

Erfahrungen in biblischen Texten

|| Auf der Suche nach Erfahrungs-Dimensionen bei Paulus

Lucius, der Protagonist des „Eselsromans“ des Apuleius aus dem zweiten Jahrhundert, läßt sich in die Mysterien der ägyptischen Göttin Isis einweihen:

„Ich bin an die Grenze des Todes gekommen und habe die Schwelle der Proserpina betreten, durch alle Elemente bin ich gefahren und dann zurückgekehrt, um Mitternacht habe ich die Sonne in blendend weißem Lichte leuchten sehen, den Göttern drunten und den Göttern oben bin ich von Angesicht zu Angesicht genah und habe sie aus nächster Nähe angebetet.“¹

Nach langen Irrfahrten hatte ihn die Göttin von einem Esel in einen Menschen zurückverwandelt. Der stilisierte Elemente aufnehmende Text spiegelt Geschehen und persönliches Erleben beim Initiationsritual zur Aufnahme in den Mysterienkult. Lucius, so würden wir heute sagen, macht persönliche *Erfahrungen* mit der Gottheit Isis und ihrer kultischen Verehrung. Dabei stehen die Erfahrungen der Todesnähe und eines neuen, strahlenden Lebens im Mittelpunkt; es geht um Lebensbewältigung.

Die Mysterien der griechischen Götter Isis und Sarapis und andere Mysterien (in Eleusis; Dionysoskult; Mithraskult) fanden in hellenistischer und römischer Zeit weite Verbreitung². Sie waren attraktiv als Orte der existentiell tragenden Begegnung des einzelnen mit der gewählten Gottheit. Die Individualisierung religiöser Erfahrung spiegelt die Suche nach Authentizität, nach persönlichem Angesprochensein und Erleben. Und diese Suchbewegung ist keineswegs ein spezifisches Phänomen der Spätantike, sondern von den heutigen Angeboten sowohl des Esoterikmarktes als auch der christlichen Spiritualität bestens bekannt.

Blickt man von hier aus auf Paulus, dessen Briefe die ältesten Zeugnisse christlichen Lebens darstellen, ist man fast erstaunt darüber, daß die Dimension der Erfahrung in der Paulus-Forschung bestenfalls eine untergeordnete Rolle spielt. Wahrgenommen wird vor allem der innovative *Theologe* Paulus. Allenfalls weist man auf die Bedeutung des Damaskus-Erlebnisses hin. Sieht man von Versuchen wie Albert Schweitzers Buch „Die Mystik des Apostels Paulus“³, das wenig rezipiert wurde, ab, wird die Frage nach konkreter Erfahrung hinter den textlichen Bezeugungen selten gestellt. Und das nicht ohne Grund. Schließlich ist es bis heute notorisch schwierig, das Verhältnis zwischen Text und Erfahrung auch nur im Ansatz methodisch nachvollziehbar und damit verifizierbar bzw. falsifizierbar zu

bestimmen. Welche konkreten Erfahrungen der Christen in Korinth stehen denn hinter der Auflistung verschiedener Charismen in 1 Kor 12? Spiegeln Wundererzählungen heilvolle Erfahrungen einzelner (und wenn ja, dann welche), oder handelt es sich um in geprägte Formschemata verpackte theologische Aussagen? Eine Klärung wird drängend.

Die Fragestellung: Text und Erfahrung

Es kann weiterführen, die Fragestellung zunächst zu präzisieren. Dafür bietet sich eine heuristische Unterscheidung zwischen Erfahrungen *mit* Texten und Erfahrungen *in* Texten an.

Erfahrungen mit biblischen Texten sind zum Beispiel das Ziel der in der christlichen Tradition fest verankerten „lectio divina“ (geistliche Schriftlesung), deren schrittweise Annäherung an den Text zur Begegnung mit dem Herrn im Wort der Schrift, also zur persönlichen Erfahrung mittels des Mediums „Text“ anleiten will. Solche Begegnung in gemeinschaftlicher Form zu praktizieren, bildet die Intention des sogenannten Bibelteilens. Immer geht es dabei um Prozesse persönlicher, stimmiger Aneignung und Anwendung des Textes im jeweiligen Lebenskontext von Menschen. Exegetische Einsichten können dabei das Verstehen der Textaussage sicher bereichern; das genuine Ziel der Exegese als akademischer Disziplin kann es jedoch nicht sein, persönliche Erfahrungen mit Christus herbeizuführen. Wissenschaftliche Exegese bleibt an ihren (freilich sehr vielfältigen) Methodenkanon gebunden.

Den Gegenstand exegetischer Arbeit stellen *antike* Texte dar. So versteht sich Exegese grundlegend als historische Disziplin, die unter Anwendung anerkannter wissenschaftlicher Methodik den Text in seiner Zeit, seiner kulturellen Umwelt und seiner spezifischen Sprechsituation zu analysieren und zu verstehen sucht. Daher interessiert sie sich in historischer Perspektive für die Erfahrungen, die hinter den Texten stehen und in ihnen bewahrt sind. Dabei stößt sie unweigerlich auf das angesprochene Problem der Verhältnisbestimmung von Text und Erfahrung.

Nun scheint aber die Tatsache, daß heutige Leser und Leserinnen existentiell tragende Erfahrungen mit biblischen Texten machen, einen Schlüssel für die Berechtigung der Nachfrage nach in den Texten bewahrten früheren Erfahrungen zu liefern. Eine solche Korrelation beider Erfahrungsdimensionen wahrzunehmen, hilft ein texthermeneutisches Modell von Heribert Wahl, das in Analogie zu einer psychoanalytischen Konzeption erwachsen ist.

Selbst-Objekt, Symbol-Zeichen und Text

Sein Modell einer interaktiven Texthermeneutik entwirft Heribert Wahl in Analogie zum Verfahren der psychoanalytischen Richtung der Selbst-Psychologie bzw. Selbstobjekt-Psychologie (Heinz Kohut, Ernest Wolf)⁴. Diese Richtung basiert auf einem Beziehungsgefüge, bei dem ein „Selbst“ (Patient, Säugling) eine Übertragung bestimmter psychischer Funktionen auf ein „Selbst-Objekt“ (Therapeut, Mutter) vornimmt, das wiederum diese Übertragung durch Wahrnehmung von Gegenübertragungsreaktionen zu verstehen sucht oder beantwortet.

Charakteristisch ist, daß dabei der Patient den Analytiker nicht als eigenständiges Individuum (als „Objekt“), sondern als Teil von sich selbst (als „expanded self“) erlebt; so übernimmt der Therapeut für den Patienten psychische Funktionen, die ihm selbst (aus biographisch-traumatischen Gründen) nicht zur Verfügung stehen (z.B. sich selbst bejahen können). Man bezeichnet diesen Vorgang als Selbst-Objekt-Übertragung: Der Analytiker übernimmt die Rolle des Selbst-Objekts für den Patienten. Bei der Beziehung von Selbst und Selbst-Objekt handelt es sich um eine grundlegende psychische Struktur, die entwicklungspsychologisch grundgelegt und somit nicht auf therapeutische Situationen beschränkt ist. In der Beziehung zum mütterlichen (und väterlichen) Selbst-Objekt bildet sich das Selbst des Säuglings in mehreren Phasen erst aus. Immer neue Transformationsprozesse führen zu einem hinreichend stabilen Selbst des Menschen, der jedoch zeitlebens auf ein tragendes Selbst-Objekt-Milieu angewiesen bleibt, das freilich durch (kulturelle) Transformationen und Verwandlungen „reift“.

In Analogie zu diesem Prozeß zwischen Selbst und Selbst-Objekt beschreibt Wahl nun die hermeneutische Beziehung zwischen Text und Rezipient. Für unsere Fragestellung interessant ist dabei die Beobachtung, daß die aktuelle Interaktion zwischen Text und Rezipient aus psychoanalytischer Sicht „die Chance (bietet), an die im Text sich niederschlagenden und in Strukturen geformten Beziehungserfahrungen heranzukommen und sie zu verstehen“⁵. Aktuelle Erfahrungen werden transparent für geschichtliche Erfahrungen:

„Als geschichtliche Größe existent, stellen Texte zugleich konkret geformte, verdichtete Niederschläge früherer Erfahrungen von Selbst-Selbstobjekt-Beziehungen dar, vergleichbar der zur (psychischen) Struktur gewordenen Interaktionsgeschichte eines individuellen Selbst.“⁶

Der Text muß dazu die Chance bekommen, als solcher, d. h. in seiner Struktur, „in deiktischer Übertragung seine vergangene Geschichte in der Gegenwart zu lokalisieren“, und der Rezipient muß für diese Übertragung offen sein, die er „in seinen entsprechenden, kognitiv-emotionalen Reaktionen (Gegenübertragung im weiteren Sinn) registriert und reflektiert“⁷. Nur unter Anerkennung der historischen Distanz und kulturellen Fremdheit des Textes kann eine ähnliche Bedürfnislage oder

Fragestellung, die sich im Text niedergeschlagen hat, erkannt und in ihrer kontextuellen Relevanz erfaßt werden⁸.

Solche Erfahrungen mit einem Text lassen sich als *symbolische* Erfahrungen verstehen. Wahl beschreibt in einem anderen Beitrag symbolische Erfahrung als transformierte Erfahrung früherer Selbstobjekt-Beziehungen⁹. Er betont, daß ein Zeichen (wozu auch ein biblischer Text zählen kann) erst in einem Beziehungskontext mit einem begegnenden Selbst zu einem potentiellen Symbol-Zeichen wird¹⁰. Eine solche gelungene Beziehung, d. h. „eine jetzt tragende oder erhebende Erfahrung“ des Selbst in der Begegnung mit dem kulturell oder gruppenspezifisch überlieferten Symbol-Zeichen, spiegelt eine passende Transformation und damit aktuell erneut stimmige Selbstobjekt-Erfahrung (getröstet, anerkannt sein usw.)¹¹. Die Entstehung des Symbol-Zeichens wurzelt in einer „früheren, genuinen Selbstobjekt-Erfahrung von Menschen, die fähig waren, diesen Erfahrungs-Gehalt in eine neue (mythische, religiöse oder künstlerische) Gestalt umzuwandeln“; weil diese Gestaltung eines Erfahrungs-Modells von weiteren Kreisen als trefflich und ansprechend erfahren wurde, konnte sie zum gültigen kulturellen Muster werden¹².

Wenden wir diese Überlegungen beispielhaft auf die neutestamentliche Wunderüberlieferung an, läßt sich schließen, daß in den Erzählungen zwar nicht das historische Geschehen der Wunderhandlung an sich protokollartig berichtet, wohl aber die historische Erfahrung einzelner mit dem „Wunder“ – verstanden als personales Beziehungsgeschehen (mit dem Wundertäter) und als existentiell betreffende Erzählung – sprachlich gestaltet und verbürgt ist. Diese existentielle Erfahrung (oder Selbstobjekt-Erfahrung) wird in der Gestalt des Textes kondensiert. Konkret ist an ganz verschiedene subjektive Erfahrungen des Heil-Seins zu denken, ob an physische Heilung von Krankheit oder an tröstliche Hoffnung beim Hören einer entsprechenden Erzählung.

Impliziert ist bei der symbolischen Erfahrung freilich das Wissen um die Distanz zur beschriebenen Wirklichkeit. Das Symbol-Zeichen verweist auf diese Wirklichkeit, fällt aber nicht restlos mit ihr zusammen; nur so bleibt die Kritik am Text oder Mythos möglich¹³. Nicht zuletzt darin liegt auch die Grenze einer historischen Re-Konstruktion von vorausliegender Erfahrung, die im besten Fall *analog* wahrgenommen wird. Damit sind Erfahrungen in Texten immer nur *mittelbar* erkennbar. Doch ist auf diesem Weg zumindest die Frageperspektive wissenschaftlich begründet, die potentiellen, in Texten kondensierten historischen Erfahrungen nachspürt.

Eine psychologisch fundierte Wahrnehmung von Erlebnis und Erfahrung in urchristlichen Texten hat unlängst Gerd Theißen vorgelegt¹⁴. Dabei geht er auf die „Erlebnisechtheit“ urchristlicher Erfahrungen wie Träume, Visionen, Freude und Trauer ein und bietet Möglichkeiten (sozial-)psychologischer Einordnungen und Beschreibungen. Das Buch zeigt, wie aktuell die exegetische Frage nach konkreten Erfahrungen ist, die in den Texten eine bestimmte Gestalt gewonnen haben¹⁵.

Zu den genuinen Aufgaben der wissenschaftlichen Exegese zählt also die Bearbeitung der Fragestellung: Aus welchen Erfahrungen lebten die ersten Christen? Anders formuliert: Gibt es eine Spiritualität der ersten Christen?¹⁶ Die Perspektive richtet sich auf die gelebte, erfahrene Beziehung zu Gott und von dort aus auf die Beziehung zu in unterschiedlicher Intensität verbundenen Menschen. Aus dieser Perspektive lassen sich wichtige Passagen der Paulusbriefe betrachten.

Die religiöse Erfahrung des Paulus

Paulus selbst deutet in seinen Briefen eigene religiöse Erfahrungen an. Die bekannteste ist sein sogenanntes Damaskuserlebnis, nach eigenen Angaben in Gal 1,15f. und 1 Kor 9,1; 15,8 eine Christuserscheinung, die die Berufung zum Apostel für die Heidenvölker beinhaltete. Phil 3,7f. beschreibt diese Erfahrung als Auslöser für einen radikalen Bruch mit seinem bisherigen Leben innerhalb des Judentums. Paulus benutzt dabei traditionelle Sprache, die seine Hörer aus Beschreibungen prophetischer Visionen und Berufungen kennen, die im frühjüdischen Kontext als außergewöhnliche Offenbarungen Gottes galten.

So erinnert das „Sehen“ von 1 Kor 9,1 an prophetische Visionen (z.B. Am 8,1–3; Jes 6,1–11; 1 Kön 22,19–22), das Erwählungsmotiv aus Gal 1,15 an Prophetenberufungen (Jes 49,1.5f.; Jer 1,5) und die Kategorie des „Offenbarens“ aus Gal 1,16 an apokalyptische Formen der Mitteilung besonderen Wissens (Dan 2,19; 7,1f.). Das Verb *ōphthē* – er erschien – in 1 Kor 15,8 verwendet die Septuaginta für Theophanien (z.B. Gen 12,7).

Mit Gerd Theißen kann man dabei von einer *extremreligiösen* Erfahrung sprechen¹⁷, die ein außergewöhnliches, die Alltagswelt überschreitendes Phänomen darstellt. Diese löste eine (innerjüdische!) Lebenswende aus: Vom Verfechter einer streng traditionellen, Israel von den Völkern klar abgrenzenden Tora-Frömmigkeit wurde Paulus zum Vordenker einer freien Tora-Anwendung, die Heiden in das endzeitliche Gottesvolk integriert. Theißen nimmt eine Einordnung dieser Erfahrung in psychologische Kategorien vor¹⁸. Demnach zählen Visionen zum Bereich der Halluzinationen, die heute nicht mehr als pathologische Phänomene verstanden werden, sondern als idiosynkratische Wahrnehmungen, die andere in derselben Situation nicht teilen; ihre Bewertung ist kulturell sehr unterschiedlich vorgeprägt. Näherhin diagnostiziert Theißen eine besondere Nähe der paulinischen Vision zu sogenannten Erleuchtungs-Visionen, ohne daß moderne Beschreibungen solcher Erlebnisse völlig mit den Texten des Paulus in Übereinstimmung zu bringen wären. Aber immerhin: Die Vision des Paulus ist nicht analogielos und damit auch in ihrer Erlebnisechtheit nicht grundsätzlich in Zweifel zu ziehen. Erkennt man ihre subjektive Authentizität an, ohne sie als pathologisch abzuqualifizieren, bietet sie eine plausible Erklärung für die Lebenswende des Paulus.

Wenn Theißen an späterer Stelle den inneren Wandel des Paulus als Lösung eines innerpersonalen Konflikts beschreibt und in Analogie zu einem mehrstufigen therapeutischen Prozeß setzt, überstrapaziert er in meinen Augen die knappen paulinischen Angaben in ihrer psychologischen Übertragbarkeit.

In 2 Kor 12,1 weist Paulus auf weitere „Erscheinungen und Offenbarungen“ hin, die ihm zuteil wurden, und präzisiert dies in 12,2–4, indem er von einem ekstatischen Erlebnis berichtet, das ihm bereits 14 Jahre vor der Abfassung des Briefs widerfuhr. Er beschreibt dieses Erlebnis mit einer kulturell geläufigen Kategorie als eine Art Himmelsreise, als Entrückung in den dritten Himmel bzw. in das Paradies. Wenn er dabei zweimal erwähnt, daß er selbst in der rückblickenden Distanz Realität („im Leib“) und Vision („außerhalb des Leibes“) nicht auseinanderhalten kann (12,2f.), deutet er den extremreligiösen Charakter der Erfahrung an. Psychologisch könnte man von einem veränderten Bewußtseinszustand sprechen, theologisch von einer mystischen Gottesschau.

Bemerkenswert ist jedoch die Zurückhaltung des Paulus gegenüber der eigenen extremreligiösen Erfahrung. In 2 Kor 12,5 spricht er in bewußter Distanz von sich selbst in der dritten Person: „Für diesen will ich mich rühmen; für mich selbst will ich mich nicht rühmen, außer meiner Schwachheit.“ Hier schlägt, für Paulus typisch, der Gesprächskontext des Briefs durch. Gegenüber seinen Herausforderern stellt er klar, daß er zwar ihre Kriterien geistlicher Kompetenz mehr als erfüllt, zugleich jedoch entwertet er diese Kriterien völlig, indem er seine Schwachheit betont – und damit den Blick für Christus frei macht. Paulus stellt also seine Beziehung zu den Korinthern in den Vordergrund. So wichtig ihm seine Erfahrung persönlich gewesen sein mag – für das Leben der Gemeinde in Korinth ist sie sekundär, ja droht vom Wesentlichen abzulenken: der Christus-Beziehung.

Beziehungs-Erfahrungen in Thessaloniki

Der älteste Paulusbrief, der erste Thessalonicherbrief, gibt uns einen kleinen Einblick in tragende Elemente des Lebens einer neu entstandenen Christus-Gemeinde. Dabei fällt auf, daß nahezu die Hälfte des Briefs der *Beziehung* des Paulus zur Gemeinde gewidmet ist. So besteht die Eröffnung des Briefkorpus (1 Thess 2,1–12) in einer sogenannten brieflichen Selbststempfehlung: Paulus blickt zurück auf sein Wirken beim Gründungsaufenthalt in Thessaloniki und ruft dabei seine persönliche Glaubwürdigkeit in Erinnerung. Er betont seine Aufrichtigkeit (2,3–6.9f.), mehr noch: seine persönliche Zuneigung zur Gemeinde, der er wie eine Mutter bzw. ein Vater Anteil am eigenen Leben gab und die er auf diese Weise zum Christsein quasi erzogen hat (2,7f.11f.).

Im gesellschaftlichen Milieu Thessalonikis zur Zeit des Paulus ist diese Rückversicherung einer gelungenen Beziehungs-Erfahrung durchaus brisant. Populäre Wanderphilosophen, die sich nach dem kynischen Modell eines Wanderpredigers –

Paradebeispiel ist Diogenes – stilisierten, traten gern an öffentlichen Plätzen auf und verkündeten Lehren, die zum glücklichen Leben anleiten sollten. Nicht selten waren darunter auch Scharlatane, die die Gutgläubigkeit ihrer Hörer ausnutzten¹⁹. Um sich davon abzugrenzen und den Erfolg seiner Evangeliums-Verkündigung zu sichern, erinnert Paulus die Thessaloniker an die gelungenen und tragenden Erfahrungen während des Aufenthalts des Missions-Teams (Paulus, Silvanus, Timotheus).

Die bleibende positive Verbindung zu den „Gründungsvätern“ stärkt die Identität der jungen Gemeinde. Der erste Hauptteil des Briefkorpus (1 Thess 2, 13–3, 13) thematisiert die Beziehung zwischen Apostel und Gemeinde und aktualisiert sie zugleich. Paulus beteuert seine Verbundenheit mit der Gemeinde und seine Besuchsabsicht, die freilich durch höhere Gewalt bislang vereitelt wurde (2, 17–20). Um so wichtiger ist ihm die Kontaktpflege durch die Sendung des Timotheus, die die Beziehung aufrechterhält, und seine ununterbrochen intensive persönliche Verbundenheit mit der Gemeinde (3, 1–10). Paulus rückt die Ebene der Beziehung in den Vordergrund. Er weiß ganz genau, daß auf seiner Verkündigung des Evangeliums die Überzeugung und Lebenskraft der Gemeinde gründen und daß diese Verkündigung nicht von der Person des Verkündigers, des Apostels, zu trennen ist.

Denn Leben nach dem Evangelium bedeutet für Paulus Nachahmung der Verkündiger und darin des Herrn selbst (1 Thess 1, 6). Das Evangelium als Größe sui generis entfaltete beim Auftreten der Missionare in Thessaloniki seine „Kraft“ (1, 5); dahinter verbirgt sich eine existentielle, an dieser Stelle nicht näher bestimmte Erfahrung der kleinen Christus-Gruppe. Dabei ist das Evangelium als „*unser* Evangelium“ (1, 5) untrennbar mit dem menschlichen Verkündiger verbunden: Nur in den Worten eines Menschen ist das Evangelium zu hören, und dennoch bleibt es stets Wort Gottes (2, 13). Die gelungene und somit grundlegende und tragende Beziehung zum Apostel könnte man – um noch einmal Gerd Theißen zu bemühen – als *normalreligiöse* Erfahrung kennzeichnen. Obwohl sie prinzipiell im Rahmen der Möglichkeiten alltäglicher Erfahrung verbleibt, besitzt ihre Erinnerung und Aktualisierung im Text grundlegende Relevanz für das Leben der Gemeinde in Thessaloniki. Sie bildet die Basis, auf der eine „Theologie“ erst aufbauen kann.

Geist-Erfahrungen in Korinth

Geistliche Erfahrungsdimensionen spielten offenbar in der Gemeinde von Korinth eine herausragende Rolle. Die thematische Einheit 1 Kor 12–14 beginnt Paulus mit der Überschrift „Über die Geistesdinge“. Dieser Text macht nicht nur verschiedene Phänomene von Geisterfahrungen sichtbar, sondern auch soziale Probleme, die sich aus dem konkreten Vollzug ergaben. In Korinth dominierten extremreligiöse Geisterfahrungen, besonders die Glossolie²⁰; Paulus beschreibt sie als vom Geist gewirkte, ekstatische, aber unverständliche Artikulationen (1 Kor 12, 10, 28; 14).

Man kann an Menschen in euphorischen Zuständen denken, die sich der Phoneme der Sprache bedienen, aber keine Semantik besitzen. Dieses Geistwirken ließ in den Augen der Korinther eine neue Existenz, eine Überschreitung der nüchternen Realität des Alltags tatsächlich erfahrbar werden.

Erfahrungen in einem veränderten Bewußtseinszustand zählten in der antiken mediterranen Gesellschaft – anders als in der westlichen Gesellschaft heute – zur anerkannten Wirklichkeit; sie waren gesellschaftsfähig, kulturell plausibel und konnten eine besondere Nähe zum „Göttlichen“ signalisieren²¹.

Und doch wurde diese intensive Erfahrung zur Zerreißprobe für das Gemeindeleben in Korinth. Offenbar kam es zur Eskalation, weil diejenigen, die die Glossolie vollzogen, in immer größere Euphorie gerieten, während die anderen lediglich zuschauen konnten, da sie die glossolalische Phonemik nicht verstanden (1 Kor 14). Eine Spaltung in der Gemeinde drohte (12,25), weil die Geisterfahrung die zwischenmenschlichen Beziehungen in Frage stellte.

Die Antwort des Paulus möchte für ein weit vielfältigeres Geistwirken sensibilisieren. In den Begabungen *jedes* Gemeindegliedes wirkt der Geist, sie sind Geschenke des Geistes, wofür Paulus in 1 Kor 12 den Begriff „Charismen“ benutzt. Zwei Charismenlisten spiegeln die Vielfalt solcher Begabungen, denn neben extremreligiösen Phänomenen wie Heilungsgabe, Wunderkraft und Glossolie stehen normalreligiöse Begabungen wie Weisheit und Erkenntnis, Helfen und Leiten, prophetische Rede (eine Deutung der aktuellen Lebenswirklichkeit, keine übernatürliche Offenbarung) (12,8–10.28–30). Es geht also darum, Erfahrungen mit den eigenen Geist-Begabungen auch wahrzunehmen und wertzuschätzen. Der Maßstab, den Paulus aufstellt, erlaubt eine solche Wertschätzung aller Begabungen: Charismen finden ihr Ziel im „Nutzen“ für die anderen (12,7), im „Aufbau der Gemeinde“ (14,5.12).

Die auf diese Weise entstehende Beziehung innerhalb der Gemeinde beschreibt Paulus mit der Metapher der organischen Einheit des Leibes, der aus vielen, vielfältigen Gliedern besteht (12,12–27). Diese Beziehung eröffnet einen Raum für persönliche Geisterfahrungen, die jenseits der Alternative elitär oder alltäglich bewertet werden. Die Erfahrungen des Geistes konstituieren ein Beziehungsdreieck mit drei Eckpunkten: die eigene Geistbegabung, darin die Beziehung zu Gott und zur Gemeinschaft. Der Gemeinschaftsbezug ist zugleich das Korrektiv für den Vollzug geistlicher Erfahrungen.

Spirituelle, rituelle und soziale Erfahrungen

Verschiedene Erfahrungsebenen prägen den Text Röm 6,1–11, der die Teilhabe an Christus und die Taufe thematisiert. In 6,3–5 hält Paulus als bekannte Tatsache, die demnach auch der angeschriebenen Gemeinde in Rom nicht fremd sein kann, die Teilhabe der Christen an Tod und Erweckung Jesu fest.

In diesem Text scheinen sich zunächst *spirituelle* Erfahrungen niedergeschlagen zu haben. Denn die Teilhabe („Gleichheit“, „Abbild“) am Tod und am Begraben werden Jesu, die in die Teilhabe an seiner Erweckung mündet, genauer in einen neuen Lebenswandel, setzt die persönliche Erfahrung eines Existenzwandels voraus. Orte einer solchen Erfahrung der neuen Beziehung mit Christus sind die christlichen Hausgemeinden. Wer sich einer Christus-Gemeinde anschließt, erlebt eine einschneidende Lebenswende, eine Art „Bekehrung“ in der Neuausrichtung an Christus²². Die neue Christus-Beziehung gestaltet sich als Lebensprozeß²³.

Die Erfahrung des Lebenswandels steht freilich unter dem sogenannten eschatologischen Vorbehalt. Das neue Leben partizipiert bereits an der zukünftigen Vollendung, ohne diese jetzt schon zu besitzen. Entsprechend vorsichtig formuliert Paulus in Röm 6,8: „Wenn wir nun mit Christus gestorben sind, glauben wir, daß wir auch mit ihm leben sollen.“ Doch gerade dieser Vorbehalt macht die Erfahrungen im weiteren Lebenskontext der eher widerständigen sozialen Wirklichkeit glaubwürdig.

Eine *rituelle* Erfahrung spiegelt sich in den Hinweisen auf den Taufritus in 6,3f. („in den Christus Jesus hinein getaucht/getauft“, „durch die Eintauchung/Taufe in den Tod“). Die existentielle Erfahrung der Verwandlung wird darin rituell konzentriert erlebbar. Der ritualisierte Vorgang, ins Wasser hineinzutauchen, untergetaucht zu sein und wieder aufzutauchen, impliziert an sich schon einen Erlebnischarakter und vermag so die Erfahrung vom Mit-Sterben und Neu-Leben zu symbolisieren.

Das Element des Wassers ruft biblische Konnotationen wach (das Chaoswasser bei der Schöpfung, die tödliche Wasserflut beim Exodus), die auch tiefenpsychologisch ausgewertet werden können. Interessant sind als Analogie und zeitgeschichtlicher Rezeptionshorizont die Initiationsriten in den eingangs erwähnten Mysterienkulten: Der Initiand vollzieht das urzeitliche, mythische Geschick der Kultgottheit nach (was mit eindrucklichen Inszenierungen wie z.B. Lichteffekten gestaltet werden konnte) und hat so Teil am Leben der Gottheit. Solchen rituellen Vollzügen eignet ein hoher Erlebnischarakter, der ein ernstzunehmendes Suchen nach religiösen Erfahrungsmomenten dokumentiert. Die christliche Taufe partizipierte an dieser Bewegung, läßt sich aber nicht von den Mysterien ableiten.

Schließlich sind mit dem Geschehen der Lebenswende *soziale* Erfahrungen verbunden, die Paulus theologisch gedeutet als Befreiung aus den Sündenstrukturen der Welt ins Gespräch bringt: „daß ihr zwar Tote seid für die Sünde, Lebende aber für Gott in Christus Jesus“ (Röm 6,11). Eingegangen ist in diese Aussage wohl die gesellschaftliche Erfahrung eines scharfen Einschnitts in den üblichen Bezügen zur Familie, zu Vereinen und Wirtschaftspartnern beim Eintritt in die Christus-Gemeinschaft. Unterschiedliche Lebensformen stehen sich gegenüber, so daß sich Jesus-Anhänger in der römisch geprägten Gesellschaft tendenziell als Außenseiter erfuhren. Andererseits steigert sich das Identitätsbewußtsein: Die Erfahrung der

Christus-Gemeinschaft erhält kollektive Züge; Frederic Bruce kann von „a communal or corporate mysticism“ (eine gemeinschaftliche oder kollektive Form von Mystik) bei Paulus sprechen²⁴. Paulus prägt dafür die Formulierung vom Leben „in Christus“, womit der neue Lebensraum unter der Herrschaft Gottes gemeint ist, in den man durch die Taufe eintritt und der offen ist für verschiedene Geisterfahrungen, die Gemeinde als Kollektiv des „Leibes Christi“ konstituieren (1 Kor 12).

Die Erinnerung an die Lebenswende, die so radikal ist wie der Tod, ist in Röm 6 sprachlich kondensiert und damit für die Erfahrungen Späterer anschlussfähig. Paulus kann sie an anderer Stelle im Bild der Neuschöpfung in Christus fassen (2 Kor 5,17; Gal 6,15) und damit frühjüdische Bekehrungsmetaphorik aufgreifen. Diese zeigt, wie radikal die mit der Bekehrung verbundene Erfahrung wahrgenommen werden konnte. Vorstellungen wie Wieder-Erneuerung, Wieder-Formung und Wieder-Lebendigmachen und der Gegensatz von Tod und Leben finden sich auch in dem frühjüdischen Roman „Josef und Aseneth“, wo der Jude Josef für die Bekehrung seiner geliebten Aseneth, einer Ägypterin, betet (JosAs 8,10f.).

Text und Beziehungs-Erfahrung

Die Beispiele aus den Paulusbriefen haben sowohl die Auffindbarkeit als auch die Bedeutung der Erfahrungsdimension bei Paulus angezeigt. Damit erscheint die exegetische Nachfrage nach religiösen Erfahrungen des Urchristentums sinnvoll, ja notwendig. Wichtig ist, die historische Situierung solcher Erfahrungen, die nicht einfach die unseren sind und die von anderen Zeitumständen bedingt wurden, wahrzunehmen. Es handelt sich um geschichtlich erinnerte Erfahrungen, deren Kondensat sich in neutestamentlichen Texten findet. Die Fremdheit dieser Erfahrungen bringt es mit sich, daß die Exegese sie nicht für heutige Bedürfnisse reproduzieren kann. Wohl aber kann sie auf deren geschichtliche Existenz hinweisen, ihre Bedeutung für christliches Leben verdeutlichen und den Text für heutige, in Analogie geschehende Lese-Erfahrungen bereitstellen.

Dabei geht es um Beziehungserfahrung, die im Geist geschieht und sowohl Gott bzw. Christus als auch die anderen Gemeindeglieder als Gegenüber erkennt. Das Modell des Beziehungsdreiecks schützt vor einlinigen Beziehungen, die verkürzen und unfrei machen, und öffnet einen dreidimensionalen Erfahrungsraum. Es ist charakteristisch für das „spirituelle“ Denken des Paulus, die geistlichen Erfahrungen der einzelnen Christen stets an ihren Gemeinschaftsbezug rückzubinden.

Beziehungs-Erfahrungen schlagen sich in Texten nieder. Dementsprechend deutet Paulus eine Theologie des *Wortes* an. Die persönliche Aneignung des Wortes der Verkündigung von Christus (Röm 10,17) läßt das textuelle Erfahrungskondensat wieder flüssig, lebendig werden – für die Zeit des Paulus und *mutatis mutandis* für Menschen heute, die sich auf Erfahrungen mit dem Text einlassen:

„Das Wort ist dir nahe, in deinem Mund und in deinem Herz, das ist das Wort des Glaubens, den wir verkünden. Denn wenn du mit deinem Mund bekennt: Herr ist Jesus, und in deinem Herzen glaubst: Gott erweckte ihn aus Toten, so wirst du gerettet werden“ (Röm 10, 8f.).

ANMERKUNGEN

¹ Apuleius, *Der goldene Esel*, *Metamorphoseon Libri XI* (Tusc). Lt.-dt., hg. u. übers. v. E. Brandt u. W. Ehlers (Düsseldorf ⁵1999); dazu H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I* (Stuttgart 1995) 115–118, Text 117.

² Einen guten Überblick zu den Mysterienkulten bietet Klauck (A. 1) 77–128; zu den Isis/Sarapis-Mysterien vgl. M. Bommas, *Heiligtum u. Mysterium. Griechenland u. seine ägyptischen Gottheiten* (Mainz 2005).

³ A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen ²1954).

⁴ H. Wahl, *Empathie u. Text. Das selbstpsychologische Modell interaktiver Textthermeneutik*, *ThQ* 169 (1989) 201–222.

⁵ Ebd. 207; vgl. ders., *Lebenszeichen von Gott – für uns. Analysen u. Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral* (Münster 2008) 100–135.

⁶ Ebd. 208, vgl. 222.

⁷ Ebd. 210, vgl. 218.

⁸ Ebd. 220.

⁹ Ders., *Symbolische Erfahrung: umgestaltete Beziehungserfahrung. Skizze einer psychoanalytisch fundierten Symboltheorie*, in: *Wege zum Menschen* 5 (1999) 447–462, 449.

¹⁰ Ebd. 448.

¹¹ Ebd. 450.

¹² Ebd. 451.

¹³ Ebd. 454 u. 460.

¹⁴ G. Theißen, *Erfahrung u. Erleben. Die spirituelle Dimension der urchristlichen Religion*, in: *Erleben u. Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums* (Gütersloh 2007) 111–250.

¹⁵ Vgl. auch L. T. Johnson, *Religious Experience in Earliest Christianity. A Missing Dimension in New Testament Studies* (Minneapolis 1998).

¹⁶ Zu dieser Frage vgl. St. Schreiber, *Gibt es eine neutestamentliche Spiritualität? Eine Problemanzeige*, in: *TThZ* (erscheint in Heft 4/2009 oder 1/2010).

¹⁷ Theißen (A. 14) 115.

¹⁸ Ebd. 141–155.

¹⁹ Dazu A. J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers* (Minneapolis 1989).

²⁰ Zur kulturgeschichtlichen Einordnung der Glossolalie vgl. Ch. Wolff, *Zungenrede I. Neues Testament*, in: *TRE* 36 (2004) 754–763; vgl. Johnson (A. 15) 107–117 u. 120–124.

²¹ J. J. Pilch, *Ereignisse eines veränderten Bewusstseinszustandes bei den Synoptikern*, in: *Jesus in neuen Kontexten*, hg. v. W. Stegemann, B. J. Malina u. G. Theißen (Stuttgart 2002) 33–42.

²² R. Jewett, *Romans. A Commentary* (Minneapolis 2007) 408, verweist auf kollektive mystische Erfahrungen der römischen Gemeinde.

²³ Vgl. Ch. Streckler, *Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang. Erläuterungen zur lebenstransformierenden Kraft des Todes bei Paulus im Kontext antiker Thanatologien u. Thanatopolitiken*, in: *JBTh* 19 (2004) 259–295.

²⁴ Fr. F. Bruce, *Was Paul a Mystic?*, in: *RTR* 34 (1975) 66–75, 67.