

**SAULUS-PAULUS :  
GLAUBE ALS CONVERSIO  
EINE PHILOSOPHISCHE INTERPRETATION  
DES WIEDERGEBURTSPHANOMENS**

Im Folgenden soll versucht werden, eine *phänomenologische* Interpretation der Glaubenserfahrung zu skizzieren, so wie sie sich in der frischen Ursprünglichkeit des Aufgangs bei Paulus kundgibt. Handelt es sich dabei um eine ursprüngliche Glaubenserfahrung, so könnte deren phänomenologisch-strukturelle Rekonstruktion als ein im gebotenen Rahmen freilich nur skizzenhaft durchgeführter Beitrag zur Erhellung der *transzendentalen Struktur* des christlichen Glaubensphänomens betrachtet werden. Aus dieser interpretatorischen Absicht ergibt sich, daß die Analyse auf eine Dimension zurückgeht (und *nur diese* zu erhellen beansprucht), welche *vor* jeder theologischen Exegese bzw. theologischen Hermeneutik liegt. Damit werden diese Interpretationsweisen keineswegs abgelehnt oder ignoriert; sie müssen aber hier einfach unberührt bleiben. Eine solche Einsicht seitens der erwähnten Disziplinen brächte sicherlich auch diejenige in die Legitimität, ja *Notwendigkeit* einer transzendental-immanenten, das Ursprüngliche von nachträglichen Abschattungen freilegenden Interpretationsmethode mit sich, woraus vielleicht auch der Ansatz zu einem neuen Verhältnis, folglich zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Philosophie und Theologie entspringen könnte.

Weniger selbstverständlich könnte dagegen dem philosophisch initiierten Leser die Art und Weise scheinen, in welcher hier von *Phänomenologie, Phänomen, Transzendenz, Immanenz* etc. gesprochen wird. Darum ist es vielleicht nicht unangebracht, der Interpretation einige Vorbemerkungen voranzuschicken, welche auf die Eigenart des unserer Untersuchung zugrundeliegenden interpretatorischen Bodens aufmerksam machen möchten.

I. - *Vorbemerkung zur Methode*

1. Die moderne Phänomenologie beginnt mit *Edmund Husserl* und stellt sich als eine *Methode* dar, welche eine streng wissenschaft-

liche Philosophie ermöglichen und eine Reform aller Wissenschaften herbeiführen soll<sup>1</sup>. Bekanntlich besteht ein wichtiger Aspekt der Husserlschen Methode in der Verwandlung der Objekte in *Phänomene*. In einer radikal neuen, « zu den Sachen selbst » gerichteten Blickwendung wird jene Dimension verlassen (« ausgeklammert », *Epoché*), auf welcher die Gegenstände als fraglos selbstverständliche, einfach vorgegebene, darum « objektive » hingenommen sind, und auf eine ursprünglichere Dimension zurückgegangen, auf welcher die Gegenstände so gesehen werden, *wie sie sich selbst* geben. Im *Wie* seines Sichgebens ist das Gegebene als ein *Selbstgegebenes* da, und zwar so, daß es sich darin als ein solches *konstituiert*. Da aber das jeweilige Sich-Geben des Seienden (seine *Gegebenheitsweise*) nur einer entsprechenden, sich in dieser Entsprechung (*Korrelation*) ebenso konstituierenden *Bewußtseinsform* « erscheinen » kann, besteht das Eigenartige der phänomenologischen Methode darin, daß sie Objekt (Gegenstand) und Subjekt (Bewußtsein) weder trennt noch äußerlich verbindet, sondern sie derart transzendental aufeinanderbezieht, daß sie die *apriorischen* Bedingungen zum Vorschein kommen läßt, unter denen jene allererst erscheinen können. Somit situiert sich die Phänomenologie jenseits von Subjektivismus und Objektivismus; setzt sie ja gerade dort an, wo Subjekt und Objekt hervorspringen. Wenn also die Husserlsche Phänomenologie sich als Bewußtseinsforschung versteht, so ist diese, da eine transzendente, immer zugleich Erforschung der sich im Bewußtsein *noematisch* konstituierenden *Wirklichkeit*. Objektivismus und Subjektivismus erweisen sich somit als Vereinseitigung dessen, was sich im Phänomen in ungetrennter Einheit gibt. — Von da aus versteht man auch Sinn und Zweck der erwähnten phänomenologischen *Epoché*. Sie besagt zwar Ausklammerung der empirischen Wirklichkeit, also Verzicht auf den naiven Wirklichkeitsglauben, deren Ziel ist aber die Rückgewinnung derselben in und aus der « reinen » Ursprünglich-

---

<sup>1</sup> Vgl. E. Husserl, Encyclopaedia-Britannica-Artikel, in: Phänomenologische Psychologie (Hua IX, Haag 1968) 277. — Folgende Skizze hat, was die Sekundärliteratur über Husserl und Heidegger anbelangt, insbesondere diese Werke berücksichtigt: E. Fink, Studien zur Phänomenologie 1930-1937 (Haag 1966); A. Diemer, Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie (Meisenheim am Glan 1956); O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1963); M. Theunissen, « Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls », in: Phil. Jahrbuch 70 (1963) 344-362; E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (Berlin 1967). —

Zu dem im Folgenden angezielten Gesamtzusammenhang vgl. jedoch W. Welsch, « Phänomen und Geschichte » in: W. Welsch, « Frottage ». Philosophische Untersuchungen zu Geschichte, phänomenaler Verfassung und Sinn eines anschaulichen Typus (Diss. Bamberg 1974) 333-374.

keit ihrer (transzendentalen) Selbstgebung<sup>2</sup>. Heißt nun die Subjekt und Objekt erst *ermöglichende* transzendente Aufeinanderbezogenheit *Intentionalität*, so ist die phänomenologische Forschung *Intentionalanalyse*. Ist es aber ferner so, daß der im intentionalen Akt sich *nicht überhaupt, sondern so und nicht anders* gebende Gegenstand und die dieser Gegebenheitsweise korrelative Bewußtseinsform sich darin konstituieren, dann ist die Intentionalanalyse nur als *Konstitutionsanalyse* möglich. Dabei gehört wesentlich zum Begriff « Konstitution » dies, daß sich ein Phänomen fast immer als der Verknüpfungspunkt einer Reihe von benachbarten Phänomenen erweist, so daß die Klärung jenes die Aufklärung der zu ihm gehörigen « verborgenen intentionalen Implikationen » erfordert. In dieser Form geht die Phänomenologie über die für Husserl vor allem durch den Psychologismus repräsentierte dogmatische Denkweise hinaus und ermöglicht es, die Wirklichkeit als eine Vielzahl von Lebensbereichen freizulegen, welche jeweils ihre eigenen Wesenheiten, darum auch ihre eigene Gesetzmäßigkeit beinhalten. Daher der Gedanke der *regionalen Ontologie*. Betrachtet man diesen Gedanken im Horizont der im angedeuteten Sinne aufgefaßten Konstitution, so sieht man auch ein, daß die zunächst intentional-statisch ansetzende Phänomenologie in eine *genetische Phänomenologie* einmünden mußte, da die « verborgenen intentionalen Implikationen », deren Auslegung die Konstitutionstheorie erfordert, Sinnesimplikationen sind, die nur in einer *genetischen Konstitutionsanalyse* aufgewiesen werden können. Dabei handelt es sich um die Rückverweisung von fundiertem auf fundierenden Sinn (d.h. vom transzendentalen Rückbezug des Wahrheitssinnes auf die transzendente Subjektivität), so daß die gemeinte Sinnesgeschichte nicht als eine Geschichte *stricto sensu*, sondern nur als eine « Art Historizität » bezeichnet werden kann<sup>3</sup>. Es gibt aber darüber hinaus eine andere Sinnesgenese, welche, obzwar sie ebenfalls durch Verweisung des konstituierten auf den konstituierenden Sinn verläuft, eine wahre Geschichte ist, wie etwa die intersubjektive Geschichte einer Kultur, deren Wahrheitsweise nur durch « Enthüllung ihrer historischen Tradition » aufgeklärt werden kann<sup>4</sup>. Was sich jedoch darin ereignet, ist allerdings nichts anderes als das Sich-Manifestieren des (an sich ungeschichtlichen) transzendental-menschheitlichen Bewußtseinslebens, Husserls

<sup>2</sup> Vgl. dazu E. Fink, *Op. cit.* 164 f, bes. 185-201.

<sup>3</sup> Vgl. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik* (Halle 1929) 184 f; Ders., *Cartesiansche Meditationen* (Hua I, Haag 1950) 109, 162.

<sup>4</sup> Vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II* (Hua IV, Haag 1952) 288 f; Ders., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI, Haag 1954) 380.

« transzendente Phänomenologie als universale Wissenschaft » versteht sich als eine *philosophia perennis*, die sich durch die bescheidene Arbeit der jedem System entsagenden Phänomenologen konstituiert<sup>5</sup> und als « die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchen 'eingeborenen' Vernunft »<sup>6</sup> darstellt.

2. Seit Husserl ist die Einsicht endgültig gewonnen, daß Ontologie nur als Phänomenologie möglich ist<sup>7</sup>. Unberührt geblieben war dennoch die entscheidende Frage nach dem Gegebenseinkönnen der Gegebenheitsweisen des Seienden, die Frage also nach dem *Sein derjenigen Dimension*, die sich Husserl durch die Epoche eröffnet hatte. Mit der ontologischen Befragung des Fundaments selbst der phänomenologischen Dimension versucht *Martin Heidegger*, diese ursprünglicher, d.h. fundamentalontologisch zu *begründen*. Die Frage nach dem Sein der phänomenologischen Dimension ist aber unmittelbar mit der Frage verknüpft, wie sich das *Konstituierende selbst* gegeben ist und gegeben sein kann. Somit wird jetzt gerade das zum Problem gemacht, was bei Husserl die unbefragte Grundlage seiner ganzen Konzeption war: das transzendente Leben, das konstituierende Bewußtsein. Ist nun aber das Konstituierende *sinngebend* und *seinstiftend*, so ist jetzt die Frage die nach dem *Seinsverständnis* und nach dem *Sinn von Sein*. Sein ist freilich nicht vorgegeben, es wird aber auch nicht von einer immer identisch bleibenden transzendentalen Subjektivität gestiftet; es *ereignet* sich vielmehr im *Verständnis* des *Seinssinnes*. *Dieses Verständnis* ist darum das primäre. Und gerade weil es nicht wiederum gegenständlich als ein Seiendes (Akt oder Erlebnis) gedacht werden darf, muß das *Wie* des im Seinsverständnis Sichgebenseins anders aufgefaßt werden als es in der Husserlschen Konstitutionstheorie geschieht. Ereignet sich das Sein im *daseinsmäßigen* Vollzug des Verstehens, dann konstituiert es sich nicht in einem Akt, sondern *öffnet* sich im *Entwurf* auf diejenigen Möglichkeiten hin, welche das Dasein *zu sein* hat. Dieser Entwurf bildet zugleich den Verstehenshorizont, innerhalb dessen innerweltliches Seiendes erst erscheinen kann. Weil das Verstehen ein *Sehen* (des innerweltlichen Seienden als solchen) ist, ist der Entwurf *Lichtung*, und zwar nicht Lichtung der Welt, sondern *Lichtung als Welt*. Als eine solche Lichtung ist das Sein in der Welt, und das Dasein, wodurch sich die Lichtung ereignet, *In-der-Welt-sein*. Demnach ist der Entwurf gerade nicht einer der Subjekti-

<sup>5</sup> Vgl. E. Husserl, Encyclopaedia-Britannica-Artikel. Loc. cit. 301.

<sup>6</sup> E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften. Loc. cit. 14.

<sup>7</sup> Vgl. H. Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen 1967) 35.

vität, da er vielmehr das Sich-Öffnen des Spielraumes besagt, innerhalb dessen das Subjekt sich und Seiendem allererst *begegnen* kann und welcher den Ort des Seins (sein Da) darstellt. Darum ist die Rede von Subjekt und Objekt *gedanklich* nicht mehr passend, denn wenn ein *Da* des Seins nur im *Dasein* und durch es möglich ist, so ist das *Da* des Daseins doch nicht in diesem selbst begründet. Der Seinscharakter des Entwurfs ist deshalb die *Geworfenheit*, die freilich dann zur *Möglichkeit* des Daseins im Entwurf, somit zu seiner eigenen *Wahl* wird<sup>8</sup>. In dieser Form vermag allerdings das Dasein die Begründungsfunktion nicht mehr zu tragen, die Husserl der transzendentalen Subjektivität zuspricht, und zwar — außer dem Angedeuteten — auch deshalb, weil der Sinn des *Da* des Daseins sich jeweils in der faktischen (epochalen) Welt *erschließt*, auf die sich das Dasein in der *Entschlossenheit* entwirft<sup>9</sup>. Bereits dieser noch die Zeit vor der *Kehre* betreffende Zusammenhang läßt die keimhafte Präsenz eines Geschichtlichkeitsdenkens erkennen, welches in der Husserlschen Konzeption nicht möglich war. Es ist deshalb u.E. nicht unzutreffend, die spätere Entwicklung dieses Denkens als eine immer ursprünglicher ansetzende Vertiefung des Gedankens der Erschlossenheit zu verstehen, deren Kehrseite den immer deutlicheren Verzicht auf die reduktionistische Begründungstendenz der Transzendentalphänomenologie darstellt. So ist die spätere Auslegung der Transzendenz als *Offenbarkeit* die konsequente Explikation der Erschlossenheit, so wie jene ihre endgültige Gestalt in der *Un-verborgenheit* als die Wahrheit des Seins des Seienden deshalb finden konnte, weil ja Offenbarkeit sich wesenhaft zur *Verbergung* als das wahrhaft Ursprüngliche verhält<sup>10</sup>, so daß Offenbarkeit sich nur als Un-verborgenheit denken läßt.

Sollte dies zutreffen, dann ist es auch einsichtig, daß der letzte transzendentalphänomenologisch geprägte Begründungsversuch an den *Abgrund* geraten mußte<sup>11</sup>. Allerdings müssen wir gerade an diesem Punkt, unsere kritische Überlegung ansetzen. Der Abgrund spricht tatsächlich das Scheitern des Begründenwollens aus, besagt aber nicht ohne weiteres Eröffnung einer neuen Dimension, auf welcher sich das Begründungsproblem im herkömmlichen Sinne nicht mehr stellen ließe. Der Abgrund als ein Nichtbegründen-können verrät noch in obliquo die Präsenz des Begründungsdenkens — dies

<sup>8</sup> Vgl. Op. cit. 287 f.

<sup>9</sup> Vgl. Op. cit. 221 f, bes. 297 f.

<sup>10</sup> « Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und von jenem Seienden » (M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt 1949, 19).

<sup>11</sup> Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes (Frankfurt 1949) 49.

freilich abgesehen davon, daß der Abgrund auch als ein begründendes Nichts verstanden werden könnte. Wie sehr dies der Fall ist, könnte sich in einem näheren Eingehen auf die angeführten Zentralbegriffe der späteren Epoche zeigen. Ein solches näheres Eingehen kann hier nicht unternommen werden. Es sei dennoch Folgendes dazu bemerkt. Das *Un* der Un-verborgenheit will u.E. besagen, daß die epochale Wahrheitsform des Seins im Da des Seienden *nicht die* Wahrheit des Seins ist; dieses offenbart sich zwar in jener, verbirgt sich aber darin zugleich: « Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt »<sup>12</sup>. Die Wahrheit des Seienden ist also nicht die Wahrheit des Seins. Es wäre freilich ein grobes Mißverständnis, den Gedanken so auszulegen, daß dann das Seiende nicht wahrhaftig wahr sei, da es nicht das Sein sei, welches die Wahrheit ist. Gemeint ist aber wohl dies, daß das Seiende in seinem Wahrsein in einem Anderen gründet, welches nicht es selbst ist. Dies wird u.E. noch stärker dort betont, wo der Himmel von der Erde unterschieden wird, obzwar so, daß Himmel und Erde, die Göttlichen und die Sterblichen das « Geviert » bilden<sup>13</sup>. Wie ist dann das « *Seinlassen* » als die diesem Seinsverständnis entsprechende höchste Form der Freiheit aufzufassen? Etwa so: dieses Sein in einer resignierenden *Gelassenheit* sein lassen, obwohl es nicht *das* (wahre?) Sein ist, welches sich freilich darin bekundet, ohne jedoch darin ganz aufzugehen? Wäre es nicht möglich, das Verhältnis Himmel-Erde so zu denken, daß — wie im Vaterunser — « der Wille Gottes » im Himmel *so wie* auf Erden geschehe, ohne daß die damit intendierte Identität Nivellierung der Dimensionen besage? Es steht natürlich zu vermuten, daß allein die Formulierung einer solchen Frage als ein Rückfall hinter das Seinsdenken angesehen werden muß. Diese Frage blickt in ein anderes Land vor. Heidegger hat auf dem Höhepunkt seines Denkens die abendländische Begründungstendenz nicht aufgegeben; er hat sie aber in ihrer höchsten Form gedacht: als Abgrund, als das Nichts, als das « Sein als Sein » und eine dazu entsprechende höhere Form der Freiheit zum Ausdruck gebracht, welche nicht mehr unverschuldet preisgegeben werden kann. Ist man nun der Auffassung, daß Philosophie immer Suche nach einem letzten, allgemeingültigen Grund und das Wissen davon gewesen ist und bleiben soll, dann ist sie hier zu ihrem Abschluß gelangt. Läßt sich damit nicht einmal mehr fragen, ob Philosophie nicht auch anders geschehen kann?

---

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt 1950) 310.

<sup>13</sup> Vgl. M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen 1962). (s. auch die Abhandlung « Der Ursprung des Kunstwerkes » in: *Holzwege* 7-68).

3. Das Denken befindet sich nunmehr in einer paradoxen Situation. Zwar ist die Einsicht, Ontologie sei nur als Phänomenologie möglich, nicht mehr preiszugeben, will man nicht auf die Vorstufe des naiven Dogmatismus zurückfallen. Es kann aber kaum übersehen werden, daß die Phänomenologie das von ihr selbst Angezielte bisher noch nicht vollständig erreicht hat. Angezielt war nämlich, das Sein des Seienden aus sich selbst hervorscheinen, das Phänomenon also als das Sich-zeigende aus sich selbst sich offenbaren zu lassen. Indem aber dieses letztlich entweder auf ein Anderes reduziert oder in den Horizont eines Anderen gestellt und von daher ausgelegt wurde, wurde freilich das Seiende ans Licht gebracht und erhellt; aber dieses Licht verschattete gerade das, was das Seiende als ein solches ausmacht: Die Ausschließlichkeit, die Einzigkeit, die Jeweiligkeit, das also, was sich nur von sich her und an ihm selbst zeigen kann: das *Phainomenon*. Kann die Phänomenologie ihr Ziel nicht erreichen? Offensichtlich nicht auf dem bisher eingeschlagenen Weg. Gefordert ist vielmehr die Eröffnung einer neuen Dimension, auf welcher z. B. die Jeweiligkeit nicht etwa neu *gedacht*, sondern eher so *gesehen* werden können sollte, wie sie im Phänomen selbst geschieht. Neues Philosophieren konnte dann nur radikales *Umdenken* heißen — vom Sein ins sich in der geheimnisvollen Jeweiligkeit und reichhaltigen Mannigfaltigkeit explizierende Leben. Diese mannigfaltige Jeweiligkeit ist der Reichtum, als welcher das Eine (das eine) als das Selbe (als es selbst) lebt. Die Weiterführung der Phänomenologie konnte weder als Fortführung des Vorhergehenden noch als dessen Widerlegung geschehen. Darum geschah sie als *Durchbruch* in jene Dimension, auf welcher das Phänomenon als ein solches gesehen werden kann. In der neuen Dimension wird das Phänomen weder als Subjekt noch als Objekt, weder als Sein noch als Seiendes, sondern als die *strukturelle* Einheit aufgefaßt, in welcher (als welche) jene auseinander hervorgehen und so in ihrer Einzigartigkeit erscheinen können. Will man nun die einzigartige, sich genetisch formierende Jeweiligkeit einer jeden Struktur, als Phänomen gefaßt, — um einen hier freilich nicht mehr passenden Heideggerschen Terminus zu verwenden — deren Geheimnis nennen, so erweist sich als Korrelat des Geheimnisses freilich nicht die allgemeingültige Lösung, sondern das Licht und die Helle: die *Evidenz*, aber nicht eine im voraus definierte, sondern die jeweilige Evidenz des Phänomens selbst. Der *Sprung* geschah also derart, daß im Aufgeben der Dimension des « überhaupt » sich eine neue, mehrdimensionale auftat, auf welcher das Phänomenon dergestalt sich selbst zeigt, daß es sogar *sein Sein* und *seine Zeit* aus sich selbst entläßt. Der Sprung konnte allerdings nur deshalb gelingen, weil das Denken nicht einseitig an eine

bestimmte Form abendländischen Philosophierens festgenagelt blieb; sein Auge auf andere, nicht abendländische Denk- und Lebensformen richtend<sup>14</sup>, konnte es dann auch im Abendland eine in ihren wahren Absichten bislang verborgengebliebene Denkgeschichte entdecken, welche, obzwar nicht immer in jedem Punkt mit gleicher Deutlichkeit, doch das Aufkeimen der neuen Sehweise enthält<sup>15</sup>. So vermochte das neue, aus einer weit zurückgreifenden Geschichte herkommende Denken sich in einer neuen Phänomenologie zu artikulieren, die sich deshalb als eine *Phänomenologie der Freiheit* darstellt, weil sie als eine freiheitliche Interpretationsmethode hervortritt, welche die jeweilige Selbstkonstitution des Seienden zu erhellen, dieses darum in Richtung auf jene (d.h. auf sich selbst) zu korrigieren und so das Sichzeigen des Phänomens wahrhaftig als ein Sichoffenbaren der Freiheit erscheinen zu lassen vermag<sup>16</sup>. Jeweiligkeit und Selbstsein (Freiheit) sind nicht mehr Grundzüge einer allgemeinen Ontologie; sie machen vielmehr das Eigenste eines jeden Phänomens aus. Es gilt deshalb in der neuen Phänomenologie weder das Phänomen transzendental zu reduzieren noch es in den Horizont einer Seinsgeschichte zu stellen, um es dann vom Sein bzw. vom Denken her auszulegen; es gilt vielmehr das Phänomen im *genetischen Hervorgang* seiner selbst sich offenbaren zu lassen, worin sich auch dessen Transzendentalität konstituiert. Erst in dieser Form kann das Phänomen in seiner eigentümlichen Identität erfaßt werden. Freilich ignoriert die neue Phänomenologie die ontologische Differenz keineswegs; allein erweist sich diese als ein nachträgliches aufzuarbeitendes Moment der ursprünglichen Phänomenidentität. Die Phänomenidentität ist die Identität von Identität und Differenz. Diese Identität ist nicht vorgegeben, darum auch nicht als eine im herkömmlichen Sinne ontologische aufzufassen; sie konstituiert sich vielmehr im Vorgang der Phänomengenesse. So ist die neue Phänomenologie eine *genetische*, aber nicht in dem Sinne, daß die Genese ein Aspekt des Phänomens und deren Aufdeckung eine Aufgabe u.a. der Interpretation wäre; das Phänomen konstituiert sich als ein solches in seiner Genese und ist nur in dieser es selbst. Ist es so, dann ist diese Phänomenologie eine in ungewöhnlichem Sinne *geschichtliche*, da *Sein* hier als *Geschehen* aufgefaßt wird, und zwar

---

<sup>14</sup> Vgl. H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens* (2. Aufl. Freiburg/München 1964) bes. 7-27, 105-116.

<sup>15</sup> Vgl. H. Rombach, *Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. 2 Bde (Freiburg/München 1965/1966).

<sup>16</sup> Vgl. H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (Freiburg/München 1971).

so, daß erst im Geschehen die je epochale Differenz von Sein und Seiendem auseinandergeht. Geschieht nun das Sein als Geschehen, dann ist das Wesen des Seins das *Werden*, und zwar ein solches, in welchem das Werden selbst wird. Werdend kommt das Sein allererst zu sich und begegnet sich als sich selbst. So ist jetzt der Sinn von Sein die *Konkretion* der inkarnatorischen Genese d.h. des Identitätsgeschehens, als welches sich das Seiende aus der Einheit von Vorleistung und Gabe herausgestaltet und als *Freiheit* begegnet. Als Freiheit wird deshalb das Seiende verstanden, weil es aus der eigenen Mitte interpretiert wird — aus der « Welt » also, in der es lebt und die in ihm lebt.

Die Schwierigkeit, eine solche Methode richtig aufzufassen, liegt auf der Hand: müssen doch die gängigen Interpretationskategorien (Subjekt und Objekt, Immanenz und Transzendenz, Sein und Seiendes, Verstehen und Erklären etc.) in ihrem etablierten Sinne beiseitegelassen und jeweils neu gedacht werden. Mißverständnisse seitens des Lesers und Ungenauigkeiten seitens des Interpreten sind darum unvermeidlich. Vermeidlich sollte allerdings das Mißverständnis sein, welches in der skizzierten Phänomenologie einen methodischen Relativismus sehen könnte. Wird doch im Gegenteil dadurch allererst ermöglicht, das Absolute in seinem radikalen Absolutheitscharakter — und nicht als Extrapolation einer bestimmten, individuellen oder epochalen Seinserfahrung in die Kategorie des « überhaupt » — zu erfassen. Was sich nämlich als « überhaupt » behauptet, ist gerade nicht das Absolute. Das Absolute (absolut) ist vielmehr dasjenige, welches sich deshalb nur aus sich selbst verstehen läßt, weil es das *Ganze*, alles in sich Beinhaltende ist, und folglich keinen messenden Vergleich duldet, weil es das *Einzig*e ist. Gibt es Phänomene, die derart absolut sind, daß sie nur in der angedeuteten Form sachgerecht interpretiert werden können? Ist vielleicht jedes Phänomen dieser Art? Jedenfalls gehört das von uns exemplarisch gewählte zweifelsohne dazu.

## II. - Saulus-Paulus

« Saulus, der noch immer Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn schnaubte, ging zum Hohenpriester und erbat von ihm Briefe an die Synagogen von Damaskus, um alle Anhänger des 'Weges', die er dort fände, Männer wie Frauen, gebunden nach Jerusalem zu führen.

Schon war er auf seiner Reise bis in die Nähe von Damaskus gelangt, da umstrahlte ihn plötzlich ein Licht vom Himmel. Er fiel zu Boden und hörte eine Stimme, die ihm zurief: 'Saul, Saul, warum

verfolgst du mich?' Er fragte: 'Wer bist du, Herr?' Dieser antwortete: 'Ich bin Jesus, den du verfolgst. Doch steh auf und geh in die Stadt; dort wird man dir sagen, was du tun sollst'. Seine Reisegefährten standen sprachlos da. Sie hörten zwar die Stimme, sahen aber niemand. Saulus erhob sich vom Boden. Obwohl er aber die Augen aufschlug, sah er nichts. Da nahmen sie ihn bei der Hand und führten ihn nach Damaskus » (Apg 9, 1-8).

« Da machte sich Ananias auf, ging in das Haus und legte dem Saulus die Hände auf und sprach: 'Bruder Saulus! Der Herr hat mich gesandt, Jesus, der dir auf dem Wege erschienen ist, den du gekommen bist. Du sollst wieder sehend und vom Heiligen Geist erfüllt werden'. Sofort fiel es wie Schuppen von seinen Augen. Er sah wieder, stand auf und empfing die Taufe (...) Als bald verkündigte er in den Synagogen, daß dieser der Sohn Gottes sei » (Apg 9, 17-18, 20).

« Denn, ich gebe euch die Versicherung, Brüder: die von mir verkündete Heilsbotschaft ist nicht nach Menschenart. Denn ich habe sie nicht von einem Menschen empfangen oder bin darin unterwiesen worden, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi. Ihr habt gehört, wie ich mich einst als Jude auführte, wie ich die Kirche Gottes über die Maßen verfolgte und sie zu vertilgen suchte, wie ich im Judentum viele Altersgenossen in meinem Volke überflügelte und in viel höherem Maß ein Eiferer war für die Überlieferung meiner Väter. Doch als es dem, der mich von meiner Mutter Schoß ausersehen und durch seine Gnade berufen hat, gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich die Heilsbotschaft von ihm unter den Heiden verkünde, da wandte ich mich nicht sofort an Fleisch und Blut, ich reiste auch nicht hinaus nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ich ging weg nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück. Drei Jahre später zog ich nach Jerusalem hinaus, um Kephas kennenzulernen, und blieb fünfzehn Tage bei ihm. Einen anderen von den Aposteln aber sah ich nicht, nur den Jakobus, den Bruder des Herrn. Was ich euch da schreibe — fürwahr, bei Gott! ich lüge nicht » (Gal 1, 11-20).

« Denn was mich betrifft: schon bin ich soweit, hingeopfert zu werden, und die Zeit meines Abscheidens steht bevor. Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe den Glauben bewahrt » (2 Tim 4, 6-7).

### III. - *Interpretation*

In der Einfachheit der Sprache und in der Knappheit des Berichtes spricht sich um so eindrucksvoller der frische Aufgang des

Ursprungs aus. Es handelt sich offensichtlich um eine umwälzende Erfahrung. Bereits eine flüchtige Betrachtung des Phänomens wird dessen Eigentümliches darin sehen, daß hier etwas Neues *zu sein* anfängt. Saulus erfährt plötzlich das Zusammenbrechen seiner Glaubenswelt, welches durch das Auftauchen eines in seiner Andersheit erfahrenen Anderen hervorgerufen wird (« Wer bist du, Herr? »). Der Absolutheitscharakter des Zusammenbruchs wird prägnant als Nicht-Sehen (Erfahrung des Nichts) bezeichnet. Der Umsturz bringt Saulus genau in den Nullpunkt, woraus einzig eine *nova creatura* hervorgehen kann. Denn der neue Mensch kann nur — wie Paulus später, die Erfahrung seiner Geburtsstunde reflektierend, lehrte — im und aus dem Tode des alten entstehen<sup>17</sup>. So entsteht tatsächlich aus dem alten *Saulus* ein neuer Mensch: *Paulus*. Dessen Eigentümliches besteht darin, daß das, was bisher als geradezu das bedrohende Andere seiner selbst und seines Volkes erfahren wurde, zunächst als das Befreiende, sodann aber im rückwirkenden Konstitutionsprozeß als das Gebärende und schließlich als das Innerste des Innen erfahren wird<sup>18</sup>. Wieder sehend predigt Paulus dasselbe, was Saulus verkündigt hatte: die Befreiung, aber nun so, daß diese über die privatisierende Rettung eines einzelnen Volkes hinausgehend in die Breite und Tiefe einer universellen Menschheits- und Naturgeschichte umschlägt<sup>19</sup>. Was dabei also umschlagend sich öffnet, ist nicht nur das Dasein, welches die Welt — als ein immer identisch bleibendes Gegenüber — in einer neuen Weise erführe; im ursprünglichen Aufgang geht vielmehr diejenige « Welt » auf, in welcher das Dasein ebenso ursprünglich als es selbst aufgeht. Beim in Betracht stehenden *Phänomen der Neugeburt* handelt es sich darum um ein solches, wodurch das Dasein in eine neue Dimension *hineingeboren* wird, die zwar scheinbar (ontisch) ihm vorausgeht, in Wirklichkeit (ontologisch) jedoch in und mit ihm entsteht. So ist hier das ursprüngliche Phänomen nicht das In-der-Welt-sein des Daseins, sondern dem voraus das Sich-Öffnen des Lebensfeldes, als welches die strukturelle Einheit des Dasein-und-seine-Welt hervorgeht. Das Phänomen läßt sich deshalb versuchsweise als *Weltöffnung* charakterisieren, deren Entfaltung als *Weltinnung* geschieht. Die sich nach innen hin entfaltende Welt kulminiert in der beglückenden Erfah-

<sup>17</sup> Vgl. etwa Röm 6, 3-11; 8, 1-13; Kol 2, 12-15.

<sup>18</sup> « Ich lebe, doch nicht mehr als Ich, sondern Christus lebt in mir... » (Gal 2, 20). Er ist das Gebärende, weil in ihm alle als Kinder Gottes geboren sind, und das Befreiende, weil durch ihn alle von der Last des Gesetzes befreit wurden, allerdings so, daß erst dadurch das Gesetz zur Erfüllung kam (Gal 2, 23; 4, 6; Röm 7; 13, 10 etc.).

<sup>19</sup> Röm 8, 18-24; Eph 1, 4 u. 9-10; 2, 11-22.

rung: « Ich habe den Glauben bewahrt ». Diese Weltöffnung läßt sich — so wenig wie der neue Mensch — in keiner Weise vom Vorhergehenden ableiten.

Wenn sich das Phänomen in keiner Weise vom Gewesenen ableiten läßt, dann muß es von sich her verstanden werden. Das ist ein entscheidender Punkt für ein rechtes Verständnis des Glaubensphänomens, wenn dieses ursprünglich erfaßt werden soll. Mit dem Anfang der Glaubensdimension handelt es sich um einen absoluten Anfang, wie er in der metaphysischen Tradition kaum gedacht werden konnte (er verbarg sich zwar schon im Gottesgedanken, konnte aber nicht zu deutlicher Explikation gelangen), dessen Eigentümliches darin besteht, daß er aus der mit ihm aufgehenden Dimension selber kommt. Diese entfaltet sich deshalb in einer Bewegungsart, welche nicht etwa die Entwicklung eines Prinzips ist, sondern die Rückkehr zu sich selbst, zu jenem absoluten Anfang, der zugleich die unbewegliche, sich jedoch ständig hervorbringende Mitte ist. So bleibt der lebendige Glaube immer bei sich, beim Anfang, den man nie verläßt (« ich habe den Glauben bewahrt »). Aus diesem Grund wird die Glaubenserfahrung in der Tradition als *conversio* (Umkehr) ausgelegt, d.h. als Rückkehr zu Gott und somit des Selbst zu sich selbst, welches deshalb immer wieder zu sein anfängt, weil es ständig im « ewigen Augenblick » seiner Neugeburt gehalten wird<sup>20</sup>.

Woher kommt aber der Anfang dieser Bewegung und wie geschieht er, da doch weder der vorhergehende Zustand noch die sich mit ihr eröffnende Dimension ihn zu erklären bzw. zu begründen vermögen? Wie kann der Anfang aus sich selbst kommen und wie seine eigene Begründung sein, da er *vorher* nicht da war? Die Fragen verraten die nur scheinbar unzumutbare Antwort: der genetische Anfang der Glaubensdimension entsteht aus dem Nichts, welches, als das Radikal-Andere mitten im Innersten des Selbst aufbrechend, die Öffnung einer ungeahnten Dimension leistet, in der sich die Ur-unmöglichkeit (das Nichts) als die Ur-möglichkeit (die Fülle des Ganzen) erweist<sup>21</sup>. Man wird jedoch dem Phänomen nicht gerecht,

---

<sup>20</sup> Vgl. dazu Kierkegaards « Denkprojekt » in dessen *Philosophische(n) Brocken*, bes. den Abschnitt « Der Jünger » (bzw nach anderer Übersetzung « Der Schüler »). — Es steht hier nicht an, den obigen Gedanken oder die folgenden mit Zeugnissen der Tradition zu belegen. Diese sind so zahlreich, daß wir uns in vorliegender Abhandlung der Qual der Wahl entziehen zu dürfen vermeinen. Die gelegentlichen Hinweise beabsichtigen lediglich, auf die Denktadition aufmerksam zu machen, welcher sich unsere Untersuchung anschließen möchte.

<sup>21</sup> Von diesem *strukturontologischen* Zug her nimmt man keinen Anstoß an einem Gedanken wie diesem: « denn Gott ist dies daß alles möglich ist oder daß alles möglich ist, ist Gott » (Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*. Düsseldorf 1957, 37), sondern man versteht das mit diesem Alles-möglich-sein Gemeinte

wenn das Möglichwerden der Unmöglichkeit etwa als eine Überwindung oder als ein Möglichmachen derselben aufgefaßt wird. Im Paulus-Phänomen ist es vielmehr so, daß die zum Höhepunkt, zum Nichts des Nicht-Sehens gesteigerte Unmöglichkeit in die Möglichkeit schlechthin umschlägt. Die Rettung kommt bei Paulus nicht aus einer Beseitigung oder Überwindung der Gefahr, sondern aus dem Innersten derselben (« Ich bin Jesus, den du verfolgst »). Die in der Nichterfahrung aufgehende Dimension ist deshalb nicht Raum für neue (im Sinne der vorherigen möglichen) Möglichkeiten, wo also Seiendes, das vorher unmöglich war, nunmehr möglich würde, sondern sie ist vielmehr, da umgeschaffene Unmöglichkeit, die Öffnung jenes Raumes, in dem das Möglichsein der Möglichkeit allererst möglich wird. Darum ist das Phänomen nur als *Geburt* adäquat zu bezeichnen und aufzufassen. Dabei bleibt möglicherweise (ontisch) alles gleich, und doch ist (ontologisch) alles neu. Der Weg des Saulus nach Damaskus, welcher plötzlich nicht weiter führte, ging dennoch neu aus seiner Zertrümmerung hervor; und der Sinn des Weges (die Befreiung) bleibt auch der Sinn des neuen Weges, aber anders, nämlich so, daß die Freiheit aus der Unfreiheit, die Rettung aus dem Inneren der Gefahr herrührt. Freilich ist die Freiheit, welche Paulus verkündet, eine, im Vergleich zu der im vorhergehenden Zustand erhofften, qualitativ neue Freiheit: nicht allein die Befreiung eines Volkes, sondern die Befreiung des Ganzen, die Verklärung der Menschheit und der Natur. Dies zu sehen, vermag der alte Mensch nicht, auch wenn er die Worte hört: « Seine Reisegefährten standen sprachlos da. Sie hörten zwar die Stimme, sahen aber niemanden ». Die Dimension sehen kann nur derjenige, welcher in sie hineingeboren wird.

Es ist uns klar, daß das bisher Gesagte weder selbstverständlich noch üblich ist, obwohl es nichts anderes als die traditionelle christliche Lehre darstellt. Aber ist das Phänomen selbstverständlich oder üblich? Wir möchten meinen, es sei beides. Warum wird es nicht immer gesehen? Jedenfalls hat sich gezeigt, daß das Phänomen in keiner Ontologie gesehen werden kann, der eine eindimensionale und statische Objekts- und Subjektsauffassung zugrundeliegt. Das Ich — als feststehendes, fertiges Subjekt — ist nicht; vielmehr entsteht es und konstituiert sich im genetischen Hervorgang jenes Welt-

---

und überhaupt das von Kierkegaard in seiner ganzen Analyse Intendierte. Es leuchtet vor allem ein, daß Kierkegaard, der Möglichkeit und Notwendigkeit zu trennen scheint, beides doch als dasselbe denkt, nämlich als das wirkliche Selbst (Ebda. 32 f). In der aus dem Umschlag der Unmöglichkeit in Möglichkeit aufgegangenen Dimension wird die Möglichkeit zu einer solchen gerade in der Notwendigkeit, d.h. als diese selbst (Freiheit).

zusammenhangs, als welcher und in welchem es das ist, was es ist. Um das zu sein, was es ist, muß es allerdings zu dem werden, was es immer schon war. So ist das Sein dieses Seins das Werden, und dessen Entstehungspunkt die aus dem Nichts aufgehende Neugeburt. Der mögliche Einwand, das Ich müsse schon früher da gewesen sein, denn andernfalls sei jede Erfahrung von vornherein unmöglich, gründet in einer objektivistischen Subjektivitätsauffassung, welche die lebendige Subjektivität — und entsprechend die wahre Objektivität — verkennt. Denn ein Ich, welches vorgegebener und unerschütterlicher Träger seines Geschehens wäre, ist ein Ding. Im Gegenteil: das Ich ist erst Subjektivität, wenn es aus sich selbst zu sich selbst wird, und zwar so, daß nicht nur das Werden zur Subjektivität gehört, sondern so, daß die Selbstheit *werdend* ist. Werdend ist aber die Subjektivität zugleich die « objektive » Welt, welche, als korrelativer Pol des Selbst (*sein* Anderssein, welches eben dadurch, daß es *sein* Anderssein ist, *sein Sein* ausmacht) gleichfalls werdend ist. Subjektive Erfahrung (das Innen) und objektiv erfahrene Welt (das Außen) sind nicht zwei Phänomene, sondern eher die zwei Seiten eines Phänomens, aber so, daß sie Seiten eines und desselben sind.

Verhält es sich so, dann ist die Glaubenserfahrung, welche — wie es bei Paulus in prägnanter Form erscheint — Erfahrung eines Anderen, ja des Ganz-Anderen in seiner Andersheit ist, *die Urerfahrung* schlechthin; als eine solche ist dimensionseröffnend, daseinsverwandelnd, also Grunderfahrung. Diese bezeichnet nicht einen vom Ich erfahrenen Grund, sondern dem voraus den Augenblick, in dem das Ich und sein Grund auseinander hervorgehen. Das Phänomen zeigte, daß dies weder beliebig noch durch äußere Nötigung noch durch Willensentscheidung geschieht; es springt vielmehr aus dem Innersten des Selbst hervor, wenngleich das Innen sich nur durch Setzung des Außen konstituiert, so wie dieses nur als Außen des Innen ein solches ist und sich im Innwerden des Innen ausgestaltet. Der Setzende ist nur durch das Gesetzte ein solcher; somit ist aber das Gesetzte der Setzende des Setzenden und beides macht das Phänomen aus. Diese das Wesen des Glaubensphänomens ausmachende Grundstruktur findet ihre höchste und reinste Erscheinungsform, gerade im Hauptinhalt des Glaubens selbst: *die Trinität als Seinsform Gottes*. Vater, Sohn und Geist sind zwar drei, aber als eine solche Dreiheit sind sie der einzige Gott, welcher so im Innersten seines immanenten Lebens seit aller Ewigkeit auseinander (-ineinander-) hervorgegangen ist (*processio ad intra*), ohne aufzuhören Eins zu sein. Darum sagten wir oben, die Glaubenserfahrung sei *die Urerfahrung* schlechthin. Ist der Glaube in diesem Sinne Urerfahrung, dann ist er (als die *Gesamtstruktur*) weder vom Ich

noch vom Absoluten her zu verstehen — so wenig wie die Trinität allein vom Vater bzw. vom Sohne oder vom Geiste her —, sondern diese beiden von Jenem her, denn sie sind erst in der Glaubenserfahrung als das, was sie sind. Darum ist die Glaubenserfahrung nicht nur Erfahrung des Absoluten; sie ist vor allem die absolute und absolut schöpferische Erfahrung, da in deren struktureller Einheit alles, sowohl das Geschöpf wie auch der Schöpfer, und zwar jeder in seiner Weise, auseinanderhervorgehen, ohne deswegen konfundierend identifiziert zu werden<sup>22</sup>.

Von da aus läßt sich nun das Verhältnis des Paulus zur jüdischen Glaubenswelt genau verstehen, was ein wichtiger Punkt ist, sowohl für ein rechtes Verständnis der paulinischen Theologie wie auch des Offenbarungsbegriffes<sup>23</sup>. Dabei ist ein doppeltes Mißverständnis zu vermeiden. Das erste Mißverständnis geschieht immer dort, wo das Paulus-Phänomen (überhaupt das Christentum) auf der Basis eines in sich fertigen, substantialistisch abgeschlossenen, immer schon feststehenden Offenbarungsbegriffes so gedeutet wird, daß sich darin lediglich ein linearer Fortschritt bekundet, aber nichts *wesenhaft* Neues offenbart. Es ist leicht einzusehen, daß diese Deutung freilich am Wesentlichen des Phänomens (des Paulus und des Christentums) vorbeigeht, aber auch, daß in dieser Form die Offenbarung selbst — auch wenn darüber insistierend gesprochen — verunmöglicht wird. Das zweite Mißverständnis ist die *dialektisch* ansetzende Interpretation. Diese läßt die Wahrheit des jetzigen Zustandes in der *Aufhebung* des Vorhergehenden bestehen, so jedoch,

---

<sup>22</sup> Vgl. Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann (Sämtliche poetische Werke. Bd 3, München 1949): «Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben / Werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben» (I/8). «Ich muß Maria sein und Gott aus mir gebären / Soll er mich ewiglich der Seligkeit gewähren» (I/23). — Zu dem obigen Zusammenhang vgl. F. von Baader, «Ueber die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoctrinen des Christentums vom Vater und Sohn, von der Wiedergeburt und von der Mensch- und Leibwerdung Gottes» in: Werke Bd X (Aalen 1963) 17-52. «Diese Negativität begreift man, wenn man bedenkt, dass 1) der Lebensgeburtprocess der Creatur nur mit jenem in Gott conform sein kann und soll, dass also der Vater in der Creatur mit jenem in Gott, der Sohn in ihr mit dem Sohne in Gott, als Geist mit dem in Gott coincidieren soll, und dass 2) in verschiedenen Regionen Vater, Sohn und Geist sich auf verschiedene Weise manifestieren» (Ebda. 303). Vgl. auch «Ueber den Urternar» in Bd VII, 28-38.

<sup>23</sup> Ein erster Versuch, den hier gemeinten Offenbarungsbegriff mit konkreten Weltanalysen zu erarbeiten, wurde vom Verf. unternommen in der Untersuchung «Christliche Gotteserfahrung als Freiheitserfahrung», die in Verf., Die existentialistische Freiheitsauffassung und die christliche Gotteserfahrung. Eine kritische Untersuchung der Philosophie Jean-Paul Sartres in religionsphänomenologischer Hinsicht (Diss. Würzburg 1975) 233-352 zu finden ist. Die vorliegende Abhandlung möchte im Zusammenhang damit verstanden werden.

daß, wenn Aufheben auch *tollere* et *conservare* besagen soll, in der Wahrheit des neuen Zustandes das Wesen des alten doch nur als ein vernichtetes « konserviert » wird. Darum besagt hier *Wesen* das, was *gewesen* ist. Das Gewesene ist aber in dieser Auffassung das Tote. Konsequenter mußte die Geschichte von ihrem Höhepunkt her gesehen als « die Schädelstätte des absoluten Geistes » erscheinen<sup>24</sup>. Ein anders sehender Blick sieht dagegen, daß *Wesen* nicht das ist, was *gewesen* ist, sondern *was zu sich wird*. Im Zu-sich-werden des Wesens geht aber nichts verloren; vielmehr wird alles wiedergewonnen. Wo Hegel *Aufhebung* sagt, müßte demnach *rückgewinnende Erhebung* gelesen werden<sup>25</sup>. Nur so läßt sich das Phänomen in seiner Breite und Tiefe erfassen. Berücksichtigt man nämlich nach dem oben Gesagten, daß der von Saulus auf dem Wege nach Damaskus erlittene *Schlag* ein *Umschlag* ist, in welchem sich eine neue Dimension auftut, so sieht man auch ein, daß die neue Dimension nur deshalb eine neue und eine höhere ist, weil sie die alte in sich aufzunehmen, zu

<sup>24</sup> Vgl. Hegel. *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt 1970) 591.

<sup>25</sup> « Wie wir denn in der gesamten Schöpfung sehen, dass ein höheres Gebilde ein niedrigeres nicht tilgt oder negiert, sondern, wenn selbes das letztere auch *aufzuheben* scheint, solches doch nur zu und in sich *erhebt*, bewährt oder wahr macht, wesswegen *Hegel* sich unrichtig ausdrückt, wenn er sagt, dass die Blüte die Knospe, die Frucht die Blüte widerlege, weil diese Widerlegung eben so nur Schein ist, wie jene der Aufhebung der Vergangenheit durch die Gegenwart im Progresse der Zeit, oder der Zeit (des Zeitlichen) selber durch die Ewigkeit, als der Bewährung oder Wahrmachung (nicht Tilgung) jener, denn in der Zeit wird nur Ewiges gewirkt oder verwirkt » (F. von Baader, Loc. cit. Bd X, 61). Freilich ist damit das Verständnis der Wahrheit der Knospe, Blüte und Frucht u.E. noch nicht ausgeschöpft. Der Unterschied zu Hegel ist übrigens nicht so groß, wie es beim erstem Blick scheinen könnte. Indem nämlich Baader die Knospe in der Blüte usw. nicht widerlegt, sondern realisiert (wahr gemacht) sehen will, läßt er doch die höchste Wahrheit der Knospe in der Blüte und die der Blüte in der Frucht verwirklicht sein, was eine andere Ausdrucksform für den Hegelschen Gedanken darstellt (Hegel drückt sich unrichtig aus, heißt es, sagt also im Grunde dasselbe). In der *neuen Phänomenologie* dagegen wird die Knospe (bzw. Blüte bzw. Frucht) als eine solche betrachtet, aus sich heraus verstanden und so in ihrem Wahrsein (als Phänomenon) gesehen. Die Knospe ist nicht im Hinblick auf die Blüte bzw. erst auf der Stufe der Blüte wahr, sondern als sie selbst und in sich selbst. Als das, was sie ist, ist die Knospe vollkommen und braucht nichts mehr, um das zu sein, was sie ist. Dann sieht man richtig ein, daß die Knospe wesentlich auf die Blüte hingtendiert (so wie die Blüte auf die Frucht) und daß dieses *Hin-tendieren* die Wahrheit der Knospe bzw. der Blüte (freilich auch der Frucht) ausmacht. Als *dieses Hin-tendieren* sind sie aber jeweils *sie selbst* (und tendieren als *Hin-tendieren* jeweils auf sich hin). Von da aus kann man deren Verhältnis zueinander verstehen. Ebenso bekommt dann der Satz Baaders, « in der Zeit (werde) nur Ewiges gewirkt oder verwirkt », seinen wahren Sinn. Dieser Gedanke — sowie die Gesamtkonzeption, in der er ausgesprochen ist — ist allerdings nicht mehr mit der Hegelschen Konzeption zu vereinbaren. Baader distanziert sich deshalb von Hegel nicht an diesem Punkt, sondern im Ansatz (vgl. Ebda. 307). — *Erhebung* wird also oben und im Folgenden im hier erörterten Sinne genommen.

erhöhen und zu verklären vermag. Das Phänomen ist als Neugeburt des Ganzen aufzufassen. Darum ist die Bezeichnung des Schlags als Tod nur dann richtig, wenn dabei mitberücksichtigt wird, daß dieser Tod zur Auferstehung führt. Daß in der neuen Dimension nichts verloren geht, sondern alles verklärt und in einer höheren Form wiedergewonnen wird, zeigt die ganze paulinische Theologie. So wandelt sich der alttestamentliche Gott der Gerechtigkeit in den Gott-Vater, dessen *Wesen* eben diejenige unergründliche *Liebe* ist, welche sich im Sohne fleischlich manifestiert, und zwar in dem Menschensohn, welcher als *primogenitus creationis* das Teilhaftwerden des Menschengeschlechtes und der Natur am göttlichen Leben offenbart<sup>26</sup>. Die Selbstoffenbarung Gottes stellt immer zugleich eine Erhebung des menschlichen Selbstverständnisses und seiner Beziehung zur Natur dar. Ist Gott nämlich der Kernpunkt der religiösen Struktur, so schlägt mit dessen Selbstoffenbarungen jeweils die ganze Struktur um, Umschlag besagt aber Rückgewinnung, nicht Zerstörung. Dies zeigt sich eben im Verhältnis des Paulus zum Judentum deutlich: dessen Befreiung wird keineswegs ausgeschlossen, sondern, da der neue Gott der Gott-Vater, der Gott der universalen Liebe ist, auf eine höhere Stufe gehoben, auf welcher es weder Juden noch Griechen noch Römer, sondern nur noch Kinder Gottes und Mitbrüder in Jesus Christus gibt<sup>27</sup>. Die neue Dimension ist durch die *Menschwerdung Gottes* die der *Menschwerdung des Menschen* geworden. Darum ist sie, als die höhere, zugleich die ursprünglichste und *natürlichste*; in ihr begegnen sich die Menschen allererst als das, was sie sind: Menschen. Dafür mußte aber Gott selbst Mensch werden. Die neue Stufe ist folglich nur deshalb die höhere, weil sie die vorhergehende keineswegs ausschließt oder degradiert, sondern umgekehrt sie umgreift, verklärt und erhebt (*amor descendendo elevat*). Daß die niedere Stufe als solche die höhere nicht verstehen kann, ist selbstverständlich. Das ist auch ein Thema der paulinischen Theologie. Die Juden, welche doch die ersten sind, schlossen sich selbst aus, indem sie die Ankunft des Reiches Gottes mit den Kategorien des alten Zustandes dachten und somit die bereits angebrochene Herrschaft Gottes nicht sehen konnten. Aber die Liebe weiß, daß sie das Licht sehen werden, und sieht sie — leidend an der gegenwärtigen Nichterfüllung — *de jure* bereits in der neuen Dimension beheimatet. Die höhere Dimension ist eben nur dann die höchste, wenn sie das Nichtverstehenkönnen nicht nur versteht, sondern auch liebt und so (*amor descendendo elevat*) erhöht. In

<sup>26</sup> Röm 5; 2 Kor 5, 17 f; Eph 1 etc.

<sup>27</sup> Kol 3, 11; 1 Kor 12, 13.

diesem Sinne ist das Wort zu verstehen: wer sich demütigt, wird erhöht<sup>28</sup>.

An dieser Stelle wäre nun Aufgabe der Analyse, diejenige Grundstruktur, die sich in der paulinischen Theologie kundtut, in allen ihren Einzelinhalten zu erhellen. Die darin sich aussprechenden Grundmomente der Christwerdung — von der Neugeburt in der Taufe bis zur Wiederkunft des Herren und der damit verknüpften Verklärung der Natur — stellen die ursprünglich christliche Menschen-, Natur- und Geschichtsauffassung dar. Individuell geschieht der Prozeß als der gute Kampf, den Paulus gekämpft (*bonum certamen certavi*), und als der Lauf, den er so vollendet hat (*cursum consummavi*), daß er beim ursprünglichen Glauben geblieben ist (*fidem servavi*). Eine strukturell-phänomenologische Analyse aller dieser Inhalte übersteigt offensichtlich den Rahmen der vorliegenden Untersuchung, die nur den Ansatz zu einer solchen Klärungsarbeit zu geben beabsichtigt. Es seien lediglich einige Momente hervorgehoben, welche seit Paulus (ja seit Jesus) zwar zur Grundstruktur christlichen Lebens gehören und darum allgemein bekannt sind, die aber im Horizont der skizzierten paulinischen Grunderfahrung in ihrem ontologischen Aussagegehalt und ihrer existentiellen Bedeutung in besonderer Prägnanz zum Ausdruck kommen können.

Christliche Existenz beginnt zwar nicht immer in der klaren Form des Durchbruchs, der wir bei Paulus begegnet sind. Dennoch setzt Paulus den Anfang (Ursprung) des Christseins überhaupt im Durchgang durch den Tode, woraus einzig ein neues Leben entstehen kann<sup>29</sup>. Daß die aus dem Tode hervorgehende Neugeburt den Ursprung darstellt, aus dem das Leben christlich erfahren wird, spricht sich im Sakrament der *Taufe* aus. Darin wiederholt sich das Heilsgeschehen nicht nur symbolisch; darin geschieht realiter Tod und Auferstehung, und in diesem Sinne die Wiederholung des am Ursprung Gegebenen. Dieses wiederholend wird der Mensch deshalb in die neue Dimension eingeholt, weil diese mit seiner Neugeburt hervorgeht. Dies sieht man freilich nur, wenn man nicht aus dem Auge verliert, daß das in der Taufe *Stattefundene* im Leben des Gläubigen — und nicht ein für allemal im Ritus — *geschieht*. Christsein heißt Christwerden im ständigen Neugeborenwerden. Sieht man es

---

<sup>28</sup> Die Rede von « Höherem » und « Niedrerem » ist freilich nicht sehr glücklich, da sie leicht das Mißverständnis eines moralischen Vergleichs hervorruft. Sie muß trotzdem hier beibehalten werden, weil sie an dieser Stelle noch vom Phänomen selbst gefordert ist. Das bisher Gesagte (vgl. etwa Anm. 25) könnte vielleicht schon das Mißverständnis beseitigt haben. Das Folgende dürfte die Einsicht klar zum Vorschein kommen lassen, daß das « Höchste » gerade die Aufhebung des Unterschiedes von « Höherem » und « Niedrerem » darstellt.

<sup>29</sup> Röm 6; Eph 5, 14; Kol 3, 1-4.

so, dann ist die Taufe tatsächlich *auch* ein Symbol für das ganze christliche Leben. Getauftsein heißt für den Christ immer schon Neugeborenwordensein. Das paulinische « in und mit Christus gestorben sein » besagt also nicht so sehr — wie Hegel es interpretiert<sup>30</sup> —, daß im Christentum der Mensch zweimal — einmal natürlich und sodann geistig — geboren werden muß, wie der Brahmane. Das Phänomen besagt, daß im Christentum der einzige Zugang zur Glaubensdimension die *Neugeburt* ist. Diese ist die *einzigste Geburt* des *einzigsten Menschen*. Dabei stirbt der natürliche Mensch keineswegs; er wird vielmehr gerade in seiner (ursprünglichen) Natürlichkeit zu sich selbst befreit. Die von der Sünde markierte Natürlichkeit des Menschen ist nicht seine wahre natürliche (ursprüngliche) Natur, sondern eine aus ihrem Zentrum herabgefallene und somit eine in Zwietracht mit sich selbst, mit der Natur und mit Gott sich befindende. In der Neugeburt des neuen Menschen wird darum auch der natürliche, mit Gott und der Natur versöhnte Mensch in seiner ursprünglichen Natürlichkeit allererst geboren. Dabei hört er nicht auf, ein « natürlicher » Mensch im alten Sinne zu sein, d.h. den Drang zum Unnatürlichen in sich selbst zu spüren. Er muß die ihm gnadenhaft gegebene Freiheit im « guten Kampf » selbst leisten. Er kann sich also im neuen Status nur dadurch halten, daß er immer wieder neugeboren wird, so daß die Möglichkeit des Falles zum christlichen Leben wesentlich gehört. Gehört aber der Fall dazu, dann ist dieser nicht ein Rückfall, sondern die Bedingung des christlichen Lebens, welches ja selbst aus der Sünde hervorgegangen ist: *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*, singt die christliche Liturgie. Die Bewahrung der ursprünglichen Freiheit ist der gute Kampf um das ständige Sichwiederherstellen derselben. Die tiefe Bedeutung der Neugeburt ist nunmehr: *im Christentum wird die ursprünglichste Möglichkeit des Menschseins im ständigen Wiedergeborenwerdenkönnen gesehen*.

Wird der Ursprung des Menschseins (« Christseins ») in der Neugeburt angesehen, so kann dies natürlich nicht seine Tat sein, da er allererst darin geboren wird. Es ist eine Gabe. Diese muß aber, wie angedeutet, in gewissem Sinne auch geleistet werden. Hierin bekundet sich eine Erscheinungsform dessen, was man das christliche Paradoxon nennen könnte. Das Paradoxon gehört zur Struktur des Glaubenslebens und drückt eine schwer zu fassende Daseinserfahrung aus. Will man sie dennoch zu fassen suchen, so muß der erste Schritt darin bestehen, das Paradoxon als Paradoxon und nicht als

---

<sup>30</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II (Frankfurt 1969) 322-329.

Widerspruch zu sehen. Ist der Mensch also hier nur als Neugeborener er selbst (d.h. ein Christ), so kann dies nicht seine Leistung sein. Wird auf der anderen Seite der Mensch in diesem Vorgang als *er selbst* neugeboren, dann ist es auch das, was das Innerste seiner Selbst ausmacht. Wie ist aber zu denken, daß ein Anderes das Innerste des Selbst darstellen und ausmachen kann? Wird aber darüber hinaus die Neugeburt im Glaubensgeschehen selbst geleistet, dann ist die Gabe doch zugleich die ureigenste Tat. Wie kann aber eine solche, jede Leistung ermöglichende Gabe doch geleistet werden, ohne dabei aufzuhören Gabe zu sein? Man versperrt sich freilich den Zugang zu einem rechten Verständnis des Phänomens, wenn man den Vorgang des Sterbens und Neugeborenerwerdens als *Nachahmung* eines ein für allemal « objektiv » vollzogenen Todes auffaßt. In dieser Form wird der gemeinte Tod zu einer historischen, gegenständlich umgedeuteten und darum « objektiv » wiederholbaren Tatsache und die Neugeburt zu einem Symbol mit lediglich moralischem Wahrheitsgehalt degradiert: ein historisch vergangener Tod wiederholte sich und das Individuum müßte sich lediglich die Wahrheit der darin ein für allemal vollzogenen Versöhnung aneignen. Hält man dagegen an der paulinischen Grunderfahrung fest, nimmt man seine Tauftheologie *wörtlich* ernst und vergißt man dabei nicht, daß Christsein Christwerden « im guten Kampf » besagt, so sieht man auch ein, daß das Phänomen der erlösenden Neugeburt, als Gabe und Leistung zugleich, nicht nur etwa einen Grundzug des christlichen Lebens darstellt, sondern das *Glaubensgeschehen schlechthin* ausmacht. Im Glaubensgeschehen ist aber die zu leistende Gabe nicht eine individuelle Leistung; sie ist vielmehr eine in der Gemeinde der Heiligen geschehende und durch diese ermöglichte. Die die Neugeburt des Menschen ermöglichende Gemeinde wird aber in der Neugeburt des Einzelnen ebenso neugeboren. Der Einzelne steht (ontologisch) nicht der Gemeinde gegenüber; diese geht weder jenem voraus noch nach, sie entsteht in und mit ihm. Die Gemeinde gebiert den neuen Menschen, welcher — neu geboren werdend — die Neugeburt der Gemeinde darstellt. Das Phänomen geschieht im *Zugleich*. Darum ist der Vorgang tatsächlich ein Wunder. Das Wunderbare besteht aber gerade darin, daß die erlösende und versöhnende, sich ständig im ursprünglichen Augenblick haltende Neugeburt weder *meine* noch *deine* noch *unsere* Leistung, sondern ein *Wir-Phänomen* ist, welches die Erlösung als das Wechselspiel von Selbst- und Fremderlösung geschehen läßt. Das Wunder des Paradoxons ist aber vor allem dies, daß dieses Wir nicht die Leistung der Einzelnen ist, und doch das Wesen eines jeden ausmacht. Das Wir (die Gemeinde) ist das Phänomen. Ist die Erlösung ein Wir-Phänomen, dann ist sie immer Befreiung des Ganzen. Die im Glau-

bensgeschehen geschehende Taufe als Grundform der Neugeburt, d.h. der Befreiung des Menschen (seiner Versöhnung mit sich selbst, mit Gott und mit der Natur) ist deshalb nicht einfach symbolische Repräsentation, sondern tatsächliche Wieder-holung (authentische Neugestaltung) dessen, was sich im Christus-Phänomen öffnete: die *Menschwerdung Gottes*, deren Kehrseite die Vergöttlichung des Menschen ist: « Idcirco Filius Dei filius hominis factus est, ut *fili hominis*, hoc est *Adae, filii Dei efficiantur* » (Athanasius, vgl. vor allem Irenäus: *Adversus haereses*, IV, 33, 4 und V, praefatio). Aus dem bisher Gesagten geht aber hervor, daß der Höhepunkt dieser Bewegung (Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen) die *Menschwerdung des Menschen* ist.

Die Menschwerdung des Menschen geschieht dadurch, daß er zu seiner ursprünglichen Natürlichkeit neugeboren wird, d.h. zu seinem tellurischen Ursprung neugeborenwerdend zurückkehrt. Der ursprüngliche natürliche Zustand ist nicht derjenige, welcher mit dem Wort: « Macht euch die Erde untertan » ausgesprochen wird. Der ursprüngliche Zustand ist der paradiesische, in welchem es keine Obrigkeit, darum auch keine Untertanen, sondern nur Brüder gibt (vgl. Franz von Assisi)<sup>31</sup>. Die Absenz von Obrigkeit und Untertanen besagt *Ordnung*, nicht nivellierende Gleichmacherei: « ...alles gehört ja euch: Paulus sowohl wie Apollos, und Kephas, die Welt, das Leben wie der Tod, die Gegenwart und die Zukunft — alles gehört euch, ihr aber gehört Christus. Christus gehört aber Gott » (1 Kor 3, 22-23). Im paradiesischen Reich der Ordnung gehört alles einem jeden, und so ist jedes *als das, was es ist*, das Ganze. Das Reich der Ordnung ist das Reich der Freiheit. Zwar — so sagt Paulus an die Korinther — gehört alles dem neugeborenen Menschen als Krönung der Schöpfung; aber dieser ist ein solcher nur in Christus, welcher Gott gehört. Gott ist Urheber der Ordnung, d.h. diese selbst. Darum besagt hier « gehören » nicht besitzen, sondern aus dem Ursprung heraus leben und so zu dem befreit werden, was man ist. Wird aber in der göttlichen Ordnung jedes zu dem befreit, was es

---

<sup>31</sup> « Denn das edle Bildnis ward in Adam zerstöret, indem das Weib aus ihm gemacht ward, daß er nur die Feuer-Tinktur behielt und das Weib die Geistes-Tinktur. Jetzt kommts einem jeden ganz wieder heime. Denn das Weib wird im Feuer Gottes des Feuers Tinktur (emp)fahen, daß sie auch wird sein wie Adam, kein Weib noch Mann, sondern eine Jungfrau voller Zucht, ohne weibliche oder männliche Gestalt oder Glieder. Und nie wirts nicht mehr sein: du bist mein Mann, du bist mein Weib, sondern Brüder! In den göttlichen magischen Wundern wird etwas davon erkannt werden, aber kein Mensch achtet das, sondern sind allesamt nur Gottes Kinder in einem Kinder-Leben und Liebe-Spiel » (Jakob Böhme, *Psychologia vera* oder *Vierzig Fragen von der Seelen* 30, 60 f. Gesamtausgabe 1730).

ist, so erscheint *jedes Wesen* in einer ihm eigenen Weise als *Gottes Kind*. Darum ist die Natur im paradiesischen Zustand nicht dem Menschen untertan, sondern in die befreiende Herrlichkeit der Kinder Gottes erhoben und darin verklärt (Röm 8, 19-22). Wo alles Gott gehört, dort ist Gott « alles in allem » (1 Kor 15, 28). Der aus dieser göttlichen Ordnung herabgefallene Zustand zeichnet sich dann gerade dadurch aus, daß Gott nicht alles in allem, folglich nicht jedes das ist, was es ist, sondern jedes den Platz des anderen usurpieren will und so das Ganze in Zwietracht geraten läßt. Diese chaotische Unordnung, deren Prinzip der Egoismus ist, geschah zwar bereits am Anfang, ist aber nicht der Ursprung der Welt. Sie ist sogar nur durch eine Verkehrung des Ursprungs möglich gewesen und gründet in einem Mißverständnis des kreatürlichen Wesens. Indem nämlich dieses es selbst sein will, dieses Selbstsein aber in der sich vom Ganzen isolierenden Partikularität erreichen zu müssen glaubt, schneidet es sich selbst die eigene Wurzel ab und verkümmert in seiner eigenen Isolation. Der in der Taufe aus dem Tod des alten Menschen entstandene neue Mensch wird gerade in die ursprüngliche Dimension der göttlichen Ordnung hineingeboren. Geschieht nun die Taufe im Glaubensgeschehen und zielt dieses als Tod und Auferstehung über die Existenz des Einzelnen hinaus auf die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung in der ganzen Natur ab (Röm 8, 1 Kor 15, Eph 1 etc.), dann macht die Neugeburt das christliche Verständnis von Geschichte überhaupt aus. Die Wiederherstellung der ursprünglichen göttlichen Ordnung, welche der Glaube als die vollendete Offenbarung des bereits angebrochenen, daseienden Gottesreiches erhofft, ist aber zugleich, da im Glaubensgeschehen geschehend, das Werk des Glaubens selbst. Sie geschieht nämlich im « guten Kampf ». Die kämpferische Bewegung, wodurch die ursprüngliche Ordnung wiederhergestellt werden soll, zeigt sich in einer ihrer Formen vorzüglich in der Praxis der christlichen *Askese*, wengleich diese des öfteren mißverstanden worden ist und nur in einer ihre wahre Absicht verzerrenden negativen Form zu erscheinen vermochte. Askese besagt nicht Verachtung der Welt, sonder Verzicht darauf. Worauf aber im asketischen Glaubensgeschehen verzichtet wird, ist nicht die Welt oder die Natur als solche. Verzichtet wird vielmehr nur auf den unnatürlichen, auf egoistische Usurpation hin tendierenden Umgang mit der Naturwelt, mit den Mitmenschen und mit Gott selbst, um so die *ursprüngliche Weltordnung* hervortreten zu lassen. Dieses ursprünglich christliche Verständnis der Askese ergibt sich unmittelbar aus den paulinischen Briefen und spricht sich in der mystischen Tradition unmißverständlich aus. So ist z.B. bei *Johannes vom Kreuz* der Weg des Glaubens ein asketischer Weg, welcher als ein von der Erfahrung der Sünde ausgehender, durch

die Nacht des Sinnes und des Geistes hindurchgehender, mit Fallen und Steigen mühsam sich hervorbringender Befreiungsprozeß dargestellt wird. In der Nacht des Nichts wird dem Menschen alles (*sein* Ich, *sein* Gott, *seine* Welt) genommen, wodurch er auf der Spitze des « Berges Karmel » alles in seinem ursprünglichen Wahrheitsgehalt wiedergewinnt. Darum ist bei Johannes das Grundwort das *Nichts*; dessen Inhalt ist aber nicht ein Negativum, sondern die *Fülle des Ganzen*. Auf dem Höhepunkt des asketischen Befreiungsprozesses wird jedes Wesen als das gesehen, was es wirklich ist. Wird jedes Wesen in seinem ursprünglichen Wahrheitsgehalt gesehen, dann gibt es nur Kinder Gottes und Gott ist alles in allem. Der gottgefüllten Seele — sagt der Mystiker — sind alle Dinge Gott (« *Todas las cosas son Dios* »). Da es so ist, werden auf der Spitze des Berges auch diejenigen Momente des Prozesses, welche früher als Negativitäten erschienen, als Freiheitsformen gesehen und so wird der ganze asketische Weg in der Freiheitsfülle der Spitze aufgehoben. Auf dieser Höhe erscheint nun der wahre Sinn des asketischen Verzichts. Wurde früher alles, da unnatürlich gesehen und gottwidrig besessen, als « nichts » bezeichnet und konsequent empfohlen, sich an nichts zu halten, so heißt es jetzt: « Mein Geliebter sind die Berge, die Täler, die Flüsse » etc. Der mystischen Seele ist nichts mehr verboten und nichts empfohlen; sie lebt in der Fülle der göttlichen Freiheit. Man versteht, daß der Mystiker in einem die Entzückung des mystischen Sehens zum Ausdruck bringenden Gebet ausrufen kann: « Mein ist der Himmel und mein ist die Erde; mein sind die Menschen, die Gerechten und die Sünder; mein sind die Engel, und die Mutter Gottes und alle Dinge sind mein; und Gott selbst ist mein und für mich, denn Christus ist mein, und alles ist für mich. Was also willst du und was suchst du dann, meine Seele? Dein ist all das, und alles ist für dich » (*Oración del alma enamorada*. Übers. v. Verf.). Dieser Ausruf scheint die Rangordnung des paulinischen: « alles gehört ja euch... ihr aber gehört Christus, Christus gehört aber Gott » umzukehren. In der mystischen Umkehrung strahlt allerdings die Wahrheit des christlichen Gedankens unverhüllt hervor; denn wo jedes kreatürliche Wesen die Johanneische mystisch « verliebte Seele » ist oder sein kann, dort gehört alles einem jeden, und jedes ist das Ganze. Diese Vergöttlichung der Kreaturen ist diejenige Offenbarung Gottes, welche sich vorzüglich im Johanneischen Begriff « Schönheit » bekundet. Schönheit besagt dann: jedes kreatürliche Wesen als das zu sehen und hervortreten zu lassen, was es ist: Anwesenheitsort des Göttlichen. Dahin führt der asketisch-mystische Weg. Der asketische Purifikationsprozeß ist ein ästhetischer Befreiungsprozeß, und beides macht das Glaubens-

geschehen als kosmische Neugeburt im Glauben aus<sup>32</sup>.

Nun könnte es manchem Leser scheinen, der oben skizzierte Zusammenhang sei zwar zweifelsohne schön, aber nur als metaphysische Spekulation einer weltfremden, utopischen Mystik anzusehen. Daß der angezielte Zustand ein utopischer (nicht aber schon deswegen ein weltfremder) ist, wäre nur in einem ganz bestimmten Sinne zuzugeben; denn es handelt sich erklärtermaßen um die Rückgewinnung der ursprünglichen Freiheit, welche nicht vorgegeben ist und vielleicht nicht vorgegeben sein kann, sondern nur als eine sich im Glaubensgeschehen wiederherstellende, rekonstruierende möglich ist. Verwechselt man nun das Bestehende mit dem Wirklichen, den Schein mit der Realität nicht, so kann man auch einsehen, daß das Wiederherzustellende, und zwar als ein solches, für den Sehenden schon da ist<sup>33</sup>. Der Neugeborene ist dasjenige Wesen, welches das Licht zu sehen und das Wort zu hören vermag. In der Wiedergeburt wird aber gerade dasjenige Licht gesehen, welches die Dinge seit immer aus sich hervorstrahlen lassen, und jene Sprache vernommen, welche die Dinge immer schon gesprochen haben und sprechen: « Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung. Und das ist die Natursprache, daraus jedes Ding aus seiner Eigenschaft redet und sich immer selber offenbaret und darstellt, wozu es gut und nützlich sei, denn ein jedes Ding offenbaret seine Mutter, die die Essenz und den Willen zur Gestaltnis also gibt »<sup>34</sup>. Der so sehende und hörende Wiedergeborene ist — um mit Jakob Böhme weiter zu sprechen — in die Lage versetzt, ins Herz der Dinge und folglich ins Herz Gottes selbst zu blicken. So gibt es in der Tradition kaum eine andere Denkrichtung, welche so weit entfernt von metaphysischer Spekulation wäre wie die Mystik, es sei denn man verstünde darunter leibliche, inkarnierte Metaphysik. Die Mystik, welche mit Mystizismus nichts Gemeinsames hat, trachtet in der Tat lediglich danach, diejenige geistige Welt, welche die metaphysische Tradition ins Jenseits verlegt, als die Lebensform des « ewigen Leibes » erscheinen zu lassen und in diesen zurückzugewinnen, was sich rein äußerlich, aber nicht weniger eindrucksvoll bereits in der Ausdrucksweise etwa des Philosophus Teutonicus bekundet. Die Wiederengewinnung der metaphysischen Welt ist freilich keineswegs deren

---

<sup>32</sup> Vgl. Verf., *Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz. Versuch einer Interpretation*, in: *Phil. Jahrbuch* 83 (1976) 266-292.

<sup>33</sup> « Es gaffe niemand mehr nach der Zeit, sie ist schon geboren: Wens trifft, den trifft; wer da wachet, der siehets, und der da schläffet, der siehts nicht. Sie ist erschienen die Zeit, und wird bald erscheinen; wer da wachet, der sieht sie » (Jakob Böhme, *Theosophische Sendbriefe*, 55, 17).

<sup>34</sup> Jakob Böhme, *De signatura rerum*, 1, 16-17.

Widerlegung, sondern umgekehrt deren Verwirklichung; und es könnte sich vielleicht bei näherem Zusehen sogar zeigen, daß die meisten Metaphysiker Mystiker in dem hier gemeinten Sinne waren. Daß die inkarnatorische Rückgewinnung der bislang ins Jenseits verlegten geistigen Welt wiederum nicht mit der Platitudo eines rein diesseitigen Daseins verwechselt werden darf, dürfte aus dem Obigen deutlich hervorgehen. Diese Termini sind hier nicht passend. Die gemeinte Realität wird mit dem gängigen Gegensatz Jenseits-Diesseits nicht getroffen. Darum kann sie u.E. nur auf dem Boden einer phänomenologischen Ontologie erfaßt werden, welche den Gegensatz nicht etwa ablehnend hinter sich läßt, sondern die Lebendigkeit des darin Interdienten aufzuzeigen vermag.

Die obige Darstellung des kämpferisch-asketischen Befreiungsprozesses wollte gerade die Lebendigkeit des Befreiungsgeschehens schildern, als welches die Befreiung der Freiheit im Glaubensgeschehen hervortritt. Es zeigte sich: die Befreiungsbewegung vollzieht sich als Steigerungsbewegung des gesamten Lebenszusammenhangs, als Rekonstruktion und Wiederstellung der ursprünglichen Freiheit. Will man nun diese Steigerungsbewegung als ein Darüberhinaus bezeichnen, so muß dies so verstanden werden, daß darin das Seiende als das aufgeht und sich zeigt, was es im Geschehen ist. Die Steigerungsbewegung ist die *Epiphanie* des Seienden, das Sichzeigen (*Phainesthai*) desselben. Ist nun das *Phainomenon* das Sichzeigende, dann ist das Hervortreten der Freiheit als die Lebensform des sich in der mannigfaltigen Jeweiligkeit hervorbringenden Ganzen der ausgezeichnete Gegenstand der *strukturellen Phänomenologie*. Diese vermag darum den Hervorgang der Freiheit nicht nur in dem mühsamen, asketisch-mystischen Befreiungsprozeß des Glaubensgeschehens, sondern auch in den feierlichen Stunden desselben ans Licht zu bringen: in der *Liturgie*. Darin genießt der Glaube den friedlichen Besitz dessen, was er « im guten Kampf » als den ursprünglichen Freiheitszustand wiederherzustellen trachtet — ein Zustand freilich, welcher nur als die geschilderte lebendige Freiheitsbewegung möglich ist. Das liturgische Feiern ist nicht eine mythische Veranstaltung. Darin vollzieht sich vielmehr die Vergegenwärtigung (die Realität) des Freiheitsgeschehens des lebendigen Glaubens. Im liturgischen Geschehen werden Dinge und Gläubige in eine höhere Dimension erhoben, in welcher sich eine eigenartige, ursprünglich christliche Freiheitsform offenbart. Christliche Liturgie ist kein durch Zauberformel hervorgerufenes Ereignis in den Dingen oder durch die Dinge in den Gläubigen; die erlösende Anwesenheit Gottes wird auch nicht durch die liturgischen Einzelhandlungen bewirkt. In der Liturgie konstellieren vielmehr Worte, Handlungen und Dinge derart, daß sie das leisten, was keines von sich aus leisten kann:

nämlich, daß Göttliches geschieht. Das Göttliche ist das Geschehen selbst. Die Verwandlung der Einzelnen und die Abhebung des Ganzen stellt sich dann bildhaft in der « Wandlung » dar. Das Phänomen ist weder subjektives Erlebnis noch ein objektiv erklärbarer Vorgang; im Geschehen des Göttlichen ist dieser Unterschied aufgehoben in einer Dimension, die nur im Vorgang ihrer *genetischen Evidenz* gesehen werden kann. Diese Evidenz offenbart sich freilich in der Form des *christlichen Paradoxons*. Denn dies, daß die Liturgie Göttliches leistet, ist eine Gabe, die allerdings im Geschehen selbst geleistet wird. Nur wer das sieht, sieht Liturgie, überhaupt das Leben des Glaubens. Der einzelne Gläubige und das einzelne Ding sind eigentlich nicht Träger oder Mitträger des Geschehens; vielmehr ist dieses in jedem Einzelnen voll enthalten. In diesem Sinne ist freilich jedes Einzelne Träger des Geschehens, von dem es zugleich getragen wird. So ist jedes als Hervorbringer des Ganzen identisch mit diesem und mit jedem seiner Momente, was gerade die höchste Erscheinungsform des Einzelseins des Einzelnen darstellt. Demnach zeigen sich auch die Hauptmomente der sakramentalen Liturgie (Schulderfahrung-Tod-Auferstehung) in ihrem authentischen Wahrheitsgehalt. Nicht ein einmalig geschichtlich geschehener Tod wiederholt sich, welcher in der Auferstehung eine ebenso ein für allemal geschehene Erlösung verursachte, sondern jeder Einzelne stirbt, die *geschichtliche Wahrheit des einzigen Todes wiederholend*, um im Auferstehungsvorgang, d.h. im Zusammenspiel von Gabe und Leistung, das Leben eines freien, königlichen Volkes (1 Petr 2, 9) hervorbringen zu können. Wurde oben gesagt, die Erlösung sei ein Wirphänomen und der Sinn des asketisch-mystischen Befreiungsgeschehens sei die Wiederherstellung der ursprünglichen Glaubensfreiheit, so können wir nunmehr abschließend sagen: der Glaube ist in der feierlichen Stunde des liturgischen Geschehens zu Hause. Darum kann jede aus dem lebendigen Glauben heraus lebende Glaubensgemeinde das paulinische Wort sich zu eigen machen: « Ich habe den Glauben bewahrt ». Das Bewahren des Glaubens besagt Neuschöpfung desselben.

Wir wollen hier die Analyse abbrechen, um den Leser seinem eigenen Nachdenken ungestört zu überlassen. Vielleicht könnte es ihm immer deutlicher aufgehen, daß die eigentliche Lebensform des Glaubens *Liebe* heißt. Denn wenn Gott Liebe ist, und nur wer in der Liebe bleibt, in Gott bleibt und dieser in ihm (1 Jo 4, 16), dann ist der Glaube nur ein solcher, wenn er in der Liebe bleibt. Ist ferner allein die Liebe sehend und folglich wissend und ist dieses liebend-wissende Sehen die Ureigenschaft des Auges des Glaubens, dann versteht man auch das etwa von *Franz von Baader* wiederholt ausgesprochene Wort: *Lieben, Glauben und Wissen sind*

*dasselbe*. Da die Liebe diese Identität ermöglichende Grundkraft darstellt, pflegt man ihr den Vorrang einzuräumen. Das ist jedenfalls die Erfahrung des Paulus: « Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei; am größten jedoch ist die Liebe » (1 Kor 13, 12).

José SÁNCHEZ (Würzburg)