

Außergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion

Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese

Samuel Vollenweider

Dieser Aufsatz versucht, eine Brücke zwischen der neutestamentlichen Wissenschaft und der Psychologie der »Altered States of Consciousness« zu schlagen. Das Unternehmen erweist sich als ausgesprochen abenteuerlich, da sich die bekannten Probleme des Verhältnisses von Exegese und Psychologie noch einmal massiv kumulieren. Umgekehrt wäre es schade, die Bibelauslegung von vornherein der Möglichkeit zu berauben, mit einem der spannendsten Trends in der neueren Religionspsychologie in Wechselwirkung zu treten. Im ersten Teil skizziere ich einige für meine Fragestellung interessante Umriss der Forschung an »außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen«. Der zweite Teil stellt exemplarische neutestamentliche Texte zusammen, die im Blick auf ihr Verhältnis zu diesen Bewusstseinszuständen Aufmerksamkeit verdienen. Im dritten Teil soll schließlich der Ertrag evaluiert werden.

I. Zur Psychologie der Altered States of Consciousness (»ASC«)

In einer ersten Annäherung lassen sich die »Altered States of Consciousness« (abgekürzt ASC)¹ durch Abgrenzung vom normalen Wachbewusstseinszustand einerseits, von schlafähnlichen Bewusstseinszuständen andererseits bestimmen.² So erstaunt es nicht, dass das Studium der ASC mit dem Beginn der Neuzeit vorzüglich in der Psychiatrie und in der Ethnologie betrieben wurde.³ Vor allem im religiösen Bereich findet sich eine bemerkenswerte Häufung dieser psychischen Erscheinungen. Unter Rückgriff auf die Sprache antiker religiöser Texte kann man etwa Vision, Ekstase, Inspiration, Gotterfülltheit bzw. Besessenheit, Entrückung, Himmelsreise u. ä. unter-

1. Die Terminologie ist verräterisch unscharf: In der Literatur begegnen auch »Alternate States of Consciousness« (entweder um ein pejoratives oder ein aktivistisches Moment auszuschließen), »außergewöhnliche Bewusstseinszustände« und »veränderte Wachbewusstseinszustände«.
2. Vgl. die Definitionsversuche bei A. *Dittrich*, Ätiologie-unabhängige Strukturen veränderter Wachbewusstseinszustände, Berlin ²1996, 1–6; *Ch. T. Tart*, States of Consciousness, New York 1975, 3–32; *ders.* (Hg.), Altered States of Consciousness, San Francisco ³1990, 1–14. – Eine umfassende Darstellung der verschiedenen Zugänge zu den ASC bietet *D. M. Wulff*, Psychology of Religion, New York ²1997, 70–116 (biologischer Zugang); 176–199 (Religion im Labor); vgl. auch *B. Grom*, Religionspsychologie, München u. a. 1992, 264–279; 292–366.
3. Vgl. z. B. *B. Inglis*, Trance. A natural History of altered States of Mind, London 1989.

scheiden.⁴ Sie verdichten sich im Bereich der Mystik, begleiten aber wohl alle Religionen und tauchen in der nicht-religiösen Moderne wiederum in sehr vielfältigen Formen auf, die von den ›peak experiences‹ der Bergsteiger und Sportler über Verschmelzungserlebnisse im Drogenrausch oder im Tanz bis zu Grenzerfahrungen von Astronauten oder von Patienten im Nahtodzustand reichen. ASC entstehen entweder spontan oder werden durch bestimmte Techniken generiert, etwa durch Reizentzug oder Reizüberflutung, Nahrungsverminderung, Atemregulation, Schlafentzug und Drogen. Die ethnologische bzw. kulturanthropologische Forschung zeigt, dass fast alle traditionellen Gesellschaften institutionalisierte Formen der ASC kennen.⁵

Das theoretische Interesse an außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen, das bereits die religiöse Philosophie der Antike stimuliert⁶, bestimmt beim großen Pionier der Religionspsychologie, William James, die Grundlinien seiner »Varieties of religious Experience« (1902) mit ihrer Orientierung an der kranken Seele, am geteilten Selbst, den umstürzenden Konversionserfahrungen und den Phänomenen der Mystik.⁷ Eigens hinzuweisen ist auf seine mit maritimer Metaphorik arbeitende Theorie der Bewusstseinsfelder, wonach deren subliminale Extensionen die religiösen Prozesse fundamental bestimmen. Seine phänomenologische Untersuchung arbeitet dabei weitgehend nur mit Textmaterialien. Diese Situation ändert sich grundlegend erst in den 1960er Jahren, als die relativ einfache experimentelle Erzeugung von ASC durch psychotrope Substanzen an amerikanischen Universitäten im Gefolge der Hippie-Bewegung die Forschung in ihren Bann zog. Die »new explanation« einer »new generation« gipfelt im »psychedelischen Totenbuch« des Psychologen und LSD-Apostels Timothy Leary, einer aberwitzigen Relektüre des tibetischen Bardo-thö-dol.⁸ Ihren wissenschaftlich gediegensten Ertrag stellt das berühmte Karfreitagsexperiment von W. N. Pahnke dar, ein Doppelblindversuch mit Psilocybin und einem Placebo, der ›mystische Erfahrungen‹ bei Studierenden in einem religiösen Setting generierte.⁹ Für die Parallelisierung der Interviewdaten mit den Zeugnissen von Mystikern stellte Pahnke einen Katalog von neun Merkmalen bereit, die er der

4. Vgl. dazu *F. Pfister*, Art. Ekstase, RAC 4 (1959) 944–987; *W. Speyer*, Realität und Formen der Ekstase im griechisch-römischen Altertum, in: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld (WUNT 50), Tübingen 1989, 353–368; *K. Berger*, Historische Psychologie des Neuen Testaments (SBS 146/147), Stuttgart 1991, 52–55; 121–129; 136–142; *M. Frenschkowski*, Art. Vision, I.-V., TRE 35 (2003), 117–147. Ein guter Differenzierungsversuch findet sich bei *B. Heininger*, Paulus als Visionär (HBS 9), Freiburg 1996, 39–43.
5. Vgl. *E. Bourguignon* (Hg.), Religion, altered States of Consciousness, and social Change, Columbus 1973; *F. D. Goodman*, Trance, dt. Übs. Gütersloh 1992; *dies.*, Die andere Wirklichkeit, dt. Übs. München 1994.
6. Vgl. besonders Jambl., myst 3,5.25 (göttliche vs. krankhafte Ekstase im Kontext der Mantik).
7. *W. James*, Writings 1902–1910, New York 1987; dt. Übs.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Olten 1979 (= Frankfurt/M. 1997).
8. Timothy Learys Totenbuch, unter Mitarb. v. *R. U. Sirius*, dt. Übs. Berlin 1998; vgl. *dies.*, Politik der Ekstase, dt. Übs. Markt Erlbach 1997. Ich verweise auch auf das leidenschaftliche Plädoyer für den Rausch durch den Orientalisten *R. Gelpke*, Drogen und Seelenerweiterung (Geist und Psyche 2065/66), München 1975.
9. Vgl. *W. N. Pahnke*, Drugs and Mysticism, Ph.Diss. Harvard 1963. Zur Diskussion vgl. *M. Josutis/H. C. Leuner* (Hg.), Religion und die Droge, Stuttgart 1972 (mit der dt. Übersetzung des Berichts von Pahnke 1966 [54–76]). Zur Bewertung des kaum reproduzierten oder verbesserten Experiments vgl. die faire Berichterstattung bei *Wulff*, Psychology (s. Anm. 2) 188–191 sowie *R. Doblin*, Pahnke's ›Good Friday Experiment‹, Journal of Transpersonal Psychology 23 (1991) 1–28; *Ch. Henning/S. Murken/E. Nestler* (Hg.), Einführung in die Religionspsychologie (UTB 2435), Paderborn u. a. 2003, 62 f.

phänomenologischen Arbeit eines Religionsphilosophen entnahm.¹⁰ In der Bewegung der 1960er und 1970er Jahre spielten auch vereinzelt ältere Zeugnisse von literarischen Persönlichkeiten wie Aldous Huxley eine bemerkenswerte Rolle.¹¹ Die überaus ambivalenten gesellschaftlichen Erscheinungen der Drogenwelle mitsamt der zunehmenden Repression ließen diesen Typ experimenteller Studien spätestens anfangs der 1980er Jahre abebben.¹²

Umso mehr Interesse verdient die streng statistisch angelegte Zürcher Studie von A. Dittrich über »ätiologie-unabhängige Strukturen veränderter Wachbewusstseinszustände« von 1985.¹³ Sie bündelt nicht nur die bisherige Forschung, sondern weist auch bereits auf die neuere Welle der 1990er Jahre voraus. Aufgrund der mit sehr verschiedenen Mitteln wie Halluzinogenen, Reizentzug und Reizüberflutung im Labor generierten ASC glaubt Dittrich, einen »ätiologie-unabhängigen« Kern bestimmen zu können, der aus »ozeanischer Selbstentgrenzung« bzw. deren Kehrseite, »angstvoller Ichauflösung«, sowie aus »visionärer Umstrukturierung« besteht und als kulturübergreifend gelten kann.

In den 1990er Jahren hat sich eine erneute intensive Beschäftigung mit den Phänomenen der ASC herausgebildet, die nun nicht mehr primär auf der Selbstbeobachtung, nämlich auf mittels Interview erfasster und statistisch abgesicherter Introspektion, beruht, sondern auf den ihnen zugrunde liegenden neuronalen Prozessen. Im »Jahrzehnt des Gehirns« erlaubten es die bildgebenden Verfahren, die zerebralen Erregungsmuster von Meditationstechniken so gut wie von psychotropen Substanzen im Laborexperiment detailliert zu verfolgen. Nur am Rand merke ich an, dass diese Fokussierung sich gut in jenen fundamentalen anthropologischen Paradigmenwechsel einfügt, den uns die 1990er Jahre gebracht haben: Es sind nicht mehr wie im Zug der 1968er Bewegung veränderbare gesellschaftliche Bedingungen, die die Menschen determinieren, sondern genetische bzw. neuronale Prozesse. So lag die Vermutung geradezu auf der Hand, dass insbesondere die auffällige Säkularisierungsresistenz der Religion auf neuropsychologische Wurzeln zurückgeht, die sich im Lauf der Evolution bei den archaischen Jäger- und Sammlerkulturen herausgebildet haben. Der »gedachte Gott« hat es schließlich nicht nur auf die Titelseiten der Journale gebracht¹⁴, sondern auch den unsinnigen, offenbar in Anlehnung an »Neuro-

10. W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1961. Pahnkes Katalog (Diss. 24–84) umfasst Einheitserfahrung, Transzendieren von Raum und Zeit, Glücksgefühl, Heiligkeitsempfindung, Eindruck von Wirklichkeit, Charakter des Paradoxen, Unangemessenheit sprachlicher Beschreibung, Episodencharakter und schließlich (!) bleibende positive Veränderungen in Einstellung und/oder Verhalten.
11. Vgl. A. Huxley, *Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle*, dt. Übers. München 1989. Die Untersuchung von R. C. Zaehner, *Mystik – religiös und profan*, dt. Übers. Stuttgart 1957, bezieht (unter Rückgriff auf Paulus' Auseinandersetzung mit den Korinthern, 49f.) dezidiert Stellung gegen Huxley. Vgl. sodann E. Jünger, *Annäherungen. Drogen und Rausch*, Stuttgart 1970 sowie endlich den Klassiker des 19. Jh.: Ch. Baudelaire, *Die künstlichen Paradiese*, dt. Übers. Köln 1972.
12. Gleichsam den Ertrag jener Jahrzehnte bilanziert der monumentale Kölner Ausstellungskatalog: G. Völger (Hg.), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*, 2 Bde., Köln 1981, wo auch die im Abendland gewohnten Drogen wie Alkohol, Tabak und Kaffee mitberücksichtigt werden.
13. Dittrich, *Strukturen* (s. Anm. 2) mit dem Vorwort zur 2. Aufl.
14. Vgl. z. B. den SPIEGEL Nr. 21 vom 18.05.2002. Viel Resonanz fanden M. A. Persinger, *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York 1987; J. A. Hobson, *The Chemistry of conscious States*, Boston 1994, 221 ff.; A. Newberg/E. D'Aquili/V. Rause, *Der gedachte Gott*, dt. Übers. München 2003; J. H. Austin, *Zen and the Brain*, Cambridge (Mass.) 1998. Eine umsichtige Kritik

psychologie« und »Neurobiologie« gebildeten Begriff der »Neurotheologie« ins Leben gerufen.¹⁵

Wenn man der biologischen Basis der Religion auf der Spur ist, so drängen sich deren vielleicht auffälligste und bizarrste Phänomene, die ASC, ganz von selbst auf. Meditative Zustände und Ekstasen, Visionen und epileptische Anfälle verdanken sich dem bunten Spiel der Neurotransmitter und geraten damit in den Bereich pharmakologischer Technologie. Zumal die intensivierete neuropsychologische Forschung über psychische Krankheiten wie Schizophrenie verbindet sich mit derjenigen über ASC. In Zürich wird beispielsweise das Projekt verfolgt, Modellpsychosen mittels psychoaktiver Substanzen zu generieren, um zu einem vertieften Verständnis schizophrener Zustände (Halluzinationen, Störungen des Ichbewusstseins) zu gelangen.¹⁶ Offenbar führt die Reduktion von Filtermechanismen im limbischen System zu einer massiven Reizintensivierung in bestimmten kortikalen Arealen.

Im Ganzen zeigt sich in der Erforschung der ASC jenes eigentümliche Fluktuieren zwischen reduktionistischer und psychagogischer Einstellung, das für manche Bereiche der Neurowissenschaften charakteristisch ist. Für die Gebildeten unter den Verächtern der Religion bringt die Interdependenz zwischen neurobiologischen Prozessen und religiösen Erfahrungen nur erneut an den Tag, dass es sich bei der Religion um eine Droge der besonderen Art handelt, die in archaischer Vorzeit offenbar evolutionäre Vorteile mit sich brachte.¹⁷ Menschliche Bewusstseinsprozesse kommen aus dieser Perspektive ohnehin nur als Epiphänomen quasi-autonomer neurologischer Vorgänge in Betracht. Für andere bietet die neuronale Basis der psychischen Prozesse geradezu eine freundliche, von der kosmischen Evolution offerierte Einladung, durch psychotechnische Methoden aktiv an der Generierung höherer Bewusstseinszustände zu arbeiten. So bewegt sich die Beschäftigung mit den ASC nicht selten in einem Umfeld, das von östlichen Religionen, Esoterik und *new age* bestimmt ist.¹⁸

Wir versuchen, im Blick auf unsere Fragestellung vier vorläufige Einsichten festzuhalten, die sich im Lauf der wechselhaften Forschungen über ASC mehr oder weniger deutlich herauskristallisiert haben:

(1) Bei allem Gewicht der soziokulturellen Kontexte, innerhalb derer ASC überhaupt erst Bedeutung erlangen, scheint es sich um universelle anthropologische Phänomene zu handeln, die in den meisten vorneuzeitlichen Gesellschaften eine kaum zu überschätzende Rolle in Religion und Heilkunst spielten. Mutmaßlich haben sie sich

bietet U. Dehn, Neurotheologie und religiöse Erfahrungstypen, EZW-Materialdienst 8/2004, 283–292.

15. Man spräche in diesem Zusammenhang besser von »The(i)ochemie«!

16. F. X. Vollenweider, Beziehung zwischen Hirnaktivitätsmustern (PET) und Dimensionen veränderter Bewusstseinszustände, in: R. Verres u. a. (Hg.), *Welten des Bewusstseins*, VII, Berlin 1998, 111–126; ders./M. A. Geyer, A Systems Model of altered Consciousness. Integrating natural and drug-included Psychoses, *Brain Research Bulletin* 56 (2001), 495–507; vgl. die populäre Darstellung: ders., Schizophrenie. Zwischen Wahn und Wirklichkeit, in: *Gehirn und Geist* (Spektrum der Wissenschaft) 4/2002, 36–42.

17. Vgl. z. B. B. Kanitscheider, Im Innern der Natur. Philosophie und moderne Physik, Darmstadt 1996, 9–11; 185 f.

18. Der stark weltanschaulich bzw. quasi-religiös bestimmte Charakter der Beschäftigung mit ASC zeigt sich besonders in der *Transpersonalen Psychologie*. Vgl. Ch. T. Tart (Hg.), *Transpersonale Psychologie*, dt. Übers. Olten 1978; S. Grof, *Die Psychologie der Zukunft*, dt. Übers. Wettswil 2002; ferner H. C. Meiser (Hg.), *Trance*, Frankfurt/M. 1996.

im Lauf der Zehntausende von Jahren dauernden Zeit der Jäger- und Sammlerkulturen herausgebildet. Jede an ASC interessierte Psychologie ist demzufolge auf den interdisziplinären Austausch mit Kulturanthropologie und Religionswissenschaft angewiesen.

(2) Der Sammelbegriff ASC schließt derart verschiedene Phänomene in sich¹⁹, dass sie sich über ihre Abgrenzung gegenüber dem normalen Wachbewusstseinszustand hinaus kaum einheitlich beschreiben lassen.²⁰ Diese Variabilität lässt sich offenbar bereits deutlich auf der neuropsychologischen Ebene beobachten. Eine noch sehr grobe kulturanthropologische Typologie der ASC hat mit wenigstens drei Sorten zu arbeiten (und deren Wechselwirkungen in Rechnung zu stellen):²¹

- Visionsekstase bzw. Seelenflug/Jenseitsreise
- Besessenheit (*possession*) bzw. Trance mit Subjektwechsel
- Versenkungsekstase (durch meditative Techniken).

(3) Obschon wir von einem umfassenden neuropsychologischen Verständnis der ASC noch weit entfernt sind, deutet vieles darauf hin, dass diese entscheidend mit verstärkten Interaktionen zwischen den älteren Hirnteilen, namentlich dem limbischen System, und dem Neokortex zu tun haben. Je nachdem lassen sich diese Vorgänge als gesteigerte Integration oder aber als funktionelle Dysbalance beurteilen. Weiterhin scheinen ASC mit einer intensivierten Kommunikation zwischen den beiden Hirnhemisphären einherzugehen.

(4) Ein psychologisch-kulturanthropologischer Zugang zu den ASC muss sich auf eine dem Gegenstand angemessene, sensitive Deskription beschränken. Davon zu trennen ist die komplexe Frage nach ihrem Wirklichkeitsbezug: Handelt es sich um – soziologisch oder psychologisch zu decodierende – *Konstruktionen* von Wirklichkeit oder um theologisch bedeutsame *Wahrnehmungen* einer sonst verborgenen Dimension der Wirklichkeit?

II. Neutestamentliche Texte und Altered States of Consciousness

Im Folgenden geht es darum, urchristliche Texte durchzumustern, in denen ASC thematisiert werden. Außerdem fragen wir danach, ob sich von der neutestamentlichen Theologie her Einsichten für den Umgang mit ASC eröffnen. Die nahe liegenden methodologischen Schwierigkeiten, die die psychologisch interessierte Exegese gerade in diesem Feld belasten, stellen wir zunächst zurück.

1. Zur Archäologie urchristlicher Ekstasekultur

Unser Augenmerk gilt Texten, die etwa in Form von Visionsberichten über außergewöhnliche Bewusstseinszustände berichten und an deren Produktion ASC mitbeteiligt sein können. Dazu kommen Texte, die den Stellenwert von ASC diskutieren.

19. Vgl. das Sammelsurium bei A. Resch (Hg.), *Veränderte Bewusstseinszustände*, Innsbruck 1990.

20. Vgl. besonders M. Winkelmann, *Altered States of Consciousness and religious Behavior*, in: S. D. Glazier (Hg.), *Anthropology of Religion*, Westport 1997, 393–428; F. D. Goodman, *Unterschiede im Erleben der anderen Wirklichkeit*, in: Verres, *Welten* (s. Anm. 16) 127–134.

21. Etwas spekulativ lassen sich die Haupttypen mit drei Stadien kultureller Entwicklung korrelieren: Jäger und Sammler; Ackerbauern; Hochkulturen.

Da sich die Psychologie der ASC für die wirklichen Erfahrungen von geschichtlich existierenden Menschen interessiert, stellt sich zumal bei Texten anonymen oder pseudepigraphischen Charakters die Frage, ob es legitim ist, von der erzählten Welt auf die reale Welt zurückzuschließen. Wir können nur vermuten, dass z. B. die durch Fasten und Wachen eingeleitete Himmelfahrt eines Patriarchen, von der eine jüdische Apokalypse berichtet, uns etwas über ekstatische Techniken und Zustände ihrer Verfasser bzw. ihrer Trägerkreise verrät. Je stärker ein Text mit fiktionalen Elementen arbeitet, desto schwieriger ist der Rückschluss auf geschichtliche Realien, die im Prinzip auch psychologisch und sogar neurologisch zu beschreiben sind.

Wir werden mit den paulinischen Briefen einsetzen, weil sie der historischen Rückfrage kein grundsätzliches Hindernis entgegenzusetzen. Anders steht es mit der erzählenden Literatur. Obschon die Jesusüberlieferung reichlich von Wundertaten und Besessenheitsfällen berichtet, enthält sie nur einen einzigen knappen Visionsbericht, nämlich Jesu Schau des Satansfalls in Lk 10,18. Er bietet für eine an ASC interessierte psychologische Analyse kaum einen Haftpunkt.²² Zwar erwähnen die Evangelien Techniken wie Gebet, Fasten, Wachen und Isolierung, aber diese stehen weitgehend nicht in direktem Zusammenhang mit ekstatischen Phänomenen. Die Versuchungsgeschichte (Mt 4,1–11 parr), die in diese Richtung weist, hat zwar die spirituellen Erfahrungen von zahlreichen Christen markant geformt, bietet aber in historischer Perspektive kaum Informationen über ekstatische Techniken oder Zustände bei Jesus und seinen Anhängern. Gleiches gilt von der Verklärungsgeschichte (Mk 9,2–8 parr). Dieselbe Hürde stemmt sich den Erzählungen der Apostelgeschichte entgegen, die von wunderbaren Phänomenen wie Zungenrede, Visionen, Träumen, Geisteingebungen, Entrückungen, Engellerscheinungen und Besessenheit berichten: Die Tragfähigkeit der Brücke, die von der Ebene der erzählten Welt zur ›wirklichen‹ psychologischen Welt führt, lässt sich schwer messen. Beim vierten Evangelium schließlich lässt sich im Blick auf die Immanenzformeln (z. B. 14,20) zwar diskutieren, ob es eine mystische Frömmigkeit bezeugt, aber die Thematik der Einheit mit Gott bzw. Christus scheint keine ekstatischen Formen anzunehmen. Erst am Ende des Neuen Testaments werden wir mit der Apokalypse für unsere Fragestellung wieder fündig werden.

Vorweg ist die inhaltliche Grundspannung anzuzeigen, der sich unsere Fragestellung ausgesetzt sieht. Einerseits figuriert das Schriftencorpus des Neuen Testament nicht unter den Klassikern der Mystik, auf die etwa die modernen Erforscher der ASC gern rekurrieren. Ob es überhaupt legitim ist, bei Paulus oder Johannes von Mystik zu sprechen, ist äußerst umstritten. Andererseits verdanken sich gerade entscheidende Momente in der stürmischen Entwicklung des Urchristentums ekstatischen Erfahrungen: den Ostervisionen der Jesusanhängerinnen und -anhänger; dem Pfingstereignis, sofern es sich um ein isolierbares historisches Geschehen unter den frühesten Christen handelt; schließlich der Konversion des Paulus zum Heidenapostel. Zumal der frühchristliche Gottesdienst dürfte die Empfänglichkeit für ASC gefördert haben. Die christliche Bewegung entwickelt sich in kulturellen Kontexten, in denen ASC wahrscheinlich eine bedeutsame Rolle spielen: die jüdische Apokalyptik mit ihrem Interesse an Visionen der himmlischen Dinge und des Thronsaals Gottes;

22. Die Vermutung, dass es sich um Jesu eigene Berufungsvision handelt, lässt sich leider nicht erhärten. Zur Diskussion der Echtheit (mit negativem Ergebnis) vgl. *D. Rusam*, Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen (Lk 10,18)?, in: NTS 50 (2004), 87–105.

das von Mittelplatonismus und Neupythagoreern bestimmte philosophisch-theologische Milieu der frühen Kaiserzeit, das spätestens ab dem 2. Jh. die Entstehung der Hermetik und der Gnosis ermöglicht; endlich verschiedene Formen von Orakelkulten und Mysterienreligionen. All dies deutet darauf hin, dass auch das Urchristentum eine Kultur des Umgangs mit ASC gepflegt hat. Freilich ist zuzugeben, dass zahlreiche Texte der frühchristlichen *Umwelt* diesbezüglich weit mehr Material enthalten.

Im ältesten Christentum scheint es, sieht man von der Prophetie einmal ab, kaum eine institutionalisierte Technik der Erzeugung von ASC gegeben zu haben, nehmen sich doch diese als spontane charismatische Widerfahrnisse aus. Nichtsdestoweniger bedürfen göttliche Interventionen meist der menschlichen Präparation einer Plattform.²³ So hat das Urchristentum in Fortführung jüdischer Gebräuche eine Praxis des Fastens, Wachens, sexueller Abstinenz und vor allem intensiven Gebets gepflegt, die das Auftreten von ASC befördert.

In der (nach-neutestamentlichen) jüdischen Merkaba-Mystik wird die Himmelsreise zum Thronwagen Gottes durch bestimmte psychotrope Techniken eingeleitet, obschon die Texte dazu enttäuschend wenig Informationen liefern.²⁴ Neben intensivem Gebet spielen v. a. (40-tägiges) Fasten und Tauchbäder eine zentrale Rolle.²⁵ Mit psychotropen Effekten ist auch bei der intensiven Rezitation der Gottes- und Engelnamen zu rechnen.²⁶ Viel schwerer fassbar sind allfällige Präparationen im Umkreis der apokalyptischen Gruppen zu frühjüdischer Zeit, die zur Produktion von Apokalypsen geführt haben. Wir wissen bekanntlich sehr wenig über die Trägerkreise der jüdischen Apokalyptik. Immerhin wird auf Techniken wie Fasten, Wachen und Gebet angespielt (vgl. Dan 9,3f.; 10,2f.; 1 Hen 108,7–9; 4 Esr 5,13–15.20f.; 6,31.35; syrBar 9,2; 12,5; 21,1; 43,3; 47,2).²⁷ Die apokalyptischen Seher mögen sich auch in dieser Hinsicht an den Propheten Israels orientiert haben, über deren Techniken zum Offenbarungsempfang freilich fast nichts bekannt ist.²⁸ Das 4. Esrabuch macht immerhin einige

23. Die Feldforschung zeigt: »Nur in den seltensten Fällen kommt es zu einer unverhofften Trance. Normalerweise wird die Ekstase bewusst herbeigeführt und stellt ein gelerntes Verhalten dar.« F. Goodman, Ekstase, Besessenheit, Dämonen, dt. Übs. Gütersloh 1991, 37.
24. Zu kritisch gegenüber der Beanspruchung von ASC für die antike jüdische Mystik (wie sie etwa G. Scholem vertreten hat) ist P. Schäfer, Ekstase, Vision und *unio mystica* in der frühen jüdischen Mystik, in: A. J. Assmann (Hg.), Schleier und Schwelle. Archäologie der literarischen Kommunikation V/2, München 1998, 89–104. Es ist wohl damit zu rechnen, dass ASC sowohl bei der Himmelsreise wie bei der magisch-theurgischen Beschwörung eine Rolle gespielt haben, ganz unabhängig davon, welchem Element die zeitliche Priorität in der Entwicklung der jüdischen Mystik zukommt. Zudem isoliert Schäfer m.E. ekstatische Himmelsreise, Trance und rituell-liturgische Handlungen zu stark voneinander (so *ders.*, Der verborgene und offenbare Gott, Tübingen 1991, 150f.).
25. Vgl. Hekalot §§ 132; 138; 300; 314; 424 (Fasten, »bis das Fasten über ihn herrscht«); 501f.; 560; 565; 572; 684.
26. Möglicherweise förderte die sprachliche Monotonie der angelischen Sabbatopferliturgie bereits bei der Gemeinschaft von Qumran einen bestimmten Typ von ASC, nämlich eine ekstatische Versetzung in den himmlischen Gottesdienst, so C. Newsom, Songs of the Sabbath Sacrifice, Atlanta 1985, 15–17; 59; 72.
27. Speziell hinzuweisen ist auch auf die Topik bei Angelophanien bzw. beim Empfang apokalyptischer Offenbarungen: Schrecken, Ohnmacht, Ermattung; ferner auf die Bedeutung intensiven Weinens und Klagens. Man sollte auch hier hinter den konventionellen literarischen Mustern Reflexe von psychischen Begleitvorgängen beim Visionsempfang nicht grundsätzlich bestreiten. Vgl. Frenschkowski, Art. Vision (s. Anm. 4), 129f.
28. Zu ASC im Alten Testament vgl. den Überblick bei T. Pola, Ekstase im Alten Testament, in: H. Hemminger (Hg.), Ekstase, Trance und die Gaben des Geistes, Stuttgart 1998, 117–207.

Andeutungen, die sich wie die Präparation eines Settings für ASC ausnehmen.²⁹ Der Engel Uriel verlangt von Esra, für den Empfang einer bestimmten Vision nicht mehr zu fasten, sondern (unter Enthaltung von Fleisch und Wein) auf einer Blumenwiese zu essen und sieben Tage lang unablässig zu beten (4 Esr 9,23–26; vgl. 12,39.50f.; ApkAbr 9,7), bis dass sein Herz erregt ist und er bereit ist für die Kommunikation mit dem Himmel. Am Schluss des Buchs erhält Esra auf demselben Feld einen Becher »wie mit Wasser gefüllt, dessen Farbe aber war dem Feuer gleich«, worauf sein Herz »Verständnis hervorsprudelte« und er von Weisheit erfüllt wird. »Mein Geist aber bewahrte die Erinnerung. Mein Mund öffnete sich und schloss sich nicht wieder.« In der Folge verfassen Esra (im Zustand einer *sobria ebrietas*) und seine Männer 94 Bücher, davon 70 esoterische (14,37–44).

Wir benennen an dieser Stelle ein grundsätzliches Problem beim Brückenschlag zwischen dem Mainstream der ASC-Forschung und Zeugnissen apokalyptischer Provenienz: Während hier die Traumoffenbarung gleichberechtigt neben der ekstatischen Himmelsreise rangiert, unterscheidet die an Bewusstseinszuständen orientierte Psychologie deutlich zwischen (ggf. »höheren«) Wachzuständen und Traumphasen im Schlafzustand (verbunden mit REM-Aktivität).

2. Einige exemplarische Texte

1. Der wohl prominenteste neutestamentliche Text, der von außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen zeugt, ist der Selbstbericht des Paulus in *2 Kor 12,2–4*.³⁰ Im Kontext einer Apologie seines Apostolats kommt Paulus auf »Visionen und Offenbarungen des Herrn« (V. 1) zu sprechen. Die eigenartige und singuläre Weise, sein eigenes ekstatisches Erlebnis in der dritten Person zu schildern, dient nicht nur der Distanznahme, nämlich der Abwehr des »Sich-Rühmens« in Bezug auf pneumatische Fähigkeiten, sondern hält möglicherweise auch einen typischen Zug eines ASC fest, nämlich eine Form intensivierter Selbstwahrnehmung (vgl. grBar 17,3). Die chronologische Information »vor vierzehn Jahren« lehnt sich an die z. T. genauen Zeitangaben für Offenbarungen in apokalyptischen Texten an, die ihrerseits eine Tradition der prophetischen Berufungsvisionen fortführen. Wahrscheinlich steht diese weit zurückliegende außerordentliche Erfahrung aus den »dunklen Jahren« des Paulus exemplarisch für manche anderen Visionen; sie zeigt aber zugleich, dass Ekstasen nicht zum apostolischen Alltag zählten. Ob es sich um eine leibhaftige Entrückung oder eine Himmelsreise der Seele handelt, lässt Paulus offen (V. 2f.). Die knappen Hinweise auf den dritten Himmel bzw. das Paradies lassen vermuten, dass er einer Vision des göttlichen Thronsaals samt einer Audition der unsagbaren Gesänge der Engel teilhaftig wurde (V. 2.4)³¹; ob er dort Christus in göttlichem

29. Vgl. zum Inspirationsvorgang *M. E. Stone*, *Fourth Ezra* (Hermeneia), Minneapolis 1990, 119–124; ferner 31–33.

30. Vgl. die abgewogene Diskussion bei *M. E. Thrall*, *The second Epistle to the Corinthians* (ICC), II, Edinburgh 2000, 772–798; ferner Heininger, Paulus (s. Anm. 4), 242–262. Den Hintergrund der jüdischen Mystik arbeitet neben *A. F. Segal*, *Paul the Convert*, New Haven 1990, 34–71 (mit problematischen Konstruktionen) v. a. *C. R. A. Morray-Jones* heraus: *Paradise Revisited* (2 Cor 12:1–12), *HThR* 86 (1993), 177–217; 265–292; kritisch zu diesem Hypothesentyp *P. Schäfer*, *New Testament and Hekhalot Literature*, in: ders., *Hekhalot-Studien* (TSAJ 19), Tübingen 1988, 234–249. Umstritten ist besonders, ob der rabbinische Bericht über die vier Besucher im Paradies (tChag 2,3f. parr) mystisch zu interpretieren ist.

31. Insbesondere die zahlreichen Parallelen zu 2 Hen verdienen m.E. größte Aufmerksamkeit, zumal dieses Buch wohl auch ursprünglich griechisch in der Diaspora verfasst wurde.

Glanz geschaut hat, verrät uns der Text nicht. Gleich im Anschluss an seinen kurzen Bericht verweist Paulus auf ein peinigendes Leiden, das offenbar im Zusammenhang mit jener mystischen Erfahrung steht, sei es als Gegengewicht, sei es als direkte Folge jenes Aufstiegs (V. 7f.). Beim »Dorn im Fleisch« ist an eine quälende und andauernde Krankheit, eher eine Trigeminusneuralgie als epileptische Anfälle, zu denken.³²

Alle von Paulus skizzierten Züge fügen sich gut ein in das bekannte Bild der ASC, namentlich der *Visionsekstase und Jenseitsreise*. Dazu zählen Entrückung, Auflösung der Selbst- bzw. Körperwahrnehmung, Empfindung von Heiligkeit bzw. Gottesnähe und Unaussprechlichkeit.³³ Umso mehr Gewicht gewinnt die Relativierung dieser exemplarischen Ekstase, die der Kontext und die rhetorische Stoßrichtung der paulinischen Argumentation in markanter Weise zu erkennen geben. Die Entrückung in den dritten Himmel ist für den Apostel kein Gegenstand des »Sich-Rühmens«. Dieses gilt vielmehr den »Schwächen«, in denen er sich mit Christus verbunden weiß (12,5–10; vgl. 13,3f.). Die individuelle Gipfelerfahrung wird der – bedrohten – Gemeinschaftsbeziehung zu den Korinthern untergeordnet (13,1–10; vgl. auch 5,13). Außerdem nimmt Paulus seine Himmelsreise nicht als zum Aposteldienst legitimierende Christuserscheinung (vgl. Gal 1,12.15f.; 1 Kor 9,1; 15,8) in Anspruch, sondern scheidet offenbar scharf zwischen dieser und seinen übrigen außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen. Sowohl die kreuzestheologisch ausgerichtete Christologie des Apostels wie die Orientierung an der christusentsprechenden Gemeinschaft setzen der Tragweite einer Gipfelerfahrung, wie sie Paulus bezeugt, klare Grenzen.

2. Ein weiterer Text, der unserer Fragestellung entgegenkommt, ist die pneumatische Weisheitsrede in 1 Kor 2,6–16. Im Unterschied zu 2 Kor 12 bietet sie freilich keine expliziten Hinweise auf ekstatische Zustände, sondern vollzieht eine kognitive Grenzüberschreitung. Paulus arbeitet mit Figuren jüdisch-apokalyptischer Weisheitstheologie³⁴, wenn er die bloß menschliche Weisheit scharf von der göttlichen Offenbarungsweisheit, die durch den Geist geschenkt wird, absetzt.³⁵ Inhaltlich geht es um das Kreuz Christi, das im Licht der nun offenbarten Weisheit Gottes gleichsam in seiner theologischen Tiefendimension wahrgenommen wird. Die Rede für die »Vollkommenen« (2,6; vgl. 3,1) markiert eine höhere Stufe der Erkenntnis, obschon deren Zentrum mit dem kerygmatischen Wort vom Kreuz (1,18–2,5) zu identifizieren ist.³⁶ Wir können nur vermuten, dass ein Text wie dieser einen Einblick in die Produktion apokalyptischen Offenbarungswissens freigibt, der manche Merkmale von ASC, namentlich des Typs der *Versenkungsekstase*, trägt: Teilhabe an den Tiefen Gottes, Erfüllung durch den göttlichen Geist, Überschreitung der Grenzen »dieser«

32. So U. Heckel, *Der Dorn im Fleisch*, ZNW 84 (1993), 65–92.

33. Auch der Zusammenhang mit einer Krankheit lässt sich hier festhalten. Es wäre interessant, die schamanistischen Ekstasetechniken mit zu berücksichtigen, wo allerdings m. W. Krankheiten der Initiation eher vorangehen als nachfolgen.

34. Vgl. besonders Dan 2,19–23.28–30.47; Sap 9,13–19.

35. Gegenüber der Hypothese einer korinthischen Weisheits- bzw. Herrlichkeitstheologie, die Paulus in diesem Abschnitt kritisch aufnehme, ist Zurückhaltung geboten, vgl. M. Konradt, *Die korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz*, in: ZNW 94 (2003), 181–214.

36. So G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Göttingen 1993, 340–349; demgegenüber insistiert H. C. Kammler, *Kreuz und Weisheit* (WUNT 159), Tübingen 2003, 186–192 wieder auf der strikten Identität von Weisheitsrede und Kreuzesrede.

Weltzeit und ihrer Repräsentanten, der »Archonten«, und übersinnliche Erkenntnis.³⁷ Diese Bewusstseinsweiterung verdankt sich vermutlich der eindringlichen und nachhaltigen Meditation des Apostels über den Kreuzestod Jesu.

Ich erlaube mir eine Vermutung, die in einer handgestrickten Kombination psychologischer Modelle, u. a. von James' Bewusstseinstheorie, besteht: Wenn existentiell bedrängende bzw. ambivalente Sachverhalte wie Kreuz und Totenaufstehung das psychische System antiker Juden und Christen intensiv und langfristig »besetzen«, kann sich die kognitive und emotive Dissonanz schließlich in einer sprunghaften Bewusstseinsveränderung lösen, die als Offenbarung erlebt wird (vgl. neben 1 Kor 2,6 ff. auch 1 Kor 15,51). Der hier reklamierte Typ der Versenkungsektase gilt insbesondere für den Umgang mit Schriftworten: Die anhaltende »murmelnde« Meditation über den göttlichen Orakeln (vgl. Dan 9,2 f.) scheint in diesem Milieu außerordentliche Bewusstseinszustände zu erzeugen, etwa in der Form von apokalyptischen Offenbarungen, auf die sich Paulus beruft (Röm 11,25–27!). Auch beim Toraausleger Philon ist primär dieser Typ von Ekstase zu beobachten.³⁸ Das Œuvre Philons im Schnittpunkt von Mittelplatonismus und jüdischer Mystik enthält überhaupt sehr viel interessantes Material zu unserer Thematik, darunter besonders seine an Platon (Phaidr 244b ff.) angelehnten Versuche zur Klassifizierung ekstatischer Zustände.

Der Abschnitt endet in einer strikten Unterscheidung von Erkenntnisstufen und ihrer jeweiligen Beurteilungsmöglichkeit (V. 13–15): Die Pneumatikerstufe unterliegt keinen extern zu gewinnenden Kriterien! Die nicht unproblematische Immunisierung der vollkommenen, geistgewirkten Weisheitserkenntnis gegenüber den Erkenntnismethoden der gegenwärtigen Weltzeit wird konterkariert durch die inhaltlich entscheidende Konformität mit Christus (V. 16) und so an das Wort vom Kreuz gebunden. Zudem stellt die Applikation der Weisheitsrede auf die Adressaten in 3,1–4 unmissverständlich die ethischen Dimensionen der pneumatisch vertieften Verkündigung des gekreuzigten Christus heraus.

3. Eine dritter, knapper Hinweis innerhalb der Texte aus dem paulinischen Briefcorpus soll der Diskussion um die Zungenrede in 1 Kor 14 gelten.³⁹ Paulus selbst ruft sich als besonders begabten Zungenredner in Erinnerung (14,18). Die Glossolie kann wohl als herausragendste Erscheinung von ASC in den urchristlichen Gemeinden gelten. Als Teilhabe an der Himmelsprache, der Sprache der Engel (1 Kor 13,1), setzt sie eine Art inspiratorischer Erfüllung voraus. Sie zählt zum Typ der »Besessenheitstrance«.

Die wichtigste Quelle, die uns nicht nur ein Stück weit den religiösen Kontext der Glossolie erahnen lässt, sondern auch deutlich einen ekstatischen Zustand signalisiert, ist die Erzählung von den Töchtern Hiobs in TestHi 47–50 (1. Jh. v./n. Chr.), die von ihrem Vater himmlische, »in die größere Welt, zum Leben in den Himmeln« führende Gürtel erhalten. Die Töchter

37. Vgl. Theißen, Aspekte 369–381, besonders 381: »Diese plötzliche durch das Kerygma bewirkte Bewusstseinsweiterung wird als ekstatisches Aufgehen in einem größeren göttlichen Bewusstsein erlebt, dem selbst die Tiefen der Gottheit nicht verborgen bleiben.«

38. Bei aller (zumeist platonischen) Topik wie der Mysterienterminologie sollte die »Schreibtisch-Ekstase« nicht als artifiziell abqualifiziert werden; vgl. Berger, Psychologie (s. Anm. 4), 141 f. Einen Überblick zur ekstatischen Schau bei Philon bietet Heininger, Paulus (s. Anm. 4), 146–159.

39. Zum Thema verweise ich lediglich auf zwei Aufsätze von H.-J. Klauck: Mit Engelszungen?, in: ders., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum (WUNT 152), Tübingen 2003, 145–167; und: Von Kassandra bis zur Gnosis, a. a. O., 119–144; sodann auf die psychologische Exegese bei Theißen, Aspekte 269–340.

empfangen »ein anderes Herz, so dass sie nicht mehr an irdische Dinge« denken und nun die Sprache verschiedener Engelklassen sprechen, um Gott und sein Werk zu preisen.⁴⁰

Paulus selbst gibt lediglich den Hinweis auf eine exklusive Kommunikation mit Gott und auf geistgewirktes Sprechen von Geheimnissen (V. 2) unter weitgehender Ausschaltung des diskursiven Verstands (V. 14: »mein Geist betet, mein Verstand aber bleibt ohne Frucht«). Verständlich wird diese Charakterisierung nur vor dem Hintergrund hellenistischer Mantiktheorien, die auch auf die Prophetie übertragen worden sind.⁴¹

Die bekanntesten Schilderungen stammen von Philon (her 263–266) in seiner Auslegung von Gen 15,12⁴²: Sobald der Verstand (*nous*) wie die Sonne »untergeht«, überfällt uns natürlich eine Ekstase, ein gottbegeistertes Eingenommensein und eine Verzückung. Sobald nämlich das göttliche Licht aufstrahlt, geht das menschliche unter; sobald jenes untergeht, erhebt sich dieses und geht auf«. Neben dieser irrationalistischen Konzeption sind etwa bei Philon und Plutarch auch Integrationsmodelle bezeugt, die der Sache nach 1 Kor 14,15.19 nahe stehen.⁴³

Die Glossolie hat offenbar zumindest tonangebende Teile in der korinthischen Gemeinde in Bann geschlagen. Gegenüber der vertikalen rückt Paulus betont die horizontale, gemeinschaftsbezogene Dimension in den Vordergrund, wie die Platzierung des »Hohelieds der Liebe« (1 Kor 13) zwischen die grundsätzliche Reflexion über den Geist samt seinen Gaben (Kap. 12) und die Diskussion konkreter gottesdienstlicher Probleme (Kap. 14) zu erkennen gibt. Zugleich setzt der Apostel entschieden auf Rationalität, auf die Integration von Vernunft (*nous*) und Enthusiasmus, und privilegiert deshalb die Prophetie.

Das Neue Testament enthält abgesehen von diesem paulinischen Diskurs lediglich noch in der Apostelgeschichte einiges Material zur Zungenrede. Sie geht einher mit dem Gründungsereignis der Kirche, mit dem Pfingstfest (Apg 2,1–13; vgl. 10,44–46; 19,6; dazu Mk 16,17). Da Lukas das (ihm wohl als Tradition überkommene) Redewunder als ein die weltweite Mission initialisierendes Sprachenwunder akzentuiert, wissen wir nicht einmal mit Bestimmtheit, ob er die Glossolie überhaupt aus eigener Erfahrung kennt.

Trotz ihrer augenfälligen Prominenz im Urchristentum empfiehlt es sich nicht, die Glossolie ins Zentrum der Beschäftigung mit ASC zu rücken. Zum einen führt uns die Zungenrede eher in die Sphäre herabgeminderten Wachbewusstseins, in dem frühkindliche Sprach- und Verhaltensmuster reaktiviert werden, ohne in Wechselwirkung mit höheren bzw. rationalen psychischen Funktionen zu treten. Insofern kontrastiert sie mit jener gesteigerten Wachheit, die die Visions- oder Versenkungsekstase begleiten kann. Zum anderen scheinen gerade die in neuzeitlichen pfingstlichen und charismatischen Bewegungen beobachtbaren Phänomene auf weite Stre-

40. Vgl. auch ApkZef 13 im Kontext einer Jenseitsreise: »Auch ich legte mir ein Engelsgewand an. Ich sah alle jene Engel, wie sie beteten. Auch ich begann, indem ich betete mit ihnen auf ein Mal. Ich verstand ihre Sprache, welche sie mit mir redeten« (JSHRZ V/9, 1222).

41. Grundlegend ist das Inspirationsmodell in Platons *Ion* (533c–535a). Vgl. zum Folgenden meinen Aufsatz: Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden, in: S. Vollenweider, *Horizonte neutestamentlicher Christologie* (WUNT 144), Tübingen 2002, 163–192: 169–172.

42. Vgl. ferner Philon, som 1,118 f.; spec 4,49; Mos 1,283; Plut., def 40/41: 432c ff.

43. Vgl. Philon, praem 55; Plut., def 9: 414e; Pyth 7: 397c; 21: 404b/c; 22/23: 405a/b; ebenso Orig., Cels 7,3.

cken hin gar nicht in die Kategorie ekstatischer Zustände zu fallen.⁴⁴ Da es sich bei diesen Formen der Zungenrede eher um »Nachahmerprodukte« urchristlicher Erscheinungen handelt, ist beim Rückschluss von neuzeitlichen auf antike Verhältnisse größte Vorsicht geboten.

4. Außerhalb der paulinischen Briefliteratur zieht besonders die *Johannesapokalypse* unser Interesse auf sich. Ihrem Selbstzeugnis zufolge verdankt sie sich einer Ekstase an einem Sonntag, die eine Epiphanievision, begleitet von einer Audition, einleitet (1,10). Die Ekstase setzt sich sodann in Form einer szenisch strukturierten Großvision mit auditiven Elementen fort (4,2; vgl. 17,3; 21,10).⁴⁵ All dies entspricht dem Typ der *Visionsekstase bzw. Himmelsreise*⁴⁶, die sich hier aber mit einer raffinierten literarischen Kunst verbindet, wie die hieratische Sprache, die fortlaufenden hypertextartigen Allusionen an alttestamentliche Prophetentexte und die ausgefeilte Komposition erweisen. Wie überhaupt bei apokalyptischer Literatur empfiehlt es sich nicht, Literarizität oder Traditionalität gegen visionäre Authentizität auszuspielen. Im Fall der Apokalypse unterstützen die starken prophetischen Elemente (1,3; 22,7ff. u. a.), die Originalität und die unvergleichliche Plastizität ihrer Bilder die Annahme, dass an ihrer Produktion bestimmte Formen von ASC mitbeteiligt waren.⁴⁷

Nicht anders als im alten Israel kann die urchristliche wie frühjüdische *Prophetie* für unsere Fragestellung nach ASC einen prominenten Platz beanspruchen. Unser Wissen über die Prophetie des 1. Jh. n. Chr., in die auch Johannes der Täufer und Jesus einzuzeichnen sind, ist leider sehr bruchstückhaft. Noch weniger lässt sich sagen, inwieweit Gerichtsankündigung bzw. Zukunftsweissagung (vgl. Apg 11,28; 21,10f.), Offenbarung von Geheimnissen (1 Kor 13,2) oder auch nur »Erbauung, Ermahnung und Tröstung« (1 Kor 14,3.31) auf ekstatische Bewusstseinszustände zurückgehen. Wie ein Schlaglicht mutet Paulus' knappe Information über den kardiognostischen Effekt urchristlicher Prophetie an (1 Kor 14,24f.): Sie scheint bei Außenstehenden, die am christlichen Gottesdienst teilnehmen, eine schlagartige Bewusstseins-erweiterung zur Folge zu haben, in der »das Verborgene des Herzens« offenbar wird und die in einer Anbetung Gottes gipfelt.⁴⁸ Wir halten am Rand noch fest, dass die aus Israel bekannte Notwendigkeit, echte und falsche Prophetie zu unterscheiden, auch die frühen Christen zur Festlegung von Kriterien führte, zumal ethischen.⁴⁹ Im 2. Jh. n. Chr. gewinnt die Prophetie im Montanismus mit deutlich ekstatischen Formen ein bemerkenswertes Revival.

44. Vgl. die Hinweise auf eine grundsätzliche Debatte bei Grom, *Religionspsychologie* (s. Anm. 2) 327f.; Klauck, *Engelszungen* (s. Anm. 39) 151f. A.26. Für Goodman, *Ekstase* (s. Anm. 23) 31–33; 92–106 ist die Glossolie demgegenüber der Musterfall der religiösen Trance.

45. Zur ekstatischen Terminologie vgl. *D. E. Aune, Revelation* (WBC 52), I, Dallas 1997, 82f.; 283f.

46. Neben dem Moment der positiv erlebten Selbstentgrenzung – Gottesnähe! – kommt es in den Schreckensvisionen auch zur angstvollen Ichauflösung.

47. Während der Aufbruch der Religionsgeschichtlichen Schule die Frage nach der Authentizität visionärer bzw. prophetischer Texte stimuliert hat (vgl. z. B. *W. Bousset, Die Offenbarung Johannis* [KEK 16], Göttingen 1906 [= 1966], 13f.), dominiert in der Forschung seither meist Desinteresse, zumal angesichts der methodischen Schwierigkeiten. Die Vermutung sei erlaubt: Auch Psychobiographie und Sozialisation der Exegeten bestimmen markant darüber, was in der Zunft als interessant oder aber als abwegig zu gelten hat. Zum Problem der Erlebnislichkeit vgl. besonders Frenschkowski, *Art. Vision* (s. Anm. 4), 136.

48. Vgl. dazu Theißen, *Aspekte* (s. Anm. 36) 82–88.

49. So Mt 7,15–23; Did 11,7–12; Hermas 43. Vgl. das christologische Kriterium: 1 Joh 4,1–3, unter Einschluss des ethischen (3,7–10.13–17).

Das theologische Profil der Apk gibt uns einen aufschlussreichen Fingerzeig für die Funktion von ASC im Urchristentum. Die Visionen des Johannes scheiden in nicht zu überbietender Schärfe zwischen dem Lamm und dem Tier, zwischen den Anhängern Gottes und den Anhängern des römischen Weltreichs mit seinem Globalisierungsprojekt. Sie verpflichten ihre Rezipienten auf eine weltnegative Ethik und vermitteln ihnen Anteil an der himmlisch-zukünftigen Wirklichkeit. Sie stellen eine Gegenwelt vor Augen, gewinnen ihre (etwa in der Kunstgeschichte erkennbare) Leuchtkraft aber nicht nur durch eine Distanzüberbrückung zwischen Himmel und Erde, sondern auch durch eine massive Polarisierung, die nicht erst heutige Zeitgenossen irritiert. Die Schattenseite der visionären Pracht der Apk ist ihre tiefe theologische Ambivalenz. Dieser Befund schränkt das hermeneutische Gewicht der Visionen des Propheten von Patmos m. E. doch empfindlich ein.

5. Zum Schluss unseres exegetischen Rundgangs drängen sich die *Ostervisionen* der Jesusanhängerinnen und -anhänger gebieterisch auf (1 Kor 15,5–8; Joh 20,11–18; usw.), zumal sie für die Kirche eine konstitutive Funktion gewonnen haben.⁵⁰ Da sie in jüngerer Zeit Gegenstand von heftigen Debatten geworden sind, begnügen wir uns mit dem Hinweis auf ihren einzigartigen Stellenwert für die frühen Christen: Ihr *Inhalt*, die Selbstmanifestation des auferweckten und erhöhten Christus, steht so entscheidend im Vordergrund, dass sie von den Texten gar nicht mehr als ASC gekennzeichnet werden! Erst unter den Denkvoraussetzungen der Neuzeit lässt sich die Hypothese, wonach die österlichen Christophanien als Visionen zu rekonstruieren sind, plausibel machen.

III. Evaluation

Unser Brückenschlag hat nicht zu einer etablierten Verkehrsverbindung zwischen zwei wissenschaftlichen Disziplinen geführt, die einen breiten Gütertausch ermöglicht. Gleichwohl lädt die schwankende Hängebrücke zu lohnenden Freibeuterzügen ein. Wir versuchen zum Schluss einige Linien zu skizzieren.

1. Zunächst müssen stichwortartig einige grundsätzliche methodische Probleme benannt werden, die sich jeder Form von psychologischer Exegese entgegenstemmen: (1) Der zeitliche Abstand zu den urchristlichen Texten stellt vor die Frage, ob neuzeitliche psychologische Kategorien auf die Verhältnisse der antiken Mittelmeerwelt übertragbar sind. (2) Falls sich die psychologische Exegese nicht einfach für die Funktion von Textlektüren interessiert, sondern eine quasihistorische Intention verfolgt, muss sie sich Rechenschaft darüber geben, dass sie die realen Menschen nur im Spiegel der Texte zu Gesicht bekommt. Diesen beiden allgemeinen Problemen gesellen sich weitere hinzu, die spezifisch aus der Fokussierung auf das Verhältnis von ASC und urchristlichen Texten resultieren: Auf Seiten der ASC ruft nicht nur (3) der diffuse Bewusstseinsbegriff, dieser »Proteus der Philosophie«⁵¹, nach konzeptionel-

50. Zur Diskussion vgl. M. Leiner, Auferstanden in die Herzen und Seelen der Gläubigen?, in: EvTh 64 (2004), 212–227 und meinen Aufsatz: Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung, in: Horizonte (s. Anm. 41), 105–123.

51. So nach einem bekannten Wort von E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, III, in: Gesammelte Werke, XIII, Hamburg 2002, 53.

ler Klärung, sondern vor allem auch (4) das verwirrende Kaleidoskop der als ASC klassifizierten Phänomene⁵². Auf Seiten der Texte ist (5) nicht nur die Frage zu klären, ob sie Rückschlüsse auf ASC realer antiker Menschen erlauben, sondern auch (6) an die schlichte Tatsache zu erinnern, dass uns diese trotz ihrer »Unaussprechlichkeit« und »Andersartigkeit« immer nur im Kontext einer komplexen religiösen Semantik und literarischen Pragmatik vermittelt werden.

2. Trotz dieser methodologischen Hindernisse zeichnen sich m. E. wenigstens drei Punkte ab, wo die Psychologie der ASC die Welt der frühen Christen in schärferem Licht wahrzunehmen hilft.

(1) Das Urchristentum hat offenkundig eine reflektierte Kultur des Umgangs mit den Phänomenen der ASC gepflegt. Es lassen sich alle drei Haupttypen von ASC nachweisen: Am besten ist die Visionsekstase belegt (2 Kor 12; Apk; Ostervisionen). Die mit Subjektwechsel verbundene Trance begegnet in der Glossolalie; sie steht wohl auch hinter der »Christusmystik« bzw. »Geistmystik« (vgl. Gal 2,20; 2 Kor 13,3; Röm 8,9–11).⁵³ Schließlich gibt es Anzeichen für die Versenkungsekstase, der eine intensive und nachhaltige Meditation über bedrängende Sachverhalte (1 Kor 2,6 ff.) oder Schriftworte (Röm 11,25–27?) vorangeht. Die Anwendbarkeit unserer Typologie auf urchristliche Texte macht es plausibel, diese als Zeugen für ASC-Zustände in Anspruch zu nehmen.

(2) Der Einbezug des psychologisch-kulturanthropologischen Zugangs zu ASC bietet der Bibelexegese eine Ergänzung oder eine Alternative zu anderen psychologischen Theorien an. Vision, Ekstase und Bewusstseinsweiterung haben ihr eigenes, auch methodisch einklagbares Recht innerhalb der Bandbreite urchristlicher Lebensäußerungen (1 Kor 2,12–15). Während andere psychologische oder soziologische Modelle häufig zur Dekonstruktion dieser Phänomene neigen, erkennt die ASC-Psychologie in ihnen universelle anthropologische Muster religiösen Erlebens und Verhaltens. So lassen sich die ASC der frühen Christen nicht auf Statusgewinnstrategie, Legitimationsbedarf oder Kontingenzbewältigung reduzieren. Sie sperren sich gegen eine psychodynamische Decodierung, etwa die Rückführung auf Kompensation, Schuldbewältigung oder Aggressionsabwehr. Sie halten damit unbeschadet aller Vorbehalte theologischen Denkens überwältigenden Erfahrungen des Göttlichen mitten im Hier und Jetzt den Raum frei. In den ASC zapft das Urchristentum das archaische psychobiologische Erbe der Menschheit an und integriert es mit den subtilsten Erregungseigenschaften des frühkaiserzeitlichen Bildungsgutes.

Zugleich stellt sich der theologischen Exegese die Aufgabe, die verschiedenen Trends der ASC-Psychologie kritisch zu rezipieren. Sie setzt gegen den neurobiologischen Reduktionismus auf die unhintergehbare Komplementarität von Leib und Seele. Sie schützt die konkrete, geschichtliche Gestalt ihrer Texte vor der Einebnung in universalreligiöse Strukturen. Sie erinnert schließlich daran, dass es sich bei ASC nur um einen Ausschnitt aus dem breiten Spektrum religiöser Erfahrungen handelt.

52. Die Aufgabe stellt sich, im Zusammenspiel von Kulturanthropologie, Religionswissenschaft und Psychologie differenzierte Landkarten der ASC zu entwerfen, die sowohl deren Interferenzen wie kulturspezifische Faktoren berücksichtigen. Eine noch ganz unzulängliche Kartographie legte R. Fischer vor: Über die Vielfalt von Wissen und Sein im Bewusstsein, in: Verres, Welten (s. Anm. 16) 43–70.

53. Dazu gehört auch die dämonische Besessenheit in den synoptischen Exorzismen (vgl. ferner Röm 7,17–20).

(3) Die urchristlichen Gemeinschaften betten die ASC in ein komplexes ekklesiologisches und soteriologisches Rahmenwerk ein. Visionen und Offenbarungen helfen den frühen Christen, ihre Identität im Spannungsfeld von gesellschaftlicher Anpassung und Abgrenzung immer neu zu bestimmen. Ihr Stellenwert in den urchristlichen Gemeinschaften bemisst sich an den »Früchten« (Mt 7,15–20; 1 Kor 14,6 ff.), also an der Kompetenz zu ethischer Orientierung. Dem tritt ihre Relativierung zugunsten des Bekenntnisses vom gekreuzigten und auferstandenen Christus zur Seite (2 Kor 12,6–10). Die frühen Christen exportieren die Ausblicke, die sich in ihren *Gipfelerfahrungen* auf tun, gleichsam in ihr Alltagsleben auf dem *Hochplateau*⁵⁴, zumal in ihren gottesdienstlichen Vollzügen: An die Stelle der Vision rückt der Glaube, der an der dichten Gegenwart des unsichtbaren Gottes festhält. An die Stelle der Teilhabe an ewiger Gegenwart rückt die Hoffnung, die von der ergreifenden Nähe des Künftigen lebt. An die Stelle der seligen Verschmelzung rückt die tätige Liebe, die sich von Gottes überfließender Zuwendung getragen weiß (vgl. 1 Kor 13,9–13). So bleibt die ekstatisch erfahrene Gegenwart des Göttlichen auf dem Verklärungsberg eine Episode, wenn sie nicht, zurück im Tal, dem gemeinsamen Nachfolgeweg Ziel und Richtung weist (Mk 9,2 ff.).

Zusammenfassung

Der Aufsatz widmet sich dem urchristlichen Umgang mit aussergewöhnlichen Bewusstseinszuständen (Vision, Ekstase, Trance, »Mystik«). Er nimmt Bezug auf aktuelle religionspsychologische Strömungen, die sich für »Altered States of Consciousness« (ASC) interessieren, besonders für ihre kulturübergreifenden und neuropsychologischen Aspekte. Die Psychologie der »Altered States of Consciousness« bietet der Bibelexegese eine Alternative zu anderen, oft reduktionistisch verfahrenen psychologischen Modellen. Sie erlaubt es, Vision und Ekstase als universelle anthropologische Phänomene wahrzunehmen.

54. Ich spiele mit den Begriffen »peak experience« und »high-plateau experience« aus der humanistischen Psychologie von A. Maslow.