigt das Heilige ein personales Gesicht, sodaß es als »Gott« angesprochen werden kann. Geht dieses Bedeutungsmoment verloren, dann entstehen innerhalb der Religion die verschiedenen Formen der Gnosis, die zugunsten der beanspruchten Einsicht in ewige Gesetze, die den Weltlauf mit Notwendigkeit bestimmen, sich der Geschichte entfremdet. Eine solche Art der »Weisheit« gelangt leicht zu einem a-personalen Verständnis der Gottheit, das sie als »über-personal« ausgibt. Für eine solche Gnosis ist es charakteristisch, daß sie meint, in vermeintlich *apriorischem* Wissen von Gott die stets historisch konkrete, auf Bezeugung und Überlieferung angewiesene Erfahrung geringschätzen zu dürfen. Dann wird sie das Erzählen, das für ein religiöses Verständnis des Heiligen unentbehrlich ist, durch ein moralisches oder metaphysisches Belehren ersetzen und dieses zumeist als ein Erinnern an Einsichten verstehen, die, wenn auch zumeist unausdrücklich, in Gestalt angeborener Begriffe in der menschlichen Seele bereitliegen. Eine moderne Variante dieser Auffassung ergibt sich, wenn nicht mehr von angeborenen Begriffen, sondern von Bildern die Rede ist, die aus den Tiefenschichten der Seele aufsteigen und in denen der Mensch sich sein vorbegriffliches Selbst- und Weltverständnis auf anschauliche Weise zum Bewußtsein bringt (so in C. G. Jungs Lehre von den »Archetypen«).

Durch Überlegungen dieser Art ermöglicht eine Religionsphilosophie, die sich auf eine weiterentwickelte »spezielle Transzendentalphilosophie« gründet, zugleich einen kritischen Religionenvergleich.