

Rationalität und Ekstase

Eine Aufgabe für Glaube und Theologie

Horst Bürkle, München

Wir erleben heute im Umkreis des westlichen Christentums eine eigentümliche auseinanderstrebende Entwicklung: auf der einen Seite eine starke Vorherrschaft des rationalen Elementes in Kirche und Verkündigung. Auf der anderen Seite kommt es zu einer neuen Entdeckung des charismatisch-emotionalen Elements in bestimmten Kreisen der Kirche und zu einer neuen Hochschätzung des gefühlsbezogenen Erlebens. Daneben erfreuen sich diejenigen Kreise und Bewegungen außerhalb der Kirche regen Zuspruchs, die jene Dimensionen unseres Menschseins ansprechen, die sich der rein rationalen und verbalen Kommunikationsebene entziehen. Ich denke hier besonders an die zahlreichen von östlichen religiösen Praktiken beeinflußten Zentren und Therapiegemeinschaften. In ihnen spielt das ins Unbewußte, aber eben auch in die psycho-somatischen Bedingungszusammenhänge hinein wirkende ‚ekstatische‘ Element eine wichtige Rolle.

Rückkehr des Ekstatischen

Schauen wir über den unmittelbaren Kontext unserer religiösen ‚Landschaft‘ hinaus, so begegnen uns außerhalb desselben noch sehr viele elementare Aufbrüche aus einer Dimension, die wir durchaus mit dem Begriff des Ekstatischen belegen können. Mir stehen dabei vor allem zwei Phänomene vor Augen, die mit Fug und Recht als neureligiöse Massenbewegungen bezeichnet werden können.

In Brasilien gehört heute – Zahlen dazu lassen sich schwer statistisch erheben – vermutlich jeder Fünfte zu einer der dort in den letzten Jahrzehnten rapide um sich greifenden synkretistischen Kultgemeinschaften. Bezeichnungen wie Umbanda, Makumba, Candomblé oder auch andere sind Sammelnamen für eine unüberschaubare Zahl von örtlichen Kultzentren, den sog. ‚Terreiros‘. Der (oder die) jeweilige ‚Chef de terreiro‘ ist Zauberpriester im klassischen Sinne des Wortes. Er verfügt über magische Kräfte, vollzieht übernatürliche Heilungen, versetzt seine Medien in ekstatische Zustände, läßt Geister einwohnen und anderes mehr. Die jüngste Dissertation in meinem Institut* ist der genauen Untersuchung

* Prof. Dr. Bürkle ist Vorstand des Instituts für Missions- und Religionswissenschaft im Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität München. Die Redaktion.

einer solchen Bewegung im Raum der Hauptstadt Brasilia gewidmet. Dabei zeigt es sich, daß die Anhängerschaft sich keineswegs aus den Kreisen rekrutiert, in denen ursprünglich die afrikanischen Orichas (Ahnengeister) oder die indianischen Kultgottheiten zu Hause sind. In Verbindung mit Elementen des europäischen Katholizismus unter bewußter Umdeutung christlicher Heilengestalten, aber auch der Person Jesu Christi, der Mutter Gottes u. a., zieht eine solche Bewegung Adepten aus den höchsten sozialen Schichten des Landes an.

Eine andere Entwicklung der Rückkehr des Ekstatischen zeichnet sich in den zahlreichen Sonderentwicklungen im südlichen und westlichen Afrika ab. Hier brechen ursprünglich afrikanische Phänomene der Stammsreligion wieder auf mit dem Anspruch, die eigentliche und ursprüngliche Gestalt des Christentums darzustellen. Im Mittelpunkt einer solchen Separationsbewegung steht – durchaus vergleichbar dem aus Brasilien Berichteten – die charismatische Gestalt des Stifters. Er hat unmittelbare Geisteingebung, hat Auditionen und erlebt Visionen, vollzieht Glaubensheilungen. Dies alles ist begleitet von den typischen ekstatischen Begleiterscheinungen. In ihnen liegen für den afrikanischen Menschen geradezu die Kriterien für die Echtheit des religiösen Erlebens. Die Gottesdienste dieser Gemeinschaften zeichnen sich durch ein starkes emotionales Element aus, das ekstatische Formen annehmen kann. Wenn der Geist über die versammelte Gemeinde kommt, sind Phänomene wie Lallen, Um-sich-Schlagen, Zu-Boden-Werfen, Schaum vor dem Mund, aber auch tierische Laute durchaus zu beobachten. Dem charismatischen ‚Propheten‘ kommt es dann zu, diese Geistererfahrungen zu zügeln und die Ekstase im Zaum zu halten.

Zumindest in bezug auf die Stifterperson ist im Zusammenhang unseres Themas noch an eine jüngere Entwicklung zu denken, die sich im heutigen Japan abzeichnet. Zunehmend seit dem Ende des letzten Weltkrieges – beginnend aber schon vorher – lösen innerhalb des japanischen Buddhismus und Shintoismus einzelne charismatische Gestalten neue Kulturbewegungen aus. Die größten von ihnen sind unter dem Namen Sokagakkai und Risho Kosei-kai bekannt. Aber es gibt deren eine ganze Anzahl kleinerer, weniger bekannt gewordener. Auch hier begegnet uns im Umkreis des Stifters ein starkes ekstatisches Erleben, das sich aber alsbald umsetzt in rationale Kommunikation. Der Gründer kann eine ganze Fülle heiligen Schrifttums verfassen, das das von ihm unter besonderen – eben ekstatischen – Umständen Geschaute oder Vernommene anderen zugänglich macht.

Sowohl im Falle der lateinamerikanischen als auch bei den japanischen neubuddhistischen Bewegungen befinden wir uns im neuzeitli-

chen Milieu einer entwickelten, technisierten und in allen sonstigen Lebensbezügen ‚aufgeklärten‘ Welt. Unter den Anhängern finden sich Ärzte, Naturwissenschaftler, Politiker und Militärs. Menschen, die sich sonst durchaus rational zu verhalten wissen, werden hier im Bereich der Religion elementar vom Charakter des Außerordentlichen, des schlecht-hin Irrationalen und Numinosen erfaßt. Rudolf Otto hat in seinen religionswissenschaftlichen Untersuchungen mit Nachdruck auf diese Seite im religiösen Erleben hingewiesen¹. Für ihn war die rationalisierbare Ebene dessen, was sich für den Menschen in der Religion ereignet, sozusagen nur die ‚Tagseite‘ einer sich darin und dahinter verborgenden mächtigen, für die *ratio* aber eben dunklen Tiefe. Diese Tiefendimension in der Religion – auch in der christlichen – wollte er wieder ernst genommen sehen. Diesem Bemühen um das Verständnis der realen Erscheinungsformen dessen, was er das *tremendum* oder auch das *fascinans* (das „Erschütterung“ oder „Faszination“ Bringende) nannte, galten seine Untersuchungen in den ekstatischen und mystischen Erlebnisweisen in den verschiedenen Religionen. Die Theologie seiner und der nachfolgenden Zeit ist mit wenigen Ausnahmen an ihm vorbeigegangen. Sie hatte sich anderen Themen verschrieben, die sich ganz in der lichten Rationalität der ‚Tagseite‘ erschöpften. Die historisch-kritische Forschungsmethode, das Thema der Entmythologisierung, die dialektische Theologie der Barth-Schule – sie und andere Zeiteinrichtungen drängten die Theologie und ihr zufolge die kirchliche Praxis immer mehr an die Oberfläche rationaler Betrachtung. Was nicht verbalisierbar und auf den Begriff zu bringen war, das sollte und konnte für die theologische Aufgabe außer Betracht bleiben. Von hier aus war dann der Schritt nicht mehr weit in die thematische Engführung der Theologie und kirchlichen Verkündigung durch politische Tagesparolen – sozusagen der Schritt von der ‚Tagseite‘ zur ‚Schlagseite‘! Aber ‚politische Theologie‘ in welcher Zuspitzung immer (als Theologie der Revolution, der Befreiung oder des Feminismus, der Emanzipation oder der Armut etc.) signalisiert als Endprodukt den Verlust der Religion. Er beginnt jedoch mit der Trennung des Rationalen vom Erlebnisgrund und damit von dem, was in der Sicht unseres Themas das ‚ekstatische‘ Element in aller lebendigen Religion ausmacht.

¹ In seinem grundlegenden Werk über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen hat er die für das „Mysterium tremendum“ bezeichnenden Momente des Übermächtigen, Energischen, Schauervollen und des „Ganz Anderen“ näher ausgeführt (*Das Heilige*, München 1963, 17–37).

Ekstase und Rationalität in den östlichen Religionen

An Beispielen aus dem Hinduismus, aus dem Buddhismus und aus China soll nach dem Verhältnis des Ekstatischen zum Rationalen gefragt werden²; dieser Hintergrund kann verdeutlichen, inwiefern im Christentum die Einheit von Ekstatischem und Rationalem in Gestalt des fleischgewordenen Wortes Gottes ihre abschließende Erfüllung findet.

Für den Yoga gilt, daß er elementar auf unmittelbare Erfahrung und Praxis angelegt ist. Nicht das Bescheidwissen etwa über die bei Patañjali hochreflektierten mikro- und makrokosmischen Systeme, in die der klassische Yoga als eine Art Initiationsvorgang integriert, nicht die Kenntnis der verschiedenen Modalitäten der Bewußtseinszustände oder andere der indischen spekulativen Weltanschauungstheorie eigenen Betrachtungsweisen sind hier ausschlaggebend. Worauf es entscheidend ankommt, ist der Vollzug selber. Er erst verleiht dem Adepten die Möglichkeit des Verwandeltwerdens. Alles kommt in der Sicht unseres Themas auf das ‚Heraustreten‘ aus der vordergründigen Dimension normalen Verhaltens an. Dabei liegt das echt Ekstatische der Yogin-Erfahrung gerade in der Verkoppelung von aktiver Hingabe an die auszuführende Übung und passivem Widerfahrnis der sich darin erschließenden neuen Selbsterfahrung. Beides kommt im ekstatischen Erleben zusammen: Der Mensch unterzieht sich bestimmten religiösen Verrichtungen, aber ihm widerfährt darin auch etwas. Auf letzteres kommt es entscheidend an. Hier liegt sozusagen das ‚Fremderlebnis‘ im machbaren Praxisvorgang. Das Rationale tritt hier zunächst völlig zurück. Es kann sogar in Spannung und Widerspruch treten und damit zum Störfaktor werden. Immer wieder sprechen die klassischen indischen Texte von diesem Vorrang auszuführender Praxis. „Frauensache ist es, die Überlegenheit einer Wahrheit durch diskursive Argumente begründen zu wollen, Männerache, die Welt zu erobern durch eigene Macht.“ (*Tantratattva*, I, 125) „Durch den *abhyāsa* (= Praxis, Übung, Anstrengung) erlangt man den Erfolg, durch die Praxis gewinnt man die Befreiung. Das vollkommene Bewußtsein erwirbt man durch die Tat. Den Yoga erlangt man durch Handeln (*abhyāsa*) ... Man kann den Tod überlisten durch den *abhyāsa* ... Durch die Praxis gewinnt man die Kraft der Prophezeiung (*vāc*) und die Fähigkeit, durch einfache Willensübungen überallhin zu gelangen, wo man will ...“³

² M. Eliade in seiner grundlegenden Arbeit über *Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit* (Stuttgart 1960) hat verdeutlicht, wie in den indischen Religionen beide Elemente unseres Themas ineinanderliegen.

³ *Siva-Samhita IV*, 9–11. Zit. nach Eliade, aaO. (Anm. 2), 47.

Inwiefern der Yoga eine klassische Form ekstatischen Erlebens ist, braucht hier im einzelnen nicht mehr dargelegt zu werden. Was dem Yogi widerfährt, was er ‚erlebt‘, welche Verwandlungen er an sich erfährt, all dies ist hinreichend beschrieben und untersucht worden. Für unsere Fragestellung nach dem Verhältnis von Ekstase und Rationalität dagegen ist es wichtig zu sehen, wie in diesem Fall zu den Praxis- und Erlebnisweisen die Theorie hinzukommt, sie begründet und erklärt. Worum es im Durchmessen des Außerordentlichen geht, soll durchaus rational dargelegt werden. Die Theorie des Yoga nimmt deshalb einen breiten Raum ein. An Reflexion über die erlösende Praxis hat es nicht gefehlt. Die Theorien erheben durchaus Anspruch auf rationale Schlüssigkeit und Beweiskraft⁴.

Schaut man auf die Ekstasetechniken in den Ländern des mahayannisichen Buddhismus, des Tantrismus oder Lamaismus, so zeigt sich auch hier eine enge Verflechtung des Ekstatischen mit dem die Religionen insgesamt umschreibenden jeweiligen System. Das Einzelerleben bleibt eingeordnet in einen es begründenden, sinnvollen Zusammenhang. Erst aus ihm heraus vermag es seine ‚soteriologische‘ Bedeutung zu gewinnen. Mag der einzelne ekstatische Vorgang in seiner Besonderheit in sich zu bestehen scheinen, kommunikationsfähig ist er nur und damit deutbar, insofern er in Beziehung steht zu den das Ganze von Welt und Mensch in der jeweiligen Religion beantwortenden Anschauungen. Hier hat das ‚rationale‘ Element seinen unabdingbaren Platz, mag es im Einzelfall bewußt sein oder nicht. Dabei ist unbestritten, daß dieses Element im Hintergrund bleibt. Im Vordergrund steht das elementare Erleben selber, das den Menschen „Tod und Wiedergeburt“ an sich erfahren, das ihn die Unterwelt durchmessen läßt oder die Toten zur Sprache bringt. Zweifellos steht hier das Rationale ganz im Dienst des eigentlichen religiösen Erlebens. Jesus ist sozusagen das Sekundäre, das ihm seinen ‚Sitz im Leben‘, in diesem Fall im übergreifenden Zusammenhang der betreffenden Religion, zuweist, zu der es gehört⁵.

Wir halten als Fazit unseres mehr als kurzen Exkurses in die Welt der östlichen Religionen fest: Das für die religiöse Erfahrung grundlegende

⁴ „Die große Bedeutung, welche alle indischen Metaphysiken bis zu der Askesetechnik und Kontemplationsmethode des Yoga der ‚Erkenntnis‘ beimessen, erklärt sich leicht aus den Gründen des menschlichen Leidens. Das Elend des menschlichen Lebens führt nicht von einer göttlichen Strafe oder Ursünde, sondern von der ‚Unwissenheit‘ her.“ (Eliade, aaO. [Anm. 2], 22)

⁵ „Nach diesen wenigen Auszügen macht man sich einen Begriff von der Umwandlung, die ein schamanisches Schema erfahren kann, wenn es einem komplexen philosophischen System wie dem Tantrismus eingefügt wird.“ (M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich 1956, 409)

ekstatische Element führt zwar nicht in sich bereits, aber in seiner integralen Verklammerung mit der Religion als ganzer immer auch ein rationales Element mit sich. Wie verhält es sich in dieser Hinsicht nun – das sei unsere abschließende Überlegung – im Christentum selber.

Christliche Gleichwertigkeit von Ekstase und Ratio

Es ist nicht zu übersehen, daß das ekstatische Element wesentlich zur Glaubenserfahrung des Christen dazugehört. Faßt man den Begriff nicht zu eng, so gehören hierher alle im biblischen Bereich uns begegnenden visuellen und auditiven Begebenheiten, aber auch Traumerfahrungen und andere, die Möglichkeiten des Bewußtseins transzendierende Widerfahrnisse. Wenn der Apostel Paulus davon spricht, daß er „Entrückung im Geiste“ erfahren habe, die ihn in himmlische Sphären versetzt hat⁶, so haben wir es hier mit einem ausgesprochen ekstatischen Erleben zu tun. Aber auch in der frühen christlichen Gemeinde gehörten ekstatische Erlebnis- und Ausdrucksweisen zur gängigen kirchlichen Praxis. Die Glossolalie, die gewiß nicht nur in der Gemeinde von Korinth zu Hause war, aber auch andere Charismen wie das der Prophetie, des Heilens und anderes mehr weisen in diese Richtung⁷. Alle diese im rationalen Bereich nicht ‚aufklärbar‘ Ereignisse, tragen ekstatische Züge. Sie sind nicht auf die Zeit der Urkirche begrenzt, sondern setzen sich in der und durch die Geschichte der Kirche hindurch – wenn auch in veränderter Weise – fort. Die Hagiographien sind Zeugen dieses bleibend bedeutenden ekstatischen Elementes für den christlichen Glauben.

Vom Wesen der christlichen Offenbarung her erfährt nun das Verhältnis von Ekstase und Rationalität seine spezifische und religionsgeschichtlich erfüllende Bestimmung. Das rationale Element tritt nicht nur sozusagen sekundär zum Zweck der integralen Verankerung des ekstatischen Einzelerlebnisses in den religiösen Kontext hinzu. Für den christlichen Glauben ist das Rationale dem Ekstatischen gleichwertig und ihm notwendig zugeordnet. Es ist die eine Seite derselben Offenbarungswirklichkeit. Was im Geist erfahren wird, bleibt Teil des geschichtlich in die Erscheinung getretenen trinitarischen Geheimnisses im Sohn. Mit anderen Worten, es kann sich auch in der unmittelbaren Geistererfahrung nichts anderes ereignen als was in Leben und Werk Jesu von Nazareth wahrhaft wurde. Aber im Logos, im Wort, ist zugleich auch die der vernehmenden Vernunft eigene Rationalität mitbeteiligt. Der Logos, von

⁶ 2 Kor 12, 1–4.

⁷ 1 Kor 14, 1ff; Apg 2, 18 u.a.

dem Johannes (1,1) sagt, daß er *en archä*, im Anfang, war, ist zugleich der, der im Wort in der Zeit kerygmatisch wird und damit den Bedingungen der *ratio*, des Verstandes, sich unterwirft. Damit aber verliert er nie das ihm eigene, aller Vernunft überlegene⁸ ekstatische Element. Es wieder zurückzugewinnen und ihm den ihm zukommenden Platz in der kirchlichen Praxis und im Glauben des einzelnen wieder einzuräumen, bleibt eine theologische und pastorale Aufgabe.

⁸ P. Tillich zeigt in seiner *Systematischen Theologie* (Bd. I, Stuttgart 1956, 135–42) den Zusammenhang von Offenbarung und Ekstase auf und erinnert an den Charakter der „ekstatischen Partizipation an Christus“, wie sie in der paulinischen Formel des „in Christus sein“ zum Ausdruck kommt. „Wie Paulus in diesen Kapiteln zeigt, handelt es sich hier nicht um eine Erkenntnis, die als Resultat der aufnehmenden Funktion des menschlichen Geistes gewonnen wurde, sondern um eine Erkenntnis vom ekstatischem Charakter. Schon die von ihm gebrauchte Sprache macht den ekstatischen Charakter von *agape* und *gnosis* deutlich. In beiden ist die rationale Form – einmal des Moralischen, dann des Kognitiven – mit der ekstatischen Erfahrung des Geistes geeint.“ (Bd. III, Stuttgart 1966, 140f)

Zwei Wege zu Gott

Ein Beitrag zur ignatianischen Synthese

Hans Urs von Balthasar, Basel

Überblickt man gleichsam aus der Vogelschau das religiöse Denken des Abendländs und beachtet man dabei, daß für die griechisch-römische Antike Philosophie und Theologie voneinander untrennbar sind, weil einfach das letzte, als göttliches anerkannte Prinzip der Welt gesucht wird, so können zwei Zugänge zu Gott unterschieden werden. Von vornherein soll betont werden, daß beide in ihrer Weise legitim sind, sie sich aber darin unterscheiden, daß, grob gesprochen, der erste vom Menschen, der zweite von Gott ausgeht. Doch wird man diese grobmaschige Einteilung nachträglich korrigieren müssen, weil der vom Menschen ausgehende Weg doch immer schon voraussetzt, daß dieser Weg auch zum Ziel führt, somit von Gott approbiert, ja vielleicht sogar mitbestimmt wird, während ein von Gott ausgehender Weg so beschaffen sein muß, daß er für den Menschen gangbar, seinem Wesen entsprechend sein muß.