
Sind Transzendenz-Erfahrungen göttliche Offenbarungen?

Ein theologischer Kommentar zu Hans Werbiks
„Transzendenz-Erfahrungen und die Grenzen der Wissenschaft“

Walter Sparn

Zusammenfassung: Der Kommentar begrüßt (1) diesen Versuch, religiöse Evidenz-Erlebnisse im Rahmen einer verstehenden, mit qualitativen Methoden arbeitenden Psychologie zu erfassen. Er hält jedoch die linear verbindende Lektüre von Texten der Teresa und des Autors für hermeneutisch unzureichend; entsprechen scheint ihm die binäre Entgegensetzung innerer und äußerer Erfahrung bzw. der Mystikbegriff des Autors spiritualistisch verengt. Zustimmung verdient (2), dass der Autor auf der Ebene wissenschaftlicher Beschreibung nur von „Transzendenz-Erfahrungen“ spricht, d. h. einen funktionalen, über nicht-empirische Elemente nicht vorentscheidenden Begriff benutzt; ich schlage ihm aber vor, in der binnenperspektivischen Beschreibung bzw. im Kontext des partikularen Sprachspiels „Religion“ offen den Begriff „Offenbarung“ zu gebrauchen. Allerdings kann man bezweifeln, ob der Autor sein Erlebnis den eigenen Kriterien angemessen beschreibt. Dies Erlebnis, das man eine „Privat-Offenbarung“ persönlicher Verbindlichkeit nennen könnte, bzw. seine Interpretation entspricht in wichtigen Aspekten der biblischen „Offenbarung“, gehört in anderen Elementen jedoch der modernen, heterodoxen ethischen und chiliastischen Transformation des Christentums zu, deren kirchliche Anerkennung offen ist. (4) Traum, Trauma und Zeugenschaft sind in der Tat biblisch identifizierbare Analogien von „Transzendenz-Erfahrungen“, die genauerer Analyse wert sind.

Abstract: The commentator (1) appreciates the author's proposal to describe religious evidence in the framework of a psychology which uses qualitative, esp. hermeneutical methods; he criticizes, however, the author's linear co-lecture of texts of Teresa and of himself, and he would not accept a binary contrast of outer and inner experience resp. a spiritualizing concept of mysticism. (2) The commentator agrees fully with the author's use of the strictly functional term "transcendence-experiences" (not a priori deciding about non-empirical elements) on the level of scientific description; and he suggests to openly use the term "revelation" on the level of interior perspective in the context of a particular language-game resp. socio-cultural group. He doubts, however, whether the author's description is fully in accordance with his own criteria. (3) The author's interpretation of his experience, which might be called a "private revelation" of personally binding nature, can be regarded as consonant with the "revelation" in the Bible resp. New Testament in some important aspects, whereas other elements represent the modern, in a sense heterodox ethical and chiliastic transformation of Christian faith. (4) Dream, trauma, and testimony are indeed biblical analogies to "transcendence-experiences", which deserve a more scrupulous analysis.

1. Während es in der pastoralen und therapeutischen Praxis nicht selten vorkommt, dass unter Titeln wie Träumen, Visionen, Auditionen usw. von Transzendenz-Erfahrungen erzählt wird und solche Erfahrungen in das eigene Selbstbild und in die persönlichen Handlungsfaktoren aufgenommen werden, geschieht es nicht sehr häufig, daß eine solche Erfahrung schriftlich dokumentiert, unter psychologischen Gesichtspunkten interpretiert und der

wissenschaftlichen Diskussion ausgesetzt wird. Das ist aus der Sicht des Theologen, der für die wissenschaftliche Reflexion christlich-religiöser Praxis zuständig ist, ein erfreulicher Tatbestand. Denn trotz des *cultural turn* und gar eines *religious turn* in den (postmodernen) Kulturwissenschaften kann die methodologische Problematik einer Personalunion von beschreibender Außen- und deutender Binnenperspektive auf religiöse Erfahrungen noch keineswegs als aufgelöst gelten. Mein Kommentar zielt nicht zuletzt auf weitere Klärung der methodologischen Situation, die eine „verstehende Psychologie“ mit der Theologie teilt, die ihrerseits hermeneutisch und semiotisch arbeitet. Ein theologischer Kommentar zu H. W.s Essay kann daher auch nicht bloß, scheinbar einfach, sich mit einer dogmatischen Beurteilung anhand von normativen, z. B. christlichen Kriterien der Richtigkeit von propositionalen Gehalten begnügen. Vor der dogmatischen und ethischen, d. h. partikular christlichen Stellungnahme müssen auch methodologisch-religionstheoretische Beobachtungen angestellt werden.

H. W. breitet „empirisches Material“ aus, d. h. Texte der spanischen Mystikerin Teresa von Avila und eigene Texte, „Aufzeichnungen von einer eigenen Transzendenz-Erfahrung“ – „ergänzend“, wie er einerseits, als „wesentliche Bedingung“ für das Verstehen der Texte der Teresa, wie er andererseits sagt (§ 1). Diese methodologische Unschärfe könnte daraus resultieren, daß H. W. die Äquivalenz der Autoren bzw. Rezipienten, die er mit der Hermeneutik H. G. Gadammers unterstellt, auch auf sich und Teresa bezieht. Das wäre, auch wenn es richtig ist, daß die Hermeneutik seit F. Schleiermacher als allgemeine angesehen wird (§ 2 Schluß), eine Verzerrung der *hermeneutischen* Bedingungen des Vergleichs. Denn Teresa schreibt einen Text, der ihre „innerste“ Erfahrung so verbalisiert und reflektiert, dass sie plausibel erzählt werden kann. H. W. schreibt einen Text, der eine solche Erfahrung und deren mitteilbare Interpretation, also eine (mindestens) pragmatische Einheit von Binnen- und von Außenperspektive erster Ordnung, ergänzt um eine Außenperspektive zweiter Ordnung, die „wissenschaftliche“. Er schreibt mithin in zweifacher Autorschaft. Das bedürfte einer methodischen Selbstdistanzierung, die kenntlich macht, *wer* jeweils etwas *als* etwas *für* jemanden bezeichnet und erklärt.

Doch nimmt sich H. W. dieser Aufgabe dann in seiner Interpretation zweiter Ordnung an, wenn er Transzendenz-Erfahrungen als „innere Erfahrungen“ (§ 3) und „kontingente Ereignisse“ (§ 5) charakterisiert, ihre experimentelle Erforschbarkeit in Abrede stellt und für *qualitative* Forschungsmethoden plädiert. Auch eine theologische Analyse und Reflexion würde methodisch so verfahren, weil sie, allerdings in erklärt christlicher Perspektive, die Intimität des Zuspruchs Gottes in ‚Herz und Gewissen‘ und die ‚Gnade‘ des Ereignisses dieser Zuwendung unterstellt. Sie würde, wie H. W. (§ 7), das „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität“ daher als nur unter bestimmten Bedingungen, partikular gültiges, akzeptieren und würde den Begriff der (physischen) Ursache nicht als einzige Kategorie von Veränderung ansehen, würde also ebenso darauf verzichten, „nach materiellen Ursachen für Transzendenz-Er-

fahrungen zu suchen“. Die Theologie würde wohl sogar auf den statistischen Nachweis verzichten, dass physische Dispositionen möglich sind, die das Auftreten eine Transzendenz-Erfahrung wahrscheinlicher machen (§ 5). Aber sie würde keinesfalls eine binäre Entgegensetzung der *inneren* und der *äußeren* Erfahrung zum fraglosen Ausgangspunkt nehmen, wie H. W. das tut (§ 3).

Gewiss haben religiöse Erfahrungen (bei aller lebensweltlichen Situierung) als solche keine äußeren, von Dingen oder Handlungen ausgehenden Wirkursachen; und sehr richtig unterscheidet H. W. grundsätzlich vom abständigen Beobachten das nicht-gegenständliche „Bemerken“ Gottes (außer F. Brentano hätte H. W. dafür auch Ch. S. Peirce's *musement* und natürlich F. Schleiermachers Begriff des Gefühls als unmittelbaren Selbstbewusstseins anführen können). Doch schließt die Innerlichkeit solcher Erfahrung deren *kommunikativen* Charakter, mithin eine kommunikative *Differenz* nicht aus, sondern ein (weshalb H. W.s Beschreibung jenes „Bemerkens“ als „nicht-sinnliche Erfahrung“ m. E. eher platonisch als christlich ist). Es gibt gerade religiöse Gründe dafür, jene innerliche Differenz als Reduplikation der Differenz von Innen und Außen zu verstehen; und das ist sogar unabweislich, wenn die Rede von Gott nicht zum bloßen Deutungs- oder Projektionsbegriff entleert werden soll. H. W. reduziert die Transzendenz-Erfahrungen aber auf „mystische“ Erfahrungen (und deutet die „äußeren Erfahrungen“ in prophetischen Berufungserlebnissen ziemlich rationalistisch weg). Eine solche ‚Verinnerlichung‘ ist, erstens, nur möglich auf der Basis eines historisch und phänomenologisch obsoleten Begriffs von Mystik. Der „Seelengrund“, die „Tiefe des Seelischen“, aus der nach H. W. eine Transzendenz-Erfahrung „hervorbricht“, ist nach Auffassung der angeführten christlichen Mystiker kein homogenes Element der Seele, sondern ein ‚Abgrund‘, d. h. ein zugleich Anderes im Selbst. Und zweitens führt der Weg der Mystik ins Schweigen, wogegen H. W. dreizehn Kognitionen erinnert, die „von Gott“ stammen könnten und die er zu einer „Botschaft“ zusammen(fügt)“ (§ 2). Umso weniger klar ist, inwiefern er Gott zugleich als „absolut unerkennbar“ erfuhr.

Was jedoch die methodische These H. W.s angeht, so stimme ich ihr (was niemand wundern wird) darin zu, dass, obwohl Transzendenz-Erfahrungen weder erklärt noch prognostiziert werden können, „die Beschreibung, Typisierung und Klassifikation von Transzendenz-Erfahrungen eine sinnvolle Aufgabe für die wissenschaftliche Psychologie“ ist (§ 1). Diese Psychologie muss allerdings kulturwissenschaftlich arbeiten, d. h. die „Perspektive des erlebenden und handelnden Subjekts“ in „Konstruktionen zweiten Grades“ explizieren (§ 7, mit A. Schütz). Ist das aber nicht etwas anderes als H. W.s Forderung einer „Psychologie aus[!] der Perspektive des erlebenden Subjekts“ (Punkt 5)? Die als Grundsatz beanspruchte „Evidenz subjektiver Erlebnisse“ kann nicht, wie H. W. vorschlägt, auf der „Meta-Ebene“ eines „intraindividuellen Dialog(s)“, d. h. mittels einer „Selbstprüfung“ nach Kriterien der „Konsistenz“ bewahrheitet werden, die aus Teresas Texten extrapoliert werden, sondern, wie H. W. anlässlich der Diskussion der Wahrheitsfrage dann auch

konzediert, nur in Gestalt eines „teilgruppenspezifische(n) Konsens“ (§ 11) bewahrheitet werden. Da kann man dem Autor nur zustimmen: Die Grenzen der Wissenschaft werden bestimmt durch das *Sprachspiel*, das religiöse Evidenz-Erlebnisse als mögliche zulässt; nur hier können sie überhaupt inhaltlich „beschrieben und typisiert ... [und] als ‚Offenbarung‘ anerkannt werden.“ Das bedeutet, in einem anderen Sprachspiel gesagt, dass die ‚Entbergung‘ der Wahrheit (wie M. Heidegger von Offenbarung gesprochen hat) methodisch nicht verfügbar gemacht werden kann.

2. Das theologisch Interessante des Essays tritt am klarsten in dem Umstand zutage, daß H. W. von „Transzendenz-Erfahrungen“ berichtet, in der Perspektive des eigenen Erfahren-Habens dieser Erfahrungen aber eine göttliche *Offenbarung* meint. Er erinnert sein Erlebnis vom 20. September 1988 genau so: Er beschreibt es als „sehr kurzfristig“ und als „bild- und tonlos“ einerseits, mit Wendungen wie „mir erscheint“, „erfüllt mein Herz“, „es denkt in mir“ und „ich weiß“ andererseits. Eine solche Untrennbarkeit von Form und Inhalt der Kommunikation sowie das Oszillieren zwischen Selbst-Sein und Sich-Fremd-Sein sind stets Charakteristika dessen, was in der religionswissenschaftlich ‚dichten Beschreibung‘ als ‚Offenbarung‘ von andern subjektiven Erlebnissen unterschieden wird. Selbstverständlich ist dies keine Aussage über die objektivierbare Realität der Referenzen, die in der Erzählung eines solchen Erlebnisses benannt werden, z.B. mit dem Wert „Gott“. Aber abgesehen davon gibt es keinen Grund, ein binnenperspektivisch als „Offenbarung“ erlebtes Erlebnis nicht mit diesem, seine besondere Qualität anzeigenden[!], d. h. nicht wirklich kategorialen Begriff zu bezeichnen.

Eine andere Frage ist es, ob dieses Erlebnis angemessen *beschrieben* ist. H. W. ist sich grundsätzlich bewusst, dass religiöse Erfahrungen nur schwer in Sprache beschreibbar sind (§ 4). Doch reicht sein Hinweis auf den nötigen Gebrauch von Metaphern nicht aus; zudem ist sein Beispiel „Licht“ nicht gut gewählt („Licht“ kann allenfalls als eine absolute Metapher bezeichnet werden, die alltägliche und religiöse Erfahrungen gerade nicht trennt, sondern verbindet, d. h. letztere als nicht-pathologische einführt). H. W.s Beschreibung scheint mir etwa darin problematisch, daß sie ein konsekutives „also (ist Gott)“ einfügt und so eine diskursive Differenz im „Augenblick“ der Erfahrung aufspannt. Und auch dann, wenn beschreibende Wörter unvermeidlich interpretative, d. h. externen Sprachspielen angehörige Momente mit sich tragen, ist die Beschreibung wenig überzeugend, wenn sie nicht bloß, wie durchaus möglich, als Hinweis auf eine „Inspiration Gottes“ oder göttliche „Botschaft“ interpretiert wird, sondern wenn diese auch, gegen die Beschreibung des Erlebnisses als „tonlos“, mit dem Satz „Der Herr redete mit mir und sprach“ eingeleitet wird (§ 2).

Dagegen erscheint es mir klug, dass H. W. auf der Ebene der wissenschaftlichen Interpretation von „*Transzendenz-Erfahrungen*“ spricht, obwohl Teresa konkreter von einer „intellektuellen Vision“ (§ 2) spricht. In der Tat ist der

Terminus „Transzendenz“ (wie auch „das Jenseits“) ein erst um 1800 aufgekommener Begriff, der weniger und auch anderes als „Offenbarung“ bedeutet. Dieser Begriff reagierte auf die Entzauberung der Erfahrungswelt und auf die Leere des einst von Gott und seinen Engeln bewohnten Himmels. Die Grenze(n), ‚jenseits‘ derer das Nichtsichtbare anfing, existierte(n) einst *innerhalb* der geschaffenen Welt; ‚übernatürliche‘ Wesen konnten ohne weiteres diese Grenze(n) in die sublunare Welt hinein überschreiten und den Menschen erscheinen (und Wunder waren a priori möglich). War jedoch der ‚Hain‘ bloß noch Holz und der Himmel eine ‚schweigende Unendlichkeit‘, so war das „das Jenseits“, wie etwa G. W. F. Hegel feststellte, an sich völlig leer; ein Begriff, der daher im weltanschaulichen Pro und Contra unterschiedlich besetzt werden konnte, z. B. mit der Entscheidung, an das Jenseits zu glauben oder aber nicht zu glauben. Nachdem die neuere Kulturtheorie jene Grenzen wieder in die menschliche Lebenswelt hineinverlegt hat und z. B. von kleinen, mittleren und großen Transendenzen zu sprechen sich erlaubt, hat der Terminus wieder einen strikt funktionalen Charakter, und er eignet sich sehr gut zur Benennung von subjektiven Erfahrungen, die irreduzibel mit nicht-empirischen Inhalten verbunden sind.

3. Die theologische Interpretation, mit der H. W. die „Botschaft“ seiner Transzendenz-Erfahrung versieht, ist im Blick auf die *Bibel* korrekt, auch die (popular)philosophischen oder naturrechtlichen Verknüpfungen sind es. Die Bibel als „Vergleichshorizont“ zu wählen, liegt angesichts der Herkunfts- und Lebenswelt von H. W. nahe. Das ist nichtsdestoweniger eine religiöse Option unter anderen möglichen; sein Erlebnis könnte auch mit anderen kanonischen Texten, z. B. dem Koran verglichen werden. Auch die Verwendung des singularischen Begriffes „Gott“ ist nicht notwendigerweise christlich; faktisch ist sie das nur wegen der biblischen Reminiszenzen und wegen des äußeren Anlasses der Offenbarung, des Holocaust. Wenn die Bibel freilich mehr als ein „Vergleichshorizont“, sondern eine irgendwie legitimierende Instanz sein soll (was ich vermute), so wäre dies eine normative Entscheidung, die dazu verpflichtet würde, das vorliegende Offenbarungserlebnis an der in Jesus Christus sich ereignenden endgültigen Offenbarung zu messen. Die oft als „private“ bezeichneten Offenbarungen, die sich zeitlich *post Christum* ereignen, werden dogmatisch in keiner christlichen Konfession ausgeschlossen, wurden freilich lange Zeit als spiritualistisch, d. h. als institutionenkritisch möglichst diszipliniert; und sie haben auch heute ihre Bedeutung v. a. in charismatischen Gemeinschaften. Aber erst wo neue Offenbarungen das Offenbarungereignis Jesus Christus relativieren oder alterieren, kann eine christliche Kirche sie nicht mehr anerkennen. Das ist bei so genannten ‚Neuoffenbarungen‘ bzw. bei theosophischen oder gnostisch-religiösen Gemeinschaften der Fall.

Über den Gebrauch biblischer Metaphern hinaus sind zwei Elemente der Interpretation H. W.s spezifisch *christlich*: die Selbstbenennung des Offenbarers als Alpha und Omega und die Charakterisierung des Alten Bundes Gottes

mit Israel, der durch den Neuen Bund in Christus nicht aufgehoben sei (Röm 3, auch Röm 9–11). Auffällig ist allerdings die Nicht-Unterscheidung zwischen Christus (Alpha und Omega) und Gott, der als „ich“ z. B. auf die Wiederkunft Christi hinweist. Noch auffälliger und nicht ohne weiteres in der *analogia fidei Christi* stehend ist die Erwartung eines „qualitativen Sprungs“ der Menschheit in ethisch-moralischer Hinsicht. Die Autoren und Leser des Neuen Testament bewegten sich in einem apokalyptischen Erwartungshorizont, der ein baldiges, katastrophisches Ende der Welt und ein Gericht nach dem Kriterium des Glaubens an Christus über die ganze Menschheit, den ‚Alten Äon‘ erwartete. Eine moralische Entwicklung der Menschheit kam erst nach dem Ausbleiben der sofortigen Wiederkunft Christi in den Blick, wurde aber auf die Kirche beschränkt; der *Chiliasmus* wurde dogmatisch stets verworfen. In spiritualistischen Protestbewegungen der Frühen Neuzeit revitalisiert, wurde der Chiliasmus in der späteren Neuzeit, zum Beispiel unter Titel einer göttlichen „Erziehung des Menschengeschlechts“ (G.E. Lessing), universal. H.W.s Interpretation, zumal die Figur eines „qualitativen Sprungs“ ist, vergleichbar mit den chiliastischen Fortschrittserwartungen des „American Dream“, spezifisch modern. Die H. W. interessierende Frage der kirchlichen Anerkennung seiner Privat-Offenbarung hängt daher an der kirchlichen Einschätzung des heterodoxen Charakters ihres chiliastischen Elements.

Welches Gewicht dieses Element in H.W.s eigener Interpretation seiner Transzendenz-Erfahrung hat, scheint nicht ganz klar. Einerseits spricht das von H. W. selber bemerkte Fehlen des biblisch so zentralen Doppelgebots der Liebe für das christliche Handeln (§ 2) für ein hohes Gewicht. Andererseits sagt H. W., dass er die Entscheidung, seine religiöse Erfahrung als „Orientierungsbasis“ für sein Handeln zu wählen, nämlich für das Holocaust-Gedenken in Österreich einzutreten, vier Jahre nach dieser Erfahrung getroffen habe. Eine solche ethische „Wirkung“ ist weitab von allem Chiliasmus, gehört vielmehr der christlichen und speziell protestantischen Zuordnung von *Glauben* und *Guten Werken* zu, deren Regel nicht vom handelnden Subjekt im eigenen Interesse gesetzt wird, sondern allein am Wohl des Nächsten sich orientiert. Das Engagement für das Holocaust-Gedenken kann durchaus als eine situationsbedingte Definition des Nächstenliebe-Gebotes Gottes aufgefaßt werden. Im Blick auf die menschliche Festlegung, was das Gebot Gottes jetzt und hier erfordert, spricht H. W. zurecht von einer „Wahl-Entscheidung“ (§ 6).

Die Rede von einer „Meta-Entscheidung“, die eine leitende Funktion für weitere Entscheidung hatte, hat hier keine theologische Implikation; problematisch ist aber, wenn H. W. es als eine *Wahl-Entscheidung* versteht, dass seine besondere religiöse Erfahrung zum Referenzpunkt oder zur Orientierungsbasis für das Handeln geworden ist. Dazu passt schon nicht, dass jenes „Evidenzerlebnis“ sein bisheriges „Weltbild“ habe zusammenbrechen lassen (§ 2). Hier ist das Offenbarungserlebnis zugleich als *Bekehrungserlebnis* beschrieben (was keineswegs für jedes christlich interpretierbare Offenbarungserlebnis der Fall sein muss). Jedes christlich codierte Bekehrungserlebnis stellt

jedoch eine Neuausrichtung des Denkens, Fühlens und Handelns gleichermaßen dar – genauso interpretiert H. W. selber die in seinem Erlebnis liegende Botschaft (§ 2). Mithin kann lediglich die Entscheidung für bestimmte *Handlungen* einer Wahl (übrigens einer immer auch vernünftigen, vgl. § 6) zugeschrieben werden, nicht dagegen die prinzipielle Neuorientierung des Handelns, d. h. des handelnden *Subjekts*. Dessen Neuorientierung war keineswegs Gegenstand einer Wahl, sondern das Epiphänomen der „Anwesenheit“ des Offenbarers – einer „Wucht“, die man allenfalls hinterher nicht mehr wahrhaben wollen kann: Man kann auf eine Transzendenz-Erfahrung, wie H. W. sie beschreibt, nur mit Glauben oder mit Unglauben antworten.

4. Von erheblichem theologischem Interesse sind schließlich H. W.s Überlegungen zur Analogisierung von Transzendenz-Erfahrungen mithilfe des heuristischen Fiktionen „Traum“, „Trauma“ und „Zeugenaussage“ (§ 10). Träume und Traumata (diese oft unter dem Titel ‚Sünde‘) sind in der Tat schon seit biblischen Zeiten der ‚Sitz im Leben‘ von „Spruch Jahwes“, d. h. von Offenbarung. Neuerdings wird, etwa durch P. Ricoeur, die Fähigkeit zur Zeugenschaft als ein wesentliches Moment des kommunikativen Charakters menschlicher Identität betont, und diese anthropologische Struktur ist zweifellos auch in theologischer Sicht eine wesentliche Bedingung der Plausibilität der Mitteilung von Transzendenz-Erfahrungen. Was H. W. von seiner psychiatrischen Behandlung berichtet (§ 12, vgl. aber § 2), zeigt leider, dass, trotz des Hilfsbegriffs der „Vulnerabilität“, das Aufmerksamkeitsfenster seiner Ärzte noch zu schmal war, um seine Affektion möglicherweise auch durch andere ‚Ursachen‘ als ‚natürliche‘ Ursachen wahrzunehmen. Vielleicht trägt seine späte Explikation zur weiteren Öffnung dieses Fensters bei.

Prof. Dr. Walter Sparn, Kochstraße 6, 91054 Erlangen.
E-Mail: wrsparn@theologie.uni-erlangen.de