

Die Problematik der religiösen Erfahrung

Zur heutigen Diskussion

A. Kritischer Teil

Von Helmut Ogiermann S. J.

Die philosophischen Strömungen des französischen und italienischen Spiritualismus und Personalismus, in Deutschland noch allzu wenig bekannt, haben die Kontroverse über Möglichkeiten und Bedingungen personaler Erfahrung vorangetrieben; sie wollen damit mehr oder minder bewußt dem augustinischen Element innerhalb der christlichen Philosophie zum Durchbruch verhelfen. Auf der Tagung eines an Bedeutung wachsenden Kreises von Fachphilosophen in Gallarate, der Philosophischen Fakultät der norditalienischen Provinzen der Gesellschaft Jesu, im September 1960 trat jenes Element deutlich in Erscheinung: ihr Rahmenthema „Religiöse Erfahrung“ ist dafür bezeichnend genug. Die 1961 veröffentlichten Akten dieser Tagung¹ gewähren einen tiefen Einblick in das, was heutiges religionsphilosophisches Denken bewegt. Das Stichwort „Erfahrung“ fasziniert wie eh und je, wie schon am Morgen der europäischen Neuzeit oder im ausgehenden 19. Jahrhundert, so auch in unserer Gegenwart, die übrigens bei weitem nicht nur von der Mentalität des Naturwissenschaftlers, sondern wohl ebenso sehr von der des Geisteswissenschaftlers mit seiner hermeneutischen Empirie geprägt und gebannt ist. Dazu kommt die Affinität solcher Haltung zum phänomenologischen Denkstil: phänomenologisches Methodenbewußtsein versteht sich ja selbst, wie schon Husserl und Scheler es aussprachen, als „höheren Empirismus“². Die Vorträge und Diskussionen in Gallarate kreisten denn auch unablässig um den Beitrag der Phänomenologie zum Thema „religiöse Erfahrung“. In die Debatte so gut wie gar nicht einbezogen wurden hingegen neuere Werke der Religionsphilosophie, wie das von Søren Holm³, oder groß angelegte religionsphänomenologische Gesamtdarstellungen, etwa diejenigen aus der niederländischen Schule, die Weltruf genießt, von van der Leeuw, Bleeker, Hidding, vor allem auch Kristensen⁴, wie schließ-

¹ Vgl. Schol XXXVII (1962) 399—401. — Im philosophisch-metaphysischen Sinne spiritualistisch und personalistisch eingestellt scheinen aus der Reihe der Diskussionsteilnehmer vornehmlich Moreau, Nédoncelle, Arata, Battaglia, Chiavelli, Guzzo, Masi, Lazzarini, Santinello.

² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1954) 72; ders., *Schriften aus dem Nachlaß I* (1933) 267. Vgl. *Husserliana III* (1950) 44.

³ *Religionsphilosophie* (dt. 1960).

⁴ Einen guten Überblick gewähren die in der *Nederlands Theologisch Tijdschrift XI* (1956/57) gesammelten Studien.

lich französische Phänomenologen, zu deren Sprecher sich insbesondere Gaston Berger gemacht hat⁵. Diese Bemerkung soll zugleich einen Eindruck geben von der Vielzahl und Vielfalt der Gesprächspartner heute, von dem ersten wissenschaftlichen Interesse, das immer noch und gerade in unserer Zeit dem „Phänomen des Religiösen“ zugewandt wird. Nehmen wir hinzu, daß Autoren wie Duméry, Hessen, Heiler, Goldammer u. a. sich zu Wort gemeldet haben⁶, dann vervollständigt sich einigermaßen das Bild von der faktischen Gegenwartsbedeutung unseres Themas.

Indessen, gibt es dergleichen wie religiöse Erfahrung? Und inwiefern hat Phänomenologie, die doch Erfahrungswissenschaft im gängigen Sinne weder sein will noch kann, etwas mit Erfahrung zu tun? — Unsere Suche nach einer Antwort bewegt sich auf der rein philosophischen Ebene und erstreckt sich nur auf das Grundphänomen des Religiösen überhaupt, d. h. die irgendwie *erkennende Begegnung mit dem Göttlichen*, nicht also noch auf die responsorischen Akte, wie Anbetung, Opfer u. ä.

I. Die Idee der Erfahrung

1. Es geht hier nicht um die umgangssprachliche, wenn auch philosophisch ganz und gar nicht zu vernachlässigende Bedeutung, die dem Wort Erfahrung oft unterlegt wird oder zumindest in ihm, etymologisch verifizierbar, mitschwingt: „erfahren“ als „auf Fahrt erkunden“ — so daß man schließlich durch Er-fahren der Wirklichkeit gute und schlechte Erfahrungen macht und sammelt und so selbst erfahren wird, ein erfahrener Arzt, Politiker usf. Von „erfahren“ gleich „durch Kunde zu wissen bekommen“ sehen wir ganz ab. Auch besteht keine Notwendigkeit, Erfahrung im Sinne einer Synthese vieler Wahrnehmungen und Erinnerungen gleichartiger Fälle zu nehmen, wie es Aristoteles stellenweise meint. Es vermag Erfahrung ja oft genug gerade dies bedeuten, daß man über solche Konstanten hinaus auch nur einmal das Gegenteil erlebt und so „um eine Erfahrung reicher“ wird und ist. Ferner muß alles zurückgestellt werden, was in die Sparte „okkulte Erfahrung“ hineingehören mag. Für den Religionsgeschichtler wächst diese mögliche Art von Erfahrung u. U. zu einem ganz spezifischen, manchmal sehr quälenden Problem an, schon deshalb, weil das Verstehen solcher Vollzüge, die in fremdartigen, zumeist auch befrem-

⁵ In: Encyclopédie Française t. XIX: Philosophie, Religion. Dazu P. Colin, Phénoménologie et connaissance de Dieu: Recherches de Philosophie III—IV (1958) 399 f.

⁶ H. Duméry, Phénoménologie et religion (1958); J. Hessen, Religionsphilosophie (21955); Fr. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Die Religionen der Menschheit 1 [1961]); K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen (1960, Kröner) 264.

denden Bewußtseinsschichten verlaufen, höchste, wenn nicht unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet⁷. Doch schreibt Gott selbst vielleicht auch auf den krummen Linien okkultur Phänomene gerade. — Ebenso scheidet alles aus, was Erfahrung in einer sehr erlebnishaften Weise besagt⁸: in Fällen religiöser Bekehrung hochgradig gefühlsbetonter Art, Fälle, deren sich gewisse Religionspsychologen mit Vorliebe annehmen; aber auch dasjenige, was z. B. ein Theologe wie K. Rahner als „Erfahrung der Gnade“ bezeichnet, als Erfahrung des Übernatürlichen⁹: eine solche ist ja nicht unmittelbar und in rein philosophischer Reflexion, sondern nur aus dem Glauben als solchem zu verstehen, wie auch alle jene Phänomene, die, vom theologischen Standpunkt aus, als „mystische“ anzusehen sind, sogar innerhalb nicht-christlicher Religionen¹⁰. Ähnliches trifft sicherlich für den Begriff der „expérience chrétienne“ bei J. Mouroux zu und den der christlichen Erfahrung bei H. U. von Balthasar¹¹: wenn die gläubige Existenz die „Erfahrung“ macht, wie sich in und an ihr die auch und schon für diese Weltzeit geltenden Verheißungen Christi erfüllen: „Wer meine Worte tut, wird erfahren, daß sie aus Gott sind.“ — Wir haben eher an den allgemeinen „Typ“ des (verstehenspsychologisch und religionsphänomenologisch befragten) „religiösen“ Menschen und seine normale, eben typische religiöse Erfahrung zu denken. — Schließlich handelt es sich jetzt nicht einmal um das, was in den Erfahrungswissenschaften als Erfahrung gilt: das Experiment, auf dem naturwissenschaftliche Empirie, und das Dokument, auf dem geisteswissenschaftliche Empirie aufruht, sind ja nur begreiflich auf Grund gewisser geistiger Vorentscheidungen über die anzuwendende Methode¹², wie es der Geniestreich der Beschränkung —

⁷ Siehe M. Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien* (1961); bes. die Titel „Erleuchtung und innere Schau“, „außersinnliche Wahrnehmung, paragnomische Kräfte“ usw. — M. Buber (*Logos* [1962]) weist auf Erfahrungen im Meskalinrausch hin, wie sie der englische Romanschriftsteller Aldan Huxley schildert: das Präparat befähigt, sagt Huxley, „von innen her zu wissen, wovon der Mystiker redet“, „der sprachlose Urgrund des Seins öffne sich ihm in den Gegenständen“ (52).

⁸ Zum Verständnis von „Erlebnis“ und gerade auch von religiösem Erlebnis vgl. J. Rudin, *Der Erlebnisdrang* (1942); ders., *Angst vor dem religiösen Erleben: Anima* 17 (1962) 38 f. — Fr. Grégoire spricht von „expérience au sens de connaissance vécue“, das Er-Leben einer konkreten Erkenntnis in einer konkreten Situation oder auch einer „Idee“ in der Situation (und Geschichte) ihres konkreten Sichauswirkens auf den ganzen Menschen und seine Selbstverwirklichung: *Note sur les termes „intuition“ et „expérience“*: *RevPhLouv* 44 (1946) 400 ff.

⁹ *Schriften zur Theologie* III 105 ff.

¹⁰ Vgl. etwa L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes* (1953).

¹¹ J. Mouroux, *Sur la notion de l'expérience religieuse*: *RechScRel* 34 (1947) 5 ff.; ders., *L'expérience chrétienne* (1952); H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I* (1961) 222 ff.; G. Muschalek, *Verinnerlichung der Gotteserkenntnis nach der Erkenntnislehre J. Maréchal's*: *ZKathTh* (1961) 129 ff. 175 ff.

¹² C. F. v. Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik* (1957): *Auseinandersetzung mit Kant und Heidegger ist nur fruchtbar, „wenn streng erkannt wird, welches die Vorbedingungen derjenigen besonderen Art von Strenge sind, die wir als Objektivität im Sinne der neuzeitlichen Naturwissenschaft kennen“* (280).

um der Mathematisierbarkeit und so der Exaktheit willen — auf das Quantitative ist, oder in den Geisteswissenschaften die Selbstbegrenzung auf das (menschlich, immanent) „Verstehbare“. Soweit allerdings aller Wissenschaftstheorie zum Trotz (oder gar im Zuge gewisser Implikationen der Theorie) Erfahrung auch hier eine gleichsam spontane Unmittelbarkeit besagt, fällt sie unter die Idee von Erfahrung, die wir im Blick haben.

a. Denn für modernes Empfinden konstituiert zunächst und unbedingt das Moment der *Unmittelbarkeit* das Wesen von Erfahrung. (Wieweit der Begriff einer „mittelbaren“ Erfahrung — z. B. mittels eines „Abbildes“ oder sonst welcher Einwirkung von etwas, man denke an Erfahrung „göttlichen Trostes“ u. ä. — in Analogie dazu sein Recht behält, diese Frage klammern wir hier ein.) So umgrenzt L. Landgrebe Erfahrung wie folgt: „Das Sichbegegnenlassen dessen, was nicht ausgedacht oder in Wünschen beschworen wird, sondern . . . was unmittelbar gegeben sein muß.“¹³ Ganz parallel dazu heißt es im Kleinen Theologischen Wörterbuch: „Erfahrung ist eine Form der Erkenntnis, die aus dem unmittelbaren Empfangen eines Eindrucks von seiten der unserer freien Verfügung entzogenen (inneren oder äußeren) Wirklichkeit entspringt“, in ihr bezeuge sich die Gegenwart des Erfahrenen selbst unwiderstehlich, daher ihre vor anderen Gewißheiten ausgezeichnete Evidenz¹⁴. Ebenso hebt J. B. Lotz in seinem Gallarater Vortrag, übrigens derjenige aus dem ganzen Symposium, der am meisten beachtet und diskutiert wurde, die Unmittelbarkeit des Erfahrens hervor, fügt aber gleich hinzu: „das unmittelbare Erfassen eines Konkreten“, also eines besonderen Einzelnen¹⁵. Erfahren wir also nur je eine bestimmte, so und so, nicht anders, getönte und gerichtete Freude, den konkreten Vorgang einer bestimmten Wahrnehmung mit ihrem je vereinzelt Inhalt, den genau umschriebenen Tatbestand eines Geschehens der Außen- oder Innenwelt — nicht aber überhaupt Freude, was Freude überhaupt ist, was Rot ist, Lächeln, Liebe usf.? Immer nur gegenständlich Gegebenes und nicht dessen „Wesen“, dessen „Sinn“, das Vor- und Ungegenständliche?

Doch schon die allgemeine Definition von Erfahrung bei G. Sieverth im neuen Lexikon für Theologie und Kirche legt sich darauf

¹³ Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung: Edmund Husserl 1895—1959 (Phaenomenologica 4 [1959]) 238 ff.; allerdings vertritt er zu guter Letzt so etwas wie eine Zurücknahme der Unmittelbarkeit wegen der Allgegenwart des Mediums „Sprache“.

¹⁴ Hrsg. Rahner-Vorgrimler (1961).

¹⁵ Il Problema dell'Esperienza Religiosa (Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari, Gallarate 1960), Brescia 1961, vgl. 263 268 277. — *Wir zitieren abgekürzt*: Atti. — Grégoire (a. a. O. 411) definiert genauso.

nicht fest, obwohl ihr zufolge alle Erfahrung „von den wirklichen Dingen her genommen ist“. Es gebe apriorische und aposteriorische Erfahrung; die apriorische (oder transzendente) halte auch „die Gründe“ der Wirklichkeit (Sein, Substanzsein, Wesen usw.) aufgelichtet, „deren Erfassen allein Erkenntnis a posteriori ermöglicht“. Das Kleine Theologische Wörterbuch (bleiben wir bei den am meisten zuhandenen Quellen) nimmt ebenfalls nicht mehr ausdrücklich Bezug auf das Konkrete. Erfahrung braucht mithin nach neuerer Terminologie nicht unbedingt auf Konkret-Einzernes, Gegenständliches zu gehen. Wohl, was aber nicht dasselbe ist, auf Wirklichkeit, in unmittelbarer Begegnung mit ihr, selbstredend stets ineins mit Erfahrung des Konkreten (in irgendeiner Weise gilt ja für Realerkenntnis überhaupt die „conversio“ zum Konkreten). Es könnte also die Idee der Erfahrung eine Ausweitung und Vertiefung gleichsam selbst erfahren haben, in deren Licht so etwas wie „religiöse“ Erfahrung, wie sie heute mehr und mehr verstanden zu werden scheint, möglicherweise sich zu erschließen vermag: zumal der Begriff der phänomenologischen Erfahrung läßt sich allein von daher aufhellen. Wir hören jedenfalls von „transzendentaler“, „ontologischer“ Erfahrung¹⁶, alles Wendungen, die einem Positivisten, doch auch einem Kantianer höchst paradox vorkommen müssen; das Ontologische und Metaphysische gilt ja als das prinzipiell Über-Erfahrbare, das Transzendente gar als die Dimension der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt. Im Augenblick lassen wir es bei dieser Feststellung bewenden; es war nur auf die angegebene Ausweitung des Begriffs aufmerksam zu machen. Immerhin drängt sich sofort die Frage auf, wie etwa die vorprädikative Einsicht in das „Sein“, die z. B. auch Lotz „ontologische Erfahrung“ nennt¹⁷, darüber hinaus die „metaphysische Erfahrung“ des subsistierenden Seins¹⁸, mit seiner grundsätzlichen Definition von Erfahrung, die oben zitiert wurde, zusammengehen soll.

b. Während der Bezug aufs Konkrete als solches u. U. aus der De-

¹⁶ „Transzendente Erfahrung“ tritt erstmalig vielleicht bei Husserl auf (vgl. z. B. Husserliana I 11 65 u. ö.). Auch „ontologische“ Erfahrung scheint Husserlscher Provenienz zu sein: Husserls Meisterschüler E. Fink hat ihn zur Diskussion gestellt; siehe Das Problem der ontologischen Erfahrung: Actas del Primer Congreso de Filosofia II (Mendoza 1949) 733 f.

¹⁷ Das Urteil und das Sein (1957) 203; dann passim: Atti und: Metaphysische und religiöse Erfahrung: Archivio di Filosofia 6 (1956) 79 ff. — Wir zitieren abgekürzt: Archivio.

¹⁸ Ebd. Aber auch einer der Altmeister des neuen thomistischen Denkens, E. Gilson, redet ganz unbefangen von „expérience métaphysique“ wie auch z. B. C. Giacon von „esperienza ontologica“ (Atti 281). Weniger weiterführend scheinen mir die Ausführungen von J.-D. Robert zu sein: L'expérience métaphysique: RevPhLouv 58 (1961) 631 ff. — Selbstverständlich gilt es zu beachten, daß nicht-scholastische Philosophen den Terminus suo modo einsetzen, etwa K. Jaspers oder W. Weischedel.

inition herausfallen kann — was das des genaueren heißt und wie es sich auswirkt, wird sich noch zeigen —, darf als zweites Moment in der Idee der Erfahrung die *Rezeptivität* nicht fehlen. Es soll sich nicht um bestimmende Konstitution durch spontane Erkenntnisaktivität handeln, sondern um ein passives, sich-hingebendes Aufnehmen und Vernehmen von Wirklichkeit. Solche empfangende Einstellung und Haltung ist für Erfahrung, solange sie nicht mit Erfahrungsurteil identifiziert wird, unerlässlich, weil sonst die unumgängliche Unmittelbarkeit aufgehoben würde. Dagegen scheint es nicht angebracht, zu fordern, daß sie „durch einen Eindruck von außen ausgelöst“ werde¹⁹ und darum im eigentlichen Sinne nur der leibverbundenen Seele eigne, so daß die schlichte Wahrnehmung der Bewußtseinsakte und ihres Subjekts („innere Erfahrung“) wesentlich deshalb Erfahrung sei, weil sie „durch ein Betroffensein der Seele von außen“ mitbedingt ist (ebd.). Rezeptivität bezieht sich nicht notwendig auf den Ursprung der Akte, die erfahren werden, vielmehr wesentlich nur auf die Weise, wie sie mir bewußt werden: diese aber ist eine unmittelbare und einfach-aufnehmende, hinnehmende. Solche „Passivität“ des Gegenwärtigen innerer Vorgänge gehört allerdings unabdingbar zum Sinn von Erfahren. Es wird sich zeigen, daß sie genauso für das Erfassen von „Wesen“ (und „Wesensverhalten“?) zutrifft, weshalb die Rede von „Wesenserfahrung“ (in einem bestimmten Umfang) zulässig ist.

c. Ein drittes Element tritt hinzu — man tut jedenfalls gut daran, es eigens herauszustellen. Rezeptive Unmittelbarkeit oder unmittelbares Sinn-Vernehmen liegt ja auch beim unmittelbaren Verstehen von sogenannten idealen Bedeutungen und Bedeutungszusammenhängen vor, wie es sich bei der Einsicht in mathematische oder formallogische Strukturen, insbesondere z. B. der Folge-Zusammenhänge, vollzieht. Derartiges unmittelbares Verstehen (etwa einer Identität, eines Gegensatzes, einer Konsequenz) wird man nicht Erfahrung nennen wollen, auch wenn es durchaus als rezeptiv, dem passiv sich verhaltenden, d. h. nicht selbst diese „Einsicht“ aktiv konstituierenden, sondern eben entgegennehmenden Subjekt „einleuchtende“, „aufgehende“ Evidenz bezeichnet werden muß. Zu Erfahrung bedarf es des Eindrucks von der Wirklichkeit her, des Zustandekommens unter dem Eindruck von Realität: und wiederum, unter dem unmittelbar einwirkenden Druck von Realität. Sagen wir zunächst in schlagwortartiger Kürze: Erfahrung beruht auf *Realbezug*.

Soweit es sich um Erfassung sich unmittelbar anbietender, gleichsam inhaltlicher, in weitestem Sinne qualitativer Bestimmungen (z. B. um Momente am Erkenntnisvorgang, Intentionalität u. a.) handelt

¹⁹ Brugger, Wörterbuch; Atti 327 u. ö.

wie auch um das Gegebensein, das Sichvollziehen überhaupt (daß da etwas ist, begegnet, entgegensteht), soweit dürfte der Terminus keine Schwierigkeit machen, eher klingt er dafür zu allgemein, zu vage. Doch soll er eventuell gerade auch auf Fälle zugeschnitten sein, in denen seine Bedeutung allgemeiner, als bisher zumeist angenommen, auszufallen scheint. Wenn wir, was im folgenden einen wesentlichen Fragepunkt bildet, auch „Wesen“, „Wesenszüge“, zum Erfahrbaren rechnen wollen, also nicht ohne weiteres nur konkretes Einzelnes, dann soll zugleich darauf bestanden werden, daß sie im und am Realen selbst zur Gegebenheit kommen, daher im Kontakt mit der Realität dem Bewußtsein aufgehen. Formulieren wir also den Sinn von Erfahrung so weit und elastisch wie nur immer möglich, um nicht von vornherein gewisse Dimensionen aus seinem Umfang auszuschließen.

Dabei dreht es sich ja nicht einfach um bloße Begriffs- und Definitionsfragen. Das Anliegen ist letztlich dieses, ob einem bestimmten Phänomen, in unserem Zusammenhang dem Phänomen des Religiösen, eine Erkenntnisweise zugeordnet werden müsse, die dem genügt, was wir „Unmittelbarkeit bei rezeptivem Realbezug“ nennen, und ob diese Umschreibung auf dem Hintergrunde moderner Terminologie nicht eben doch den (nicht allzu engen) Sinn von „Erfahrung“ wiedergebe. Es wäre dann erlaubt, philosophisch von religiöser Erfahrung zu reden, auch wenn und zumal wenn sie dem Bereich der Wesenserkenntnis zugehörte.

d. Vielleicht bedarf Erfahrung noch der Unterscheidung gegenüber Wahrnehmung und Intuition. Fürs erste wäre man geneigt, Erfahrung in der gegebenen Bedeutung mit Wahrnehmung gleichzusetzen²⁰, da heutige philosophische Sprechweise den Ausdruck „Wahr-nehmen“ wie auch „Vernehmen“ eine weite, u. U. vorzugsweise auf geistige Erfassen ausgerichtete Bedeutung zugesteht. In unserem Kontext belassen wir es aber beim gewöhnlichen Sprachgebrauch, außer an Stellen weniger strenger, eher analogisierender Ausdrucksweise. — „Intuition“ oder Anschauung (Schau) hat mit Erfahrung mindestens viel gemeinsam. Man nehme, wiederum der Einfachheit halber, die Definition ins Bruggers Wörterbuch: „der direkte Hinblick auf das existierende Einzelne, das sich in seiner konkreten Fülle unmittelbar (d. h. ohne Vermittlung anderer Erkenntnisinhalte) zeigt“²¹. Vermittlung durch andere Erkenntnisinhalte (also eher indirekter Hinblick) verhindert es nach J. de Vries, innere Erfahrung als intuitiv zu bezeichnen. Wenn wir diese Einschränkung rückgängig machen, dann läßt sich alle Erfahrung als intuitiv qualifizieren. Freilich wären dazu weitere Klärungen notwendig, die jedoch erst in einem späteren Zusammenhang fällig werden. Hier sei nur noch vermerkt, daß auch die scholastische Tradition von *geistiger* Anschauung spricht; wenigstens insofern auch der Begriff in „anschauliche Erfassungsweisen eingebettet“ ist²².

²⁰ Brugger, Philosophisches Wörterbuch: Erfahrung, Wahrnehmung.

²¹ Ebd. Vgl. auch G. Siewerth, Definition und Intuition: Studium Generale 9 (1956) 579 ff.: Intuition sei in ihrem primären Sinne „die Ausgangserkenntnis der Vernunft in ihrer unmittelbaren Seins- und Wahrheitshelle“ (585), der Gegensatz das abstraktive, rationale, diskursive „Denken“.

²² Brugger, Philosophisches Wörterbuch: Anschauung. Auch das muß im Zu-

Aber gerade das wird uns nicht genügen. — Wenn alle (unmittelbare) Erfahrung als intuitiv, schauhaft, erklärt wird, bleibt doch die herkömmliche scholastische Terminologie gewahrt, nach der nicht alle Anschauung notwendig unmittelbare Erkenntnis noch gar alle Anschauung notwendig Erfahrung besagt.

2. Sobald nun der Begriff der Erfahrung sich von der ontischen Konkretheit des zu Erfassenden zu lösen vermag, berührt er sich mit den Forderungen der *phänomenologischen* Methode. Das aber zwingt zu einer kurzen Vergegenwärtigung dessen, was „Phänomen“ heißt. Auch hier lassen wir vorwiegend umgangssprachliche Wendungen beiseite. Doch selbst innerhalb der neueren Philosophie hat Phänomen seit J. H. Lambert und seinem „Neuen Organon“ die unterschiedlichsten Bedeutungen angenommen, obschon nur einige von ihnen, besonders die Kantische und Hegelsche, in das gesamte moderne Philosophieren hinein nachwirken, vornehmlich aber, wie bekannt, der Phänomenbegriff der Phänomenologie.

a. Ihr Begründer hat ihn merkwürdigerweise in seinem bisher veröffentlichten Schrifttum nirgendwo einläßlich und mit aller nur wünschenswerten Sorgfalt präzisiert — anders als Heidegger, der in diesem Punkte vorbildlich streng ist. Immerhin wird bei Husserl deutlich genug, daß Phänomen „im Sinne der Phänomenologie“, wie auch er, vor Heideggers berühmter gewordenen Formulierung, schreibt²³, alle anschaulich aufweisbaren Gegebenheiten sind, alles, was sich „in Selbstgegebenheit“ der Intuition darbietet. Sie sind für ihn „die Sachen selbst“, zu denen durch alle vorwissenschaftlichen Theorien und Hypothesen hindurch in methodisch geschulter Rückwendung des Blickes vorzudringen sei. Ich sage: Rückwendung, denn letztlich und zutiefst zeigen sich als „die Sachen selbst“ jene transzendentalen, dem gegenständlichen Erkennen vorgängigen, es begründenden Ursprünge, nach denen zurückgefragt werden muß, soll unser Erfahren, auch das wissenschaftliche, nicht „naiv“ bleiben, wie Husserl oft zu sagen beliebt²⁴. Insofern sind nach ihm jene Grund-Phänomene, die transzendentalen Tiefenphänomene (Bewußtseinsstrom überhaupt, seine Zeitigungsmodi, Welthorizont, Intentionalität als Konstitution usw.), die eigentlich *unmittelbaren* Phänomene und müssen daher zugleich als transzendente Erfahrungen angesprochen werden. Erfahrung bedeutet ihm alles, worin „die betreffenden Sachen und Sachverhalte als sie selbst gegenwärtig

sammenhang mit der religionsphilosophischen These von Lotz noch diskutiert werden, deren Ansatz in der zitierten Formulierung von de Vries irgendwie vorweggenommen zu sein scheint.

²³ Husserliana I 60, vgl. III 1 6. M. Heidegger, Sein und Zeit 31 35 36. (Für M. Scheler s. Schriften aus dem Nachlaß I 268.)

²⁴ Husserliana III 75 216 u. ö. — Dazu E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik: Kant-Studien 38 (1933) 330 f.; G. Funke, Geschichte als Phänomen: ZPhForsch 11 (1957) 224.

sind“²⁵. Auch die zunächst verborgenen, erst durch reflexive Analyse zu gewinnenden transzendentalen Konstitutionsprinzipien alles Gegebenen müssen ja nach Husserl, sofern und soweit sie sich in ihrer Geltung beglaubigen wollen, anschaulich gemacht werden können, d. h. aus der Verdeckung und Abblendung durch die direkten Intentionen des mundanen Bewußtseins in das Licht unmittelbarer „Evidenz“ gehoben werden.

Phänomen und Erfahrung haben hier jedenfalls etwas miteinander zu tun. Gerade Heidegger, der „Phänomen“ mit fast noch stärkerem Nachdruck als sein Meister das Sich-an-sich-selbstzeigende nennt, ordnet dem so Offenbaren mehr und mehr den Titel „Erfahrung“ zu, wie er auch den „Begegnischarakter“ des Phänomens unterstreicht²⁶. Der entscheidende Schritt Heideggers über Husserl hinaus liegt indes darin, daß er sich von dessen Bewußtseinsphilosophie abkehrt, den transzendental-idealistischen Charakter der Husserlschen konstitutiven Grundphänomene verwirft und transzendente Seinsphilosophie zu treiben sucht. Diese Wende von Husserl zu Heidegger läßt sich in der Phänomenologie nicht mehr widerrufen — und die Phänomenologie des Religiösen findet erst so das ihr gemäße, für sie allein fruchtbare Klima²⁷. Trotzdem sind auch bei Heidegger die „Phänomene der Phänomenologie“ transzendental zu fassen. Jene Wende kehrt nicht zu einem „realistischen“ Philosophieren zurück, wie es die Göttinger Schule gegenüber Husserls „Idealismus“ proklamierte²⁸; sie behält den transzendentalen Sinn von Phänomen und phänomenologischer Methode bei.

Aber Heidegger hat die unmittelbare Selbstgegebenheit dessen, was Phänomen besagt, nachdrücklich betont. Was wiederum nicht besagen kann, das, was Phänomen ist, müsse von vornherein unverhüllt vor aller Augen liegen. Phänomene sind ihm gerade jene Selbstgebungen, die zunächst und zumeist verborgen sind und somit Thema ausdrücklicher, nicht selten gewaltsam anmutender Aufweisung werden²⁹. Als

²⁵ Husserliana I 54 92 f.

²⁶ Sein und Zeit 31. „Unterwegs zur Sprache“ (1958): „Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, . . . das uns Treffende empfangen . . .“ (159).

²⁷ Diese Behauptung wird später erst noch zu erhärten sein.

²⁸ Ein Echo dieses Programms findet sich bei R. Ingarden mit seinem beschwörenden Aufruf, zum primären Anliegen der Phänomenologie (Essenz-Deskription) zurückzulenken (Il compito della fenomenologia: Archivio di Filosofia 7 [1957] 229 f.), bei A. Roth in der Ausgabe der Husserlschen Untersuchungen zur Ethik (Phaenomenologica 7 [1960]), bei H. Conrad-Martius: E. Husserl 1859—1959, 175 ff., schließlich auch bei E. Fink: Phänomenologie bleibt für ihn „Gesinnung sachgerechter Zuwendung und Hingabe an das Sichzeigende“ (Sein, Wahrheit, Welt [1958] 51).

²⁹ Sein und Zeit 31. Dazu neuestens auch F. Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken M. Heideggers (1961) 162.

solche kennzeichnet Heidegger bekanntlich, im Gegensatz zu allen Seienden, „das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate“, dasjenige also, was der Seienden „Sinn und Grund ausmacht“³⁰, das ontologisch Transzendente oder transzendental Ontologische. Und wenn wir im folgenden dieses „Sein“ und seine Modifikationen gegenüber dem empirisch-faktisch-Gegenständlichen um einer gewissen Vereinfachung und Angleichung der Terminologie willen auch unter das „Wesenhafte“, unter „Wesen“ von Seiendem begreifen, dann soll damit nicht verkannt sein, daß Heideggers Ontologie nicht der Essenzphilosophie zuzurechnen ist.

Phänomenologie legt es ja (im bewußten Gegenzug zu allen Formen rein empirischer Methode) nicht nur auf Deskription von Fakten und Auffindung induktiver Gesetzmäßigkeiten (Verallgemeinerungen) ab, sondern auf „Wesensforschung“; diese Feststellung ist zu geläufig, als daß man dabei länger zu verweilen brauchte. Doch erhebt sich nun die Frage, ob solche Wesens-Schau tatsächlich auf so etwas wie „Erfahrung“ hinauskomme. Husserl definiert Erfahrung zunächst ganz in traditioneller Weise: „Selbstgebung individueller Gegenstände“³¹. Indes hatten wir bereits gesehen, daß er sie auch in einem tieferen Sinne nimmt, die Ausdrücke „transzendente Erfahrung“ und im allgemeinen „phänomenologische Erfahrung“ kehren in seinem Alterswerk „Cartesianische Meditationen“, wie bereits notiert, immer wieder. Und Scheler spricht einfachhin von „phänomenologischer Erfahrung“³². Daher besteht ein Recht, den phänomenologischen Terminus „Wesenserfahrung“ ernst zu nehmen und phänomenologische Methode als den Weg zu ihr aufzufassen.

Unter „Wesen“ wird zunächst das Unzurückführbare in einem Gegebenheitsbestand verstanden, dasjenige, was in einem Sichzeigenden das Eigene, Eigenste, Eigentümliche ausmacht, etwa das Rotsein aller anderen Farbigkeit gegenüber, das Intentionalsein eines Erkenntnis- oder Willensaktes im Gegensatz zum statischen Insichruhen einer Stimmung usw.³³. Ein Eigenes mag sowohl einem Einzelnen als solchem zukommen, und dann redet man von Individualwesen; vornehmlich aber einem Gegebenen in der Weise, daß es nicht auf dieses vereinzelt zu

³⁰ Sein und Zeit 35 63; vgl. 152 324 f.

³¹ Erfahrung und Urteil (1948) 21 23, vgl. 415: „schauende Erfahrung individueller Gegenstände“. In den „Ideen“ hebt Husserl „erfahrende oder individuelle Anschauung“ von „Wesensanschauung“ ab (vgl. Husserliana III 12 ff.), wobei ihm „Anschauung“ der Oberbegriff ist (ebd. 44); doch gerade auch Wesensanschauung ist „gebende“, ihr „Gegebenes“ ist das „reine Wesen“ (ebd.). Später verallgemeinert er den Terminus Erfahrung also ähnlich wie Scheler, der alles Gegebene (und Gebende) der Erfahrung zuordnet (Der Formalismus . . . 72 f., Nachlaß I 268 f.). Praktisch und oft auch in bewußter Terminologie fallen dann Erfahrung und Anschauung zusammen.

³² Der Formalismus . . . 72.

³³ Husserl gesteht, es sei schwer, hier nicht in bloße „psychologische“ Phänomenologie zurückzufallen (Nachwort: Jahrb. f. Philos. u. phän. Forschg. 11 [1930] 554).

bleiben braucht. Diese Weise von „Allgemeinheit“ eines Wesenseigenen ist phänomenologisch sekundär; während das *κοινόν* noch Husserl vordringlich interessierte (daher auch seine Methode der freien „Variation“³⁴, um das Wesens-Gemeinsame ansichtig und habhaft zu machen), spielt es heute keine große Rolle mehr — wie sollte auch z. B. das Variieren von individuellen Sprach-Gebilden (überdies in den verschiedensten Sprachen) vor sich gehen, um daraus das allgemeingültige Sprachwesen, das Allgemeinwesen Sprache zu gewinnen, oder freie Variation von „religiösen“ Phänomenen im Ernst möglich sein, so wie man nach Husserl „Ton“ phantasiemäßig variierend modifizieren kann, ohne das Element Ton-„Höhe“ ausschalten zu können, das daher wesensmäßig zu Ton gehört? Die grundsätzliche Fragwürdigkeit dieser Methode überhaupt braucht hier nicht erörtert zu werden.

Dagegen läßt sich Wesensschau (und ihre Unmittelbarkeit verträgt sich damit durchaus) kaum je anders realisieren als im Vergleich mit und in Abhebung von anderen Gegebenheiten, mittels einer gewissen Kontrastwirkung: das Eigene von Ton oder von Trauer oder von Sprache wird erst bewußt im Gehalt zu Farbe bzw. Freude bzw. Zeichengebung usf., ja manche Eigentümlichkeiten mögen sich erst in dieser Gegenseitigkeit, Korrelativität, bestimmen. Wieweit sich dergleichen durchführen läßt, kann nur der Versuch entscheiden.

b. Nicht anders will die Existenzialanalyse *Heideggers* Wesensdeskription³⁵, freilich innerhalb jener ontologischen Dimension des Transzendentalen. Und nochmals: das Sein (mit seinen Strukturen und Derivaten) muß „Phänomen“ werden, zur Anschauung kommen³⁶. Da Heideggers Phänomenologie nun einmal in der Diskussion um mögliche Wesens-Erfahrung heute die meiste Beachtung erzwingt, seien zu seiner Theorie einige Hinweise, die uns später wichtig werden, hinzugefügt. Man könnte meinen, er habe allgemach den Boden strenger Phänomenologie verlassen; das Einüben des unverstellten geistigen Blicks auf das Unmittelbare von Wesenhaftem werde faktisch aufgegeben zugunsten eines philosophischen Denkens, das schon bei Husserl der transzendentallogischen Methode der Neukantianer kaum nachsteht, bei Heidegger nun sogar auf den Titel „phänomenologisch“ zu verzichten scheint: im Gespräch mit einem Japaner, dem bedeutsamen Mittelstück seines Buches über die Sprache, gibt Heidegger zu, er habe beide Titel, Hermeneutik und Phänomenologie, fallenlassen³⁷. Zwar nicht, so fährt er fort, um die Notwendigkeit des phänomenologischen Sehens zu verleugnen, sondern um sein Denken „im Namenlosen zu lassen“. Immerhin hat er diese Namenlosigkeit nicht völlig gehütet. In den sich anschließenden Vorträgen über das Wesen der Sprache wird es als „sinnendes Denken“

³⁴ Vgl. bes. Erfahrung und Urteil 410 ff.

³⁵ „Wesenserkenntnis“: Sein und Zeit 52; „Aprioriforschung“: ebd. 50 Anm. 1; „Wesenserfahrung“: Was ist Metaphysik (1951) 13; vgl. 43 u. ö.

³⁶ Sein und Zeit 35 36.

³⁷ Unterwegs zur Sprache 121. — Freilich greift er sogleich wieder auf die Worte „hermeneutisch“ und „Phänomen“ zurück, in einer seinem „Seinsdenken“ anverwandten Interpretation (ebd. 121 132 f.).

gekennzeichnet, welches Epitheton in den „Aufzeichnungen aus der Werkstatt“³⁸ wiederkehrt und sich sogar zu „spekulativ-sinnendem Denken“ verdichtet. Es löst anscheinend das phänomenologische Sehen ab, dessen er noch im Humanismusbrief nicht entraten mochte³⁹.

Trotz alledem geht sein ganzes Bemühen auf die Freilegung des Unmittelbaren, Ursprünglichen, Entspringenlassenden, des „Wesens“. „Erfahrung“ des Seins, des „Wesens“ von Sein, durchstimmt Nachwort und Vorwort von „Was ist Metaphysik?“, der Anspruch auf ein „reines Finden“ des Seins-selbst, wofür es im Seienden keinen Anhalt gebe⁴⁰. Dieses Sichgewähren des Seins selbst a priori zum Wissen um Seiendes trägt alle Kennzeichen dessen an sich, was Erfahrung heißen kann und muß. Das Problem liegt nun darin, ob es gelingt, in solch unmittelbare Nähe zum Sein zu gelangen, und wie es überhaupt gelingen könne (a priori zur Erfahrung von Seiendem als solchem, obzwar in der Begegnung mit ihm). Sollte es gar die Unerhörtheit eines solchen Anspruchs sein, die Heidegger immer mehr dazu trieb, den Terminus Erfahrung in einer Weise zu gebrauchen, die eine philosophische Verlegenheit nur halb verhüllt? All die echte Fragwürdigkeit des phänomenologischen Erfahrungsbegriffs bricht hier mit einem Male auf. Heidegger redet von „denkender Erfahrung“, von „erfahrendem Denken“ usw.⁴¹, wo doch sonst Erfahrung und Denken gerade einander entgegengesetzt werden. Allerdings deckt sich bei ihm der Sinn von Denken wohl eben nicht mit „rational“, wofür er „rechnendes“, Begriffe gleichsam verrechnendes Denken sagen würde, sondern eher mit „intellektual“, „geistig“ überhaupt, was ihn trotz der eigenwilligen Terminologie doch wieder in eine gewisse Nähe zu Thomas und gerade auch der heutigen thomistischen Philosophie rückt.

Für unsere Idee der Erfahrung ergibt sich daraus eine Bestätigung, zugleich eine Bestätigung ihrer erweiterten Fassung, insofern phänomenologische Erfahrung auf dasselbe hinausläuft: unmittelbarer, rein hinnehmender (rezeptiver) Realbezug, auch und entscheidend Bezug zu *Realwesen*, Kontakt mit Wesenswirklichkeit.

³⁸ Neue Zürcher Zeitung 26. 10. 1959.

³⁹ Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus (1947) 110. Und wenn er nicht mehr auf „Methode“ bestehen will, da sie, nach seinem Wort in jenem Gespräch mit einem Japaner (111), „jede Regsamkeit der Denkschritte zerstört“, dann ist also Phänomenologie verabschiedet, denn sie ist wesentlich Methode. Oder man muß den Sinn von Methode so sehr verkürzen, wie es G. H. Gadamer tut: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960) — nämlich sie ganz und gar aus dem Geiste der positiven Wissenschaften oder in enger Analogie zu ihm verstehen.

⁴⁰ A. a. O. 16 19 45.

⁴¹ Unterwegs zur Sprache 94 173 u. ö.

II. Religiöse Erfahrung, phänomenologische Erfahrung des Göttlichen

1. Wie zu erwarten, besteht unter den Religionsphilosophen und Religionswissenschaftlern, soweit sie phänomenologisch vorgehen, und das wollen irgendwie fast alle, keine Einhelligkeit über die genaue Bedeutung von Phänomen und Phänomenologie der Religion. Aber schon J. Heber (dessen kleine Dissertation über die Religionsphänomenologie ihren Wert nicht verloren hat, zumal Monographien darüber spärlich sind), hat beobachtet, daß Religionsphänomenologen „einstimmig für die Wesensbestimmung der Religion die bei Husserl mit der Phänomenologie eng verknüpfte *transzendente* Fragestellung ausscheiden“⁴², ja schließlich die phänomenologische Methode in einer Weise handhaben, die Husserls ursprüngliche Konzeption kaum mehr wiedererkennen läßt⁴³. Nun hat Husserls phänomenologische Ausschaltung Gottes freilich in ihrer, man muß schon sagen, kaum glaublichen Verkennung des Problems alles getan, um jeden vom Phänomen des Religiösen Ergriffenen abzustoßen. „Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung“⁴⁴, wobei diese höchste Transzendenz nicht etwa ontisch erzeugt werde, natürlich nicht, doch ontologisch-transzendental das allein absolute „Bewußtsein überhaupt“ voraussetzt, ja am Ende als „das letzte und wahrhaft Absolute“ die konstituierende „Zeit“⁴⁵. Kann eine Wesenslehre des Religiösen dann überhaupt noch als Phänomenologie auftreten wollen, muß sie nicht von ihrem Gegenstande her, der nie und nimmer gleichsam nochmals aus „wahrhaft absoluten“ Ursprüngen „konstituiert“ werden kann (auch nicht „für mich“), den klassischen Rahmen der Phänomenologie sprengen?

So hat van der Leeuw, dessen große „Phänomenologie der Religion“, das bekannteste Werk dieser Gattung, in der neuen fran-

⁴² Die phänomenologische Methode und die Religionsphänomenologie. Ein Beitrag zur Methodologie der Wesensbestimmung der Religion (1929) 8. — Daß und inwiefern H. Duméry mit seiner „Phénoménologie et religion“ (1958) eine Ausnahme macht, wird uns später beschäftigen. — Der gut sichtende Überblick, den E. Hirschmann in „Phänomenologie der Religion“ (1940) gibt, muß als methodologische Monographie betrachtet werden, im übrigen bietet selbstverständlich jedes größere Werk über Religionsphänomenologie methodologische Reflexionen. Wertvolle Hinweise „Zur Geschichte der Religionsphänomenologie“ bei F. Merkel: In Deo Omnia Unum. Festschrift F. Heiler (1942) 38 ff.

⁴³ Husserls schärfste Abwehr aller anderen „Phänomenologie“: „Ohne die Eigenheit transzendentaler Einstellung erfaßt und den rein phänomenologischen Boden sich wirklich zugeeignet zu haben, mag man zwar das Wort Phänomenologie gebrauchen, die Sache hat man nicht“ (Husserliana III 216).

⁴⁴ Formale und transzendente Logik (Jahrb. f. Philos. u. phän. Forschg. 10 [1929] 222). Vgl. Husserliana III 138 f. 191. Zum Husserlschen Gottesbegriff siehe St. Strasser, Das Gottesproblem in der Spätphilosophie E. Husserls: PhJb 67 (1959) 130 ff.

⁴⁵ Husserliana III 198.

zösischen Auflage den alten Titel nur noch als Untertitel führt⁴⁶, in seinen methodologischen Epilegomena kein Wort übrig zu Husserls eidetischer und transzendentaler Reduktion. Nur die Epoché, das Sich-enthalten jeder Seinssetzung, wird in ihrer methodischen Unabdingbarkeit betont: der Religionsphänomenologe fällt kein Urteil über Wahrheit oder Schein der als religiös charakterisierten Phänomene. Andere, unter ihnen wohl am offensten Goldammer und Kristensen, verstehen unter Phänomen und Phänomenologie nur eben das Nächstliegende, J. A. Oosterbaan⁴⁷ verneint rundweg, daß gegenwärtige Religionsphänomenologie etwas mit Husserls philosophischer Phänomenologie zu tun habe, sie sei nichts anderes als „deskriptive Tatsachenwissenschaft“, also nicht einmal eigentlich „Wesenswissenschaft“, geschweige denn transzendental-genetische Wesensforschung; „Wesen“ wird von ihm offenkundig als letztgültige, unüberholbare, „absolute“ Konstante genommen — phänomenologische Schau setze indes niemals absolut, bleibe immer vorläufig, überholbar⁴⁸. — Man darf heute zweifelsohne innerhalb der Religionsphänomenologie unter methodologischem Aspekt von einer Krise sprechen, die sich allerdings nicht dadurch überwinden läßt, daß man die Ansprüche an Phänomenologie möglichst herabdrückt (oder gar unbekümmert um die Problematik der phänomenologischen Methode Phänomenologie zu treiben vorgibt); daher die Aufgabe, den Fragen um die Möglichkeit einer Phänomenologie des Religiösen erneut nachzugehen.

Das Symposium in Gallarate liefert dazu nicht wenige Beiträge. Doch bevor wir darauf zurückkommen, noch einige Diskussionsbemerkungen zu sonstiger Literatur. — R. Winkler machte schon sehr früh auf die Notwendigkeit aufmerksam, Religionsphänomenologie von empirischer Realisationspsychologie zu scheiden, unterstrich energisch, daß die „Ursprünge“, d. h. die „Wesens“-Qualität dessen, was als religiös gilt, vor aller empirischen Forschung bewußt sein müsse, also nur wesensphänomenologisch aufgefunden werden könne; daher sei das Wesen des Religiösen „im Bewußtsein selbst aufzusuchen“ und hinzunehmen so, wie es sich da gebe⁴⁹. Wichtig scheint, daß als Wesenszug religiösen Bewußtseins das „Wahrheitsinteresse“

⁴⁶ La religion, son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion (1955). Er weiß seine phänomenologische Methode nur sehr schwer von Gestalt- und Strukturpsychologie zu trennen; faktisch gibt sie sich unter seinen Händen wie „verstehende Psychologie“, womit auch seine öftere Berufung auf Dilthey und Spranger zusammenstimmen würde.

⁴⁷ Vgl. Nederlands Theologisch Tijdschrift 13 (1958/59) 97 ff. C. J. Bleeker spricht sich unumwunden für die Distanz von der philosophischen Phänomenologie aus (The Phenomenological Method: Numen 6 [1959] 96 ff.)

⁴⁸ Auch Kristensen hält den Begriff des „Wesens“ ganz ausdrücklich für einen philosophischen in dem Sinne, daß pure Phänomenologie überfordert sei, wenn sie Wesensforschung treiben solle: sie sei im Grunde ein „systematic treatment of History of Religion“ unter der apriorischen Leitung einer philosophischen Wesensidee (vgl. a. a. O. Einleitung). Ähnlich äußert sich auch L. Binswanger: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I (1947) 13 ff., bes. 32 ff.

⁴⁹ Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie (1921). Vgl. z. B. auch Heiler a. a. O. 17.

angesehen wird: der religiöse Mensch intendiert „Wirklichkeit“, und nur so könne er religiöse „Intentionalität“ überhaupt als sinnvoll verstehen. Doch auch ihm zufolge entscheidet sich Wahrheit bzw. das Wahnhafte religiöser Intentionalität erst in der Religionsphilosophie (die für ihn vom Typ Kantischer Transzendentalphilosophie ist). Wohl die meisten modernen Religionsphänomenologen sprechen sich für diesen Dualismus Phänomenologie/Philosophie aus — eine absurde Sentenz in den Augen und Ohren eines Husserl oder Heidegger.

Die These vom Ausgang im eigenen Bewußtsein hält auch van der Leeuw mit sicherlich allen Vertretern der Niederländischen Schule. Nur wenige verschärfen sie durch die Forderung, Phänomenologie beschränke sich auf das im Bewußtsein Vorfindliche⁵⁰; die moderne Religionsphänomenologie ist gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie alles einbezieht, wessen sie in Gegenwart und Geschichte habhaft zu werden vermag. Wenn aber von dem „Zirkel“ die Rede ist, in dem religionsphänomenologische Forschung sich bewege, dann wird es wohl meistens nicht so verstanden, als wäre die religiöse Eigenerfahrung ihrerseits von der Erfahrung geschichtlich gegebener religiöser Phänomene ebenso bedingt wie diese von jener: geschichtliche Forschung bedürfe des „Vorbegriffs“ dessen, des „Vorgriiffs“ auf das, was „religiös“ heißen solle, und die Befunde und Funde des Religionsgeschichtlers hätten den Horizont eigenen Erlebens zu weiten, auszufüllen und zu differenzieren. Und nicht nur das: in und an ihnen hätte sich das in Wesensschau Selbst-Erfahrene in gewisser Weise auch zu bestätigen, zu „bewähren“ — dieses Wort fällt nicht selten im Laufe methodologischer Reflexionen heutiger Phänomenologen⁵¹. Nicht nur führt Wesensschau die geschichtlichen Untersuchungen, sie wird von ihnen auch geführt, d. h. mitbedingt. Diesen „phänomenologischen Zirkel“ anerkennen alle. Gleichwohl drängt sich der eine Richtungssinn dieses Zirkels allzu deutlich auf — der Primat der Eigenerfahrung bleibt unangetastet. Immerhin stößt man auch auf Formulierungen, die ihm nicht gerecht zu werden scheinen, dabei jedoch in aller Deutlichkeit bekunden, wie sehr sie ihn faktisch betätigen (und voraussetzen); so kann man sich ja nicht auf Aussagen und Zeugnisse großer „religiöser Menschen“, religiöser Genies usf., berufen wollen, ohne auf das, was überhaupt religiös ist, vorzugreifen⁵². Freilich hat sich für uns damit nicht alles erledigt, was mit dem Problem des „hermeneutischen Zirkels“ zusammenhängt, wie Heidegger ihn, verallgemeinernd, nennt⁵³.

2. Was ist nun eigentlich *das Phänomen des „Göttlichen“*? Wie bekannt, kennzeichnet Religionsphänomenologie das im religiösen Akt Gegebene, Urgegebene, Irreduktible mit dem Ausdruck „das Heilige“. Dieser Terminus, den R. Otto durchgesetzt hat, findet sich schon vor ihm⁵⁴, doch erst Otto hat eine Art phänomenologische Methode an-

⁵⁰ So J. Heber a. a. O. 45, im Anschluß an J. Volkelt, Gewißheit und Wahrheit (1918) und in Übereinstimmung mit R. Otto, Das Heilige (23-25/1936) 8: wer Momente starker religiöser Erregtheit nicht kenne, ist gebeten, nicht weiterzulesen.

⁵¹ Auch L. Binswanger (a. a. O. 31 Anm. 1) läßt das phänomenologische Sehen durch „experimentelle Bestätigung“ und „Induktion“ sich „bewähren“, worin ihm bezgl. der Theorie phänomenologischer Wesensschau im allgemeinen z. B. A. Wellek folgt: Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie (1955) 247. Die niederländische Phänomenologenschule wurzelt ganz und gar in diesem methodologischen Zirkel. Nur so meint man zu jener „konkreten Religionsphänomenologie“ gelangen zu können, die Scheler im Auge hat (Vom Ewigen im Menschen [1954] 155).

⁵² Zu J. Hessen, Die Werte des Heiligen (1938) 45 ff.

⁵³ Bereits in „Sein und Zeit“ 7 ff.

⁵⁴ W. Windelbands Skizze mit dem gleichen Titel wie Ottos Buch aus dem Jahre

gewandt, um das Heilige näher zu beschreiben. Es kann sich hier nicht darum handeln, diese Deskription zu referieren. Ich möchte statt dessen angeben, wie „das Heilige“ von heutigen Religionsphänomenologen charakterisiert wird. Von vornherein richtet sich das Augenmerk also auf das „Gegenständliche“ im religiösen Akt, der als solcher nur insoweit interessiert, als sich in ihm sein Gegenständliches abzeichnet.

a. Alle bezeichnen es als Erst- und Urgegebenheit, als ein Novum im Umkreis des Geistigen (ähnlich wohl wie auf ihre Weise Pascal und Kierkegaard sich für die Unzurückführbarkeit und Unableitbarkeit der religiösen Sphäre oder Ebene, auch in Bezug auf den spezifisch ethischen, „humanen“ Bereich, eingesetzt haben). Und zwar qualifizieren sie es, im Gefolge Schelers, als *das Absolute*, das absolut Höchste; „das schlechthin nur durch sich selbst Wertvolle“, so umschreibt es Scheler selbst⁵⁵. Für ihn steht zentral im Blick der absolute Wert des Heiligen; nur als solcher erfüllt er die Kategorie des Heiligen, seinem bloßen „Sein“ nach wird er eben „durch die Kategorie des absoluten und unendlichen Seins umgrenzt“⁵⁶. Der primäre Akzent im Sinngehalt von „heilig“ auf dem Wertaspekt kehrt auch bei anderen wieder, namentlich bei J. Hessen⁵⁷. Doch längst nicht bei allen Religionsphänomenologen. Im allgemeinen zielt die Charakteristik des Heiligen primär auf das Moment des Absoluten-überhaupt, des Erst-Letzten, absolut-Höchsten, völlig Unvergleichlichen — wie auch Scheler schließlich sagt: „das ganz Andere“, „Wesensunvergleichliche“⁵⁸. Bis zur völligen Ausmerzung des Wertmoments in der Idee Gottes treibt es wohl nur Heidegger, und zwar mit auf-

1902 (vgl. Präludien 2 [1924] 295 ff.), aber als zentrale religiöse Kategorie erscheint „das Heilige“ auch bei N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens* (1916, 21926) 179 ff.

⁵⁵ Vom Ewigen im Menschen 165 170; *Der Formalismus* . . . 128 f. 308 f.

⁵⁶ Vom Ewigen . . . 349. Dennoch richtet sich der religiöse Akt auf beides, „auf ein Seiendes und Wertvolles“ (ebd. 247), es ist „absolut seiend und heilig“ (ebd. 159).

⁵⁷ Zustimmend z. B. B. Haering, *Das Heilige und das Gute* (1950) 57 192. Andere setzen beides ein wenig zu einfach nebeneinander, vgl. A. Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion* (1957) 65: der religiöse Gegenstand habe nicht bloß Realitätscharakter, sondern auch Wertqualität (65).

⁵⁸ Vom Ewigen . . . 247 f. Dabei erscheint der eindrucksvolle Gedanke von der absoluten Transzendenz über alle endlichen Werte, d. h. der Unerfüllbarkeit der religiösen Intention durch Welt-Werte (245 247); mithin komme dem Heiligen allein „absolute Schätzung“ als einzig wesensgemäß zu (315). Ähnlich spricht auch Kierkegaard von der „absoluten“ Beziehung zum Absoluten. K. Stavenhagen, *Absolute Stellungnahmen* (1925) zitiert A. Reinach: „Dem zuhächst Gegebenen, zu dem unser Erleben sich emporhebt, ziemt eine absolute Fülle der Liebe“ (vgl. dessen *Gesammelte Schriften* [1921] XXX ff.: religionsphilosophische Bruchstücke über das „Absolute“). — Erwähnt sei noch die Definition des Heiligen bei B. Welte: *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion* (*Analecta Gregoriana* 67, Rom 1954, 293 ff.): „das durch absolute Höhe, absoluten Rang und absolute Reinheit“ uns Offenbare (298).

fälliger Vehemenz⁵⁹; wie er in diesem Punkte zu verstehen sein mag, darüber im positiven Teil unserer Studie.

„Heilig“ verleugnet ja nicht seine Nähe zu „Heil“, und dieser Bezug bringt die Bedeutsamkeit des Göttlichen für den Menschen, die Heilsbedeutung, mit sich. Er gründet darin, daß das Göttliche als das in sich selbst Heile, Unversehrte und Unversehrbare, Unangetastete und Unantastbare erlebt und gedacht wird. Heil im Sinne von unversehrt, unantastbar, deckt sich wohl mit der Grundbestimmung von „heilig“, das primär sicherlich nicht sittliche Heiligkeit meint, sondern „sacrum“ oder, wie Otto auch einmal schreibt, „sakrosankt“.

Das „ganz Andere“ aber gilt weithin als der Terminus, der den religiösen Gegenstand noch am ehesten trifft; er soll dessen Absolutheit gleichsam zu „absoluter Absolutheit“ steigern und übersteigern. Otto will damit das schlechthin Unüberbietbare des „Heiligen“ fühlbar machen, zugleich dessen Hoheit, Unnahbarkeit und Geheimnisfülle. Man braucht gegen diesen Ausdruck nicht einzuwenden, er impliziere die völlige Unbestimmbarkeit des Göttlichen, eine rein negative Theologie; als emphatische Wendung hat er seine Funktion, und so wurde er auch von R. Guardini aufgegriffen, um die reine, absolute Transzendenz des Göttlichen anzuzeigen⁶⁰. Nur wird man wohl gegen den Ausdruck „das Absolute“, nimmt man es noch so unrelativierbar, das Bedenken nicht einfach abweisen dürfen, er verbleibe im Neutrum und vermöge den personalen Charakter des Göttlichen nicht wiederzugeben — religiöse Erfahrung aber gehe auf das göttliche „Du“⁶¹. Im Deutschen läßt sich freilich immer der personale Artikel vorsetzen, andererseits vermöchte die ebenfalls unumgängliche Form „das Du“ den personalen Grundzug des Absoluten auch wieder zu verdunkeln. Solche semantischen Überlegungen sind philosophisch durchaus keine bloße Nebensache; gerade phänomenologische Geisteshaltung mißt ihnen kein geringes Gewicht bei, sind sie doch dort, wo es auf Beschreibung ankommt, viel weniger entbehrlich als im Bereich einer Methode, die von Definitionen ausgeht. — Auf jeden Fall kann nach den Ergebnissen der geschichtlichen Religionsphänomenologie und der Phänomenologie des Religiösen überhaupt daran nicht gezweifelt werden, daß „das Heilige“ wenigstens irgendwie als persönlich erfahren und gedacht wird; die Meinung R. Ottos, Religiosität sei auch dort sinnvoll, wo von „Gott“ keine Rede sei, übertreibt, wahrscheinlich um einem gewissen modischen Respekt vor

⁵⁹ Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus (1947) 99. Vgl. dazu: Holzwege (1950) 209 f. 238 f.

⁶⁰ Religion und Offenbarung I (1958) 22 u. ö.; Atti 45.

⁶¹ Atti 345 346 422 f.

dem Buddhismus entgegenzukommen⁶². Vor allem Scheler hat das personale Moment überaus energisch betont. Das Problem wird also lauten: Ist religiöse Erfahrung fähig, sogar das heilige „Du“ — nicht nur das noch unpersönliche „Göttliche“, auch den heiligen „Gott“ — zu erreichen?

b. Die *Wesenszüge des Heiligen* sind indes noch zu ergänzen. Immer schon und immer mehr heben Religionsphänomenologen hervor, daß es sich dabei auch und oft genug vordringlich um „Macht“, Mächtigkeit, handle; das Göttlich-Heilige stellt die absolute und schauererregende All-Macht dar⁶³. Auch Scheler zählt ja drei Bestimmungen des Göttlichen auf: ens-a-se, Allwirksamkeit, Heiligkeit⁶⁴; in letzterer gipfelt, verdichtet sich das Wesen des Göttlichen, aber Macht, Allwirksamkeit ist mit absoluter Heiligkeit wesenhaft verknüpft. Leicht ist zu sehen, daß und wie es sich auf die Struktur religiösen Verhaltens überhaupt auswirken muß: die Religionsgeschichte zeigt, wie die Menschen jene absolute Macht nicht nur „mit Furcht und Zittern“ anbeteten, sondern ihrer teilhaft zu werden sich sehnten und bemühten; Religion wird dann zum drängenden Versuch, Anteil zu gewinnen am machtvollen, krafterfüllten, schließlich unverletzlichen, unsterblichen „Leben“ der Gottheit⁶⁵. Von hier aus begegnet von neuem die Idee des „Heiles“, die vom „Heiligen“ ausstrahlt⁶⁶. Es darf angenommen werden, daß der absolut heilige Gott gerade als der Allwirksame zugleich derjenige ist, der dem Dasein des Menschen den eigentlichen, letzten Sinn gibt, es daher in seinem ganzen Gefüge völlig bestimmt und auf sich hinordnet⁶⁷. Das gibt auch einen Wink in den religiös erschauten Zusammenhang von Absolutheit, Heiligkeit und All-Mäch-

⁶² West-östliche Mystik (21929) 169. — Über die Unterschätzung des Personalen bei Otto, am ehesten, so scheint es, im Zusammenhang mit dem Terminus „das Numinose“, vgl. B. Haering, „Das Heilige“ R. Ottos in der neueren Kritik: GeistLeben 24 (1951) 66 ff. — Selbst „Mana“ sei nicht ohne weiteres unpersönlich gefaßt, schreibt M. Eliade: Die Religionen und das Heilige (1954) 44 (Übers. von „Traité d'histoire des religions, 1949). — Von einem „religiösen Atheismus“ spricht allerdings sogar van der Leeuw a. a. O. 160; für ihn ist ganz allgemein „Gott“ in den Religionen „ein Spätkömmling“ (ebd. 28 u. ö.). Eliade dagegen (a. a. O. 49): „fast überall“ bei den Primitiven finde sich der Glaube an einen allmächtigen Schöpfergott. Vgl. Heiler a. a. O. 468 f., aber auch 560: das „Du“ sei nicht integrierender Bestandteil aller Gotteserfahrung.

⁶³ Van der Leeuw *beginnt* mit diesem Wesenszug des Göttlichen. Eliade (a. a. O. 37 u. ö.): Hierophanien sind Kratophanien, d. h. Manifestationen von unvergleichlicher Macht. Vgl. Goldammer a. a. O. 62; Heiler a. a. O. 29 f.

⁶⁴ Vom Ewigen ... 169.

⁶⁵ Van der Leeuw a. a. O. 643 f.; Goldammer a. a. O. 28 f.: hier liege die „Sinnmitte“ religiösen Verhaltens; Eliade a. a. O. 58.

⁶⁶ Z. B. Goldammer a. a. O. 45 f.; Van der Leeuw 646. Auch bei Scheler (Vom Ewigen ... 130 134 f.).

⁶⁷ Vgl. nur Van der Leeuw 439 f. 644. — Guardini nennt die Religion das den „Daseinssinn“ endgültig, letztgültig, letzt-eigentlich Bestimmende (schon phänomenologisch gesehen) (vgl. Religion und Offenbarung I 25 u. ö.).

tigkeit: das absolut Heilige fügt alles andere auf sich hin, verfügt alles und über alles, und dieses fügt sich ihm als dem völlig Unverfügbaren⁶⁸. Eine rationale Deduktion der „Macht“ aus dem Wesen absoluter Heiligkeit ist natürlich nicht Sache religiösen Erlebens, hier genügt und überwältigt der Blick auf das „ganz Andere“.

Es scheint, daß mit dem bisher Gesagten das Grundsätzliche dessen umrissen ist, was das Heilige als das religiöse Urphänomen konstituiert. Das vielberufene Gegensatzpaar *mysterium fascinans et tremendum* fällt bereits unter mögliche weitere Bestimmungen. Doch haben wir immer noch nicht der wesentlich personalen Bestimmtheit des religiösen Gegenstandes oder Gegenübers uns versichert; dieser sublimste Formgrad des „Heiligen“ (um immer noch in einer neutralen Kategorie zu reden) wird uns noch manche Rätsel aufgeben und in ein unauslotbares Geheimnis entrücken.

3. Auch der personale Charakter soll ja, wie wir bereits sagten, (phänomenologisch) erfahren werden. Gibt es jedoch tatsächlich und überhaupt religiöse „Erfahrung“⁶⁹? Ist all das, was wir namhaft machten, wirklich erfahrbar? Wenn Erfahrung dasjenige ist, was wir in Teil I erarbeitet haben, dann zeichnet sich sofort die ganze Problematik ab, die im Anspruch auf religiöse Erfahrung liegt.

a. In Gallarate herrschte durchaus keine Einigkeit über diesen Punkt. Gleichwohl opponierte alles in allem nur eine Minderheit. Wo schienen Schwierigkeiten empfunden zu werden? Offenkundig in bezug auf die *Unmittelbarkeit der Gegenwart* des religiösen „Gegenstandes“, des Göttlichen⁷⁰. Spontane Unmittelbarkeit bleibe verdächtig und ungenügend, wie auch spontane Unmittelbarkeit der Evidenz. Erfahrung sei immer Antwort auf eine methodisch gestellte und in ihren Elementen durchsichtige Frage; jede Erfahrung setze gewisse vorgängige und erfahrungsunabhängige Einsichten und Sätze voraus (z. B. das Kausalitätsprinzip oder allgemeiner den Satz vom zureichenden Grunde), religiöse Erfahrung mache da keine Ausnahme: sie impliziere Vorentscheidungen über ihre Möglichkeit und die Bedingungen ihrer Möglichkeit, schon einmal über ihren möglichen „Sinn“ und dessen Voraussetzungen (z. B. wird vorausgesetzt, daß es sinnvoll sei oder sein könne, von Erfahrung auch dann zu sprechen, wenn das Erfahrene nicht zum „Kontext“ von „Welt“ gehöre, immanent welthaft sei). Als Erfahrung vollziehe sie sich andererseits auf der Ebene von „Erlebnissen“ und bedürfe daher der Reflexion,

⁶⁸ Der Versuch, sich Gott verfügbar und gefügig zu machen (Magie usw.), erweist sich als *modus deficiens* religiöser Einstellung.

⁶⁹ Dieser Terminus bei Scheler: Vom Ewigen ... 170. Sie wird als echt „anschauunggebend“ und „unmittelbar“ aufgefaßt (ebd. 257 300).

⁷⁰ Atti 346; vgl. 154 161 u. a.

damit der in ihr eingeschlossene „Gedanke“ hervortrete (ohne solchen einwohnenden Logos ist sie jedenfalls als geistige Erfahrung nicht möglich). Auch H. Krings sieht in der Erfahrung bereits kategoriale Momente am Werk. Mindestens dreierlei scheint also die postulierte Unmittelbarkeit zu beeinträchtigen: etwas Vorgängiges (Vorbedingungen ihrer Möglichkeit), etwas gleichsam Mitgängiges (kategoriale Formung), etwas Nachträgliches (Reflexion).

Dazu wäre nun fürs erste an folgendes zu erinnern: die sich anschließende Reflexion kann der Erfahrung nichts von ihrer Unmittelbarkeit nehmen; Vorbedingungen der Möglichkeit von Erfahrung doch wohl ebensowenig, denn sie gehen nicht in den Vollzug der Erfahrung ein, machen ihren Akt nicht zu etwas Mittelbarem — solche Voraussetzungen mag die nachfolgende Reflexion herausstellen, ja die Reflexion geht vom Faktum der Erfahrung aus und ermittelt dasjenige, was dem Faktum, das nicht angetastet oder in Zweifel gezogen wird, logisch und transzendental vorausliegt. Auf die These von Krings antwortete Lotz ähnlich: kategoriale Formung geschehe erst in der auf die Erfahrung folgenden Reflexion, nicht in der Erfahrung selbst⁷¹. Krings unterscheidet nicht genügend zwischen Erfahrung und Erfahrungsurteil. Letzteres ist kategorial geformt, während erstere in einfacher, gleichsam ungebrochener Unmittelbarkeit auftritt.

Wenn man jedoch mit Kant Erfahrung im engeren, eigentlichen Sinne „verständene Wahrnehmung“ nennt, dann liegen ihr apriorische Bedingungen der Möglichkeit, „Prinzipien ihrer Form a priori“ zugrunde, sie gilt also als „Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet“ — weshalb zu guter Letzt „übersinnliche“ Erfahrung nichts anderes besagen kann als „eine Ausdeutung gewisser Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man mit ihnen machen soll, ob sie als zur Erkenntnis gehörig einen wirklichen Gegenstand haben oder bloße Träumereien sein mögen“⁷². Aber die Frage heißt ja gerade, ob es nicht doch Erfahrung in einem ursprünglicheren Sinne gebe, und zwar eine solche, die aus sich selbst ohne zusätzliche apriorische Prägung das leistet, was der Intention nach Kantische Formprinzipien leisten sollen: Verstehbarkeit, objektive Gültigkeit. Gibt es Anschauung ohne Begriff, die darum doch nicht blind ist? Ebendies behauptet phänomenologische Wesensschau. Den in ihr gegenwärtigen Logos verdankt sie keiner apriorischen Formung durch ihr heterogene Verstandesprinzipien, sondern sich selbst: sie schaut Sinn, faßt (allge-

⁷¹ Ebd. 474.

⁷² WW 7, 57 (Streit der Fakultäten, 1. Abs., Allg. Anm.). Das sei eine Erfahrung, von der man sich nicht einmal überzeuge, „daß sie in der Tat Erfahrung sei“, weil sie (als übernatürliche) auf keine „Regel der Natur unseres Verstandes zurückgeführt und dadurch bewährt werden“ könne. — Erfahrung sei nur begreifbar auf Grund von wahrhaft ursprünglichen Leistungen, die das Einzelne mit allgemeinen Prinzipien durchdringen, und „die Bewegung dieser Durchdringung ist die Erfahrung selbst“ (F. Kaulbach, Der philosophische Begriff der Erfahrung: Studium Generale 14 [1961] 527 f.). Seine Anerkennung von „Urbilderfahrung“ im Goetheschen Sinne könnte u. U. eine gewisse Brücke zum Verständnis phänomenologischer Wesenserfahrung darstellen.

meingültige) Sinn-Struktur auf. Eine schwerwiegende Behauptung, an Kant geschulten Geistern mag sie wie Schwärmerei vorkommen, gemessen an dessen Nüchternheit.

Sicherlich muß die Doppelung Erfahrung und Erfahrungsurteil noch eingehender bedacht werden. Findet sich erst im Erfahrungsurteil Wahrheit und Falschheit, so daß Erfahrung an sich selbst „reines Erlebnis“ besagt, Übereinstimmung mit dem Gegenstand nicht beansprucht, weder wahr noch falsch — eben weil vorprädikativ ist?⁷³ Nicht Erfahrung einfachhin unterläge so einer möglichen Kritik ihrer Geltung, sondern erst das Urteil, in dem sie kategorial geformt und ausgesagt wird. Hat diese Unterscheidung auf das religionsphilosophische Problem der „Wahrheit“ religiöser Erfahrung Einfluß und inwiefern?

Die im vorausgehenden Absatz berührten Fragen gehören zur Theorie von Erfahrung überhaupt, erlangen jedoch ihre ganze Schärfe innerhalb einer Theorie der *religiösen* Erfahrung. Denn was soll da erfahren werden? Auch Gallarate hat ergeben, daß es sich um Erfahrung des Absoluten selbst, schließlich des absoluten Du handelt. Um die spezifische Weise dieses Erfahrens analysieren zu können, vergegenwärtigen wir uns in Kürze die dort vorgelegten Ansichten.

b. Nähere Ausdeutung bieten vor allem Guardini und Lotz. Ersterer nahm in seinem Einleitungsreferat, „Die Phänomenologie der religiösen Erfahrung“, auf „Religion und Offenbarung I“ Bezug, das den gleichen Stoff unter dem Titel „Die religiöse Erfahrung“ behandelt. Hier, in seinem Buch, vertieft er seine Idee der Erfahrung durch den Rückgriff auf den Sinn von Phänomen und Phänomenologie, in jenem Referat eher umgekehrt: die Idee des religiösen Phänomens durch dessen Strukturgleichheit mit „Erfahrung“. Inhaltlich ändert sich dabei kaum etwas. Es wird versucht, Situationen möglicher religiöser Erfahrung und somit der Begegnung mit dem Göttlichen, der Parusie des Heiligen, zu umgrenzen: Naturerlebnisse, Fügungen im Lebenslauf, Endlichkeits- und Kontingenzcharakter der Dinge usf.; überall kann „gebende Erfahrung“ des Absoluten, ganz-Anderen, Gottes sich ereignen⁷⁴. Besonderes Interesse zieht auf sich seine Behauptung, der „Symbolcharakter der Dinge“ lasse das Göttliche gleichsam durchscheinen, das menschliche Auge vermöge den Geschaffenheitsbezug der Dinge wahrzunehmen, deren Wesensbezug auf das absolut Transzendente, ohne daß ein Schluß vorläge: in echter „Gegenstandserfahrung“⁷⁵.

⁷³ Cl. Schoenbrood, Zur Logik erfahrungstranszendenter Erkenntnis: *WissWeish* 24 (1961) 183 f. — Die philosophische Epoché versetze das Subjekt „eo ipso in den Zustand des reinen Erfahrens“, also diesseits von Geltung und Wahrheit.

⁷⁴ Vgl. Schol 35 (1960) 578 f. Vgl. z. B. Heiler a. a. O. 34 ff.

⁷⁵ Religion und Offenbarung I 28 f. 80 f. — ein „Verstehen“ von „Ausdrucksmomenten“ (ebd. 30). Das „Faktum der Geschaffenheit“ wird zurückhaltender vermerkt, doch Atti 43 f. einfach neben anderem aufgeführt. (So auch in der religiösen Schrift: *Nähe des Herrn* [1960].) Das gleiche in: *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis* (1950); doch auch schon in: *Die Offenbarung* (1940). — Haben wir es mit einer Reminiscenz aus Scheler zu tun? Die „Kreatürlichkeit der Kreatur“

Guardinis Darstellung beruft sich einfach auf das „elementare Gefühl“ des Geistes, des Gemütes, des Herzens, denn, so heißt es, „worauf kann Erkenntnis sich letztlich stützen, wenn nicht auf die Evidenz unseres Bewußtseins?“⁷⁶ Solange aber keine weiteren Vorkehrungen getroffen werden, um diese — eben unmittelbaren — Evidenzen gerade in ihrer Unmittelbarkeit verbindlich aufzuweisen, kommt man über Behauptungen oder auch „Bekenntnisse“ nicht hinaus. Ist es aber überhaupt möglich, weitere Vorkehrungen zu treffen, wie jede Theorie phänomenologischen Sehens, phänomenologischer Methode, sie für notwendig hält? Bleibt es am Ende nicht doch ganz schlicht bei Behauptungen innerer Erfahrungen? Empfängt, wer da meint, derartiges nicht zu erfahren, methodologische Hinweise und Hilfen, wie er sich solcher Erfahrung nähern könnte? In Gallarate wurden die phänomenologisch gemeinten Analysen Guardinis denn auch nicht eigentlich diskutiert. Allerdings hat er ebenfalls und mit kaum überbietbarer Eindringlichkeit von der Fragwürdigkeit religiöser Erfahrung gesprochen und von der Notwendigkeit, sie philosophisch zu interpretieren und der philosophischen Kritik auszusetzen⁷⁷. Es erhebe sich (sogar) die Forderung, den Schritt über die Welt hinaus „in einer auch logisch richtigen Weise“ zu verantworten⁷⁸.

Soll das nun heißen, daß ohne eine derartige „rationale“ Kritik religiöse Erfahrung in der Schwebelage verbleibe, ihre Fragwürdigkeit nicht überwinde, als solche daher wesensmäßig auf Philosophie angewiesen sei? Aber wenn doch das, was in ihr zur Gegebenheit kommt, ein Ur-Phänomen ist, und sie selbst ebenso? Wenn ihr Gegenstand in Wahrheit „Wesenheit, Wert und Wirklichkeit“ ist, an den Erfahrenden „mit dem Stoß des eigenen Seins“ herantritt?⁷⁹ Wird unmittelbar evident, daß hier Wirklichkeit, Sein, wesenhaft Transzendentes in seinem eigenen Sein uns gegenübersteht? Oder „vermeint“ religiöse Erfahrung das alles vorerst nur? Besitzt sie, für sich selbst betrachtet, nur diese „Intentionalität“, wobei man von Intentionserfüllung, vom An-sich-sein des Intendierten zunächst — und in der Dimension von Erfahrung als solcher einfachhin — absehen kann und muß? Was hat

wird von ihm als „phänomenales Merkmal“ betrachtet, die Dinge seien „Ausdrucksfeld“ Gottes, das „Gewirktheitserlebnis“, die „Symbolbeziehung auf den Schöpfer“ beruhe nicht auf einem „Schluß von Wirkung auf Ursache“ usw. (Vom Ewigen . . . 161 f.). — Fr. Grégoire hält Schellers „Gotterfahrung“ für eine „*connaissance de réalité concrète par inférence immédiate*“ in einem „*sens impropre du mot intuition*“ (a. a. O. 406).

⁷⁶ Ebd. 89. So könne z. B. auch der Sollenserfahrung im Gewissen ihr Recht nicht bestritten werden, denn sie sei „evident“ (ebd. 93).

⁷⁷ Ebd. 93 f. 149 f. — Es sind „Kriterien nötig“ (110), und die Frage ist, ob es solche gebe.

⁷⁸ Ebd. 152 (vgl. 177) 157.

⁷⁹ Atti 49.

es dann aber für einen Sinn, wenn behauptet wird, Erfahrung habe es gerade mit Wirklichkeit, mit dem Sein zu schaffen? Wenn sie selbst Urphänomen ist, wozu bedarf sie dann der philosophischen Kritik? Kann *unmittelbare* Erfahrung überhaupt fragwürdig sein? R. Otto denkt nicht daran, das Urphänomen des Heiligen und das der Erfahrung des Heiligen als fragwürdig und philosophischer Kritik bedürftig zu bezeichnen; für ihn bietet die nachfolgende philosophische Theorie nur „Ideogramme“, d. h. rationale, begriffliche Umschreibungen, die jedoch das Gemeinte selbst in seinem phänomenalen Eigenwesen gerade nicht adäquat treffen, erst recht nicht dessen Gewißheit legitimieren oder gar ausschöpfen. Welches ist also nach Guardini der genaue Bezug zwischen Phänomenologie und Philosophie des Religiösen, zwischen Erfahrung und Theorie? Könnte es übrigens nicht dahin kommen, daß auch die reflexive Theorie, die eine begriffliche Auslegung (und Artikulation) des Erfahrenen geben soll, sich genötigt sieht, eben auf „unmittelbare“ Einsichten und selbst auf vorreflexive Indizien im menschlichen „Herzen“ zurückzugreifen? Guardini scheint diese Notwendigkeit zuzugeben⁸⁰.

Zudem wird hier ein weiteres Problem greifbar. Religiöse Erfahrung wird auch als „antwortende Empfindung“ beschrieben, als „elementares Gefühl“. Offensichtlich hat man dabei nicht nur Gefühl und Empfindung im Sinne reaktiver Zuständlichkeit und Befindlichkeit im Auge, es wird gegenstandgebendes, intentionales Fühlen angenommen⁸¹. Darf man dergleichen „irrationale“ Gegenstandserfassung überhaupt zulassen? Außerdem ist „irrational“ mehrdeutig. Es läßt sich darunter alles Gefühlshafte (und eventuell Strebens-, rein Willensmäßige) verstehen, aber auch Erfahrung als solche, insofern selbst nicht oder noch nicht „rational“ aufgeschlüsselt und aufgelichtet; endlich auch das Nicht-rationale des eigentlich „Intellektualen“, dem eine Weise des Schauhaften eignet, die geistig und zugleich so wenig begrifflich diskursiv ist, daß sie dessen Möglichkeitsbedingung und Fundament ausmacht. Würden wir mit diesem Hinweis auf den thomi-

⁸⁰ Vom Unendlichkeitsverlangen des Menschen als Symptom seiner Gottbezogenheit wird gesagt, man könne es nicht, einer Theorie zuliebe, verleugnen, des Menschen „innerstes Bewußtsein spricht anders. Der Drang nach Erfüllung ist ein echter Hinweis, den das Dasein gibt, und zwar an der lebendigsten Stelle, im Herzen“ (ebd. 171). Vgl. auch oben Anm. 76 in ihrem Kontext.

⁸¹ Ebd. 25 67 81: es decken sich „empfunden, erfahren, gesehen“. — Wir haben nicht vor, alte Streitfragen wieder einmal aufzufrischen. Für R. Otto ist „Gefühl“, jedenfalls intentional, „erkennende Objektbezogenheit“. Er hat seinen Standpunkt wohl unter dem Eindruck der Theorie Schelers geklärt. Zu diesem vgl. bes. Der Formalismus ... 271 Anm. 1, 278; Vom Ewigen ... 349. — Zur neueren Diskussion über die Möglichkeit kognitiver Leistung bei anderen geistigen Akten als denen der „logischen“ Sphäre siehe E. Blessing, Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Schelers (1954) 22 f.

stischen „intellectus“ Guardini u. a. gerecht?⁸² Oder wird phänomenologische Wesensschau und -erfahrung ganz allgemein mit diesem Wort irgendwie einzuholen sein? Ohne der Meinung zu verfallen, bisher hätten die angeschnittenen Fragen nirgendwo eine relativ ausreichende Klärung gefunden, würde doch wohl kaum übertreiben, wer sie für noch nicht völlig aufgearbeitet hält. Gallarate ist dafür selbst der beste Beweis.

c. Ganz anders als Guardini entwirft J. B. Lotz Gefüge und Weg metaphysischer und religiöser Erfahrung. Im früheren Aufsatz ging es ihm vordringlicher um die metaphysische, in Gallarate um die religiöse Erfahrung⁸³. Ohne Zweifel aber lag auch hier trotz der Themenverschiebung der Akzent auf seiner Interpretation der Möglichkeit *metaphysischer* Erfahrung; in der Diskussion Bezug genommen wurde so gut wie ausschließlich auf diese.

Während metaphysische Erfahrung den Pol des Wissens akzentuiert, zeichnet sich ihm zufolge religiöse Erfahrung (um mit ihr zu beginnen) durch den Vorrang gelebten Lebens und der Liebe aus; sie zielt auf Hingabe und muß daher gerade das Erfahrungsmäßige hervortreten lassen — Hingabe aber ist nichts anderes als verwirklichte Liebe. Sie wird zur Begegnung mit dem subsistierenden Sein oder dem Absoluten, eilt ihm mit einer „gewissen“ Unmittelbarkeit entgegen, hält sich nicht mit und bei logischer Durchgliederung ihres Weges auf. Das Absolute erscheint, insofern es absolut anfordert, als das schlechthin Mächtige, dem unbedingte Hingabe gebührt. Doch erfüllt sich der Sinn von Begegnung und Hingabe erst, wenn es personal gesehen wird. Der religiös Erfahrende steht vor dem absoluten Du, antwortet auf dessen Liebes-Anruf mit einer zwar menschlichen, jedoch einer so eigentümlichen Liebe, daß sie „auf ihre Weise ebenfalls absolut“ ist⁸⁴. Soweit im *Archivio*.

In den *Atti* wird einiges zur religiösen Erfahrung nachgetragen. Sie führt zur Begegnung mit dem absolut Transzendenten, das zugleich das absolut Immanente ist, ja zur Fühlungnahme mit dem persönlichen heiligen Gott. Wiederum steht Hingabe, gelebte Liebe, im Vordergrund, doch auch die Funktion der Erkenntnis innerhalb des Komplexes „religiöse Erfahrung“ wird scharf profiliert. Freilich durchläuft sie die einzelnen Erkenntnisphasen in einem einzigen Ausgriff: „da-

⁸² Blessing möchte Scheler mit dem Terminus „intellektuelle Intuition“ entgegenkommen (a. a. O. 101 f.).

⁸³ *Archivio* 79 f.; *Atti* 31 f. 259 f. 473 f.

⁸⁴ A. a. O. 118. Ebenda auch die das Ergebnis der Analyse zusammenfassende, aber terminologisch überzogene Aussage: „Die Religion . . . wird in der ihr eigenen Erfahrung *unmittelbar* von der absoluten Person und ihrer Liebe *angesprochen*, indem sie die je und je geschehende liebende Zuwendung des absoluten Du erfährt“.

durch entsteht der Eindruck einer intuitiven Begegnung⁸⁵. Und weil erst die Einigung in der Liebe die geliebte Person ganz erfährt, deshalb vollendet sich religiöse Erfahrung erst hier und dann zu Erfahrung im Vollsinne. Die ihr eigene Gewißheit entspringt aus ihrer ganzmenschlichen Verwurzelung „in der Tiefe des noch undifferenzierten Seelengrundes“, weshalb Philosophie, die sie rational als berechtigt erweist, sie doch nicht auszuschöpfen vermag; sie kann „Glaube“ heißen. Zwar gelingt echtes Begreifen des Erkenntnisweges zum absoluten Du nur der philosophischen Reflexion, ja man muß sagen: jene Begegnung selbst kann nur „durch ein gewisses Begreifen echt gelingen“ — trotzdem entfaltet religiöse Erfahrung als solche sich neben der Philosophie und unabhängig von ihr aus eigener Kraft⁸⁶.

Das alles sind zunächst selbstverständlich nur Aufstellungen, Bekundungen, bestenfalls Ausdruck phänomenologischer Wesensschau. Indes wird gerade eine solche nirgendwo formell in Anspruch genommen, außer daß zu Beginn eine „Beschreibung“ religiöser Erfahrung angekündigt wird. Das ganze Gewicht der Darstellung verlagert sich auf die *spekulative* Analyse der metaphysischen Erfahrung, die in der religiösen impliziert ist. Es waltet ein gegenseitiges Implikationsverhältnis: Metaphysik birgt unausdrücklicher Weise Religion, diese wiederum unentfalteter Weise Metaphysik in sich — beide wurzeln ja zutiefst in derselben „Grunderfahrung“, der „des Seins im Unterschied zu derjenigen des Seienden, dessen Grund das Sein ist“⁸⁷. Erfahrung des Seienden, also des konkreten Einzelnen, heißt ontische Erfahrung, die des Seins ontologische: jene erweist sich als Anschauung, Intuition, diese dagegen nicht, wodurch aber ihr Erfahrungscharakter nicht aufgehoben wird⁸⁸. Zweifellos kommt alles darauf an, den Erfahrungscharakter auch und besonders der *ontologischen* Erfahrung aufzuzeigen. Erfahrung war definiert worden: unmittelbares Erfassen eines Konkreten. Direkt auf Konkretes richtet sich aber nur ontische Erfahrung. Wenn auch der Rückgang von ihr in ihren Grund, das Sein selbst, als Erfahrung gelten soll, dann kann es sich nur um so etwas wie eine Teilgabe am Erfahrungscharakter der ontischen Erfahrung, um ein „Mit-erfahren“ handeln⁸⁹. Wie läßt sich

⁸⁵ Ebd. 270. Es ist eine „Art von intuitivem Aufschwung“ (272), ein Ausgriff, der „mit seiner synthetischen Kraft sich der Intuition nähert“ (273). Auch bei Grégoire findet sich (a. a. O. 409) der Ausdruck „saisie globale d'ensembles discursifs“, die er „intuition improprement dite“ nennt.

⁸⁶ Ebd. 270 260. Dazu: Trotz aller „Zweideutigkeit“ der religiösen Erfahrung enthält sie „ihre eigene hinreichende Evidenz, die nicht erst durch die philosophische Klärung Geltung empfängt“ (475). Auch hier empfindet man die ans Paradoxe grenzende Gegenstrebigkeit der Formulierungen.

⁸⁷ Archivio 81 f. 113.

⁸⁸ Ebd. 86. „Daß es eine Erfahrung gibt, die nicht Intuition besagt, ist das gerade für die religiöse Erfahrung wichtige Ergebnis“ (Atti 268).

⁸⁹ Atti 264 u. ö.; Archivio 97.

diese Teilnahme und damit der Sinn von Erfahrung des Seins selbst, nicht nur der Seienden, verständlich machen? Jedenfalls geschieht das hier nicht eigentlich durch eine phänomenologische *conversio ad phaenomena*; die Methode ist apriori-konstruktiv: weil dem Sein Überkategorialität zukommt, schließt es in seinem Begriff das Seiende ein, ist es ein „konkreter Allgemeinbegriff“, kein schlechthin Abstraktes (nur ein solches widerspräche dem Sinn der Erfahrung⁹⁰) und so ein vom Erfahren Mitbetroffenes.

Der Übergang von der Grunderfahrung zur *metaphysischen* vollzieht sich nun gleichfalls in Teilnahme an der ontischen und darin auch ontologischen Erfahrung; es gehört also zu ihrer Mittelbarkeit wesentlich die Unmittelbarkeit. Ebendeshalb, weil sie sich „mit dem überkategorialen Begriff bzw. mit dem metaphysischen Diskurs“ deckt, darf sie nicht als Intuition angesehen werden; andererseits vermag Sein gar nicht gedacht und erfahren zu werden ohne die Seienden, deren umgreifender Grund es ist — dann aber gerade auch und zumeist nicht ohne jenes Seiende, dessen Möglichkeit mit Wirklichkeit identisch ist, eine Identität, kraft welcher es den Sinn von „seiend“ am höchsten und eigentlichsten erfüllt; gerade dieses absolute Seiende wird also im Sein, „sobald dieses an irgendeinem Seienden gegeben ist“, mit erfahren⁹¹. Wohl liegt, wie bereits gestreift, auf der Stufe thematischer Ausdrücklichkeit ein mittelbares Erkennen schlußfolgernder Art vor, ein Kausalschluß; weil diese Schlußfolgerung sich jedoch am und im Sein, innerhalb des Seins, entfaltet, trägt sie mit Recht den Namen Erfahrung, „erfahrendes Schließen oder schließendes Erfahren“⁹².

Diese metaphysische Erfahrung wird mitkonstituiert vom Willen, von der Liebe, einer „Seinsliebe“, die dem „Zug“ des Seins entspringt und entspricht.

Wie gestaltet sich das Verhältnis von ontologisch-metaphysischer und religiöser Erfahrung des näheren? Über das, was bereits vermerkt wurde, hinaus scheint sich vor allem eine Frage aufzudrängen: Geht die metaphysische Erfahrung der religiösen notwendig voraus und voran? Lotz formuliert: Sie geht von selbst in die religiöse über, mündet in sie ein, das Sein selbst führt von ihr zur religiösen Erfahrung weiter⁹³. Es kann nicht gemeint sein, die ausdrückliche, thema-

⁹⁰ Atti ebd. Wissenschaftlich reflektierte ontologische Erfahrung falle mit Metaphysik zusammen (Archivio 89). — „Konkretes Allgemeines“ besagt in der gängigen scholastischen Terminologie, aber auch im Rahmen der Hegelschen, etwas anderes.

⁹¹ Archivio 100. Deshalb durchdringen sich Erfahrung des Seins und „Erfahren des Bezugs zum subsistierenden Sein“ (ebd.). Vgl. Atti 268: wir haben vor uns ein „unmittelbar Mittelbares“, der Aufstieg vom konkreten Sein mittels des unbestimmten Seins zum subsistierenden Sein bewahrt „als ein unmittelbar Mittelbares den Charakter der Erfahrung“ (ebd. 479).

⁹² Archivio 105. ⁹³ Atti 268 269 276.

tische ontologisch-metaphysische Erfahrung leite in die religiöse über, es muß die unausdrückliche, gelebte sein, denn die religiöse impliziert Ontologie und Metaphysik eben auf unreflektierte, unentfaltete Weise. Geht nun noch nicht thematisch entwickelte Erfahrung in die religiöse „über“, dann fragt es sich, wie diese sie schon in sich eingezeichnet enthalte, falls man unterstellt, was Lotz doch zu tun scheint, daß beide, sowohl die ontologisch-metaphysische wie die religiöse, den gleichen (ganzen) Weg durchlaufen, „denselben Weg auf (je) andere Weise“⁹⁴. Welches Moment innerhalb der Gesamterfahrung soll dann dasjenige darstellen, auf Grund dessen der „Übergang“ zur religiösen geschieht? In den *Atti* ist es die Erfahrung der absoluten Person, wodurch er „von selbst“ erfolgt, im *Archivio* desgleichen, wobei allerdings auch betont wird, in der metaphysischen Erfahrung trete das „allgemeine Sein“ in den Vordergrund, in der religiösen das „subsistierende“⁹⁵. Jene erstreckt sich freilich ebenfalls (die metaphysische Deduktion, die Lotz versucht, soll hier nicht skizziert werden) auf die Personalität des absoluten Seins — aber ebendamt geht sie in die religiöse Erfahrung über. Welches ist nun eigentlich die „ausgesprochen religiöse“ Art des Erfahrens? Metaphysik verweile bei der Einsicht in das ontologische Wesen der absoluten Person, Religion werde vom göttlichen Du in liebender Zuwendung unmittelbar angesprochen⁹⁶. Liegt also das Plus in religiöser Erfahrung gegenüber ontologisch-metaphysischer im unmittelbaren Bewußtsein solcher liebenden Zuwendung? Kann das aber etwas sein, worin ontologisch-metaphysische Erfahrung von sich aus, „von selbst“ geradezu „übergeht“?

4. Im bisherigen waren immer wieder Fragen und Schwierigkeiten anzumelden oder gar nur anzudeuten, jetzt zum (vorläufigen) Schluß der Überlegungen sollen die hauptsächlichsten kritischen Punkte gesammelt werden. Wieweit auf dem Boden der vielfältigen Anregungen ein mehr positiver Entwurf phänomenologischer Schau des Religiösen gelingen mag, das will erst eine folgende Studie zu zeigen unternehmen. Doch auch hier werden einige positive Hinweise nicht ausbleiben können.

Was Lotz von seinen Ausführungen sagt, nämlich sie kämen über einen Versuch nicht hinaus, eine glatte Lösung sei nicht zu erwarten, das gilt wohl von allen

⁹⁴ *Archivio* 82 84 114. Religion verflüchtigte sich nicht in Metaphysik; dennoch verfließe sie ohne (implizite) Metaphysik ins Irrationale (ebd. 80), erst Metaphysik stimme sie „in die Sicherheit ihres Wesens und verleiht ihr die vollmenschliche Verwurzelung“ (ebd. 82).

⁹⁵ Ebd. 116; *Atti* 269 276 479.

⁹⁶ *Archivio* 81 118. — Metaphysische Erkenntnis bleibe hinter religiöser Erfahrung zurück, insofern sie „nicht ohne weiteres“ die Liebe zum absoluten Du (das auch ihr schon zugänglich ist) realisiert (*Atti* 276). — Die ergänzenden Bemerkungen über den religiösen Zug als Hintergrund und Wurzel der philosophischen Reflexion dürfen nicht übersehen werden (ebd., *Archivio* 118 f.).

derartigen Bemühungen. Zugleich läßt ein solches Eingeständnis natürlich zu kritischer Mit- und Weiterarbeit ein. Ganz sicher stellt die Gegenwart dem christlichen Denken auch und nicht zuletzt die Aufgabe, eine Philosophie der religiösen Erfahrung, zutiefst phänomenologischer Wesenserfahrung des Göttlichen, auf- und auszubauen. Ihr fundamentaltheologischer Wert wäre hoch anzuschlagen, zumal sich das Wort des hl. Thomas, der metaphysische Gottesbeweis sei Sache nur sehr weniger, gerade heute mehr als zur Genüge zu bestätigen scheint.

a. Von letzterer Feststellung ausgehend, läßt sich sogleich fragen, ob religiöse Verwirklichung *notwendig* eine allgemeine *Metaphysik des Seins* als ihr kongeniales „theoretisches“ Element implizieren müsse. Zwar wird man mit Lotz die Überzeugung teilen, das zentrale Anliegen der Philosophie sei das ontologische, metaphysische; ob damit aber ihr beherrschendes Thema die Erfahrung des „unbestimmten“, allgemeinen Seins bildet? Möglicherweise konzentriert sich Philosophie auf die reflexe Meditation des Seins eines bestimmten Seienden, etwa des Menschen, der Person, und damit in letzter Intention auf das Verständnis eines bestimmten Seienden in seinem Sein: es scheint eben nicht ohne weiteres ausgemacht, daß Begegnung mit dem Absoluten nur oder primär über die thematische (oder unthematische) Beziehung auf das *esse commune* zustande kommt. Haben im Raum religiöser Erfahrung, religiösen Denkens überhaupt, vor allen Gottesbeweisen mit ihren Kausalschlüssen nicht doch personalzentrierte Gottes-Aufweise den Vorrang und das Übergewicht? Entsprechen sie (Wege zu Gott aus der Gewissenserfahrung, aus dem Unendlichkeitsverlangen, aus der Sinnstruktur geistiger Liebe usf.) nicht viel eher und tiefer dem Genius der religiösen Sphäre? Den religionsgeschichtlichen, religionspsychologischen, vor allem aber auch den spezifisch phänomenologischen Befunden scheint ihr Primat besser gerecht zu werden, als eine spekulative Metaphysik des *esse* wahrhaben möchte, die damit in ihrer Möglichkeit und Bedeutsamkeit nicht bestritten wird — es sollen ja im positiven Teil unserer Studie *beide* Wege begangen werden. Das schließt selbstredend den Versuch ein, jene Aufweise auch ohne den Umweg über den ontologischen Satz vom Grunde durchzuführen und zudem das Wesen von Person auch anders als durch den Bezug auf das *esse* zu definieren. Wäre daher z. B. die „personal“ eingestellte Methode A. Brunners und mancher Gesprächspartner in Gallarate der Sache nicht vielleicht noch angemessener? Philosophische Analyse des Religiösen wird ohnehin der konkreten Religionsphänomenologie aufmerksames Gehör schenken müssen, und das Problem des „hermeneutischen Zirkels“, das hier auftaucht, wird nicht mit rein spekulativen Mitteln zu bewältigen sein: es fordert die existenzielle Entscheidung heraus, auf den Ausgang vom eigenen „Bewußtsein“ allein Verzicht zu leisten — was jede Philosophie der Person von selbst tut, denn sie ist zugleich Philosophie der Kommunikation.

b. Was nun die Sicherstellung des Erfahrungscharakters der einzelnen Erkenntnisvollzüge, soweit sie als Erfahrung angesprochen werden, betrifft, so rückt selbstverständlich die Frage nach der *Unmittelbarkeit* in den Vordergrund. Jeder Philosophierende weiß um die Schwierigkeit, die Modalität der Unmittelbarkeit eines Gegebenen aufzuweisen; aber auch um die leicht-fertige Art, mit der oft genug von solcher geredet wird, manchmal selbst ohne den Ansatz eines Aufweises. Natürlich geht die Suche primär nach unmittelbar Gegebenem, nur müssen Kriterien für Unmittelbarkeit beigebracht werden — indem etwa transzendentallogisch gefordert wird, daß „Sein“ oder „Ich“ unmittelbar, als Bedingung der Möglichkeit aller Vermittlung, gesetzt werde, oder indem rein wesensphänomenologisch die Unzurückführbarkeit eines zweifellos vorliegenden Phänomens evident gemacht wird. In dieser Hinsicht besitzen die so originellen Überlegungen von P. Lotz vorbildlichen Ernst. Nichtsdestoweniger erheischt die Dualität Erfahrung/Erfahrungsurteil und die damit gegebene Problematik (siehe oben unter II 3 a) eine sorgfältigere Analyse. Es liegt dem Phänomenologen und Philosophen ja nicht nur an Erfahrung, sondern an *Aussage* der (über) Erfahrung — primär schon vor aller Kommunikation. Ist es nun wirklich so, daß das Erfahrungsurteil lediglich den der Erfahrung immanenten Logos auslegt, oder hat es apriorische Bedingungen seiner Möglichkeit, die es vor-formen und den vorprädikativen Erfahrungsstoff sinngesamt aufschließen? Ist „kategoriale Anschauung“, kategoriale Erfahrung, eine Erfahrung also gleichsam der Kategorien (im weitesten Sinn), der „logischen“ Strukturhalte selbst (allem voran: des Seins selbst, des Grundes, von Beziehung usw.), vertretbar? — Und warum soll religiöse Erfahrung, sobald ihr Charakter als Erfahrung sichergestellt ist, nicht *Intuition* heißen dürfen? Wenn die Definition der Erfahrung („unmittelbares Erfassen eines Konkreten“) eine Ausweitung duldet, wie Lotz sie vornimmt, weshalb dann nicht auch die der Intuition? Die Einschränkung auf „ontische“ Erfahrung erscheint sonst als willkürlich, zumal die anderen Weisen von Erfahrung gerade aus der Teilnahme an der ontischen ihren Erfahrungstitel herleiten — weshalb nicht ebenso den Titel „Intuition“? Im übrigen wird schon die Unmittelbarkeit der ontischen Erfahrung davon abhängig gemacht, daß kein anderes Gewußtes dazwischentritt, vor allem nicht der abstrakte Begriff oder gar eine Schlußfolgerung; dann aber ist sie auch intuitiv und gibt, wie an ihrer Unmittelbarkeit (ohne die sie nicht Erfahrung wäre), so auch an ihrer Qualität als Intuition Anteil: oder ontologische und metaphysische Erkenntnis wären, wenn nicht zugleich „in Teilnahme“ intuitiv, überhaupt nicht Erfahrung. Man wird also besser daran tun, aller Erfahrung (in ihren analogen Stufen) intuitiven Charakter zuzusprechen.

Das alles erhält fast noch drängendere theoretische und praktische Aktualität im Hinblick auf das Thema: *Werterfahrung*. Immer wieder wird unterstrichen, daß der religiöse Akt das Göttliche als Wert auf- und erfasse. Aber auch in Gallarate ist die Möglichkeit, religiöse Erkenntnis als *Werterfahrung* zu verstehen, nicht nur nicht geklärt, sondern nicht einmal zum Problem gemacht worden. Dann hat man aber auch nicht eine Antwort gegeben auf die Frage nach der Möglichkeit religiöser Erfahrung überhaupt, wofern man sie modern stellt, und auf die Frage nach Bereich und Grenze phänomenologischer Wesenserfahrung des Religiösen. Die Werttheorie Schelers wird man nicht übernehmen wollen, eine andere philosophisch diskutabile Theorie der Werterkenntnis als Erfahrung liegt aber nirgendwo vor, wäre es denkbar, eine solche aus dem Fundus vorrationaler, echt intellektueller Wesenserfassung zu entwickeln? Zudem, so scheint es, wäre die Notwendigkeit einzusehen, das Göttliche und Gott nicht von vornherein als *bonum mihi*, als mein „Heil“, in den Blick zu nehmen und zu bestimmen; das Absolute muß zuallererst und grundlegend als *bonum sibi* aufgehen und so als Wert, dem von sich aus, ohne den überlagernden Bezug zum Menschen, Anerkennung gebührt: Anbetung, reine Liebe. Die religionsgeschichtliche Phänomenologie liefert auch dafür typisches Material. Wie es aber geschehen kann, daß das Absolute, der Absolute, dem andenkenden Menschen in seiner *bonitas-sibi* aufgehe, das dürfte für die philosophische Reflexion kein geringeres Geheimnis sein.

Auf der Ebene der werttheoretischen Reflexion wiederholt sich die Frage nach dem Zusammenhang von Erfahrung und Intuition. Es sei hier nur noch hinzugefügt, daß es uns darauf ankommt, die religiöse Erkenntnis „Erfahrung“ zu nennen; wenn Husserl den Terminus „Anschauung“ (Intuition) allem überordnet, dann verrät sich darin vielleicht auch seine Tendenz auf Vergegenwärtigung des rein Essenzhaften, (objektiv) Eidetischen — der Bezug auf Existenz, ganz allgemein auf Setzung fällt aus. „Erfahrung“ jedoch bedeutet sicherlich gerade auch diesen Bezug, die Widerfahrnis von Realität, Wirklichkeit.

c. In dem, was als religiöse Erfahrung gilt, sind *Rezeptivität* und *Realbezug* leicht zu verifizieren. Doch was wird da eigentlich erfahren? Das Heilige, der Heilige, das Göttliche, Gott, die absolute Person, das absolute Du? Die positive Deutung des Modus solchen Erfahrens wird auf völlige Stringenz wohl verzichten müssen. Für jetzt mögen einige Vorbemerkungen genügen.

Es wird uns nicht möglich sein, zu verstehen, wie Gott an sich selbst, in seiner selbsteigenen Wirklichkeit unmittelbar schauhaft erfahren werden könnte, förmlich „von Angesicht zu Angesicht“, wie es der übernatürliche Glaube für die Ewigkeit verheißt und die mystische

Theologie es im Hinblick auf gewisse Grenzfälle ihres Bereiches diskutiert. Die Argumente der besten Darstellungen philosophischer Gotteslehre gegen den Ontologismus und auch gegen extreme Auffassungen „phänomenologischer Schau des Göttlichen“ überzeugen im Grundsätzlichen. Andererseits darf man der Wesensphänomenologie entgegenkommen; was „sieht“ der religiöse Mensch, was erfährt er schauhaft, wie erfährt er es? Unsere Theorie wird zu zeigen versuchen, daß Unmittelbarkeit und Schau nicht nur emphatischer Überschwang des vorreflexen religiösen Bewußtseins sind, nicht nur ein (letztlich nicht zu rechtfertigender) Ausgriff des „spontanen Urteils“ auf Grund gewisser Erlebnisse, und daß es nicht bei einem bloßen „Eindruck“ intuitiver Nähe⁹⁷ bleibt. Es gibt ein unmittelbar-schauhaftes Erfahren des Seins in seinem Bezug auf das Absolute; der menschliche Geist vermag das Sein, das er „ist“, auf das absolute Sein hin-zu-schauen, er vermag eine „religiöse“ Schau des Seins. Das muß freilich im einzelnen ausgefaltet werden; zu beachten ist jedenfalls, daß es sich um Erfahrung des *Seins* handeln soll, die gleichsam Licht auf Gott wirft, nicht um Erfahrung Gottes selbst. Dabei hat sich Phänomenologie als echte Seinsphänomenologie zu bewähren, als ontologische, nicht nur (im Sinne Husserls) als reduktiv-eidetische. — Um die Richtung unseres Versuches noch ein wenig zu verdeutlichen: Der Ausgang vom vorbegrifflich (intellektuell) erfaßten Sein des Seienden, das ich bin (erst im Begriff haben wir es als ein abstrakt Allgemeines), führt über das ebenso intuitiv bewußt werdende Grund-haben zum (gleichfalls intuitiv gewissen) Gründen in einem Absoluten, das sogar als absolute Transzendenz über allen „fragenden“ Geist hinaus in gewisser Unmittelbarkeit mitbewußt zu werden vermag.

In bezug auf die zu erhellende Möglichkeit einer Erfahrung der *Personalität* des Absoluten wird auch ontologische Phänomenologie scheue Zurückhaltung üben. Und wiederum fragt es sich, ob „personalistische“ Kategorien (oder Existenzialien) da nicht doch weiter trügen als allgemein-ontologische. Daß letztere als Medium der Gotteserkenntnis beileibe nicht ausgeschlossen werden, belegt gerade obiger Hinweis.

Immerhin, sie bedingen Wesenserfahrung des Seins voraus. Aber was ist das „Wesen“ von Sein? Vielleicht läßt sich in diesem Zusammenhange das Schema, in dem Heidegger seine phänomenologische Frage nach Gott objektiviert, verwerten: erst „aus der Wahrheit des Seins“ lasse sich „das Wesen des Heiligen“ denken, aus diesem „das Wesen von Gottheit“, in dessen Licht dasjenige, was „Gott“ sei⁹⁸. Merkwürdig, daß man in Gallarate von diesem Schema keine Notiz nahm.

⁹⁷ Ebd. 270; Archivio 116.

⁹⁸ Vgl. Platons Lehre . . . 102; Holzwege 294. — Was Heideggers Gottesproblem betrifft, hat G. Siewerth gute Vorarbeit geleistet: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (1959) 361 ff.; vgl. auch F. Wiplinger, a. a. O. 121 ff. 372 ff.: er glaubt an das „verborgene . . . religiöse Leitmotiv des ganzen Denkens Heideggers“.

Es will nun freilich nicht einleuchten, daß die Erfassung des *Seins* als Grund der Seienden deshalb selbst auf die Weise von Erfahrung geschehe, weil *Seiendes* erfahren wird. Wohl ist Sein transzendental, nicht kategorial, es kann darum nicht in eigentlicher, d. h. von irgendwelchen Sinngehalten streng absehender Abstraktion von den Seienden abgehoben werden, auch nicht von „Erfahren“ von Seiendem. Doch entspringt daraus sein partizipativer Erfahrungscharakter? Weil im Sein dann die erfahrenen Seienden „enthalten“ sind? Aber in der Gewahrung von Sein als Grund von Seiendem braucht ja das Seiende, das ich zu erfahren vermag, nicht wieder als erfahrenes gegenwärtig zu sein. Sowenig das Sein darum erfahrbar sein muß, weil es auch das Erfahren, auch das Schauen, das ja nicht nichts ist, in sich begreift. Aus so verstandener Konkretheit des Allgemeinen „Sein“ folgt seine „Teilnahme“ an der Erfahrbarkeit der Seienden sicherlich nicht. Auch wenn (nicht einfach Sein die Seienden, sondern) Wissen um Sein die Erfahrung von Seiendem konstitutiv ermöglichte, wäre daraus keineswegs zu entnehmen, daß jenes Wissen Erfahrung sei, im Gegenteil.

Die „transzendente“ Methode in ihrer ursprünglichen Bedeutung (wie oben angemerkt, hat sie unter den heutigen Religionsphänomenologen ohnehin kaum mehr Freunde) kommt m. E. für die Erhellung dieser Zusammenhänge nicht in Betracht. Oder: nicht in Betracht kommt ein transzendental-philosophischer Ansatz, der nicht *a limine* zugleich im *Realphänomen* Stand faßt. Erfahrung von An-sich-seiendem (grundsätzlich der eigenen Akt-Vollzüge) gehört unmittelbar in den reflexen Anfang hinein, kann nicht erst nach langen Ausführungen über den „Horizont“ des Seins und den Begriff des Seienden als Grundbegriff der Metaphysik herangezogen werden, um zu entscheiden, was mit Sein grundsätzlich gemeint sei — nämlich An-sich-sein⁹⁹ bevor die Reflexion die unmittelbare Seins-erfahrung in den Realvollzügen anruft, verharrt sie daher diesseits von (metaphysischem) Realismus und (transzendentelem) Idealismus (abgesehen davon, daß sowohl das „Urteil“ wie die „Frage“, gleichviel wobei man ansetzt, zunächst nur die „Intention“ auf Ansichsein aufweisen, damit aber noch keineswegs aus ihrer eigenen Struktur heraus die Gewähr für „Intentionserfüllung“ bieten). Außerdem bedingt transzendente Methode ja schon etwas voraus, was als sinnvoll zugestanden wird (wäre es auch nur das Faktum der Wissenschaften oder das Phänomen der sinnvollen, nicht nur tatsächlichen Frage); religionsphänomenologisch wäre mithin immer schon vorgegeben, daß vom Phänomen des Religiösen sinnvoll die Rede sein könne, und das Problem läge darin, welche transzendentalen Bedingungen ihrer Möglichkeit solche „Vorgabe“ impliziere. Transzendente Methode ist darum wesentlich mit der Dialektik (oder wenn man will, Dialelle) belastet, Sinnvolles voraussetzen zu müssen und doch wieder erst ermitteln zu sollen, unter welchen Bedingungen (und das heißt letzten Endes: ob überhaupt) das betreffende Phänomen sinnvoll sei. Man könnte vom „transzendentalen Zirkel“ reden.

d. Werfen wir noch einen Blick auf das philosophisch so wichtige *Problem des Verhältnisses von religiöser Erfahrung und (philosophischer) Theorie*. Zunächst verdient alle Aufmerksamkeit der Anspruch

⁹⁹ E. Coreth, *Metaphysik* (1961) 164 f.

religiöser Erfahrung auf Selbständigkeit, auf Autonomie. In welchem Sinne darf er erhoben werden? Wie steht es mit einer möglichen Selbstbegründung der Religion?¹⁰⁰ Oder fallen thematisch gewordene religiöse und thematisch gewordene ontologisch-metaphysische Erfahrung ineins? Insofern Klärung, Durchlichtung, „Verstehen“ ein bewußter Prozeß ist, der ebendeshalb erst in der thematischen Reflexion zum Zuge kommt, würde sich metaphysische Reflexion von religiöser nicht mehr unterscheiden. Dann aber scheint vollendete philosophische Reflexion nicht nur „die Grundlagen für die Religion“ zu legen¹⁰¹, sondern Religion sich in Philosophie aufzulösen — wenn man mitbedenkt, daß ja auch diese schon „Liebe“, Seinsliebe, daher zutiefst Liebe zum absoluten Sein ist: das verwirklichende Lieben darf auch dem philosophierenden Menschen als solchem nicht fremd bleiben und vorenthalten werden (es gibt ja vollreflex „gelebte“ Philosophie), gesetzt, man rechne zu „Leben“ und „liebender“ Verwirklichung nicht von vornherein etwas, was irgendwie zum Kultischen zählt¹⁰². Heißt Philosophie Liebe zur Weisheit oder nicht vielmehr und grundlegender Liebe zum „σοφόν“, wie Heidegger es auslegt? Dann aber vollzieht sie sich selbst und vollendet sich Erfahrung überhaupt in ihrem Wesen erst und ganz als die absolute Hingabe, als unbedingtes Hingebensein und liebendes Angehören, bis zum Ausschau haltenden, auf die geheimnisvolle Sprache „des“ Seins lauschenden Erwarten einer möglicherweise von ihm selbst her ergehenden „Offenbarung“ (die keineswegs a priori streng „übernatürlich“ zu sein brauchte).

Andererseits: Muß Religion wesenhaft nur als „gelebtes“ Leben gefaßt werden¹⁰³, so daß die „metaphysische Reflexion“ in ihr notwendig unthematisch, d. h. letztlich, *als* Reflexion, in ihrer Diskursivität, unbewußt bleibt? Oder darf mit Recht angenommen werden, daß Reflexion, kritische, diskursive Selbst-Besinnung, als thematische mitten in das gelebte Leben des religiösen Menschen hineingehöre, darüber hinaus sogar am Ende zu einer neuen Unmittelbarkeit führe, wie Coreth sie nennt¹⁰⁴, zur Synthese von Leben und Reflexion, gerade auch im Religiösen?

¹⁰⁰ Die These von J. Hessen a. a. O. II 100 f. wird nochmals zu diskutieren sein. Wir übersehen auch nicht das *Aperçu* von Lotz (Atti 475), Religion empfangen nicht erst durch Philosophie ihre Geltung, sondern durch „eine sie begleitende Reflexion (*reflexio concomitans*), mit der sie sich selbst prüft und läutert“ (vgl. auch Guardini, I 96) — die ihr „eigene Gewißheit“ scheint trotzdem auf der in ihr implizierten „metaphysischen“ Reflexion zu beruhen (ebd. 274). Vgl. Anm. 94.

¹⁰¹ Atti 276.

¹⁰² Wie z. B. Jaspers es sieht. — F. Grégoire (a. a. O. 415): „Au total le terme ‚expérience‘ évoque connaissance du concret et connaissance *unie à la vie*“, ganz allgemein. Vgl. übrigens auch Atti 35. ¹⁰³ Archivio 84. ¹⁰⁴ A. a. O. 631.