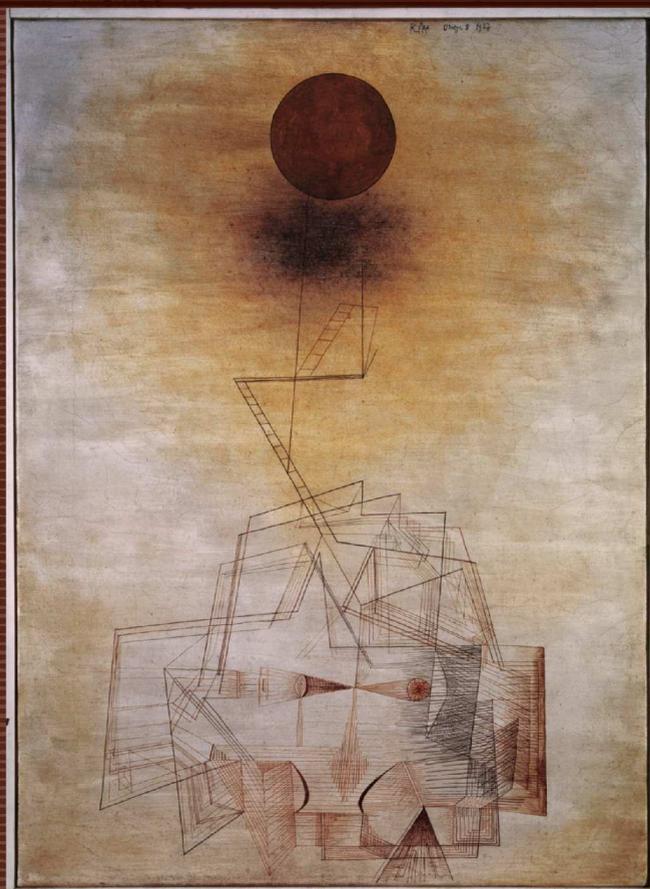


Heiner Hirblinger

# Paulus und Freud

Ein Diskurs über Religion,  
Gewalt und Unbewusstes in der Kultur



Psychosozial-Verlag



Heiner Hirblinger  
Paulus und Freud

Das Anliegen der Buchreihe BIBLIOTHEK DER PSYCHOANALYSE besteht darin, ein Forum der Auseinandersetzung zu schaffen, das der Psychoanalyse als Grundlagenwissenschaft, als Human- und Kulturwissenschaft sowie als klinische Theorie und Praxis neue Impulse verleiht. Die verschiedenen Strömungen innerhalb der Psychoanalyse sollen zu Wort kommen, und der kritische Dialog mit den Nachbarwissenschaften soll intensiviert werden. Bislang haben sich folgende Themenschwerpunkte herauskristallisiert: Die Wiederentdeckung lange vergriffener Klassiker der Psychoanalyse – wie beispielsweise der Werke von Otto Fenichel, Karl Abraham, Siegfried Bernfeld, W. R. D. Fairbairn, Sándor Ferenczi und Otto Rank – soll die gemeinsamen Wurzeln der von Zersplitterung bedrohten psychoanalytischen Bewegung stärken. Einen weiteren Baustein psychoanalytischer Identität bildet die Beschäftigung mit dem Werk und der Person Sigmund Freuds und den Diskussionen und Konflikten in der Frühgeschichte der psychoanalytischen Bewegung.

Im Zuge ihrer Etablierung als medizinisch-psychologisches Heilverfahren hat die Psychoanalyse ihre geisteswissenschaftlichen, kulturanalytischen und politischen Bezüge vernachlässigt. Indem der Dialog mit den Nachbarwissenschaften wiederaufgenommen wird, soll das kultur- und gesellschaftskritische Erbe der Psychoanalyse wiederbelebt und weiterentwickelt werden.

Die Psychoanalyse steht in Konkurrenz zu benachbarten Psychotherapieverfahren und der biologisch-naturwissenschaftlichen Psychiatrie. Als das ambitionierteste unter den psychotherapeutischen Verfahren sollte sich die Psychoanalyse der Überprüfung ihrer Verfahrensweisen und ihrer Therapie-Erfolge durch die empirischen Wissenschaften stellen, aber auch eigene Kriterien und Verfahren zur Erfolgskontrolle entwickeln. In diesen Zusammenhang gehört auch die Wiederaufnahme der Diskussion über den besonderen wissenschaftstheoretischen Status der Psychoanalyse.

Hundert Jahre nach ihrer Schöpfung durch Sigmund Freud sieht sich die Psychoanalyse vor neue Herausforderungen gestellt, die sie nur bewältigen kann, wenn sie sich auf ihr kritisches Potenzial besinnt.

BIBLIOTHEK DER PSYCHOANALYSE  
HERAUSGEGEBEN VON HANS-JÜRGEN WIRTH

Heiner Hirblinger

# **Paulus und Freud**

**Ein Diskurs über Religion, Gewalt  
und Unbewusstes in der Kultur**

Psychosozial-Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Originalausgabe

© 2021 Psychosozial-Verlag, Gießen

E-Mail: [info@psychosozial-verlag.de](mailto:info@psychosozial-verlag.de)

[www.psychosozial-verlag.de](http://www.psychosozial-verlag.de)

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form

(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert

oder unter Verwendung elektronischer Systeme

verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagabbildung: Paul Klee, *Grenzen des Verstandes*, 1927

Umschlaggestaltung und Innenlayout nach Entwürfen von Hanspeter Ludwig, Wetzlar

ISBN 978-3-8379-3055-9 (Print)

ISBN 978-3-8379-7772-1 (E-Book-PDF)

# Inhalt

<b>Vorwort</b>	11
<b>Einführung</b>	15
<b>I. »Saul, Saul, warum verfolgst du mich?«</b>	27
Der Glaube der Urgemeinde	27
Das Damaskus-Ereignis	34
<b>II. Der Gottesmord und das Unbewusste</b>	57
Analytik des Opferritus als via regia zum Unbewussten	57
Der narzisstische Komplex in der Vater- und in der Sohnesreligion	77
Der Weg aus der Verkennung	103
<b>III. Die Matrix für Phantasmen und Ideen</b>	121
Transzendenz, die im Horizont der Immanenz aufscheint	121
Das »ozeanische Gefühl«	129
Das doppelte Unbehagen in der Kultur	143
Abraham und Ödipus	153
Kreuzestheologie zwischen Erklären und Verstehen	165
<b>IV. Das Schweigen Gottes</b>	185
Der dunkle Spiegel der intellektuellen Anschauung	185
»Wenn wir nicht mehr erzählen, sind wir geliefert«	210
Das Ritual der Einsetzungsworte	245
Subjektivität und Selbsttranszendenz	279

<b>V. Mentalisierung in bedrängter Existenz</b>	313
Die Zeit, die bleibt	313
Die Symbiose zwischen Staat und Kirche	338
Der zweckrationale Staat und die Idee der Bildung	361
<b>Epilog</b>	377
<b>Literatur</b>	383

*Für Annedore, Sebastian und Andreas*



»Also: Neu beginnen, Paulus zu interpretieren! Ich möchte noch hinzufügen, den letzten Satz, dass ich meine, dass Freud sich sozusagen in die Rolle des Paulus einlebt, den Paulus, der die Erlösung nur phantasmatisch bringe, während Freud sie durch diese neue Heilmethode, die nicht nur Individualmethode ist, sondern auch Kulturtheorie, verwirklicht. Freud ist Arzt nicht des Individuums allein, sondern Arzt der Kultur (Hinweis auf *Das Unbehagen in der Kultur, Jenseits des Lustprinzips*). Das ist ein weites Feld, das Sie ja gar nicht betreten wollten, aber an diese Grenze musste ich Sie bringen, damit Sie eine Ahnung haben, aus welchen Quellen ich selber in verschiedensten Interpretationen, vielleicht nicht ohne Gewalttätigkeit, eine Deutung versucht habe. Und ich danke Ihnen sehr, dass Sie mir die Gelegenheit gegeben haben, in dieser vorgerückten Stunde meines Lebens diese Thesen hier mindestens darzulegen.

Jedenfalls glaube ich, jetzt etwas mehr darüber zu wissen, worum es bei Paulus geht.«

*Jacob Taubes (1987, S. 131)*



## Vorwort

Gibt es eine *säkulare* Vision des christlichen Glaubens, welche die christliche Botschaft und die Praxis der christlichen Lebensformen jenseits von Dogmen und Illusionen hinreichend gut zu repräsentieren vermag? Diese Frage beschäftigt seit der Aufklärung Dichter, Befreiungstheologen und Philosophen. Auch Freud bezieht am Schluss des Essays *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* hierzu Stellung und versucht den praxeologischen Vertex der christlichen Offenbarung im Referenzrahmen seiner Metapsychologie in Worte zu fassen: Die Offenbarung am Kreuz und der Blick der Psychoanalyse auf Reaktionsbildungen in der Kultur, die Freud in *Totem und Tabu* analysiert hat, seien *je* und auf *ihre* Weise für die Analytik der Wiederkehr des Verdrängten in der Kultur und für ein analytisches Verständnis von Wahrheit von größter Bedeutung. Begriffe wie Glauben, Wissen, Wahrheit, Epistemologie, Erkenntnis und Offenbarung entwickeln dann allerdings in diesem interdisziplinären Diskurs zwischen Religion und Psychoanalyse oft eine semantische Interferenz, in der sich denotative und konnotative Inhalte in kaum zu entwirrenden Bedeutungshorizonten miteinander verschränken und überlagern. Nicht immer ganz einfach zu sagen ist dann, was unter Wissen oder Nichtwissen, was unter Wahrheit oder einem Zugang zur Wahrheit, was unter Intuition oder Erkenntnis in diesem Diskurs gemeint sein könnte.

Es begann eigentlich ganz einfach. Ich hatte mich bereit erklärt, in unserer Gemeinde einmal im Monat die »Lesung« im Gottesdienst zu übernehmen. Der erste Text, den ich vortragen sollte, war kurz und in seiner Botschaft nicht schwer zu entschlüsseln. Das »Reich Gottes« ist nicht »Essen und Trinken« (Röm 14,17). Der Text, den ich einen Monat später in der Lesung vortragen sollte, war nicht mehr ganz so einfach. Ich begann zu lesen und ich war auf die Lesung gut vorbereitet. Doch beim Vortrag bekam ich nach wenigen Sätzen das Gefühl, mit diesen Worten keinen der

Anwesenden hier im Raum zu erreichen. Spreche ich zu leise? Müsste man nicht nach jedem Satz innehalten, um ihn kurz zu kommentieren? Müsste man nicht Gelegenheit zum Nachdenken geben? Man kann diesen Text doch nicht einfach vorlesen – und basta, »Amen«.

Nach Abschluss des Gottesdienstes spürte offenbar ein Teilnehmer mein Unbehagen und wollte es irgendwie beim Hinausgehen noch an der Kirchentüre mit mir teilen: »Römer 8,18–24 ist wirklich ein schwieriger Text.« Wir kamen ins Gespräch, eine anregende Diskussion entstand. Wir wechselten Briefe und unsere Kontroverse über Paulus wurde im Gemeindebrief abgedruckt. – Doch das Unbehagen blieb. Es blieb der Eindruck, dass es nicht sinnvoll sein kann, die Briefe des Paulus im Gottesdienst einfach ex cathedra vorzulesen, ohne sie anschließend im Gespräch unter den Anwesenden zu erörtern oder zumindest von einem weiteren Teilnehmer kommentieren zu lassen. Lesung als monologische Verkündigung? Worte ohne Antwort?

Es war dann wesentlich später ein Traum, der mich in dem Gedanken bestärkte, dass die weitere Arbeit am Text dieses Buches über Paulus eine sinnvolle sein könnte. Das Buch hatte damals bereits den Arbeitstitel »Paulus und Freud«. Ich hatte, meinen Gepflogenheiten folgend, mich bereits über zwei Jahre mit Literatur über Paulus beschäftigt und auch schon Exzerpte und Notizen zum Thema »Psychoanalyse und Religion« gesammelt. Doch diese Texte waren noch ein völlig ungeordnetes Konglomerat von Einfällen, Kommentaren, Gegenreden. Erst die Lektüre von Freuds *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* wirkte wie der bekannte »Blitz« des Heraklit (2007, S. 23), der das Unzusammenhängende in einen Zusammenhang bringt und ordnet. Unter dem Eindruck der These Freuds, dass psychische Strukturbildungen und ein entsprechender Denkapparat, der die »Allmacht der Gedanken« in der monotheistischen Religion fördert, eine Folge des »Bilderverbots« seien, begann sich nun auch meine Zettelsammlung zu strukturieren. Es war diese unerhört luzide Analyse und Interpretation jener mentalen Strukturbildungen, die als empirisches Gegenstück zur monotheistischen Theologie mein zersplittertes Zettelwerk zu organisieren begann. In dieser Zeit hatte ich dann einen merkwürdigen und diesen inneren Prozess irgendwie spiegelnden Traum:

*Ich arbeite mit einer Schulklasse an einem Buch. Die Texte der Schüler sind fertig, aber die Schüler malen nun zusätzlich Bilder zu ihren Texten bei einem Kunsterzieher. Diese Bilder liegen auf einer leicht abfallenden Wiese auf*

*einem Acker um einen Heustadel herum. Ich versuche, die Bilder der Schüler zu fotografieren. Dies ist jedoch mit meinem Fotoapparat nur in einem bestimmten Format möglich. Alle Bilder sollen – merkwürdig und mich im Traum befremdend – in die Form eines »Hauses« gebracht werden. Ich suche nun die Bilder auf dem Wiesenhang hinter dem Heustadel, wie man als Kind Ostereier sucht. Einige dieser Bilder erinnern an Wurzelwerk, andere an ähnliche, ungestaltete Naturobjekte. Dann fotografiere ich auch Blumen, die am Rand der Wiese stehen und mit den Bildern der Schüler nichts mehr zu tun haben. Die Blumen erscheinen mir etwas verwelkt und für das Projekt mit der Schulklasse ungeeignet. Den Kunstlehrer, der mit der Klasse die Bilder angefertigt hat, sehe ich bei all dem nicht, obwohl ich irgendwie ein inneres Bild von ihm habe. Und auch an das Thema des Buchprojektes, das ich mit den Schülern verwirklichen möchte, erinnere ich mich nicht mehr. Dann wache ich auf.*

Die Bilder der Schüler zu Texten, die verstreut auf dem Acker herumliegen, sind zunächst noch unzusammenhängende »Trümmer«. Ein Fotoapparat soll die verstreuten Bilder in einem ganz bestimmten Rahmen abbilden. Von einem Kunsterzieher, der die Schüler zum Malen anregt, hat das Traum-Ich zwar – irgendwie – eine Ahnung, ein inneres Bild, doch als Person begegnet dieser Künstler im Traum dem Traum-Ich nicht. Es gibt auch Bilder von »Blumen« und von einem »Wurzelwerk«, die scheinbar mit den Texten und Bildern der Schüler nicht in Verbindung stehen. Das berührt mich schon im Traum etwas merkwürdig und bleibt zunächst ein Rätsel.

Der Traum deutet zu den Fragen, die mich zu diesem Zeitpunkt in der Arbeit am Buch über *Paulus und Freud* beschäftigten, offenbar wichtige Elemente eines Denkens an, die hier ins Spiel kommen. Der Zettelkasten in meiner Textsammlung und das Nebeneinander von zahlreichen Ideen und Einfällen werden im Traum in einem Trümmerfeld von Bildern und Objekten repräsentiert, die ich irgendwie in eine Ordnung bringen möchte. Der Zerfall und die Zersplitterung des Denkens und der Einfälle kommen dabei in Bewegung. Merkwürdig und zunächst irritierend ist dabei das Bild von »Blumen« und von einem »Wurzelwerk«, das scheinbar mit den Arbeiten der Schüler nichts zu tun hat. Das Bild zu Bildern, die noch keine Wurzeln haben, und nun im Rahmen eines »Hauses« repräsentiert werden sollen. Das alles ist zunächst mysteriös und unverständlich. Doch dann der Einfall, dass auch im »Vierten Lied vom Gottesknecht« von einem merkwürdigen Wurzeltrieb die Rede ist:

Vor unseren Augen wuchs er auf wie ein Wurzeltrieb aus trockenem Boden (Jes 53,2).

Noch existieren im Traum die Bilder der Schüler und der Wurzeltrieb getrennt und nebeneinander. »Wurzelwerk« heißt dann vielleicht, lebendig verbunden mit der Natur, »verwurzelt« in der Schöpfung zu bleiben und das Potenzial, das in den Bildern steckt, darzustellen und zu entwickeln.

Religiöse Erfahrung und transzendente Reflexion müssen dann vielleicht auch bei einer Interpretation der Briefe des Paulus aus psychoanalytischem Vertex immer wieder als ein solches »Wurzelwerk« aufgefasst werden können. Die *Empirie von »faith«* (Bion, 1970, S. 42ff.) und die *transzendente Reflexion* bleiben dabei aufeinander bezogen. Wenn der Glaubensakt dann in seiner essenziellen Bestimmung nur als Begegnung mit dem Unsagbaren zu begreifen ist, in der auch die diskursive Sprache ihre Grenzen erkennen und anerkennen muss, gibt es im Diskurs über diesen Glaubensakt auch keine nachvollziehbaren Begründungen für Präferenzen oder überlegene Positionierungen. Weder eine theologische, noch eine philosophische oder psychoanalytische Sichtweise darf in diesem Diskurs den »leeren Signifikanten« und die »Differenz« (Laclau & Mouffe, 1991, S. 127ff.) übersehen, welche diesem Diskurs das Leben geben.

Mein Dank gilt zunächst Hans-Dietrich von Haefen, der mir mit seinen bohrenden Fragen und mit seiner provozierenden Skepsis vor einigen Jahren zu einem sehr anregenden Gesprächspartner wurde. Bedanken möchte ich mich auch bei meinen Söhnen Sebastian und Andreas. Beide haben auf ihre Weise durch ihr Tun und Denken zur Entstehung dieses Buches wichtige Impulse geliefert. Dank auch an meine Frau, die durch ihre mentale Präsenz in vielen Gesprächen, durch ihr Zuhören und ihr großes Verständnis immer wieder zur Ausdifferenzierung meiner Gedanken einen wertvollen Beitrag geleistet hat. Nicht zuletzt möchte ich mich bedanken beim Psychosozial-Verlag und seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für die vielen Momente einer kreativen Zusammenarbeit und für die sehr kompetente Betreuung dieses Buchprojekts.

*Dießen am Ammersee, Juli 2020*

# Einführung

Der Dialog zwischen Religion und Psychoanalyse hat sich nach Freuds grundlegenden Schriften, wie Küchenhoff (2004) in seinem Aufsatz »Gott und Unbewusstes« sehr differenziert begründet, in unterschiedlichen diskursiven Formationen in Szene gesetzt. Die Probleme des Glaubens erschließen sich dabei im jeweiligen Referenzrahmen mit entsprechender szientistischer, epistemologischer oder pragmatischer Orientierung auf sehr verschiedene Weise. Es kommt dann darauf an, in welchem Diskurs und in welchem erkenntnistheoretischen Paradigma sich die Analytik des Glaubens positioniert und auf welchem Fundament, um das Bild zu gebrauchen, sie ihr Haus baut.

Küchenhoff unterscheidet diesbezüglich vier diskursive Formate: (1) den Versuch, die Analytik des Glaubens im Referenzrahmen einer *psychoanalytischen Metapsychologie* auf »seelische Motive« (ebd., S. 27) zu *reduzieren*; (2) in der Form einer »interdisziplinär gleichberechtigten Auseinandersetzung« (ebd.) und in wechselseitiger Anerkennung der unterschiedlichen Geltungsansprüche die Anregungen und die Kritik der jeweils *anderen Disziplin* ernst zu nehmen; (3) eine Fokussierung des »gemeinsamen praktischen Anliegens« (ebd.) vorzunehmen und damit eng verbunden (4) das »Verhältnis *gemeinsamer Ausgangs- und Zielpunkte*« (ebd.) in den Blick zu nehmen, um so das existenzielle Kernstück einer von Religion und Psychoanalyse in Anerkennung der »facts of life« (ebd.) entwickelten praxeologischen Perspektive zum gemeinsamen Anliegen zu machen:

»Religion und Psychoanalyse sind nicht nur mit dem durch die Vernunft erzeugten Anderen, dem Verdrängten, Dissoziierten, Verworfenen befasst, sondern auch mit dem immer schon bestehenden Anderen der Vernunft, den Grenzsituationen menschlichen Lebens, der Unverfügbarkeit der Herkunft, der Nichtrepräsentierbarkeit des Endes, und mit den Fragen nach der Ethik

eines guten Lebens, die schließlich in die Fragen nach der Verantwortung für das Zusammenleben einmünden. Entscheidend ist nicht, ob sie diese Fragen beantworten können, sondern dass sie offengehalten oder überhaupt eröffnet werden. Dass das ›religiöse Begehren‹ immer neu wiederkehrt, dass es einen Wunsch nach einer Antwort gibt, das ist offensichtlich – das Problem ist wiederum die schnelle, allzu schnelle Antwort oder Scheinbefriedigung, in Sekten ebenso wie in Ratgeberliteratur und in psychologischen Heilverfahren. Nicht nur das Reagieren auf die Fragen nach dem Anderen der Vernunft, sondern das Offenhalten dieser Fragen ist dringlich« (ebd., S. 31).

Wenn Freud (1927) daher in seinem Aufsatz über *Die Zukunft einer Illusion* seine Kritik an der Religion in die sprachliche Gestalt einer von *zwei Seiten* begründbaren Auslegung oder Theorie bringt, lässt er damit offensichtlich und demonstrativ bereits den monopolistischen Wahrheitsanspruch einer ausschließlich szientistisch fundierten Wissenschaft hinter sich, die sich mit ihrer Deutungshoheit Einsichten über Religion anmaßt. Psychoanalyse als Wissenschaft und Glaube als epistemischer Habitus begegnen sich dann in diesem Dialog gewissermaßen auf Augenhöhe: »[N]ach der Wahrheit wird offensichtlich gesucht, sie wird im Gespräch erzeugt, es gibt sie nicht als vorbestehend und objektiv« (Küchenhoff, 2004, S. 28). Die Epistemologie des Glaubens hat dabei allerdings zwei Seiten, die es zu beachten gilt: Nicht nur die Religion muss sich von Illusionen und von einer Missrepräsentation in Bezug auf Glaubensgewissheiten lösen, die das Wunschenken und die regressiven Neigungen immer wieder erzeugen, auch die Psychoanalyse muss sich frei machen können von der Neigung, sich als wissenschaftlicher Fetisch und als Glaubensersatz illusionär anzubieten.

Doch wie dieses »Gespräch« führen? – Die Frage ist dann unter anderem, ob die Diskurstheorie, etwa im Sinne von Habermas, der die »diskursive Prüfung« (Habermas, 2013, S. 297) aller Argumente zur letztgültigen Maxime erhebt, wenn es um den Zugang zur Wahrheit geht, hierzu einen maßgebenden Referenzrahmen anbieten kann:

»Philosophie bleibt auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt ›nicht-festgestelltes Denken‹; sie ist keine wissenschaftliche Disziplin, die sich über eine feststehende Methode oder einen festgelegten Objektbereich definiert. Aber sie teilt mit den Wissenschaften das fallibilistische und nicht-skeptische Bewusstsein, dass wahre Aussagen einer *uneingeschränkten* diskursiven

Prüfung standhalten müssen. Das bedeutet die Entwertung von intuitiven Gewissheiten und unmittelbaren Evidenzen, die sich entweder auf das Zeugnis offenbarer Wahrheiten oder auf Meditation, Wesensschau, intellektuelle Anschauung usw. berufen, also in der einen oder anderen Weise den Fluss der Argumente zum Stillstand bringen« (ebd., S. 297).

Habermas spricht hier zwar dem philosophischen Diskurs einen Geltungsanspruch zu, den er mit religiösen und metaphysischen Lehren teilen muss, wenn dieser Diskurs sich im Feld der »Interaktion zwischen Welt- und Selbstverständnis« (ebd.) verortet. Andererseits möchte er jedoch diesen Diskurs frei halten von »intuitiven Gewissheiten«, die im Wege der »Meditation« oder der »intellektuellen Anschauung« in diesen Diskurs einfließen. Diese Einsichten würden, so Habermas, den »Fluss der Argumente zum Stillstand bringen« (ebd.). Das Postulat der »*uneingeschränkten* diskursiven Prüfung« (ebd.) begründet so einen Rahmen, der im interdisziplinären Diskurs zwischen Religion und Psychoanalyse nach zwei Seiten hin zum Problem werden muss: Einsichten, die im Rationalitätstyp der intellektuellen Anschauung begründet werden, können als *irrationale* Einschlüsse in diesem Diskurs keine Geltung beanspruchen. Der um Aufklärung ringende Diskurs realisiert sich dann jedoch in einem epistemischen Habitus, der den ästhetischen Erfahrungsmodus und einen mimetischen Weltbezug, welcher sich auch zum Unbewussten hin öffnet, ausschließen müsste. Dass damit zugleich auch das *praxeologische Anliegen* eines interdisziplinären Diskurses zwischen Psychoanalyse und Religion, sich auf die Bedürftigkeit, Not und Verstrickung der Menschheit in Neurose und Gewalt zu besinnen, in diesem akademischen Vertex halbiert würde, wäre zu bedenken.

Die Psychoanalyse schärft unseren Blick dafür, dass die »herrschende Rationalität« »Abfälle« erzeugt, wie Küchenhoff dies in Anlehnung an Kristeva sehr treffend formuliert (Küchenhoff, 2004, S. 30). Doch diese »Abfälle« oder »Abjekte« sind es dann unter anderem, die das gemeinsame Thema von Religion und Psychoanalyse werden müssen. In einer situationsbezogenen Heuristik geht es in beiden Disziplinen dann nicht nur um diskursive Verständigung mit *uneingeschränkter* Prüfung der Argumente, sondern immer auch um eine Form der *Selbstaufklärung* des epistemologischen Habitus, der sich auch dem Irrationalen stellen muss. Aus analytischer Sicht müssen dabei auch die in der Form von Rationalisierungen in den Diskurs eingebrachten Ausschließungen und die projektiven

Missverständnisse, die im Diskurs den Teilnehmern zunächst unerkannt bleiben, aufgeklärt und durchgearbeitet werden. Dass »Träume«, »intuitive Einsichten«, und andere schwer zu entschlüsselnde »Fulgurationen« des menschlichen Denkens hier eine wichtige Rolle übernehmen, um den Stillstand des Denkens wieder in Fluss zu bringen, ist Erfahrung im analytischen Dialog.

In einer Perspektive, die sich aus der Sicht Küchenhoffs auch zum »De-konstruktivismus« und zur »Phänomenologie des Fremden« (ebd.) hin öffnen muss, arbeiten dann Psychoanalyse und Religion gleichermaßen an den Effekten und Verdrängungsmechanismen einer in objektsprachlicher Rationalität und in akademischen Vertices erstarrten Diskurskultur. Beide thematisieren in dieser Hinsicht immer wieder auch das falsche »Grenzbewusstsein« von Wissen und Wissenschaft und weisen dabei auf die »Grenzen zum Nichtwissen« (ebd., S. 29) hin.

Auch die Psychoanalyse des Glaubens muss in dieser Perspektive die Position einer szientifisch begründeten Deutungshoheit hinter sich lassen können. Sie muss sich von der Illusion lösen können, dass der wissenschaftliche Fortschritt das Nachdenken über die Rolle des Glaubens in der Kultur überflüssig macht. Einsichten über die Wirklichkeit dessen, was als Glaube das Fundament der Religion begründet und einen essenziellen Aspekt auch aller Kultur darstellt, können nur in einem Typus von Rationalität erschlossen werden, der sich auch zu Fragen des Unbewussten und zur ästhetischen Mimesis in menschlicher Erfahrung hin öffnet. Die dabei ins Spiel kommenden epistemologischen Positionen und habituellen Einstellungen sind dann das eigentliche Kernproblem, das in diesem Diskurs immer wieder reflektiert werden muss.

Wieso gerade der Schriftgelehrte und Pharisäer Saulus als Paulus zu einem maßgebenden Interpreten des Neuen Testaments werden konnte, das will mit Blick auf die »Worte gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer« in Matthäus 23,1–36 zunächst nicht sofort einleuchten. Jesus spricht in dieser Rede, in der er sein eigenes Schicksal visionär antizipiert, den Schriftgelehrten und Pharisäern *jeden Zugang* zur Wahrheit ab. Paulus seinerseits behauptet, von Jesus den Auftrag bekommen zu haben, als Apostel den neuen Geist und eben diesen *neuen Zugang* zur Wahrheit, den die Sohnesreligion in die Welt brachte, unter den Menschen zu verbreiten. Eine Hermeneutik, die sich vornimmt, die Briefe des Paulus im Ringen mit *dieser Kontingenz* auszulegen, kann diese Paradoxie nicht verleugnen. Einerseits bekennt sich Paulus immer wieder und ganz offen zu seinen biografischen Wurzeln im

Pharisäertum, andererseits fordert er von seinen Zuhörern und Lesern das volle Vertrauen, ihn als einen *Apostel* anzuerkennen, der ermächtigt wurde, die Botschaft vom Kreuz auszulegen und in die Welt zu tragen.

Was vorweg schon an dieser Stelle zu diesem Thema Erwähnung finden muss, ist zunächst schon der – wie man es nennen könnte – *analytische Blick*, mit dem Jesus den mentalen Habitus der Pharisäer in seiner Rede entlarvt.

Ihr errichtet den Propheten Grabstätten und schmückt die Denkmäler der Gerechten und sagt dabei: Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wären wir nicht wie sie am Tod der Propheten schuldig geworden. Damit bestätigt ihr selbst, dass ihr die Söhne der Prophetenmörder seid (Mt 23,29–31).

Mit der Rede von den »Söhnen der Prophetenmörder« analysiert Jesus hier die Unfähigkeit der Pharisäer, den *eigenen* Anteil in einem Gewaltprozess zu erkennen und für die im pharisäischen Habitus und in dieser Epistemologie des Glaubens selbst *sich verbergende* Gewaltbereitschaft Verantwortung zu übernehmen. Diese Blindheit und Bewusstlosigkeit der Pharisäer wird, so die Rede, auch in Zukunft wieder erneut als Gewalt – also in einem sich wiederholenden, stellvertretenden Gottesmord an *dem*, der diese Blindheit kritisiert, also an Jesus selbst – ausagiert werden. Es war also Jesus selbst, der diese analytische Einsicht in den Zusammenhang zwischen dem religiösen Habitus der mosaischen Gesetzesreligion und dem immer wiederkehrenden stellvertretenden »Gottesmord« konfrontativ in den religiösen Diskurs einbrachte.

Die bisher erschienenen Biografien zum Leben des Paulus fokussieren daher nicht ohne Grund das *Ereignis* der Bekehrungsvision des Paulus unterwegs nach Damaskus. Dieses Ereignis ist und bleibt das große Geheimnis im Leben des Pharisäers, der so den Weg zur christlichen Wahrheit im Glauben fand. Mit dieser Deutung und in dieser Sichtweise wird die Bekehrungsvision in Damaskus dann für viele Interpreten der Briefe des Paulus auch zum Schlüssel für die vom Apostel entwickelte Theologie und Glaubenslehre. Die in lebensweltliche Kontexte eingebettete *Wahrheit der Offenbarung* des Jesus von Nazaret, welche die Evangelisten erst nach Paulus überlieferten, tritt dabei mit ihren anschaulichen Szenen, Metaphern, Narrativen in den Hintergrund und wird von Paulus sozusagen nach diesem *Ereignis*, das seine innere Umkehr begründete, »auf den Begriff« gebracht. Die nicht ganz einfach zu entschlüsselnden Verdichtungen

und Verschiebungen in den Briefen sind dann der Gegenstand des kritischen Diskurses in den einzelnen Kapiteln dieses Buches.

Ich denke allerdings, dass man diesen Versuch des Apostels, die offenbare Wahrheit des Lebens und Todes von Jesus und sein Verständnis von einem Glauben, der sich als »Verkörperung« und »Fleischwerdung« des Geistes Gottes realisiert, nicht ohne Einbettung in den biografischen Kontext und ohne Bezug zum Damaskus-Ereignis auslegen und deuten kann. Die Briefe des Paulus realisieren die Botschaft des Neuen Testaments nicht im Gestus einer narrativen oder sogar strategischen Rede, sondern im Modus einer von Verdichtung und Verschiebung getragenen Begriffsarchitektur „mit ihrer erstaunlichen Poetik« (Badiou, 2002, S. 7). Dies wiederum setzt voraus, dass auch Autor und Leser bei der Interpretation dieser Briefe eine methodische Einstellung realisieren können, die Freud als »gleichschwebende Aufmerksamkeit« und Bion als »Reverie« bezeichnet hat, um das eigene begrenzte Verstehensvermögen, immer wieder auch aus einer von Ressentiments bestimmten Hermeneutik herauszuführen. All dies hat viel zu tun mit dem »Ereignis«, das hier als Begründungsakt für einen epistemischen Habitus auch das hermeneutische Prozedere bestimmen muss.

*Jesus* spricht eigentlich immer zu einer Welt, die in tiefer Unbewusstheit versunken ist. Die Menschen hören nicht und sehen nicht. Sie wissen nicht, was sie tun. Die Szenen im Neuen Testament sind als Dokumente auch immer Zeugnisse einer kaum zu bewältigenden Sprachnot, die nur durch das Sprechen in Metaphern und Gleichnissen überwunden werden kann. Jesus begegnet einer Welt und einem Denken, das noch über keinen »Container« verfügt, der die Menschen in die Lage versetzen würde, sich den Sinn seiner Worte anzueignen. Es fehlt den Menschen aus der Sicht von Jesus, wie man aus psychoanalytischer Perspektive sagen könnte, zunächst noch die Fähigkeit, die symbolische Bedeutung seiner Worte zu *realisieren*. Die Welt, mit der Jesus einen Dialog führt, bleibt radikal kontingent. In den Dialogen ereignet sich daher das Ringen mit dieser historischen Grenze für Mentalisierung, in der die Menschen seiner Zeit bis ans Ende befangen bleiben, sodass dieses Nicht-Hören-und-nicht-Sehen-Können sich auch nicht auflösen kann. Bis zum Ereignis am Kreuz bleibt der unbewusste Komplex, der den Zugang zur Wahrheit verstellt, unerkannt. Der massive Widerstand und die narzisstische Verpanzerung gegen Bewusstwerden sind auch durch Rede und Gegenrede nicht zu überwinden. Erst das Ereignis am Kreuz schärft den Sinn, öffnet den Frauen und Män-

nern, die sich um Jesus sammeln, langsam die Augen und Ohren und befreit deren Bewusstsein aus unbewusster Befangenheit.

Wie kein anderer hat diese Problematik im Kampf der *Wahrheit* um Anerkennung, die in einer in Illusionen und unbewussten Konflikten befangenen Welt immer wieder an Grenzen stößt, bereits vor Jesus *Sokrates* in seiner Apologie erkannt:

»Ihr aber werdet vielleicht verdrießlich, wie die Schummernden, wenn man sie aufweckt, um euch stoßen und mich, dem Anytos folgend, leichtsinnig hinrichten, dann aber das übrige Leben weiter fort schlafen, wenn euch der Gott nicht einen anderen zuschickt aus Erbarmen« (Platon, 1982a, S. 23).

Auch *Paulus* reflektiert in seinen Briefen das Scheitern seiner Botschaft immer wieder. Doch er klagt an keiner Stelle darüber, dass die Menschen, mit denen er in Kontakt tritt, »nicht hören« und »nicht sehen« können. Es fehlt seinen um Missionierung und Gründung von Gemeinden bemühten Reden noch das erschreckende und schauerliche Empfinden dafür, gegen die Wand einer versteinerten und falschen Bewusstheit zu sprechen, die an einem Denkapparat festhalten muss, der das schmerzhafteste Durcharbeiten des narzisstischen Komplexes vorerst verhindert.

Mit der Gegenüberstellung von »prophetischer Rede« und »Zungenreden« deutet Paulus jedoch bereits zwei Formen einer diskursiven Annäherung an die Glaubenswirklichkeit an, in denen sich das Moment der Geistigkeit in Bezug auf den Glaubensakt realisieren kann. Es ist dies die elementare Einsicht, dass das menschliche Erkenntnisvermögen immer auf mehreren Säulen steht, und sich verschiedener diskursiver Formate bedienen muss, um dem Erkennen im Glauben eine Chance zu geben. Bewusstes (also die visionären Strategien der »prophetischen Rede«) und Unbewusstes (also die assoziative Offenheit der »Zungenrede«) müssen in Kontakt und Wechselwirkung bleiben können, soll das menschliche Erkenntnisvermögen bei der Realisierung von Glaubenswirklichkeit nicht durch einseitige Fokussierung immer wieder in Sackgassen und auf Holzwege geraten. Bion (1962) prägte hierfür den Begriff des »binokularen Sehens« (ebd., S. 141).

»Der Auffassung Freuds vom Bewusstsein als Sinnessorgan für psychische Qualität stellt Bion das Modell des zweiäugigen Sehens gegenüber: wir nehmen »psychische Qualität« durch das Unbewusste und das Bewusste

wie durch ein Binokular wahr. Zwei Ansichten desselben Objekts müssen in Übereinstimmung gebracht werden« (Krejci, 1990, S. 23).

An mehreren Textstellen der Briefe des Paulus lässt sich zeigen, dass Paulus mit dieser Parallelität und wechselseitigen Bezogenheit von bewussten und unbewussten Momenten im Denken und Verstehen bei der Erfahrung des Glaubens immer wieder auch – mit und ohne Einsicht – mit der eigenen Sprachnot ringt. Mit seiner Wertschätzung der prophetischen Rede als der *via regia* zur Realisierung der messianischen Idee und mit seiner Abwertung der Zungenrede in den Diskursen der Gemeinde über den Glauben legt sich Paulus allerdings bereits einseitig fest und löst die Offenheit und die innere Balance des Modells vom binokularen Sehens wieder auf. In seiner Ausbildung zum Pharisäer und später in seiner Lehrtätigkeit in Ephesus eignete er sich vermutlich im Dialog über Glaubensfragen dann zudem bereits einen Habitus an, der das Anderssein seiner Adressaten nur noch mit der Brille des Lehrers wahrnahm.

Die Transformation der böartigen Gewalt in gutartige (vgl. Girard, 1972, S. 421ff.) ist allerdings kein Problem, das sich durch rhetorisch strukturierte Diskurse in prophetischer Rede lösen ließe. Sie ist zumindest, was die Aspekte des unbewussten Wiederholungszwanges betrifft, auf einen binokularen Blick angewiesen, der sich auch den Aporien der eigenen Subjektivität immer wieder stellen und diese in der *Gegenübertragung* berücksichtigen muss. Paulus ahnte diese Grenzen durchaus und stufte sich selbst dann mitunter als »Narr« oder als Mensch mit großen Schwächen ein. Doch auch diese Selbstkritik kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sein Weltverhältnis und seine Beziehung zu Menschen etwas anders waren, als die des Jesus von Nazaret.

Folgt man den bisherigen Überlegungen, so wird zunächst deutlich, dass sich der Diskurs über die Briefe des Paulus, den ich in den folgenden Kapiteln nachzeichnen möchte, auf einen Typ von Hermeneutik einlassen muss, der sich auch den Problemen des binokularen Sehens stellt. Es kann daher nicht darum gehen, die Rhetorik des Paulus in einer Art Textparaphrase identifikatorisch nachzuvollziehen. Die Psychoanalyse unterscheidet sehr klar zwischen einem Denken in »symbolischer Gleichsetzung« und einem Erkennen in »symbolischer Repräsentation« (vgl. Segal, 1996, S. 71ff.). Die Auslegung biblischer Narrative und der Briefe des Paulus folgt in solcher Hermeneutik daher eher schon der Logik der Traumdeutung (vgl. Quinodoz, 2016). Sie kann nur dann gelingen, wenn auch der

*Interpret* – und in gewissem Sinne dann auch die Leserinnen und Leser dieses Buches – immer wieder versuchen, den Weg von »der symbolischen Gleichsetzung zur symbolischen Repräsentation« (ebd., S. 238) zu finden. Beide, Autor und Rezipient/in, müssen sich immer wieder der Herausforderung und der Arbeit stellen, den Text nicht in kurzschlüssiger Unmittelbarkeit des Verstehens, sondern als Arbeit an der »symbolischen Repräsentation« zu realisieren. Dies setzt Affektcontaining und Transformation der Aussagen voraus, die in den Texten Gestalt angenommen haben.

Was bedeutet dann der Satz Jesu in der Bekehrungsvision des Paulus, »Saul, Saul, warum verfolgst du mich«, mit dem die innere Umkehr des Saulus eingeleitet wird? Symbolisches Verstehen kann bei der Auslegung dieses Satzes nur dann gelingen, wenn auch, wie Max Beckmann (1938, S. 48ff.) dies schon im Titel eines Buches über Malerei einmal zum Ausdruck brachte, die *Realität der Träume in den Bildern* in ihrer ganzen Komplexität und Tiefendimension im hermeneutischen Prozess erfasst werden kann. Auch die *latenten* Affekte, die sich im Narrativ direkt oder indirekt Ausdruck verschaffen, müssen daher eine Chance bekommen, um in ihrer Bedeutung verstanden und in das diskursive Verstehen integriert werden zu können. Die Texte der Briefe des Paulus enthalten sozusagen immer, wie Träume auch, einen »primitiven manifesten Inhalt« (Quinodoz, 2016, S. 241), der sich erst dann aus dem projektiven Wahrnehmungsmodus und aus der symbolischen Gleichsetzung lösen kann, wenn auch der Leser über einen entsprechenden Container verfügt und die Inhalte nicht in einer Logik verkennt, die von unerkannten Tabuisierungen und projektiven Identifizierungen beherrscht ist. Die leidvollen und verdrängten Aspekte in der Rede müssen immer wieder verstanden und angenommen werden, damit der Weg von der »symbolischen Gleichsetzung« zur »symbolischen Repräsentanz« in der Interpretation und in Akten eines *aktiven* Lesens beschrritten werden kann. Was also bedeutet der Satz von Jesus in der Bekehrungsvision »Was verfolgst du mich«? Ich möchte mir im *ersten Kapitel* viel Zeit nehmen, um dieser Frage nachzugehen.

Dies alles ist eine unerhörte Herausforderung und gewissermaßen ein Projekt mit völlig offenem Ausgang. Die Dispositive für Verstehen müssen sich dabei erst bilden. Und es ist dann eine Gnade besonderer Art, wenn wir uns in einer Einstellung gleichschwebender Aufmerksamkeit in der Lage sehen, zu den Widersprüchen und emotionalen Irritationen, die von den Texten der Briefe des Paulus ausgehen, eine Deutung vorzuschlagen. Paulus hat, wie kein anderer in seiner Zeit, der von der christlichen Bot-

schaft ergriffen wurde, den »Wahrheitsgehalt« der »monotheistischen Sohnesreligion« zu verstehen und in eine neue Form zu gießen versucht. Freud (1939) betont diesbezüglich immer wieder den »Fortschritt der Geistigkeit« (ebd., S. 557), der bereits in der Mosesreligion begründet wurde. Die Botschaft vom Kreuz war für Paulus dann in einem sehr spezifischen Sinn eine radikale Fortsetzung oder Weiterentwicklung dieses »Fortschritts der Geistigkeit«, welcher in der jüdischen Religion bereits angelegt war. Die Stärke der gelebten Theologie des Paulus liegt jedoch, wie ich im *zweiten und dritten Kapitel* noch ausführlich erläutern möchte, nicht so sehr in seiner »Kreuzestheologie«, deren schwierige Begründungsformel uns noch eingehend beschäftigen wird. Die Essenz der Briefe liegt mehr im Verständnis von einem *Glaubensakt*, der als ein epistemologisches und transformatorisches Junktum von »Glauben und Erkennen« konsequent weitergedacht und in einer mit poetischen Elementen arbeitenden sprachlichen Form weiterentwickelt wurde. Das menschliche Denkvermögen, der Schöpfung und in der Schöpfung Gott zu begegnen, ist in dieser Sichtweise unaufhebbar mit einem Erkenntnisvermögen in Verbindung zu bringen, indem wir als Liebende »erkennen können«, wie wir einmal »erkannt werden« (1 Kor 13,13). Diese Idee von einem mentalen Geschehen, das in einem letztlich sich dem Denken und Erkennen auch entziehenden Subjekt-Objekt das Fundament des christlichen Glaubens begründet, war damit in der Welt. Der Fortschritt der Geistigkeit, den die Mosesreligion noch mit dem Gehorsam gegenüber dem *Gesetz* zu erkennen glaubte, konnte sich vom Gesetzesdenken und seinen Überich-Fixierungen ablösen und wurde nun in seinem *triadischen Beziehungsmodus* auch als *schöpferischer Prozess* (des Geschöpfes mit und in der Schöpfung) vertieft und erweitert.

Das Paradigma einer gelebten Theologie in der Sohnesreligion erschließt so eine *neue Form der Geistigkeit* auf der Basis ganz *anderer psychischer Strukturbildungen* als jener, die in der Mosesreligion angelegt waren und nun die Entwicklung des Selbst blockierten. Paulus war ergriffen von der Möglichkeit, dass der von Jesus offenbarte *Zugang* zur Wahrheit und zu dieser *neuen* Geistigkeit sich als *Glaube in situ* und als die Epistemologie eines *Glaubensaktes in einer Lebenswelt* realisieren würde, in dem er als *Wahrheit* in dieser Lebensform immer wieder transformatorisch zur Wirkung käme. Das Ereignis am Kreuz steht so, wenn wir es mit Paulus zu *erklären* und zu *verstehen* versuchen, für diese Potenzialität eines geistigen Vermögens, das uns Menschen von einer ursprünglichen, unergründlichen Transzendenz in diese schwierige Welt übertragen und zugleich zugemu-

tet wird. Wir können darauf *vertrauen*, dass die Idee der Wahrheit und die Idee des Gewaltverzichts, wenn sie als oberste Maxime unser Handeln leiten, immer wieder einen schöpferischen Neuanfang ermöglichen.

Dass Paulus diese christliche Botschaft mit einem etwas irritierenden und nicht ganz einfach zu »verdauenden« Bild von einem »Vatergott«, der seinen Sohn opfert, unter die Menschen gebracht hat, ist zweifellos ein Problem. Dass es ihm dabei gelungen ist, die Barriere zu fremden Kulturen und identitären Denkformen zu überwinden und diese nicht nur im vertrauten Kontext jüdischer Lebenswelt zu implementieren, ist seine großartige Leistung. Der Versuch, in Briefen mit den christlichen Gemeinden eine Hermeneutik der *gelebten Theologie* zu entwickeln, wurde dabei, wie er selbst rasch erfahren musste, zum schwierigen Unterfangen. Wie, so könnte man fragen, einen Glaubensakt denken, der das »Schweigen Gottes« erträgt und dennoch sein leuchtendes Antlitz als »Gewahrsein repräsentiert« (Bion, 1970, S. 41)? Ich möchte diese Frage im *vierten Kapitel* erörtern. Die psychoanalytische Konzeption klärt hierzu wichtige Aspekte der *empirischen Seite* von »faith« (ebd., S. 41ff.), die im theologischen Diskurs bisher wenig Beachtung gefunden haben. Wir können zwar nicht sagen, was den Glauben möglich macht, wir können uns jedoch Klarheit darüber verschaffen, was ihn *unmöglich* macht. Wir können auch nicht sagen, was eine Hervorbringung des Glaubens im Denken ermöglicht, wir können aber sagen, was seine mentale Repräsentation als »reifer Glaube« *verhindert*.

Bion formuliert den Grundsatz hierzu zunächst so: »Dieser >Glaube< aber muss unberührt sein von jedem Erinnerungs- oder Wunschelement« (ebd., S. 42). Und: »Der Glaubensakt hat keine Verbindung zu Erinnerung oder Wunsch oder Empfindung« (ebd., S. 45). Die empirische Seite des Glaubens erschließt sich so *ex negativo*: Die Ausbildung eines epistemischen Habitus, der verantwortlich mit Fragen der *Gewalt*, empathisch mit menschlichen Beziehungen und solidarisch mit Mitmenschen umgehen kann, hat im Kernbereich zu tun mit dieser *negativen Fähigkeit*, »Erinnerung oder Wunsch« zu transzendieren, sich also aus Übertragung und Gegenübertragung auf innere und äußere Objekte und aus gewalttätigen attraktiven Systemzuständen zu lösen, um so das Vertrauen in die Welt auf ein Fundament zu stellen, in dem sich Wahrnehmung, Erfahrung, Reflexion und Handeln in »faith« realisiert. Dies wäre dann die Epistemologie eines Glaubens im Sinne einer gelebten Theologie, wie sie im *fünften Kapitel* erörtert werden soll, die sich den Problemen der Mentalisierung in bedrängter Existenz stellt.



# I. »Saul, Saul, warum verfolgst du mich?«

## Der Glaube der Urgemeinde

Die christliche Botschaft befreit und verwandelt die Welt in einer historischen Situation, in der die Rede über Wahrheit von mehreren Seiten in eine schwer zu ertragende Defensive geraten ist: Zum einen war da die Zersplitterung in verschiedene Gruppen und Sekten der jüdischen Religion, also in die der Pharisäer, der Sadduzäer, der Zeloten und Essener, die jeweils ihre eigenen Glaubensgewissheiten entwickelten. Zum anderen wurde diese Krise der jüdischen Kultur durch eine politische Konstellation verschärft, in der durch massive militärische Präsenz und durch strukturelle Gewalt des römischen Imperiums das jüdische Trauma der Fremdbestimmung und des Exils wiederbelebt wurde. Dieser römische Machtapparat, der die jüdische Kultur unterwarf, bot seinerseits nach über einem Jahrhundert der Bürgerkriege und der Exzesse in gnadenloser Expansion keine nennenswerten Impulse für ethische Sinnorientierungen mehr, die den unterworfenen Kulturen irgendwelchen Halt bieten konnten.

In dieser Situation, in der einzelne Gruppen sogar in einem verzweifelten Befreiungskampf gegen die Präsenz eines machtbesessenen und zweckrationalen Herrschaftsapparates Widerstand zu leisten begannen, musste auch die Rede über Wahrheit, die Hoffnung auf Erneuerung begründen könnte, zum Problem werden. Diese Rede konnte sich nicht mehr auf überkommene Riten und deren Sprache und Denkungsart stützen, denn diese hatten ja nun ihre Legitimation, gegen Gewaltprozesse in der Gesellschaft einen Cordon sarnitaire zu errichten, weitgehend verloren. Entsprechend musste das Vertrauen in religiöse Praktiken und Rituale schwinden.

## Die Krise des Opferkultes

Wenn allerdings die Stoffwechselbeziehung zwischen der Kultur und den haltgebenden Riten einer Religion aus dem Lot gerät, braucht die Krise ein »Objekt«, an dem sich der aufkommende Zweifel – quasi wie in einem therapeutischen Prozess – abarbeiten kann. Girard (1972) analysiert dieses »Objekt« einer religiösen Krise, oder besser diesen »Prozess« eines kulturellen Wandels, den Religionen in solchen Schwellensituationen durchmachen, in seinem Buch *Das Heilige und die Gewalt* unter dem Gesichtspunkt der »Krise des Opferkultes«. In kulturellen Phasen, in denen diese Krise das Denken und Erleben der Gesellschaft ergreift, löst sich die »unterschwellige Kontinuität« (ebd., S. 62) und die Differenz zwischen *ritueller* Gewalt und *willkürlicher* Gewalt jeweils in einer Übergangs- oder Schwellenzeit auf und eine endemische Ausbreitung von willkürlicher Gewalt bedroht die Menschen. Die in Riten sich Geltung verschaffende *heilige Gewalt* verliert ihre Macht über destruktive Gewaltexzesse. Der religiöse Ritus und der Glaube tragen in den Augen der Gesellschaft nun *nicht* mehr dazu bei, destruktive Gewaltprozesse unter den Menschen zu unterbinden oder, wie eben früher, zu transformieren:

»Ob sich nun das Gefälle in Richtung des >Zuviel< oder des >Zuwenig< bewege: beides führt letzten Endes zu identischen Folgen. Der Ausschluss der Gewalt findet nicht statt; die Konflikte häufen sich, die Gefahr der Kettenreaktionen wächst.

Ist der Bruch zwischen dem Opfer und der Gemeinschaft zu groß, dann kann das Opfer die Gewalt nicht mehr auf sich ziehen; die Opferung hört auf, ein >guter Leiter< zu sein – im gleichen Sinne, wie vom Metall gesagt wird, es sei ein guter elektrischer Leiter. Ist hingegen die Kontinuität groß, dann fließt die Gewalt nur allzu leicht in der einen wie in der anderen Richtung. Das Opfer verliert seinen Charakter der heiligen Gewalt und >vermischt< sich der unreinen Gewalt, wird so zu ihrem skandalerregenden Komplizen, ihrem Spiegelbild oder gar zu einer Art Auslöser« (ebd., S. 62f.).

Girard charakterisiert hier mit seinen luziden Analysen das Experimentieren einer Gesellschaft mit neuen kulturellen Formen, die sich möglicherweise – wie etwa in der griechischen Tragödie geschehen – auch vom religiösen Ritual ablösen und völlig neue sprachliche Gestaltungsformen

hervorbringen, um sich der endemischen Ausbreitung von Gewalt entgegenzustellen. Die große Hoffnung ist dann die, mit neuen Ritualen und neuen sprachlichen Formen den bedrohlichen »Gewaltbazillus« an seiner Ausbreitung zu hindern. Das schöpferische Gestaltungsvermögen der Menschen ist in solchen Schwellensituationen der Kultur besonders gefordert.

Es gibt wenige Dokumente, anhand derer sich dieser Prozess und die ihn begleitende neue Theologie in den urchristlichen Gemeinden rekonstruieren ließe, und mit der auch bis heute nachvollziehbar wird, in welches Bild oder in welche sprachliche Form diese heilige Gewalt von der christlichen Urgemeinde, die den Tod am Kreuz noch vor Augen hatte, gekleidet wurde. Doch in Philipper 2,5–11 erinnert Paulus die Gemeinde an ein »urchristliches Lied« und einen *Christushymnus* (vgl. Becker et al., 1936, S. 149f.; Lohse, 1996, S. 78ff.), der uns Aufschluss geben kann, mit welcher *Theologie* die ersten Christen ihre neue Glaubensgewissheit in Worte kleideten. Lohse (1996) spricht von einer »urchristlichen Theologie, an die Paulus anknüpfte« (ebd., S. 79):

Er war Gott gleich, / hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein,  
sondern er entäußerte sich / und wurde wie ein Sklave / und den Menschen  
gleich; / Sein Leben war das eines Menschen;  
er erniedrigte sich / und war gehorsam bis zum Tod, / bis zum Tod am Kreuz.  
Darum hat ihn Gott über alle erhöht / und ihm den Namen verliehen, / der  
größer ist als alle Namen,  
damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde / ihre Knie beugen vor  
dem Namen Jesu  
und jeder Mund bekennet: / »Jesus Christus ist der Herr« – / zur Ehre Gottes, des  
Vaters (Phil 2,6–11).

Ich möchte die Frage nach einem »narzisstischen Komplex« (Grunberger & Dessuant, 2000), der in diesen Text hineingelesen werden kann und die »Sohnesreligion« schwer belastet, weil sich ein Mensch angeblich auf grandiose Weise mit Gott identifiziert und somit den Gedanken der Transzendenz Gottes in der jüdischen Religion pervertiert, vorerst zurückstellen. Das *Christuslied* spricht eigentlich in Bezug auf diese Deutung von Grunberger und Dessuant zunächst eine sehr klare Sprache: Der Sohn ist dem Vater in seiner göttlichen Substanz zwar »gleich« und Vater und Sohn teilen sich somit diese göttliche Substanz, wie man

sagen könnte, »auf Augenhöhe«. Doch der *Christushymnus* betont zugleich, dass der Sohn dem Vater die göttliche Substanz *nicht* »geraubt« habe, um den nicht ganz einfach zu bestimmenden Charakter dieses Neben- und Miteinanders in Bezug auf Transzendenz zu charakterisieren. Und diese Konstruktion einer Gleichheit von Vater und Sohn, in der das Göttliche in die Formel von einem »Einen-in-sich-Unterschiedenen« des *transzendenten Logos* gefasst wird, offenbart sich nun in einer ebenfalls nicht ganz einfach aufzulösenden Überkreuz-Logik, in der zwei weitere Attribute mit dem Wesen dieser göttlichen Substanz ein unauflösliches Junktim bilden: Der Sohn *Gottes* ist *Mensch* geworden und die Wahrheit des *allmächtigen* Gottes offenbart sich in der *Ohnmacht* dieses Menschen im *Ereignis* am Kreuz.

Zum göttlichen Wesen kommt das menschliche also hinzu und die Allmacht Gottes gibt sich – paradoxerweise – in ihrer Ohnmacht zu erkennen. Transzendenz und Immanenz, Allmacht und Ohnmacht, Gott und Mensch gehen in diesem Hymnus eine nicht ganz einfach zu entschlüsselnde Beziehung von *Einheit und Differenz* ein, die sich eigentlich nur noch im Referenzrahmen eines ästhetischen oder poetischen Diskurses entschlüsseln lässt. Man könnte auch von einer dialektischen oder paradoxen Theologie sprechen, die – wie ein in seiner Verdichtung kaum zu überbietender Mythos – eine Deckerinnerung repräsentiert, in der ein neuer *Zugang zur Wahrheit* nur als *Einheit im Widerspruch* zu fassen ist.

Gerhard Friedrich (1936, S. 149ff.) legt die ersten Zeilen des *Christushymnus* dann so aus: Jesus Christus war eben nicht der von Gott gestürzte »Lichtengel« (ebd., S. 150), der sich anmaßte, Gott zu *sein* und damit die Welt erneut nur wieder in das narzisstische Drama und in Spaltungslogik der Vaterreligion verstrickte. Jesus Christus ist Doppelgänger Gottes und Doppelgänger des Menschen und überwindet somit die tödliche Spaltung und die Fixierung, die vom Dogma einer *absoluten Differenz des transzendenten Gottes* ausgehen muss und die bereits im Bild von der Verführung durch den Satan im Paradies angedeutet wird. Dieser narzisstische Grundkonflikt begleitet zweifellos die menschliche Existenz schicksalhaft. Auch die Vaterreligion konnte den narzisstischen Komplex in religiöser Praxis, der sich mit dem »Gesetz« bilden musste, nicht überzeugend lösen oder sogar überwinden. Die unergründliche und nicht begründbare »letzte Realität« wird daher im *Christushymnus* in eine sprachliche Form gekleidet, die den Vater *und* den Sohn als *Einheit und Differenz* denkt, und den

Bund Gottes mit den Menschen als Drama der Ohnmacht des allmächtigen Vaters und als Freiheit und Würde des Menschen offenbart.

Der *Gewaltzusammenhang* dieser Welt, der in der narzisstischen und *grandiosen Gleichsetzung* des Menschen mit Gott oder mit einer göttlichen Substanz auch einen religiösen Ursprung hat, soll, so die Hoffnung, durch den neuen Glauben und durch ein neues Denken überwunden werden. Das Karussell von Gewalt und Gegengewalt kann wieder zum Stillstand kommen, denn der Menschensohn Jesus hat diese »Göttlichkeit« des Vaters diesem nicht »geraubt«, sondern diese als *Wahrheit im Opfer* offenbart. In menschlicher Gestalt wurde Jesus im Ereignis am Kreuz erniedrigt, als Sohn Gottes wurde er von Gott erhöht. Es war dann allerdings nicht nur das *Wort*, sondern das *Ereignis* selbst, von dem diese rätselhafte und schwer in Sprache zu fassende Kraft der Erneuerung ausging, die eine neue Hoffnung und ein neues Verständnis vom Glauben und von Religion begründen konnte, mit welchem der willkürlichen Gewalt in der Welt wieder eine heilige Gewalt entgegentreten sollte.

### **Die neue mentale Gestalt**

Die monotheistische Religion war nicht nur, wie Freud (1939) immer wieder fasziniert betonte, ein unerhörter »Fortschritt in der Geistigkeit« (ebd., S. 557), sondern entdeckte und betonte auch im Rahmen dieser Geistigkeit den Sinn und den Wert des Wortes als ein Instrument für den Zugang zur Wahrheit. Das »Wort Gottes« war für die Propheten des Alten Testaments das Medium, in dem sich der Dialog mit Gott, also die Beziehung zur Transzendenz, Ausdruck verschaffen konnte. Jeder *Begriff* in dieser dialogischen Form war gewissermaßen auch *Zugriff* zu einer transzendenten Wahrheit. Und in dieser Funktion trat das Wort der Bibel an die Stelle eines mythischen Narrativs. Nicht unbedingt förderte dieser Wandel den besseren Zugang oder das fördernde Verständnis, wie Freud schon feststellte, denn die sinnliche und leichter zugängliche Modellbildung in mythischen Narrativen verschwand nun hinter einer theologischen Begriffsarchitektur, die dann auch nur noch in einer ganz bestimmten Hermeneutik zu erschließen war. Doch dieser »Fortschritt in der Geistigkeit« und die ihn repräsentierenden sprachlichen Formen erbten nun die frühere Funktion des Mythos oder mussten sie übernehmen: die Bedrängnisse der Menschen und die Kontingenz katastrophischer Ereignisse so in diskursive Sprache und in

Rituale zu fassen, dass diese zur Erfahrungsbildung im Umgang mit Gewalt und zu deren Bewältigung einen wirkungsvollen Beitrag leisten konnten.

Der *Christushymnus* ist in dieser Perspektive, wie man mit Bion sagen könnte, die sprachliche Repräsentation für diesen Transformationsprozess. Die neue Container-Funktion erschließt sich jedoch nur, wenn wir die Überkreuzstellung der Schlüsselbegriffe vor dem Hintergrund katastrophischer Erfahrung und der Krise des religiösen Opferkultes zu verstehen versuchen, die mit ihr »auf den Begriff« oder – wie man auch sagen könnte –, »ins Bild« gebracht wurden. In einer in der Tat sehr komplexen und fast hieroglyphisch anmutenden Begriffsverschränkung fasst dabei das *Christuslied* diese *beiden* katastrophischen Erfahrungen der menschlichen Existenz in *eine* sprachliche Gestalt. Und zwar mit einer Theologie, welche sich der Erfahrung der *Ohnmacht Gottes* stellt, und so dem theologischen Konstrukt von Transzendenz einen neuen Zugang zur Wahrheit eröffnet *und* mit der analytischen Einsicht in den *Gottesmord am Menschen*, mit der die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Menschenwürde in einer von Gewalt, Massakern und Mord endemisch heimgesuchten Welt eine neue Antwort finden sollte.

Die Vorstellung von einem »allmächtigen Gott« verlassen worden und der »mordenden Gewalt« der Menschen ausgeliefert zu sein, bildet – so könnte man aus psychoanalytischer Perspektive dann vermuten – jenen tief-unbewussten Komplex, der im *Christuslied* sprachliche Gestalt annimmt. Indem die katastrophischen Erfahrungen in Worte gefasst werden, kann sich die Einstellung zum katastrophischen Ereignis selbst verwandeln und dadurch – ähnlich wie im mythischen Narrativ in anderen Kulturen – einen Glaubensakt begründen, der den Zweifel überwindet und in diesem neuen Verständnis von »heiliger Gewalt« (Girard, 1972) einen Halt bietet.

Ein in der Tat nicht ganz einfach zu lösender Knoten, den man von verschiedenen Seiten her betrachten muss. Auch die Verbindung von Religion und Gewalt, d. h. der Beitrag, den Religion oder eine Theologie zur Genese von destruktiver Gewalt in der Gesellschaft leisten kann, wird in diesem Knoten angedeutet. Als Container begründet dieser Knoten jedoch nicht nur eine neue Theologie, sondern auch eine neue Epistemologie des Glaubens und fordert ein sich wandelndes Verständnis vom Ritus. Klarer könnte man das Wesen der Kreuzestheologie nicht in Worte fassen: Jesus Christus war Gott gleich und doch von ihm als Mensch verschieden. Er repräsentiert als Gott und Mensch das Eine-in-sich-Unterschiedene einer »heiligen Gewalt«, die im »Ereignis« am Kreuz offenbar wurde.

## Die Lebenswelt der frühen Christen

Ein wenig schwärmerisch, aber sichtlich auch ergriffen und fasziniert von dieser Lebensform, schildert Erikson (1958) in seinem Buch *Der junge Mann Luther* diesen im Geist spiritueller Gewissheit verankerten *Glauben* der »frühen Christen«:

»Was wir über die frühen Christen der paulinischen Ära wissen, erweckt den Eindruck, dass sie in einer klaren, reinen Atmosphäre lebten, wie sie nur nach einer Unwetterkatastrophe herrscht. Solch einer Katastrophe war das Leiden Christi zu vergleichen, der sich für die Menschheit geopfert hatte. Für seine Nachfolger war der ewige Wechsel von Zerstörung und Erneuerung, der den Zyklus von Krieg und Frieden, weltlichen und geistlichen Festen, Rausch und Gewissensqual im Menschenleben kennzeichnet, eine Weile zum Stillstand gekommen. Das Leben Christi vermittelte jenes totale Gegenwärtigsein und absolute Über-den-Dingen-Stehen, das unter den Menschen die stärkste, aber seltenste Macht ist. Wenige einfache Worte hatten noch einmal Schein und Verstellung dieser Welt durchdrungen, Worte, die zugleich Sprache des Kindes, des Unbewussten und des unversehrten Kerns aller geistlichen Überlieferung waren. Noch einmal war die Verletzlichkeit der Seele zum Rückgrat ihrer spirituellen Kraft geworden, hatte die Zerbrechlichkeit eines Neubeginns versprochen, Berge zu versetzen. Voll bejaht, wurde der Tod die höchste Identität auf Erden« (ebd., S. 272).

Erikson charakterisiert die *Lebenswelt* dieser frühen Christen – nicht ganz ohne eine gewisse Tendenz zur Verklärung – in faszinierenden Bildern:

»Die frühen Christen durften Brüder und Schwestern sein, die ohne Neid und Missgunst miteinander aßen und gemeinsam an Ihm teilhatten, wie Er es ihnen geboten. Sie konnten starre Vorschriften verwerfen, Ritual und Verhalten aus dem Augenblick heraus bestimmen, wie ihr Glaube es ihnen eingab. Die Geschichte war tot. Sie konnten die *Horizontale* weltlicher Ordnung ignorieren – jenen verwirrenden Austausch verschiedener Währungen, die alle dreckig vom allzu vielen Anfassen und stets entgegengesetzter Meinung über ihren Umtauschwert sind, die immer irgendjemanden (und oft alle Welt) betrügen. Sie durften sich auf die *Vertikale* konzentrieren, die des Menschen Seele mit der höheren Identität im Himmel verbindet, Barmherzigkeit herabbringt und dafür den Glauben zu Ihm emporträgt« (ebd., S. 273, kursiv d. V.).

Das Bild, das Erikson hier von einer »vertikalen« Verankerung der frühen Christen und des »homo religiosus« in dieser Zeit im Glauben und vom Heraustreten aus den »horizontalen Ordnungen« der Zeit zeichnet, ist für die von Paulus in seinen Briefen betreuten ersten Christengemeinden sicher sehr erhellend. Für das Verständnis dessen, was Paulus nach seinem Versuch, die Urgemeinde zu vernichten, als Widergutmachung zu leisten versuchte, verweist es zudem auf wichtige Konfliktzonen, die es jedoch noch genauer in den Blick zu nehmen gilt. Das Problem des Paulus war es nämlich, um das Bild von Erikson aufzugreifen, »die Vertikale so in der Horizontalen zu verankern, dass die Identitäten der Horizontalen in einer hierarchischen Ordnung miteinander verkettet blieben« (ebd., S. 276f.). Die Kreuzestheologie, die Deutung des Weltgerichts, die Auslegung der Sakramente und der Eucharistiefeier, die Formatierung der Rede über den »Geist« als »prophetische Rede« und nicht zuletzt die Regeln für das Zusammenleben der Gemeinde und die Sakralisierung der staatlichen Gewalt – dies alles lässt sich als Reinterpretation des neuen *Geistes* der Sohnesreligion durch Paulus und als Transformation einer Offenbarung besser verstehen, wenn wir die Perspektivierung berücksichtigen, die Paulus als triadische Ordnung dem Geist in der jungen Kirche vorgibt. Davon muss in den folgenden Kapiteln noch ausführlich die Rede sein.

Dass sich »beugen sollen alle Knie« und »alle Zungen bekennen« müssen, war für die frühen Christen eine unzweideutige Botschaft, sich aus der Grandiosität und narzisstischen Befangenheit der sie umgebenden Welt zu lösen und sich dem neuen Geist, der am Kreuz offenbar geworden war, zu unterwerfen. Der Widerstand gegen narzisstisch motivierte Gewalt war dabei für die ersten Christen gewissermaßen »kategorischer Imperativ«. Mit ihm begründeten sie einen Glauben und eine schöpferische Einstellung zum Leben, mit der sie sich aus den Zirkeln von Gewalt und aus endemischer Ausbreitung von Gewalt lösen wollten. Ihr Glaube zeigte ihnen, dass auch der leidende Mensch mit seinen katastrophischen Erfahrungen nicht ins reaktive Agieren verfallen muss, sondern immer wieder zum schöpferischen Neuanfang fähig ist.

## **Das Damaskus-Ereignis**

Die Erfahrung, die Paulus mit dieser Lebenswelt der frühen Christen machte und die auf seinem Weg nach Damaskus Transformation und Neu-

anfang in *einem Akt* begründeten, wird von hier aus verständlich. Probleme der Identität des römischen Bürgers Saulus zeichnen sich schon *vor* dem Damaskus-Ereignis ab. Der Pharisäer und römische Staatsbürger, auf beide weist Paulus in seinen Briefen später immer wieder hin, wenn er seinen Glauben in Abhebung von dieser Herkunft den Zuhörern vor Augen stellt, war schon in den frühen Jahren seines Lebens offenbar zwei Identitätsmustern verpflichtet. Als römischer Bürger musste Saulus an Ritualen teilnehmen, die sich eigentlich mit seinem jüdischen Glauben und auch nicht mit dem eines strengen Pharisäers vereinbaren ließen. Schon vor dem Damaskus-Ereignis ist also davon auszugehen, dass die Subjektivität des homo religiosus Paulus keinem strengen identitären Muster folgt und sich offenbar sehr flexibel in verschiedenen kulturellen Milieus bewegen konnte.

Der Satz aus späterer Zeit,

Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht (Röm 1,16),

erhält dann zudem einen wichtigen Hinweis, dass Paulus sich nach seiner Bekehrung nicht nur mit den Inhalten und Weisungen in der Sohnesreligion identifizierte, sondern auch die mit diesem Glaubenshabitus assoziierten emotionalen Erfahrungen und Gemütszustände nicht verleugnen wollte. Die Gefühle der »Scham« und der »Schande« sind in der Tat das Signum jeder Wahrheit, die sich den überkommenen Tabus nicht mehr beugt, sondern durch die Erfahrung von Schande und Scham *hindurch* an der Wahrheit festhält. Das Ich und das Subjekt lösen sich dabei von konsensuell abgesicherten Identifizierungen und folgen einer inneren Stimme, ohne durch die Irrungen und Wirrungen von Schande und Scham blockiert zu werden. Die Schande des Wahrsagens auf sich zu nehmen und durch die Diskriminierungen und Demütigungen, die sich dann in der Welt ergeben, hindurchzugehen, nicht gefügig zu werden unter dem Druck des Mainstreams von Meinungen, ist eines der Geheimnisse der Botschaft vom Kreuz, das Paulus nach seiner Bekehrung vor Damaskus mit diesem Satz in Römer 1,16 für sich reklamiert.

## Die Bekehrung des Saulus

Die »Bekehrung des Saulus« wird daher nicht zu Unrecht von vielen Autoren als der Schlüssel zur Theologie des Paulus bezeichnet. Das Bild

die *Bekehrung des Saulus* in der Paulus-Kathedrale in Medina auf Malta ist dann jedoch ein Zeugnis dafür, wie sich dieses Narrativ der Apostelgeschichte mit der Semiotik des Zeitgeistes aufladen kann und – von den Interessen und Sichtweisen eines *historischen Kontextes* geleitet – in historisch gewordenen Welten einnistet.

Saulus ist auf diesem Bild als Ritter in mittelalterlicher Rüstung unterwegs. Er stürzt vom Pferd, das von zwei Knechten nur noch mühsam im Zaum gehalten werden kann. Tier und Mensch sind in unsäglichlicher Panik. Saulus liegt mit geschlossenen Augen am Boden. Ein Begleiter hält ihm fürsorglich den Kopf, sein Speer richtet sich schützend nach oben, um einen vermeintlichen Angreifer abzuschrecken, den er nur hört aber nicht sehen kann. Die Stimme kommt von oben, von Jesus, der, von einer Wolke getragen, in der Pose eines Weltenherrschers auf Saulus herabschaut, von Engeln begleitet. Zwei von diesen Engeln mit kindlichen Gesichtern sind erstaunt und versuchen offenbar zu verstehen, was sich ereignet. Die Schriftrolle des Saulus mit dem Auftrag aus Jerusalem, die Christen in Damaskus zu vernichten, liegt auf der Erde. Saulus gleicht trotz seiner Ritterrüstung mit seinem schmerzverzerrten Gesicht und seiner kraftlosen Hilflosigkeit in dieser Situation mehr dem vom Kreuz abgenommenen Jesus als einem Ritter, der im heroischen Kampf unterliegt. Panik, Blindheit und Konfusion beherrschen die Seelen aller Anwesenden.

Die Deutung dieses Bekehrungsereignisses durch Lohse (1996, S. 61ff.) stellt dann bereits die Weichen für eine Auslegung des Damaskus-Ereignisses in eine ganz bestimmte Richtung. Denn das Spektrum der Interpretationen, die dieses Ereignis in bestimmter Weise deuten, ist inzwischen kaum noch zu überschauen. Folgt man Lohse, so lassen sich nämlich die »neue Erkenntnis« und die »Berufung« des Paulus weder als Weiterführung der »jüdisch-apokalyptischen« Theologie noch – wie später von Luther behauptet – als Begründung für die »Rechtfertigungslehre« interpretieren (vgl. ebd.). Im Fokus der paulinischen Theologie steht vielmehr, so Lohse, die auch in den frühchristlichen Gemeinden dokumentierte Glaubenshaltung, in der die »Wahrheit« als das »Sein« der Glaubenden *in Christus angenommen* werden soll (ebd., S. 62). Mit diesem Verständnis vom Glaubensakt löst sich Paulus aus dem Gesetzesdenken der jüdischen Religion und kritisiert den Gedanken eines im Gesetz fundierten »Bundes« des auserwählten Volkes mit Gott. Das Mysterium eines göttlichen Handelns, der seinen Sohn Mensch werden und vom Tod auferstehen lässt, wird für Paulus zum »Zeichen« und zum »Ursymbol« einer Gnade, die einen

neuen Geist begründet. Die Episode der »Bekehrung des Saulus« liefert in dieser Sicht den Schlüssel zu dieser christlichen Epistemologie des Glaubens, indem sie diesen in einem *Ereignis* fundiert, das sich *weder* empirisch *noch* transzendental verorten lässt. Doch Lohse möchte, um den Sinn des »Ereignisses« nicht zu verfälschen, jede »psychologisierende« (ebd., S. 59) Deutung ausschließen.

Es gibt jedoch keinen vernünftigen Grund, die innere Umkehr des homo religiosus Paulus ohne die »empirische Seite«, also ohne den Aspekt eines körperlichen Geschehens und ohne die in diesem Körper sich abzeichnenden emotionalen Erfahrungen verstehen zu wollen oder auch nur zu können. Eine Theologie, welche die doppelte Realität der menschlichen Existenz im Glaubensakt anerkennt und zu integrieren versucht, lässt sich nur in einer Hermeneutik erschließen, welche sich den Problemen dieser doppelten Wirklichkeit auch im »Ereignis« stellt, welches diesen Glauben begründet.

Erikson (1958) geht in seinem Buch *Der junge Mann Luther* davon aus, »dass bei einem echten emotionalen und spirituellen Erlebnis Körper und Seele total mit einbezogen sind« (ebd., S. 314). Der »Anfall« Luthers ist daher zunächst aus psychoanalytischer Sicht nicht nur als spirituelle Wende für das Verständnis des neuen Glaubenshabitus von größtem Stellenwert, sondern auch ein »Symptom«, das es in seiner Bedeutung für den Glauben zu erschließen gilt. Das Verstehen muss sich dabei zu den Abgründen des Psychischen und zum Unverständlichen in einer spirituellen Erfahrung hin öffnen. Es macht keinen Sinn, die Spiritualität und Tiefe des religiösen Erlebens zu pathologisieren. Und es gilt daher das Damaskus-Ereignis des Paulus und die sich in körperlichen *und* spirituellen Erfahrungen manifestierende »Verwandlung« oder »Transformation« des Selbsterlebens des Apostels als empirisches *und* transzendentes »Ereignis«, also als vielschichtiges und komplexes Nebeneinander in seiner Bedeutung zu erfassen.

Der Satz, »Saul, Saul, warum verfolgst du mich!«, rückt von solchen Vorüberlegungen ausgehend zunächst ins Zentrum der Betrachtung. Er repräsentiert jenen inneren Wandlungsprozess, den es zu verstehen gilt. Der Satz drückt eigentlich klar aus, was sich in *innerer Kommunikation* in Paulus in diesem Moment ereignete. Ein »innerer Verfolger« verliert seine destruktive Macht über das Denken und Tun des Saulus. Eine Transformation des Selbsterlebens ereignet sich, indem die Gewissheit der paranoid-schizoiden Position aufgegeben werden kann und das sadistische Agieren eines gesetzestreu Pharisäers seine Macht über das Selbst dieser Person

verliert. Paulus war Täter, der in Identifizierung mit einem gewalttätigen religiösen Apparat seine Neigung zum Gottesmord weitgehend unbewusst agieren konnte. Eine unsägliche Wut und manische Anstrengung verwandeln sich jedoch nun in der Erfahrung der Verwirrung und des Zerfalls des Selbsterlebens. In einer visionär und phantasmatisch imaginierten Begegnung mit dem auferstandenen Christus erlebt Saulus das, was die Psychoanalyse auch nur mit dem Konzept von einem »Container« erklären kann: Der psychische Apparat des Menschen verfügt über die Fähigkeit, Aggression und Wut zu transformieren. Das Denken kann, wenn es durch Containing seiner dranghaften Elemente aus einer Fixierung in der paranoiden Position befreit wird, wieder, wie Bion sagt, zwischen der paranoid-schizoiden und der depressiven Position, oszillieren. Ruff (2004) erläutert diesen Zusammenhang wie folgt:

»In ihr [der depressiven Position] wird die Spaltung in Gut und Böse überwunden – allerdings erkaufte sowohl mit dem Zulassen schmerzhafter Trauer über Versagungen und Verlust als auch mit dem Erleben von Schuldgefühlen angesichts nicht mehr projizierbarer eigener Aggressivität. Mit der Fähigkeit, zwischen Innen und Außen zu unterscheiden, werden auch die Objektbeziehungen in ihrer Zeitlichkeit und in ihrer Ambivalenz zwischen Liebe und Hass realitätsnäher. Neben der Fähigkeit zur Anteilnahme (Winnicott 1965) ist reflektierendes und symbolisches Denken möglich geworden. An die Stelle einer magischen Erwartungshaltung tritt eine auf Glauben beruhende Hoffnung, also ein zuversichtlicher Glaube an Zukunft, der in einer vertrauenden Beziehung zu einer Person gründet (>ich glaube dir<). Dieser Glaube entspricht mehr als bisher der Wirklichkeit, insofern er Ambivalenz und Vergänglichkeit akzeptiert. Wäre dies der Endpunkt der Individualentwicklung, gäbe es zwar dauerhafte Ordnung und Sicherheit, aber letztlich keine Zukunft mehr.

Deswegen betonte Britton (1998/2001, S. 100), dass >es für jede Weiterentwicklung unerlässlich ist, die zur depressiven Position gehörende Kohärenz aufzugeben und eine neue Runde von fragmentierter Verfolgung und Unsicherheit zuzulassen<. Öffnet sich ein Mensch wieder derart Situationen von Verunsicherung und Desintegration mit Gefühlen von Angst und Verzweiflung, mindert sich sein bisheriger Glaube, der erneut fragwürdig wird und dann oft wieder stärker magisch getönt ist. Lässt sich der Betroffene darauf ein, führt ihn dies zu einer erweiterten, realitätsnäheren depressiven Position. Um allerdings diese Krise bewältigen zu können, ist ein stabiler in-