

## Besprechungen

Il problema dell'esperienza religiosa. *Atti del XV. Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari*, Gallarate 1960. gr. 8<sup>o</sup> (490 S.) Brescia 1961, Morcelliana.

Die 15. Tagung des Philosophischen Studienzentrums in Gallarate (Turin), September 1960, hatte als Rahmenthema das Problem der religiösen Erfahrung, und es ist nicht gering anzuschlagen, daß gerade die Problemhaftigkeit und Problemhaltigkeit dessen, was „religiöse Erfahrung“ bedeutet, auf dieser Tagung zum Ausdruck kam. Bereits die drei Hauptreferate wiesen in diese Richtung: R. Gardini, der die Auseinandersetzung über *Phänomenologie* des Religiösen einleitete, verblieb zwar bei seinem sehr einfachen Phänomenbegriff, betonte jedoch bewußt die Kontingenz religiöser Erfahrung (sie könne in gewissen Phänomensituationen gemacht werden, sie müsse es nicht); J. Guitton, der den Auftakt gab zur Aussprache über *Psychologie* der Religion, ging auf die Problematik des Erfahrungsbegriffs überhaupt ein; J. B. Lotz, dessen Vortrag die Diskussion der *Philosophie* religiöser Erfahrung eröffnete, hatte sich ernstlich zu fragen, ob die Weise der Erfassung des Göttlichen und schließlich des personalen Gottes, wie er sie zeichnete, noch Erfahrung heißen dürfe.

Unsere Besprechung soll sich an diese drei Grundsatzreferate halten, von denen übrigens ohne Zweifel das von Lotz am meisten beachtet und debattiert wurde. Aus der großen Zahl der übrigen Beiträge werden vorzugsweise diejenigen herausgegriffen, die auf die Problematik der religiösen Erfahrung Licht zu werfen sich bemühen. In seinem Schlußwort hat Lotz zu einigen davon Stellung genommen, freilich immer nur im Hinblick auf seine eigene These, also ohne die besondere Eigenart anderer Fragestellung und Methode genügend zu würdigen; Ausführungen wie z. B. die von Mathieu, Riondato und insbesondere Mancini blieben unberücksichtigt, obwohl gerade auch in ihnen das Problem selbst in seiner ganzen Dringlichkeit hervortritt.

Gardini trägt dasjenige vor, was sich im 1. Kap. seines Werkes „Religion und Offenbarung I“ (vgl. Schol 35 [1960] 578 f.) breiter dargestellt findet. Doch nicht so sehr das Phänomen des religiösen Erfahrungsaktes selbst, auch nicht das seines intentionalen Gehaltes selbst wird — abgesehen von einigen Andeutungen mit Bezug auf R. Otto — beschrieben, sondern eher eine Reihe von Situationen, in denen religiöse Erfahrung möglich wird: Naturerlebnisse, Grenzsituationen des menschlichen Daseins und seiner Geschichte; Symbolcharakter der Dinge, der Eindruck, den die Nicht-Selbstverständlichkeit und Grenzhaftigkeit der Welt auf den sinnenden Beobachter macht. Träger der religiösen Erfahrung sei der „ganze“ Mensch, das „Herz“; der Mensch fühle sich dementsprechend nicht irgendwie, sondern „in seiner Existenz einfachhin angerufen“ (49). Die spezifische Eigenständigkeit und Unzurückführbarkeit des religiös Erfahrenen wird streng behauptet. — Guitton unterstreicht gleich zu Beginn, gegenüber Bergsons Überzeugung von der im Grunde keiner Interpretation bedürftigen Unmittelbarkeit religiösen Bewußtseins, „le caractère si souvent équivoque et ambivalent de l'expérience religieuse“ (147). Er stellt, gerade unter psychologischem und kulturgeschichtlichem Blickwinkel, die Frage nach ihrer Authentizität, d. h. nach dem Kriterium ihrer „Echtheit“ (was nicht schon äquivalent ist mit Wahrheit im vollen Sinne, obwohl „une vraie expérience“ schließlich „une expérience vraie“ sein sollte, vgl. 156). Ihm zufolge genügt religiöse Erfahrung nicht sich selbst, sie bedarf der Interpretation, und zwar durch eine Philosophie, „qui est en elle-même indépendante de l'objet éprouvé ou constaté“ (155). — Lotz nimmt die Gedanken einer früheren Veröffentlichung (vgl. *Archivio di Filosofia* 1956, 79 ff.) auf und führt sie mit dem Akzent auf religiöser Erfahrung in geistvoller Weise weiter. Sie entfaltet sich nach ihm neben der Philosophie und unabhängig von ihr aus eigener Kraft; ihr eigentliches Kennzeichen ist, obwohl das Erkennen entscheidend mitspricht, Hingabe, Liebe, bis in eine trotz aller Vermittlung durch das Sichtbare „unmittelbare Begegnung, sozusagen von Angesicht zu Angesicht, mit Gott hinein“ (261). Soll sie nun philosophisch



durchdrungen werden, dann besagt das, sie ontologisch aufzuschließen, wobei sich zu erweisen hat, daß der ontologisch-metaphysischen Einsicht *Erfahrungscharakter* zukommt; Erfahrung aber wird definiert: „unmittelbares Erfassen eines Konkreten“ (263). Direkt aufs Konkrete geht allein die „ontische“ Erfahrung; wenn auch der Rückgang von ihr ins „Sein“ als Erfahrung gelten soll („ontologische“ Erfahrung), und der Weitergang zum subsistierenden Sein ebenfalls („metaphysische“ Erfahrung), dann kann es sich nur um so etwas wie eine „Teilnahme“ am Erfahrungscharakter der ontischen Erfahrung handeln (vgl. den Aufsatz im *Archivio*, bes. 97), um ein „Mit-erfahren“ (264 u. ö.) des „unbestimmten“ und letztlich des subsistierenden Seins. Weil das Sein überkategorial ist, schließt es in seinem Begriff das Seiende ein, ist also ein „konkret Abstraktes“: die Idee der Erfahrung steht aber nur gegen „das schlechthin Abstrakte des kategorialen Begriffs“ (264). Zunächst bleiben diese Erfahrungen unthematisch, implizit; sie werden in der ontologischen Analyse thematisch expliziert. Der Übergang zur thematischen metaphysischen Erfahrung geschieht durch Diskurs oder Schlußfolgerung; diese vollzieht sich jedoch gleichsam innerhalb des Seins, es gehört also zu ihrer Mittelbarkeit wesentlich die Unmittelbarkeit (267). Zugleich zeigt sich hier, daß solche Erfahrung nicht Intuition genannt werden darf; ist sie doch eben „mit dem überkategorialen Begriff bzw. mit dem metaphysischen Diskurs identisch“ (268). *Religiöse* Erfahrung vollendet die metaphysische, indem sie das subsistierende Sein als personales, als absolute Person erreicht, und zwar schließlich in einem „verwirklichenden Lieben“: denn Erfahrung im vollen Sinne ist erst „das verwirklichende Leben des Erfahrenen durch die Liebe“ (270).

Der Raum verbietet es, noch eingehender zu referieren. Doch schon das Angedeutete läßt etwas von der Fülle des Ganzen ahnen. Zugleich freilich von der äußerst schwierigen Wendung, die der Gedanke nehmen muß, will er im Bereich des Ontologischen und Metaphysischen auch und noch von Erfahrung sprechen. Obschon das Sein „Innengrund“ des Seienden ist, nicht etwas zum Seienden Hinzukommendes, sondern zu ihm als solchem Gehörendes (264), fragt es sich doch, ob es deshalb und gerade deshalb mit-erfahren werde. Wird Sein als „Grund“ nicht wesentlich „gedacht“ und eben nicht mehr an sich selbst denn als es selbst erfahren? Gar als subsistierender Grund aller Seienden? Seiendes *als* Seiendes würde dann auch nicht eigentlich erfahren (vgl. 263), sondern rein denkend ergriffen: wohl irgendwie innerhalb einer Erfahrung (der „ontischen“), indes nicht selbst auf die Weise der Erfahrung. Anders verhielte es sich, sobald unmittelbare Wesenserkenntnis des Seins vorgängig zur Erfahrung von Ontischem, d. h. als deren Ermöglichung, angenommen würde: dann ließe sich u. E. von (phänomenologischer Wesens-) Erfahrung von Sein reden. Die weiteren Schritte zum subsistierenden Sein und erst recht zu dessen Personalität würden aber auch dann im (selbstverständlich phänomen-zugewandten) Denken geschehen. Daß sie „im“ Sein verlaufen, bedeutet ja nicht ohne weiteres, daß sie am Erfahrungscharakter der ontischen Erfahrung teilnehmen. So wäre freilich die gesamte Metaphysik (thematische, explizite) „Erfahrung“, wenn auch in „unmittelbarer Mittelbarkeit“ (vgl. 268). Doch gerade solche Prägnanzen, zu guter Letzt die Rede von „überlogischer Logik“ (483), lassen eine gewisse Skepsis aufkommen.

In einer Relation wie der von Mathieu (203 ff.) präsentiert sich die Frage nach Sinn und Möglichkeit religiöser Erfahrung auf so ganz andere Art. Er gelangt, was das Problem eines Kriteriums authentischer Erfahrung betrifft, zu keinem Ergebnis, vielleicht auch deshalb nicht, weil er zur Konstitution des religiösen Phänomens „la presenza diretta del trascendente“ fordert (206). — Mancini meldet am entschiedensten Bedenken gegen die These von P. Lotz an (364 ff.), zunächst mehr bezüglich dessen transzendentaler Methode als solcher, d. h. vor allem: betreffs der Natur des Seins-Apriori (das zwar nicht idealistisch-subjektivistisch gemeint sei, aber doch den Status einer „idealen Form“ und Norm habe und nicht eigentlich unmittelbar als Sein *der Seienden* fungiere — und man muß hinzufügen: wie läßt sich die entdeckende und nicht verdeckende Natur dieses Apriori stringent aufweisen und nicht nur behaupten?). Im Hinblick auf den Übergang zum esse subsistens bemerkt Mancini u. a.: „Non trovo in Lotz un'indicazione d'una contingenza che mi stringe a trascendere“ (377, Hervorhebung vom Rez.). Tatsächlich hat



Lotz auf diesen Punkt wenig Wert gelegt, die knappen Hinweise (z. B. auch 275) müßten erst einmal eingehend diskutiert werden. — Riondato macht am energischsten auf die Fragwürdigkeit religiöser Erfahrung als Erfahrung aufmerksam (435 ff.); er plädiert gegen Philosophie der religiösen Erfahrung für eine Philosophie der Erfahrung einfachhin, die ja legitimerweise zur Erkenntnis des Ungewordenen, Absoluten führe. Immerhin vernachlässigt er vielleicht zu sehr die Möglichkeit einer unthematichen, impliziten Philosophie (der Erfahrung!) in der religiösen Erfahrung selbst. Aber daß der Begriff der Erfahrung überhaupt noch der Vertiefung bedarf, scheint unabweisbar. Krings gibt dafür eine gute Handreichung (327 f.), manch anderer Referent ebenso. Guitton berührt das spezifisch Kantische Problem der Erfahrung (154 f.), die als solche ihre transzendentalen Möglichkeitenbedingungen verlangt, daher nicht einfach und unmittelbar als möglich und gegeben angesetzt werden darf. Es käme wohl auch darauf an, Erfahrung von Empfindung, Wahrnehmung, Erleben, „Vernehmen“ usw. präzise abzuheben, andererseits aber auch von Erfahrungsurteil.

Aufs Ganze gesehen hat die Tagung von Gallarate natürlich nicht zu einem fertigen Ergebnis geführt, dafür jedoch eine Fülle von Anregungen vermittelt, gerade auch in bezug auf das Wichtigste der einschlägigen Probleme: den Zusammenhang von religiöser Erfahrung und Religionsphilosophie (und überhaupt Metaphysik). Die Mehrzahl der Teilnehmer scheint der Überzeugung zu sein, daß erst die philosophische Reflexion den Wahrheitsgehalt der religiösen Erfahrung (soweit eine solche vorausgesetzt werden kann) erschließe und gewährleiste; andere wiederum vertreten sehr ausdrücklich den Standpunkt (u. E. allerdings ohne wünschenswert deutlichen Aufweis), daß der religiösen Erfahrung eine autonome, in ihrer Art (objektiv?) hinreichende Evidenz zukomme (316 360 437 474). Ihre emotionalen, auch irgendwie intuitiven Komponenten werden ebenfalls oft zugegeben; freilich herrscht über den Terminus Intuition keine Einhelligkeit: Lotz distanziert ihn formell von „Erfahrung“, während z. B. Giaccon und d'Amore ihn für die religiöse Erfahrung zulassen. Religionspsychologische und -soziologische Gesichtspunkte kommen zur Geltung; religionsgeschichtliche dagegen weniger, mit Ausnahme der Ausführungen von U. Bianchi (302 ff.). Wie überhaupt die Methoden und Ergebnisse der phänomenologischen Religionsgeschichte oder geschichtlichen Religionsphänomenologie in dieser Diskussion so gut wie keine Rolle spielen; daher möglicherweise der oft so konstruktivistische, aprioristische Tenor der Analysen, was ihnen indes nichts von ihrer Bedeutung nimmt.

Dem Reichtum der aufgeworfenen Fragen und Lösungsversuche könnte nur eine eigene, das Thema von Grund auf durcharbeitende Studie einigermaßen gerecht werden.

H. Ogiermann S. J.

Ulrich, F., *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* (Horizonte, 8). gr. 80 (463 S.) Einsiedeln 1961, Johannes-Verlag. 35.— sfr.

Die *Grundfrage* des Buches geht auf das Sein, auf jenes Sein, das nicht bloß den jeweiligen Seinsakt der endlichen Dinge noch bloß einen Zugriff von Seiendem als solchem, aber auch nicht das in sich beschlossene unendliche Sein Gottes selber meint. Auf diese Frage, die wahrlich das *ἀεὶ ἀπορούμενον* der philosophia perennis darstellt, antwortet U.: das Sein sei „einfach und vollständig“ und zugleich „nicht subsistierend“. Um die Auslegung dieser Doppelformel, bis in die letzten metaphysischen Konsequenzen, kreist alles. Entscheidend ist das rechte Verständnis des zweiten Momentes, der Nicht-Subsistenz. Das Sein ist nicht; es wird deshalb zugleich als „Nichts“ bezeichnet, als „durchnichtet“ in der „Krisis des Seins“. Sein und „Nichts“ stehen „in selbiger Verwendung“. Das ist ein Widerspruch, der sich am schärfsten in einer Bestimmung wie der folgenden äußert: das Sein sei „unendliche Aktualität in Nicht-Subsistenz“ (319 452). Der Widerspruch Sein-Nichts weist auf Hegel zurück. Und wohl nur in der Abhebung von der hegelschen Systemdialektik läßt sich die Intention U.s verdeutlichen. Hegel gibt dem Sein eine Pseudo-Subsistenz, hypostasiert es, fixiert es als drittes neben Gott und Welt. „Gott und Geschöpf rücken in eine spekulative Vergleichsebene, in die Sphäre des substantiierten Seins, das zum unendlichen Feld der Reflexion erhoben ist“ (205). Hier besteht die Versuchung des spekulativen Denkens: die schwebende Mitte des Denkvollzugs wird