

Die Problematik der religiösen Erfahrung

B. Positiver Teil

Von Helmut Ogiermann S. J.

Es war bereits angegeben worden, welche Richtung ein positiver Aufweis der Gegebenheit religiöser Erfahrung einschlagen könnte¹. Zur Debatte steht *ein* möglicher Weg des Aufweises, Denkbarkeit und Gültigkeit anderer werden dabei nicht angetastet. Ferner handelt es sich allen Ernstes nur um einen Versuch; was hier vorgelegt wird, beansprucht auch im Grundansatz keine Unfehlbarkeit. Zudem bleibt diese Skizze in vielem nur vorläufig, da nicht einmal die Gewähr geboten wird, alle wesentlichen Äußerungen zum Thema eingearbeitet zu haben. Das Bewußtsein dieses Mangels bringt es übrigens mit sich, daß immer wieder die Stimmen derer gehört werden sollen, die sich in dieser Sache zu Wort gemeldet haben, als Nachtrag und Ergänzung zur voraufgegangenen Abhandlung, obzwar, bei aller Kritik, eher unter positivem Aspekt. Schließlich ist es für die leitende Absicht und auch die Methode des Aufweises entscheidend, daß er, wenigstens in Teil I, *indirekt* verläuft: ausgehend von einer bestimmten Konzeption reflexer Metaphysik (auch wenn sie sich in mancher Beziehung von thomistischen Grundanschauungen entfernt), soll sich zeigen, inwiefern vorgängig zu ihr so etwas wie religiöse Erfahrung möglich ist. Jedenfalls etwas Vorreflexes, das man guten Gewissens mit dem Titel Erfahrung belegen darf. Ohne weiteres sei zugestanden, daß unserer Thematik der direkte Aufweis reiner entspräche, zumal er phänomenologisch geführt werden müßte.

I. Religiöse Erfahrung aus Seinserfahrung

Unter Erfahrung wollen wir, im Rückblick auf die Überlegungen in Teil A, unmittelbaren, hinnehmenden Realbezug des Erkennens, auch und zutiefst Bezug auf Realwesen, Wesenswirklichkeit, verstehen. Den Ausschlag gibt bei dieser Definition das Moment der *Unmittelbarkeit*, des unmittelbaren Kontaktes mit der Wirklichkeit. Um von vornherein in unserem Falle klarer zu sehen, das heißt aber näherhin, um den verallgemeinerten Sinn von Erfahrung, wie er hier akut wird, zu gewahren, sei folgendes vorweggenommen: Un-

¹ Vgl. Schol 37 (1962) 481 ff., bes. 511.

mittelbarkeit findet sich auch und gerade im geistigen Verstehen von etwas, so wenn ich in (und unter gewisser Rücksicht vor) Erfahrung von Seiendem „Sein“ verstehe sowie, noch eindringender, Sein in seinen transzendentalen Grundzügen (vorab in seinem Grundsein). Und zwar entspringt solch unmittelbares Verstehen dem Kontakt mit der Wirklichkeit selbst, nicht etwa erst auf dem Umweg über seine begriffliche und satzhafte Ausprägung. Es soll hervortreten, wie sehr alle Begrifflichkeit, zumal die ontologisch-metaphysische, aus vorbegrifflicher, verstehender Unmittelbarkeit lebt; die metaphysischen Evidenzen (z. B. Sein fordert Grund) beruhen nicht auf dem Zusammenspiel abstrakter Begriffe, sondern auf dem intuitiven Gegenwärtighaben dessen, was Sein „ist“. Ebendeshalb kann und muß dieses unmittelbare Verstehen als geistige Erfahrung bezeichnet werden: es bildet sich im Blick auf die Wirklichkeit selbst. Wir wollen versuchen, auf diesem Wege zu einer religiösen Schau des Seins zu gelangen, mit anderen Worten, in sich entfaltender, vertiefender geistiger Schau uns der Wirklichkeit, des Seins, als in einem Absoluten, das Gott heißen muß, gründend bewußt zu werden. Das Integral unmittelbarer Evidenzen, die eine explizite Metaphysik freilegt, wird als aller Philosophie, allem reflexen Denken vorgeordnete Dimension von „Erfahrung“ gedeutet. Die Aufgabe besteht also darin, jene konvergierende Vielfalt unmittelbarer Evidenzen auszumachen und nachzuzeichnen mit dem Ziel, ihren Tiefengehalt als „religiöse“ Erfahrung bestimmen zu können. Derartige religiöse Erfahrung läßt sich ganz und gar nicht mit dem identifizieren, was „Spontanurteil“ (in bezug auf Gottes Sein) genannt wird², aber auch nicht einfachhin mit dem vorrationalen, fraglos gesetzten Vollzug, den die transzendente Methode einiger thomistischer Ontologen postuliert: Das hier gemeinte unmittelbare Verstehen liegt dem sogenannten Spontanurteil voraus, bedeutet andererseits aber in und für sich selber eine Möglichkeit von Bewußtheit, die jenem postulierten Vollzug nicht zuzukommen braucht; er vermag unbewußt zu bleiben³, während geistige Erfahrung natürlich eine spezifische, u. U. sehr dichte Bewußtheit besagt. Im Verlaufe unserer Studie dürfte das deutlicher werden.

² Ebd. — Aufs gleiche kommt hinaus eine „psychologische“ Unmittelbarkeit, welche die logischen Mittelglieder eines Erkenntnisprozesses wegen der überaus leicht scheinenden Faßlichkeit unbefangen überspringt.

³ Nach E. Coreth sind die transzendentalen Bedingungen des Vollzugs (hier des Fragens) in ihm selbst „schon unreflex mitgewußt“ — aber die Begründung: „sonst könnte ich gar nicht sinnvoll fragen“, zeigt an, daß der Ausgangspunkt das „sinnvolle“ Fragen ist, also analysiert und verifiziert werden müßte, unter welchen Bedingungen sinnvolles Fragen vorliegt; sie unterstellt aber auch, daß ein bewußter Vollzug nicht aufgrund unbewußter Bedingungen, die erst durch die transzendente Analyse selbst bewußt würden, möglich sei (s. Metaphysik [1961] 86).

Die Enttäuschung darüber, daß religiöse Erfahrung „nur“ auf einer Verallgemeinerung des Sinnes von Erfahrung beruhen soll, verkennt die mögliche Bedeutsamkeit solcher Verallgemeinerung. Es geht nicht nur um eine Erweiterung des Wortgebrauchs, sondern um sachliche Neuorientierung, wenn unserem geistigen Bewußtsein in seiner Tiefenstruktur die Elemente von „Erfahrung“ zugesprochen werden.

1. Religiöse Erfahrung soll sich aus Seinserfahrung entwickeln lassen. Es fragt sich also zunächst, in welcher Weise überhaupt *Seinserfahrung* vertretbar sei. Hier gilt gleich der vorausgeschickte methodische Grundsatz: nämlich der Ausgang von einer bestimmten Konzeption der Ontologie und Metaphysik. Dieser Ansatz kann jetzt nur soweit diskutiert werden, als er eine Art Rekonstruktion der Möglichkeit religiöser Erfahrung erlaubt, eine Art Rückschluß auf den eigentümlichen Bereich ontologischer Erfahrung, die in religiöse Erfahrung einmündet.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß dem Bewußtwerden von Seiendem als solchem das Bewußthaben dessen, was Sein bedeutet, vorausgeht. Wohl erfasse ich Seiendes faktisch in seiner Konkretheit, etwa meine eigenen inneren Akte und deren Subjekt, aber sie als Seiende aufzufassen fordert den vollbewußten Vorgriff auf Sein. Ob auch der Begriff des Seins als Begriff dem des Seienden vorausliegt, darauf kommt es hier noch nicht an. Zunächst und wesentlich hält sich die Analyse innerhalb der *vorbegrifflichen* Sphäre, auf die ja alle Begrifflichkeit zurückverweist. Denn es sei daran festgehalten, daß Beziehung (Hinbeziehen, intentionales „Anwenden“) der Begriffe auf die erscheinende Wirklichkeit nur möglich ist, wenn der Begriffsgehalt in diesen Phänomenen als realisiert erschaut wird, andererseits alle Abstraktion ein Bewußtsein (Bewußtgewordensein) der betreffenden Gehalte bereits voraussetzt. Theorien (etwa des „intellectus agens“), die mit unbewußten Vorgängen arbeiten, scheiden auf der Ebene der erkenntniskritischen Reflexion daher ein für allemal aus.

Primär gegeben ist also eine Weise der Erfassung, die noch nicht zum „Denken“ gehört, d. h. noch nicht zum reflex vermittelnden und vermittelten Erkennen. Sie bewegt sich in der Sphäre der Unmittelbarkeit, des unmittelbaren Kontakts, ja Durchdrungenseins mit den Phänomenen, dem Sein und dem Seienden selbst, derart, daß gerade nicht nur das Seiende, sondern eben darin zuvor das Sein des Seienden dem Bewußtsein aufgeht, der „Sinn“ von Sein. Wir verstehen, indem wir uns auf das, was in uns vorgeht, konzentrieren, was Sein meint:

— Was J. B. Metz zur „ungegenständlich-unthematischen Bewußtheit“ des Absoluten meint (s. K. Rahner, *Geist in Welt* [21957] 191), läßt sich auf die bloße Behauptung verschiedener „Modi“ von „Bewußtheit“ reduzieren. Aber er nennt die „apriorische Bewußtheit des Absoluten“ auch eine „transzendente Empirie des Absoluten“ (Hervorhebung vom Verf.).

jene Positivität⁴, jenes An-sich, Für-sich, jene Selbsthaftigkeit, deren grund-legende, umgreifende und „transzendente“ Bedeutung zugleich mitevident wird. So vermag der Mensch im Blick auf einzelnes, Konkretes, zu vernehmen, was es um das Sein ist — nicht nur einfachhin um das Sein des jeweiligen Seienden, das sich präsentiert, vielmehr durchaus um Sein überhaupt. Solche „Wesenserfahrung“, wie man mit einer gewissen Ausweitung des Terminus „Wesen“ sagen mag, geschieht immer wieder neu in und außer uns, und bald wird sie in den abstraktiven Begriff übersetzt, der das Moment der Allgemeinheit und Bezogenheit auf vieles, die Allgemeinsetzung, ausdrückt, was die unmittelbare Erfahrung ihrerseits nicht vermag; ihre „Wesensschau“ erschöpft sich im Verstehen des Wesenhaften im je-Konkreten, aber Verstehen eines Wesenhaften und abstrakter Allgemeinbegriff fallen ja keineswegs zusammen.

Darf jedoch ein intuitives Erfassen des „esse“ überhaupt als möglich hingenommen werden? Mag die Frage, ob eine solche Hinnahme noch „thomistisch“ sei, auf sich beruhen bleiben. Wie steht es aber (um nochmals darauf zurückzukommen) mit dem Bedenken, intuitive Erkenntnis gebe stets einen in jeder Hinsicht bestimmten Gegenstand⁵, Realität könne nicht anders als in voll bestimmter Konkretheit erschaut werden, wenn anders Schau Unmittelbarkeit bedeutet? Die Antwort wird immer wieder lauten müssen: Die dem Bedenken zugrunde liegende Definition von Anschauung erweist sich als zu eng, die Analyse der Erfahrung von Seiendem ergibt, daß, wie oben ausgeführt, Erfassung des Seins als dessen unmittelbares Verstehen (und insofern als geistige Erfahrung) aller erfahrenden Schau von Seiendem als solchem vorgeordnet ist. Ebenso wenig braucht man sich darauf festzulegen, daß intuitiver Charakter nur dem streng erst-direkten Bewußtsein (das sich im Menschen auf „Welt“ ausrichtet) zustehe.

2. An und mit dem unmittelbar erfahrenen Sein geschehen nun weitere Erfahrungen. Auf solchen ontologischen Erfahrungen und aus ihnen erheben sich die ontologischen Erst-Sätze, die *Seinsprinzipien* (als Prinzipien des Seins selbst und der Erkenntnis des Seins).

a. Wichtig ist es hierbei gerade, daß die metaphysischen Erstbegriffe und -sätze nicht die ersten ontologischen Erfassungen überhaupt darstellen; sie beziehen sich zurück und berufen sich auf unmittelbares Bewußtsein dessen, was am und mit dem Sein gegeben ist, artikulieren dieses Bewußtsein und sagen es aus. Derartige Artikulationen mögen nachträglich auftreten, und sie tun es im Dienste der logisch-ontologischen Reflexion in der expliziten Metaphysik; sie konstituieren aber keineswegs die ursprüngliche Gewißheit und deren

⁴ Nicht als ob damit „Sein“ auf weitere „Horizonte“ oder „Vor-namen“ zurückgedacht werden sollte, was auf seine Weise schließlich doch Heidegger unternimmt.

⁵ So auch W. Brugger (*Theologia naturalis* [1959] n. 171). Im übrigen schließen auch wir eine „mediatio strictae talis“ aus im Sinne von Vermittlung durch Begriffe, Illation und Schluß.

Struktur selber. Aus dieser lebt, von diesen unmittelbaren Evidenzen zehrt die metaphysische Explikation selbst. Sie erzeugt nicht neue, dem vorreflexen Bewußtsein noch nicht vertraute, noch nicht mögliche Evidenzen, sondern expliziert sie nur in methodischer Strenge, indem sie gerade jenes Originale, Irreduktible und Unmittelbare als solches in phänomenologischer Wesensschau heraushebt. Somit muß — darauf wollen wir hinaus — dem vorreflexen Stadium religiöser Erfahrung im wesentlichen eine Valenz und Qualität zugeschrieben werden, die von der nachfolgenden Reflexion nicht zu überholen sind. Das bedeutet: es gibt religiöse Erfahrung (sie läßt sich einigermaßen in ihrer Möglichkeit rekonstruieren), Erfahrung in einem echten, eigenständigen Sinn — sie geht nicht auf in einer psychologisch und „existentiell“ verständlichen Vorwegnahme, Vereinfachung und immer auch erkenntnistheoretisch nicht völlig ernst zu nehmenden Reduktion auf Anschauung dessen, was erst die methodische Reflexion (z. B. im regelrechten Gottesbeweis) gültig herausstellt. Das Verhältnis von religiöser Erfahrung und „Religionsphilosophie“ nimmt von daher eine andere Gestalt an, als für gewöhnlich zu lesen ist. Was der Religionsphilosoph als Metaphysiker leistet, ist letztlich einfach der Hinweis auf eben das Licht, das immer schon leuchtet und wirksam ist, auch in den rationalen Fügungen der Beweise⁶.

Daß Sein den unvermittelbaren Gegensatz zu Nichtsein bildet, Seiendes daher, soweit es am Sein teilhat, nicht zugleich in derselben Hinsicht nicht sein kann, das wird nicht ursprünglich aus dem „Begriff“ des Seienden und Seins eingesehen, aus den vergleichbaren abstrakten Begriffsgehalten Sein und Nichtsein. Es bleibt unerfindlich, wie und warum die Synthese von Begriffen relevant wäre für die Ordnung des Seins, mögen jene Begriffe noch so sehr und sauber aus der Wirklichkeit abstrahiert sein. Man entrinnt dabei kaum der Gefahr des Rationalismus; die *lex mentis* wird als *lex entis* behauptet, und das kraft einer autonomen Funktion des denkenden Subjekts.

So liegen die Dinge aber gar nicht, es handelt sich nicht primär um die Synthese von Begriffen. Die ontologischen Erstsätze gehen auf unmittelbare Schau zurück; diese ihre Struktur ist für unseren Problemzusammenhang ausschlaggebend. Und zwar wendet sich das unmittelbare Schauen nicht auf die in den Sätzen enthaltenen Be-

⁶ Wir schließen uns hier der Auffassung G. Siewerths an (Definition und Intuition: StudGen 9 [1956] 579 ff.): Es ergebe sich, „daß die herkömmlich als Prinzipien bezeichneten Formeln nicht mit ‚logischen Verstandessätzen‘ zu tun haben, daß sie vielmehr eine rationale Nachzeichnung der urtümlichen intuitiven Seinskenntnis bedeuten, durch die jede Vernunft zu sich selbst aufgeliichtet... ist“ (584 und ähnlich im Kontext)! Was S. unterläßt, das ist die Angabe einer gewissen Bedingung der Möglichkeit solcher urtümlicher Einsicht. Die Fruchtbarmachung der Idee für die Theorie vorreflexer (zumal religiöser) „Erfahrung“ liegt ohnehin nicht in seiner Absicht.

deutungseinheiten, sondern auf das erfahrene und präsente Sein selbst — im Erfahren des Seins wird zugleich miterfahren, in diesem verstehenden Kontakt mit dem Sein wird (einiges von dem) unmittelbar mitverstanden, was dem Sein als Sein zukommt.

Jede Analyse arbeitet mit Erstbegriffen und Erst- oder Ursätzen. Solche Sätze haben in der Philosophie, wie auch Kant fordert, nicht etwa nur den Status von Setzungen, von bloßen Axiomen im Sinne vieler moderner Mathematiker und Logiker, d. h. von (per se) inevidenten, zum Zwecke der Ermöglichung eines deduktiven Systems angenommenen Grundsätzen; sie müssen innere Einsichtigkeit besitzen. Kant relativiert ihre Einsichtigkeit auf die Ermöglichung von Mathematik und Naturwissenschaft. Unsere Metaphysik kennt eine derartige Relativierung nicht; ihre Prinzipien beziehen sich auf die Ermöglichung des Verstehens des Seins der Seienden; das gelte uns hier als ausgemacht. Nun ist es eben die Theorie von der reinen Unmittelbarkeit der ontologischen Erstevidenzen, die auf dem Wege zur religiösen Erfahrung weiterführt.

Nun mag unmittelbare Evidenz von Wesensverhalten dem unverbildeten Blick des Ontologen gewährt sein, ohne daß des näheren die Bedingungen der Möglichkeit solcher Wesensschau erhellt würden. Immerhin darf man fragen, ob der philosophischen Reflexion damit Genüge getan sei. Angaben über Bedingungen der Möglichkeiten solcher Evidenzen wären jedenfalls willkommen, sie würden zugleich deren Grenzen abstecken. Lassen sich entsprechende Angaben machen?⁷

Die transzendente Methode ist um eine Antwort nicht verlegen, und das macht einen ihrer Pluspunkte: Alle jene allgemeinen ontologischen Sätze sind ihr zufolge evident, die als transzendente Voraussetzung des „Urteils“ oder der „Frage“ o. ä. nachgewiesen werden. Aber wir wollen diese Methode nicht übernehmen. Es zeigt sich ja wohl auch, daß z. B. der Aufweis des ontologischen Widerspruchssatzes so in Reinheit kaum gelingt: seine Geltung läßt sich nicht einfach aus dem Rückgang auf die Ermöglichung von Urteil oder Frage ausmachen, sondern im Rückgang auf das, was „Sein“ ist; und die Geltung des Satzes vom Grunde nicht minder⁸. Wie aber soll man sonst Bedingungen der Möglichkeit ontologischer Erstevidenzen formulieren?

⁷ Irgendwie muß dem Anliegen Kants Rechnung getragen werden: „Aber, wie ein solcher Satz, der unsere Erkenntnis der Natur so zu erweitern scheint, völlig a priori möglich sei, das erfordert gar sehr unsere Prüfung, wengleich der Augenschein beweist, daß er wirklich und richtig sei, und man also der Frage, wie er möglich gewesen, überhoben zu sein glauben möchte“ (KrV B 254 f.). Ganz so, wie eine der Formulierungen K. Rahners lautet, dürfte sie nicht aller Zustimmung finden: „Die Begründung, Einsichtigkeit solcher apriorischer Strukturen des Denkens und des Seins“ — z. B. „daß alles seinen zureichenden Grund hat“ — „erschließen sich in ihrer Berechtigung nur dem, der in einem Akt des freien Vertrauens sich ihnen anvertraut; es gibt keinen Standort, von dem aus sie gerichtet werden könnten“ (Schriften zur Theologie III [1957] 456).

⁸ Der Verf. ist überzeugt, daß sog. „transzendente Vermittlungen“ der Seinsprinzipien diesen Weg gehen und die transzendente Fragestellung nicht durchhalten, es auch nicht können; entscheidend ist immer die Einsicht in das, was Sein besagt und was Sein als solches fordert.

Es geht da entscheidend um eine einzige Bedingung, um ein Minimum: Ontologische Evidenz ist zumindest dort möglich, wo auf das Sein in seinem Gegensatz zum Nichtsein (Nichts) reflektiert wird; also unter der Bedingung, daß genau dieser Gegensatz das Verstehen bestimmt (und keine weitere Annahme, die vom Sein als solchem gemacht würde, z. B. daß es transzendente Voraussetzung intentionalen geistigen Vollzugs sei). Der Urgegensatz Sein-Nichts erzeugt das Verstehen dessen, was das Widerspruchsprinzip aussagt, aber auch dessen, was das Prinzip vom Grunde zum Inhalt hat. Wesentlich ist da vor allem eben das Heranführen an diesen „springenden“ Punkt, das Freilegen des Ursprungs der Evidenz.

b. Wer erfahren hat und immer wieder erfährt, was Sein „ist“, erfährt ineins damit, daß Sein seinen Ur-Gegensatz, Nichtsein, Nichts, ausschließt, so, daß in derselben Hinsicht im selben Seienden nicht zugleich Sein und Nicht-Sein „gegeben“ sein kann. Das ist der erste Schritt, der für unser Thema nicht das gleiche erregende Interesse beansprucht wie der nächste, derjenige zur Evidenz des Seins als Grund. Da jedoch das Prinzipielle der Struktur solcher Erfahrung schon in bezug auf den Gehalt des Satzes vom Nicht-Widerspruch mit fast all seiner Wichtigkeit auftritt, mag noch ein Wort dazu angebracht sein.

Rechtfertigt sich hier überhaupt der Terminus „Erfahrung“? Warum und inwiefern handelt es sich um erfahrendes Verstehen? — Man wende nicht ein, wenn auf einen Gegensatz reflektiert werde, könne es sich nicht mehr um Intuition handeln, höchstens um „Denken“, weil ein diskursives Moment impliziert sei; im Gegensatz Sein/Nichts liege darüber hinaus noch das Denken des „Nichts“, das ja innerhalb der klassischen Metaphysik als „ens rationis“, wie überhaupt Negation, die ohnehin als Verstandeshandlung gelte. Die Form des Satzes, in welche die fragliche Evidenz eingeht, darf nicht auf ihre eigentliche Genesis zurückprojiziert werden. Wohl prägt sich die Aussage des ontologischen Nicht-Widerspruchs in Setzung und Entgegensetzung aus, worin das „Nichts“ als Gegensatz zu Sein eben „nichts“ „ist“, nur *ens rationis* mit einem *respectus rationis* (*oppositio rationis*). Doch die ursprüngliche Evidenz, auf die der Satz zurückgeht (andernfalls er schlechthin aus seinen „Begriffen“ evident wäre, was seine ontologische Geltung nicht gewährleisten könnte), entspringt aus der Erfahrung des Seins: Ich erfahre die wesenhafte Positivität des Seins, es als diese wesenhafte Positivität, jene Mächtigkeit und Fülle, in der es seinen „Sinn“ hat⁹, und erfahre

⁹ Heideggers Interpretation der Aristotelischen Fassung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch anerkennt dessen ontologischen Sinn, läßt ihn aber auf der Idee von Sein als „Anwesenheit“ und „Beständigkeit“ aufrufen. Daher die

darin zugleich, d. h. verstehe in der Seinserfahrung mit, daß Sein notwendig Sein ist (gewiß nicht parmenideisch mißzuverstehen). Sein ist einfachhin Sein. Kann indes Notwendigkeit erfahren werden? Die Kluft zwischen Erfahrung und Notwendigkeitserfassung überspringt nur derjenige nicht, der in empiristischer Voreingenommenheit oder im empiristischen Erbe der Kantischen und nachkantischen Philosophie ein unumstößliches Dogma erblickt.

c. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung kommt allerdings dem Schritt zur *Erfahrung von Sein als Grund* die viel höhere, zentrale Bedeutung zu.

Der ontologische Satz vom Grunde geht, analog zum Satz vom Nichtwiderspruch, auf eine unmittelbare Erfahrung aus dem Verstehen von Sein zurück und bedingt somit diese Erfahrung des Seins für seine Ermöglichung voraus. Verstehe ich, was Sein heißt, dann verstehe ich unmittelbar mit, daß Sein „Grund“ hat, nicht grundlos ist¹⁰. Zum Sein-haben und Seiend-sein würde ebensoviel oder ebensowenig genügen wie zum Nicht-sein; um zu sein, dazu bedürfte es nicht mehr und nicht ganz anderes, als um nicht zu sein (*dazu* bedarf es weiter nichts): das ist doch absurd. Wiederum machen wir am Sein, an dessen Positivität und Fülle, eine geistige Erfahrung: absolut notwendig hat so etwas wie Sein, wenn und soweit es gegeben ist, dem Nichtsein gegenüber einen Grund; das absolute Plus des Seins gegenüber dem Nichtsein verlangt einen Grund — wenn etwas ist, anstatt nicht zu sein, dann liegt das an etwas, und das, woran es liegt, heißt Grund. Unmöglich ist so etwas wie Sein, dem Nichtsein gegenüber, ohne Grund, als wäre das eine wie das andere gleich gut möglich, ebensogut möglich.

Schlußformel: „Das Wesen des Seienden besteht in dem ständigen Abwesen von Widerspruch“ (Nietzsche I [1961] 603).

¹⁰ E. Coreths „Vermittlung“ des Satzes vom Grund durch Rückführung auf einen impliziten Widerspruch ist m. E. unhaltbar. Ein Kontingentes „wäre, sofern es kontingent ist, nicht notwendig seiend, sofern es aber ist, notwendig seiend“ — ist das ein Widerspruch? (a. a. O. 288). Es wäre „zum Sein bestimmt und nicht bestimmt“ usw., fordert also, wenn es ist, einen äußeren Grund, „durch den es in das Sein gesetzt ist“ (ebd.) — jedoch nur, wenn Seiendes und Sein überhaupt Grund verlangt. Es heißt weiter, es handle sich hier um die Anwendung „des allgemeinen Gesetzes vom Grunde auf das kontingente Seiende“ — welches allgemeine Gesetz ist gemeint? Nach S. 287 bezieht sich „das Gesetz des Grundes“ auf den (inneren) Formalgrund: „dadurch, daß dem Seienden Sein zukommt, ist es als Seiendes gesetzt“. Der Formalgrund aber reicht nicht aus. Das in Frage stehende Gesetz des Grundes geht über ihn hinaus und fordert gerade für das „Zukommen“ des Formalgrundes, des Seins eines Seienden, einen Grund. Wie nahher richtig formuliert wird: das Kontingente muß dazu bestimmt sein, daß „ihm Sein — also sein innerer Grund zukommt“. Damit er ihm zukommen könne, bedarf es eines „äußeren“ Grundes, einer Ursache. Selbstverständlich, jedoch ebenso selbstverständlich nur dann, wenn das Zukommen von Sein überhaupt (erst einmal) eines Grundes bedarf und nicht „wie von selbst“, grundlos, geschehen könnte. Und die Notwendigkeit solchen Gründens erhellt nur in unmittelbarer Intuition.

Es läßt sich verantworten, dieses Seinsverstehen Erfahrung zu nennen. Es wird ja unmittelbar am Sein gewonnen, an der Erfahrung von Sein, also im Kontakt mit der Wirklichkeit, mit der Sache selbst: das genügt. Zwar hat es hier noch eher als beim Satz vom Widerspruch den Anschein, als konstituierte sich die beschriebene Evidenz erst rational in der begrifflichen Entgegensetzung von Sein und Nichts (worauf ja besonders wieder die einschlägige Negation hindeuten vermöchte). Aber der Ursprungsbereich der Evidenz liegt tiefer, in der Erfahrung des Seins selbst. Was abfolgend rational artikuliert wird, geht unmittelbar aus dem Verstehen der reinen Positivität von Sein hervor: daß es das „gibt“, was ich in seiner Positivität und Mächtigkeit erfahre, das, was so in einer „Wirklichkeit“ aufragt, kann unmöglich einfachhin, gleichsam ohne weiteres, da-sein, ebensogut wie auch nicht, ohne jedwede Differenzierung in der Weise, wie es dazu kommt, zu sein (statt nicht zu sein). Wobei „Grund“ lediglich das besagt, woher es sich erklärt, daß Sein zukommt (statt nicht zuzukommen), lediglich das Aristotelische „ἔσθαι“¹¹. Wer Sein erfährt, erfährt auch die Unmöglichkeit von dessen Grundlosigkeit¹². Man braucht dafür nicht eine Erfahrung des „Nichts“ zu beschwören, um die Erfahrung von Sein als gegründetem zu machen, auch erwirkt nicht erst die Hilfskonstruktion des *nihilum* als *ens rationis* die Evidenz. Im Versuch, Sein ohne den Grund seiner selbst zu verstehen, erfährt der Geist den Widerstand des Seins, die Notwendigkeit, die im Sein selbst erscheint. Der philosophisch Meditierende vermag sich dabei nicht nur der Gewalt des Eindrucks nicht zu erwehren, den das Sein auf ihn macht, der bloßen Unfähigkeit, sich dergleichen als grundlos vorzustellen. Ähnlich wie beim ersten Prinzip kommt es darauf an, sich zu vergegenwärtigen, daß das Bewußtsein dessen, was Sein ist, es unmittelbar ausschließt, Sein in bezug auf das Wie des Zukommens, des Zusichkommens, dem Nichtsein gleichzuschalten. Nicht nur postuliert *Erfassen* von Sein ein

¹¹ Was der Verf. über die Unerläßlichkeit weitergehender Analyse (über die unmittelbare Evidenz und die Angabe einer allgemeinen Bedingung der Möglichkeit solcher Evidenz hinaus) in „Der metaphysische Satz der Kausalität“ (Schol 30 [1955] 362 ff.) gesagt hat, läßt sich nicht aufrechterhalten. Stehenbleiben bei Unmittelbarkeit entspreche nicht den Anforderungen, die an philosophische Reflexion gestellt werden müßten — das ist einfach nicht richtig; es käme auf Leugnung echter unmittelbarer Evidenz hinaus und widerspräche dem dort in Teil III Ausgeführten. Die Neigung, unmittelbare Evidenz als etwas Vorletztes zu werten, erklärt sich aus der Nachgiebigkeit gegenüber moderner Hyperkritik, die ihrerseits gewiß nicht Lust an Obstruktion und Destruktion verrät, sondern eine sich selbst mißverstehende Furcht vor „dogmatischer“ Einstellung. Unmittelbare Erkenntnis besagt aber nicht „dogmatische“ Setzung, sondern Einsichtigkeit in die Sache selbst.

¹² Wenn Heidegger Grund nur für Seiendes gelten läßt, nicht für „Sein“, dann zeigt sich darin sein ungenügendes Verständnis sogar des Leibnizschen Anliegens, doch auch der monistische Hintergrund seiner Ontologie (vgl. Der Satz vom Grund [1957] 205).

Mitverstehen von Grund, sondern wenn und insofern Verstehen ein Verstehen von *Sein* ist, vollzieht es sich nicht, ohne Grund mitzuverstehen. In aller Unmittelbarkeit entbirgt Sein selbst sich als gründend.

Natürlich kann Grund „auch nur“ *sein*, d. h. nicht aus dem Umgreifenden von Sein herausfallen. Sein ist sich selber Grund, wenigstens muß das im Letzten, Tiefsten gelten — es kann ja nicht alles Sein seinen Grund in einem anderen Sein finden. Diese Evidenz bedeutet eine wesentliche Stufe auf dem Wege zur religiösen Erfahrung. Sie ist deshalb eigens zu erörtern.

3. Sie spricht die *Notwendigkeit absoluten Grundes* aus, die Unmöglichkeit (immer) nur relativen Grundes (der also selbst wiederum in einem anderen Seienden und Sein begründet läge). Wie soll es indessen gelingen, auch für diese Evidenz Unmittelbarkeit in Anspruch zu nehmen?

Vielleicht stellt sich das als gar nicht so schwierig heraus. Die begriffliche Reflexion hat es in die Form der Frage nach dem unendlichen Regreß gebracht: relativer Grund kann nicht gedacht werden, ohne alles relative Gründen letztlich in einem absoluten Grund zu verankern, aus ihm überhaupt erst zu ermöglichen. Im Augenblick beschäftigt uns der betreffende Aufweis (eben in seiner begrifflichen Ausformung) nicht weiter¹³. Wohl interessieren dagegen gewisse bildhafte, an die Vorstellungskraft appellierende Vergleiche, wie sie üblich sind, diejenigen von der hängenden Kette aus beliebig vielen Ringen, vom Stapel Bücher, deren eines das andere tragen soll, von der Syllogismenreihe u. ä. Sie interessieren deshalb, weil durch sie die Weise hindurchscheint, wie die ursprüngliche Evidenz sich herauskristallisiert, immer schon herauskristallisiert hat. Dasjenige nämlich, was Grund heißt, läßt sich auf das intuitive Moment des „Tragens“, „Haltens“ (Haltgebens) abbilden. (Kontingenz heißt: auch nicht sein können, und zwar, wie sich versteht, einfachhin, in jedem Moment des Kontingentseins. Daher die Notwendigkeit eines Grundes für jedes Moment des Kontingentseins, was erlaubt, Grund auf „Tragen“, „Halten“ abzubilden.) Grund trägt und verleiht Halt, weil und insofern er das Sein von etwas begründet, diesem Sein den Grund (und gleichsam Boden) gibt, auf dem es zu stehen kommt, Stand zu fassen vermag. Wir dürfen hier ruhig vom Sein reden, das da zu stehen kommt, Stand faßt, und nicht nur vom Seienden; wir fragen ja nach der Möglichkeit, wie Seiendes dazu kommt, zu sein (statt nicht zu sein), danach also, wie es dazu kommt, Sein zu haben, danach, wie es zugeht, daß ihm Sein zukommt. — Man hat es dabei beileibe nicht mit einem naiven, suggestiven Vorstellungsdenken zu tun; Grund als Stand-und-Halt-gebendes bezeichnet vielmehr das wesenhaft Eigentümliche ontologischen Gründens, im Gegensatz zu aller Auffassung von Kausalität, wie sie in den Einzelwissenschaften geläufig und fruchtbar sein mag (nämlich Kausalität als Anstoß-, Auslösungs-, Form- und Gestaltwandel-Kausalität). Übrigens soll, was sich innerhalb der scholastischen Terminologie immer mehr durchzusetzen scheint, Grund von „Ursache“ abgehoben werden.

¹³ Vgl. als Beispiele neuester Versuche die so unterschiedlichen Fassungen bei E. Coreth (a. a. O. 586 ff.) und W. Brugger, a. a. O. 25 ff.

Wie entsteht nun die unmittelbare Evidenz von der Notwendigkeit absoluten Grundes? So daß relativer (verursachter) Grund schlechthin unzulänglich bleibt und für die ontologische Anschauung nicht einmal als „eigentlicher“ Grund von etwas auftreten kann? — Relativer Grund gründet, gerade insofern er selbst wieder auf einen anderen angewiesen ist, nicht eigentlich selbst; Halt, der seinerseits eines Haltes bedarf, hält nicht eigentlich selbst; Träger von etwas, der seinerseits eines Trägers bedarf, trägt nicht eigentlich selbst. Es gründet, hält und trägt in Eigentlichkeit nur absoluter Grund, Ur-grund einfachhin¹⁴. Die Erfahrung vom gründenden Sein schließt die Erfahrung (in der Weise unmittelbar verstehender Erschauung) letzten, absoluten Grundes ein. Auch eine unendliche Reihe von relativen Ursachen ändert daran nichts. Doch darf betont werden: Die unmittelbare Evidenz bezieht sich eben auch unmittelbar darauf, daß Gründendes von vornherein als absolut zu fassen ist. Sie macht sich nicht sozusagen den Einwand einer unendlichen Reihe, um ihn zuvor abzuwehren; sie faßt unmittelbar den Sinn von Gründen als notwendig absolutes Gründen. Jener Einwand geht von der formalisierenden ratio aus und wird einfach durch den Hinweis auf die ontologische Erfahrung in seiner Nichtigkeit durchschaut.

Trotzdem empfindet der Reflektierende gerade auch an dieser Stelle das Bedürfnis, sich der Bedeutung von „Erfahrung“ (der Absolutheit von Grund) nochmals zu vergewissern. Kann denn dieser Terminus im vorliegenden Falle anders als mit gewaltsamster Künstlichkeit herangezogen werden? Der Schein mag einen Augenblick dafür sprechen. Doch wenn und solange daran festgehalten wird, daß Erfahrung Unmittelbarkeit hinnehmender Erkenntnis im Kontakt mit der Wirklichkeit besagt, hat sie auch hier Heimatrecht. Denn wahrhaft gründender Grund wird unmittelbar mitbewußt im Bewußtsein von Grund überhaupt, dessen Bewußtsein aber bildet sich am Seinsbewußtsein überhaupt. Den geistigen Blick unmittelbar auf das gerichtet, was ich Sein nenne, schaue ich zugleich Eigentümlichkeiten dessen, was ich als Sein erfahre, und ich erschau sie am Sein, d. h. erfasse unmittelbar, daß so etwas wie das, was ich da als Sein erfahre, anders nicht Sein ist denn „so“. Sogar der Ausdruck „unmittelbarer Kontakt“ darf nicht beirren; wie ausgemacht, soll er den Realbezug kennzeichnen, in dem ein geistiges Vernehmen steht. Die Realpräsenz von Sein, also es selbst, nicht bloß seine intentionale oder gedankliche Vergegenwärtigung, auferlegt die Notwendigkeit, es als begründet-gründend zu verstehen.

¹⁴ Das „esse“ selbst und einfachhin geht nach thomistischer Metaphysik unmittelbar auf die „causa prima“ als Grund und Ursache zurück.

Immerhin enthüllt sich in der Unmittelbarkeit eine gewisse *Komplexheit*, ein innere Stufung oder Phasenfolge, welche die Unmittelbarkeit zwar nicht aufhebt, wohl aber es bedingt, daß sie nicht wie mit einem Schlage, sondern in wachsendem Eindringen, Sichhineinververtiefen, Sichhineinversenken aufgeholt und erschöpft wird. Diese methodologische Bemerkung kann nicht genug unterstrichen werden. Gälte sie nicht, dann käme alle „fundierte“ Evidenz einer „mittelbaren“, vermittelten gleich und verlöre den Anspruch auf den Titel „Erfahrung“. Aber die hier gemeinte Fundierung von Evidenz in einer anderen (die von Grund in der von Sein usw.) geschieht in immer neuer Unmittelbarkeit. Die „erste“ Evidenz (die des Seins) ist wie ein Licht, das sich durch die folgenden nur immer mehr verdichtet. Es offenbart immer mehr, was es um das Sein ist. Seinsbewußtsein hellt sich auf zu Bewußtsein von absolut Gegründetem und Gründendem. Erfahrung von Sein, Erfahrung der Notwendigkeit von Sein, Erfahrung des Seins als Grund und absoluter Grund bezeichnen Stufen wachsender „Verinnerlichung“ der einen ursprünglichen Erfahrung, um die es geht. Sowenig es dem Bewußtsein glücken mag, das ganze Licht der Evidenz des Seins auf einmal aufzufangen, so sehr steht es a priori in diesem Licht. Besinnen wir uns darauf, daß Erfahrung auch Intuition heißen muß. Intuition „schaut“ nicht nur den in seinem Ansich gegenwärtigen Gegenstand in seiner Konkretheit, sondern in und an ihm — also immer im Angesichte eines Konkreten — Wesenhaftes, Wesenszüge. Intuitives Erfassen von Wesensstrukturen gibt es, so vielen Erkenntnistheoretikern zufolge, ohnehin. Nur daß es sich primär nicht als ein Bewußtsein ereignet, das „species expressas intelligibiles“, Begriffe, verknüpft, sondern als (geistige) Erfahrung. Wie Erfahrung Intuition ist, so Wesensanschauung Erfahrung. Und Schau des Seins wird dann zur „religiösen“ Schau des Seins.

4. Denn religiöse Erfahrung fällt zunächst zusammen mit Erfahrung des absoluten Seins und Grundes¹⁵. Und dennoch nicht einfachhin, da die Gewißheit der *Transzendenz des absoluten Grundes* noch fehlt. Sind vielleicht wir selbst, ist vielleicht die „Welt“ der Urgrund?¹⁶ Es dürfte voraussichtlich noch weniger leicht sein als bei den bisherigen Stufen der unmittelbaren Evidenz, diese Stufe der Transzendenz des Grundes als Erfahrung (als letzte Innenphase der einen Seinserfahrung) zu beschreiben. Selbstredend kommt es auf diesen letzten Schritt wesentlich an; sowenig die voraufgegangenen

¹⁵ Vgl. Schol 37 (1962) 496 ff.

¹⁶ Wie Euripides dichtet: „Du (tragender, gründender) Halt der Welt (γῆς ὀχημα), wer du auch seist . . . , Zeus oder Naturnotwendigkeit (ἀνάγκη φύσεως) oder Geist der Menschen (νοῦς βροτῶν) . . .“ (Die Troerinnen v. 894 ff.).

etwa nur ein wenn auch unerläßliches Vorspiel waren, da sie den Nachweis des Erfahrungscharakters religiöser Erfahrung mitaufbauen, sosehr führt die Möglichkeit des Transzendierens in Unmittelbarkeit erst die Entscheidung herbei: es handelt sich wirklich um religiöse „Erfahrung“.

a. Daß erst der transzendierende Schritt religiöse Erfahrung in voller Bedeutung konstituiert, braucht kaum weiter verdeutlicht zu werden. Religionsphänomenologie und phänomenologische Religionsgeschichte belegen das ohne Schwierigkeit. Aber unser methodisches Prinzip scheint uns dafür im Stich zu lassen: der Ausgang von einer bestimmten Konzeption der Metaphysik. Um über Welt und uns selbst hinaus transzendieren zu können, fordert Metaphysik den Aufweis der *Kontingenz* der Welt. Sie müßte daher den Überschnitt vermitteln, „unmittelbares“ Transzendieren wäre trügerisch¹⁷. Zudem scheint ja auch die Kontingenz selber eines Aufweises im strengen Sinne zu bedürfen — eines Beweises. Metaphysik kennt keine Kontingenzerfahrung (in Unmittelbarkeit).

Das gilt natürlich zunächst nur für scholastische Metaphysik in ihren traditionellen Formen. Andere metaphysische Entwürfe sprechen von Erfahrung der Kontingenz, W. Weischedel von „unmittelbarer Erfahrung“ des Sichhaltens des Seins, das wir sind und dem wir begegnen, „über dem offenen Abgrund des möglichen Nichtseins“¹⁸, und nicht viel anders äußert sich E. Stein¹⁹; wieweit R. Guardini glaubt gehen zu können, sahen wir bereits²⁰. Nicht zu diskutieren ist im Rahmen unserer Fragestellung M. Schelers Idee, das „Erlebnis“ der Relativität und Kreativität des Menschen stelle sich als Rückwirkung des im religiösen Akt ergriffenen Göttlichen dar²¹, es leite nicht erst hin zu religiöser Erfahrung.

Wie soll nun verständlich werden, daß es von Kontingenz tatsächlich Erfahrung, also unmittelbares Bewußtsein, gibt? Ohne eine solche wäre der hier unternommene Versuch, Möglichkeit und Wirklichkeit religiöser Erfahrung zu rekonstruieren, zum Scheitern verurteilt. Wenigstens Erkenntnis von Kontingenz wäre rational vermittelt, damit aber der transzendierende Schritt selber. Einen Wink gibt allem Anschein zum Trotz wiederum unser methodischer Leitgedanke, diesmal im Hinblick auf die Theorie der metaphysischen Gottesbeweise. Sie können direkt oder indirekt entwickelt werden, d. h. von einem besonderen Strukturmoment der Welt ausgehen und die Erstursache finden oder vom *ens a se* und *actus purus* (zu dessen Vergewisserung nur der Ansatz bei Gegebenheit von etwas überhaupt notwendig ist) ausgehen und finden, daß die konkrete Welt und der Mensch in ihr nicht *ens a se* und *actus purus* sind, dessen Existenz also über sie hinausweist. Sowie es nämlich gelingt, das urbegründete

¹⁷ Klarer Standpunkt bei E. Coreth, a. a. O. 593 f.

¹⁸ Wirklichkeit und Wirklichkeiten (1960) 109 (108 ff.).

¹⁹ Endliches und ewiges Sein (1950) 55 ff.

²⁰ Schol 37 (1962) 501.

²¹ Vom Ewigen im Menschen (1954) 163; Analoges trifft für die Theorie des Religiösen von R. Otto zu.

und urbegründende Sein in einem „*proprium*“ unmittelbar bewußt zu machen, kraft dessen es zugleich als uns gegenüber absolut transzendent bewußt wird, haben wir die gesuchte „Erfahrung“ des Göttlichen. Was könnte das für ein Eigenes sein (was für ein absolut notwendiges Moment im absoluten Sein)? Auf welche Weise ließe es sich unmittelbar bewußt machen, das heißt, ließe sich zeigen, daß es je schon unmittelbar mitbewußt ist? Von der Beantwortung dieser Fragen wird es abhängen, ob tatsächlich (und in welchem Sinne) der menschliche Geist Erfahrung des Göttlichen bezeuge. Den neuralgischen Punkt der Reflexion und Analyse bildet noch mehr als bisher das Element der Unmittelbarkeit²².

Weniger problematisch scheint die Einsicht, daß die Erfassung jenes Eigenen ohne weitere logische Manipulationen über Welt und Mensch hinausführt. Der Vorgang spielt sich nicht so ab, als wäre zuvor sicherzustellen, dem Menschen komme jenes Eigentümliche nicht zu, also sei er nicht der Urgrund, dieser somit etwas über ihm, ihm gegenüber transzendent. Das Transzendieren geschieht unmittelbar; jenes Eigene wird von vornherein nicht dem Menschen zugesprochen, sondern ohne den Umweg über ihn sogleich dem, was der Mensch (mitsamt seiner Welt) nicht ist, ihn wesensmäßig übersteigt. Höchstens nachträglich mag das Denken fragen, wieso nicht der Mensch das Absolute sei: er ist es nicht und kann es nicht sein, weil ihm jene Bestimmung nicht eignet, sie also einem Transzendenten eignet.

b. Der absolute Grund des Seins, das Sein als absoluter Grund, hat notwendig *Bewußtsein seiner selbst als absoluter Grund*. Dieses Bewußtsein, das wir nicht haben und nichts in der Welt hat, zeigt sich damit in seiner reinen Transzendenz. Es ist das dem absoluten Grund wesenhaft Eigene, das wir suchen.

Um von vornherein einer gewiß nicht unangebrachten Skepsis zu begegnen, sei vorausgeschickt, daß das Wort „Bewußtsein“ nur im weitesten, zugleich freilich nicht abgeschwächten, sondern tiefsten Verstande genommen werden muß. Kein Gedanke daran, daß die Subjekt/Objekt/Spaltung in Bewußtsein überhaupt hineinzutragen sei, wenigstens soweit sie Realdifferenz involviert²³. Bewußtsein einfach als Um-sich-wissen, Seiner-inne-sein, darum geht es hier primär²⁴; wieweit anderes, ein von ihm real Unterschiedenes, ein Gegenüber und Gegenstand, „bewußt“ zu werden vermag, darüber verlautet vorerst noch nichts.

Der fällige Nachweis bemüht nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf die Ausgangserfahrung des Seins. Das Sein, wie es unmittel-

²² Ähnlich wie im Falle des unendlichen Regresses.

²³ Seit Hegel ganz ausdrücklich, vgl. auch Sartre und Jaspers.

²⁴ Siehe In I Sent. 35, 1, 1, ad 3.

bar gegenwärtig wird, ist bewußtes Sein, seiner selbst bewußtes Sein. Nicht einmal so sehr darauf hebt es die erste Erfahrung ab, daß der Erfahrende „bei sich“ ist, sich-selbst erfährt, sich seiner als eines Selbst bewußt wird (obgleich das unter anderem Aspekt, besonders erkenntnistheoretischem, ebensolche Wichtigkeit besitzt), sondern daß er *Sein* erfährt als Bei-sich-sein, als Selbst-bewußt-sein. Soll das heißen, daß es nicht-bewußtes Sein nicht gäbe oder Nichtbewußtes nicht als Sein betrachtet werden dürfte? Keineswegs, und dennoch offenbart sich Sein primär als selbstbewußtes: was nicht in dieser „Reduplikation“, „Re-flexion“, Selbstheit „ist“, erfüllt den Sinn von Sein nicht in vollem Maße, bleibt hinter der Fülle dieses Sinnes zurück. Denn zweifellos bedeutet ja auch, und gerade auch der bewußte Vollzug von Sein das, was Sein heißt: Positivität, Fülle, Voll-kommenheit, „Wirklichkeit“. Durch ihn vertieft sich Sein in seiner Mächtigkeit, empfängt es eine neue, innerliche Dimension seiner selbst²⁵. — Nun aber rückt das alles ins Licht einer sehr schlichten, unmittelbaren Einsicht: Grund, Gründendes, „enthält“ nicht weniger an Positivität, an Wirklichkeit, als das von ihm Begründete, ins Sein Gehobene, im Sein Gehaltene²⁶. Die Evidenz des „causa aequat effectum“ oder der „ratio qua *sufficiens*“ läßt sich von derjenigen der Notwendigkeit von Grund überhaupt nur in abstracto trennen, bringt darum auch nichts Neues hinzu, legt sie nur deutlicher aus. Etwas muß, was es erwirkt, der Positivität und Seinsmächtigkeit nach (erst einmal) selber sein, wenn anders Wirken (im ursprünglich ontologischen Sinn) Sein begründet. Grund bewußten Seins, wie wir es sind, erweist sich daher selber als bewußtes Sein, seiner selbst bewußter Grund — der wir nicht sind, der erst recht nicht etwas ist, was nicht einmal Selbstbewußtheit zu eigen hat und darum auch nicht seiner Absolutheit inne sein könnte. Ein ungeheurer Schritt hat so über die Welt hinausgeführt, die Transzendenz wird unmittelbar ansichtig. Und zwar nicht einmal eigentlich auf dem Wege über die Welt, als wäre Welt im strengen Sinne Vermittlung dieses Schrittes. Daß wir der selbst-bewußte absolute Grund nicht sind, als fragendes, suchendes Bewußtsein jene Antwort nicht sind, die der absolute Grund sich selber sein muß, das bildet die selbst-

²⁵ Den Ausdruck „Bei-sich-sein“ übernehmen wir von K. Rahner, der ihn seinerseits wohl Hegel entliehen hat (vgl. Hegel, WW [Glockner] XI 44, VIII 87). Ob R. mit seiner Theorie von Sein als Beisichsein dem hl. Thomas treu bleibt, braucht nicht nachgeprüft zu werden — einige bestreiten das, vgl. L. Oeing-Hanhoff, Thomas von Aquin und die Situation des Thomismus heute: PhJb 70/I (1962) 27 (17 ff.). Der Ausdruck selbst ist höchst plastisch.

²⁶ Die angerufene Einsicht liegt mit in jener von Grund als Tragendem, Halt- und Standgebendem, wovon wir gesprochen haben. Der betr. Zusammenhang gibt ein Beispiel sich mehr und mehr auflichtender, verdichtender Unmittelbarkeit der Evidenz.

verständliche, nicht eigens wie ein Vordersatz vorauffliegende Ausgangssituation. Das Licht der unmittelbaren Evidenz fällt nicht auf uns selbst, um dann auf die Transzendenz reflektiert zu werden; nur in die nachträgliche rationale Fassung des Geschehens geht die negative Phase als vermittelndes Gedankenglied ein.

Es wäre nicht verwunderlich, wenn gerade an dieser Stelle der Verdacht oder Eindruck aufkäme, man habe es im Grunde mit einem uneingestandenem, verschleierten Syllogismus zu tun. (Der Schein eines impliziten Schlusses, gar Kurzschlusses, läßt sich schon einmal vom Sprachlichen her in der ganzen Untersuchung oft nicht vermeiden.) Und doch wird kein Ableitungsverhältnis zusammengefügt; es durchdringen sich unmittelbare Evidenzen, die von ihnen ausgesandten Strahlen überschneiden sich sozusagen in gewissen Punkten. Darum geht auch kein allgemeiner Satz voraus (Satz vom Grunde oder ein Satz von der Selbsttranszendenz alles Kontingenten), dem ein besonderer Fall untergeordnet würde (das Phänomen des fragenden Bewußtseins). Dieser „Fall“ steht von vornherein im Lichte des Geistes als Wissens um absoluten Grund, transzendiert sich damit unmittelbar selbst.

5. Hat der menschliche Geist so zugleich den Kontakt gefunden zum Absoluten als *Person*? Denn daß er in seiner selbst bewußten Urgrund ein Selbst „berührt“ hat („Ob sie Ihn wohl ertasten möchten“, sagt Paulus auf dem Areopag), das er wegen der absoluten Transzendenz und eben wegen des Wissens-um-sich-selbst „göttlich“ nennen muß und darf, entspricht nicht nur der gängigen Auffassung philosophischer Gotteslehre, sondern ebenso sehr dem Befund phänomenologischer Religionswissenschaft; jedenfalls spiegelt der Hochgottglaube der meisten Religionen dieses Bild wider. Es hat sich also ergeben, daß unmittelbare geistige Evidenz dahin führt, das erfahrene Sein durchsichtig werden zu lassen auf die geistig zu fassende Gottheit hin; daß „Sein“ sich öffnet zu Gott hin, daß Schau des Seins aufgeht in religiöse Schau. Wie schon früher betont, wird da nicht Gott in seinem Selbst intuitiv erkannt²⁷; es wird „nur“ verstanden, und zwar intuitiv, worin Sein gründet: sein Gründen in „Gott“ wird intuitiv verstanden. Gleichwohl bleibt obige Frage; denn Selbstbewußtsein scheint noch nicht ohne weiteres „Person“ auszumachen — es wäre mithin zu überlegen, worin das Wesen, das Sein von Person beruhe.

a. Getreu unserem methodischen Prinzip halten wir uns zunächst an die reflexe Metaphysik und befragen sie auf ihre Idee der Person. Von da aus wenden wir den Blick zurück auf den vorreflexen Bereich der Erfahrung, indem wir eventuell intuitive Elemente, auf welche die metaphysische Reflexion sich stützt, auch in bezug auf den Sinn von Person freilegen und sie schon für den Bereich der Erfahrung in Anspruch nehmen, ja, sie *als Elemente von Erfahrung*

²⁷ Vgl. Schol 37 (1962) 511.

deuten. Welche Intuition drängt nun weiter, und zwar über Selbstbewußtsein einfachhin hinaus zu dem, was Person heißen muß?

Der scholastische Begriff der Person, zumal hinsichtlich der philosophischen Gotteslehre und der spekulativen Theologie, ist rein ontologischer Struktur. Er spezifiziert den Begriff des „suppositum“ in Beziehung auf „geistiges Wesen“ und sagt nichts anderes aus als das „ultimum complementum substantialitatis“²⁸. Doch was ist damit inhaltlich gemeint? Selbstand, Selbstvollzug, Selbstbesitz schlechthin, absolut unmitteilbares Für-sich-sein und Sich-zu-eigen-sein. Und wie wird es ausgesagt, d. h. wie wird dieses Moment zu Selbstbewußtsein hinzuerkannt und hinzugefügt? Ursprünglich und primär durch begrifflich-diskursive Analyse? Nein, auch hier wirkt unmittelbare geistige Anschauung: analog zur Intuition der Notwendigkeit absoluten Grundes (mit impliziter Kritik des unendlichen Regresses) versteht, wer überhaupt In-sich-sein, Selbstand (Substantialität) in den geistigen Blick nimmt, ebenso unmittelbar, daß dergleichen „zutiefst“, „eigentlich“ und vor allem anderen wieder absolut sein muß, unbedingt, schlechthin-erfüllt; alles übrige bedeutet ja irgendwie Negation dieser Unbedingtheit. Was also „selbst“ ist, weist in eine letzte, unüberbietbare Tiefe, die Eigenständigkeit des „suppositum“, der „Vollendung“ von Selbstsein. Nun ist das Selbst, dem die Suche gilt, absoluter Grund, daher als es selbst solches substantiell Letztes, Selbstbesitz einfachhin, so daß die Möglichkeit einer „communicabilitas“ an ein anderes Selbst wesenhaft entfällt (als wäre das Absolute nicht schlechthin es selbst, sondern etwas an einem anderen Selbst).

Trotz der angenähert syllogistischen Form der Überlegung liegt die Einsicht ins Personsein des Absoluten in einer Intuition, die als solche der rationalen Reflexion voraufgeht (voraufzugehen vermag) und insofern dem Bezirk der geistigen „Erfahrung“ zugeordnet werden darf. Auch der vor-philosophisch Meditierende also kann sie haben, wird sie haben, und der Philosophierende stößt nur darauf, daß sie je schon waltet und nur ins explizite, auch wissenschaftliche Wort gebracht und gebannt werden muß. Ähnlich wie der menschliche Geist im Lichte unmittelbaren Wissens um Wirklichkeit als absolut gründender steht, so zugleich im unmittelbaren (obzwar stufenartig in sich selbst eindringenden) Bewußtsein dessen, was ontologisch Personalität des absoluten Grundes ausmacht.

²⁸ Substanz „prout est in suo complemento“ (S. th. III 2, 3), was sich auch negativ ausdrücken läßt: „Nomine personae significatur formaliter [?] incommunicabilitas seu individualitas subsistentis in natura [spirituali]“ (De pot. 9, 6), wobei „incommunicabilitas“ die „ratio assumptibilis“ in jeder Hinsicht ausschließen soll (S. th. I 29, 1 ad 2). — Zum scholastischen Beweis der Personhaftigkeit Gottes vgl. W. Brugger, *Theologia naturalis* (1959) n. 153 sqq.

Wenn die neuzeitliche Problematik um den philosophischen Zugang zu einem persönlichen Gott sich so sehr verschärft hat, dann rührt das zum größten Teil von dem dabei vorschwebenden „modernen“ Personbegriff her, dessen Quelle bekanntlich in Schelers Phänomenologie zu suchen ist: Person bezeichnet ihm zufolge „die Einheit eines konkreten Aktzentrums“, jedenfalls „keine substantielle Einheit“²⁹. Darauf kommt es im Zusammenhalt der augenblicklichen Frage weniger an, mehr auf eine Konsequenz daraus: Person sei nie „gegenständlich“ zu erfassen und zu bestimmen, nur „ungegenständlich“, im „Mitvollzug“ ihrer Akte. Das hat zur Voraussetzung, daß Person nur erkannt wird, wofern und insofern sie sich personal zu erkennen „gibt“, also sich mitteilt, offenbart. Sie wäre sonst wie eine „Sache“ objektiv zugänglich und verfügbar. Die Idee der Ungegenständlichkeit des Personalen hat Eindruck gemacht, und ihr Wahrheitskern sollte sorgsam herausgehoben werden³⁰. Für unseren Zweck scheint hierzu folgendes zu genügen. Man kann nicht gut bestreiten, daß Person nicht einfach auf die gleiche Weise gegenständlich zu werden vermag wie das Nichtpersonale, und das nicht nur wegen der unvergleichlich reineren Innerlichkeit (Unmittelbarkeit) ihres *Seins*, vielmehr wesentlich um der *Freiheit* willen, die wir ihr zuerkennen. Person vermag sich zu eröffnen, aber auch zu verschließen; wenn sie will, wird auch ihre innerlichste Geheimnistiefe offenbar, will sie nicht, dann vermögen auch menschlichste Züge und Laute und Gesten nicht zu widerlegen, daß es sich nicht etwa doch um einen Automaten, Roboter usw. handelt. Darum kann nur derjenige sich vom Sein einer Person überzeugen, der in sie eingelassen wird, so daß er ihrer Freiheit sich anvertraut, indem er ihr „glaubt“ und diesen selbst freien Glauben auf nicht mehr analysierbare, unreflexe Weise im Gesamt der Akt-Mitvollzüge, der kommunikativen Symbiose, bestätigt und verifiziert findet.

b. Das hat zur Folge die Schwierigkeit, in einer Theorie religiöser Erfahrung sich bis zu der Behauptung vorzuwagen, der göttliche Grund von allem werde als persönlich *im Sinne eines „Du“* verstanden³¹. Das „Du“ sollte der Person des anderen vorbehalten bleiben, insofern sie in der Weise der Zuwendung zu mir sich erschließt; zumal Zuwendung primär dasjenige meint, was die Worte Zuneigung und Liebe anzeigen. Wo in einer der geschichtlichen Religionen solche duhafte Nähe und Erfahrung des Göttlichen erscheinen, gehen sie u. E. nicht auf Möglichkeiten zurück, deren Umkreis eine allgemeine Philosophie religiöser Erfahrung ausmißt. Man kann nur vermuten, daß mystische Erlebnisse oder auch Restbestände von „Offenbarung“ dafür aufkommen. Das wären dann u. U. Sonderformen und Grenzfälle religiösen Erfahrens, auf die wir nicht eingehen. — Über Erkenntnis des göttlichen Seins als eines „Du“ (im umschriebenen Sinne) kann man also wohl nur sehr zurückhaltend urteilen. Aber die Erfahrung des selbst-bewußten Urgrundes ist ja bereits, wie dargetan, Verstehen absoluter Personalität. Hinzukommt, daß gerade die Rezeptivität von Erfahrung, das unmittelbar hinnehmende Auffassen, ein Sich-Mitteilen, Sich-zu-erkennen-geben des

²⁹ Die Formen des Wissens und die Bildung (1925) 45.

³⁰ Vgl. A. Brunner, Der Stufenbau der Welt (1950) 12 ff. 26 ff.

³¹ Ein Anliegen der Religionsphänomenologie Schelers.

absoluten Seins impliziert. Menschliche Gotteserkenntnis weiß sich bei aller Mühe und meditativen Konzentration, die sie erfordert, ebensosehr als Empfängnis, als Geschenk von seiten dessen, dem sie begegnet. Er wird, wie als Ursprung allen Seins, so auch der Erkenntnis seiner als des Ursprungs von allem offenbar. Je reiner das Moment des Erfahrens auch selber erfahren wird, desto intensiver bekundet sich darin zugleich dessen Ermöglichung durch Gott, der sich als Gegenüber gibt.

Freilich drängt sich sofort das Problem der Möglichkeit auf, überhaupt auf Gott zu übertragen, was sich im nichtgöttlichen Geist findet. Wenn davon die Rede ist, dem göttlichen Sein eigne Selbstbewußtsein, somit dergleichen wie geistiges Erkennen und Wollen³², dann vermag solche Rede keinesfalls all dies von Gott ohne höchste Vorbehalte auszusagen. Innerhalb religiöser „Erfahrung“ spielt die Reflexion auf „*perfectiones purae*“, die vom Absoluten „formell“ gelten, keine Rolle; derartige Reflexion hat ihren Ort allein innerhalb diskursiver Metaphysik, wo sie zu den schwierigsten und entscheidungsvollsten Thesen zählt³³.

6. Ein letzter Schritt steht bevor, er soll an das heranführen, was religionsphänomenologisch vom Gedanken an Gott unablässig erscheint: religiöse Erfahrung als *Werterfahrung*. Es bedarf keiner besonderen Betonung, daß dieses weitere Moment nicht nur auch oder wie anhangsweise aufzuzeigen ist³⁴. Welche Weisung erhalten wir dabei von der systematischen Metaphysik? Wie verknüpft und vermittelt sie Sein und Wert, Seins- und Werterfassung?

a. Interessant ist die Analyse, die E. Coreth vorlegt³⁵. Aber die von uns verfolgte Linie metaphysischer Reflexion zielt darauf ab, die immer neuen unmittelbaren Evidenzen aufzufinden, welche die jeweiligen Wendepunkte des metaphysischen Denkens bezeichnen (insbesondere die Übergänge zu den Seinsprinzipien und den Transzendentalien). So läßt sich auch in der Bestimmung des Seins als Wert darüber nicht hinwegsehen, daß zur Evidenz des Seins als solchen eine neue, unvergleichliche hinzutreten muß: Werthaftigkeit verleiht dem Sein eine Bedeutsamkeit, eine Sinnfülle, die dem Sein nicht wie von außen zufällt, sondern sich aus ihm selbst „ergibt“, konstituiert. Darum reicht es ja bei weitem nicht hin, das „Wesen“ der „Gutheit“ in die dem Seienden gemäße „Vollkommenheit“ zu setzen, so daß der „Bezug der Erstrebbarkeit . . . in Seinsgehalt oder

³² Die „Deduktion“ des Willens aus der Intellektualität, siehe z. B. bei W. Brugger, a. a. O. n. 368 und E. Coreth, a. a. O. 423 ff.

³³ Eine vertiefte Diskussion der auszusagenden „*perfectiones purae*“ vermißt man sogar bei W. Brugger, a. a. O.

³⁴ Vgl. Schol 37 (1962) 510.

³⁵ A. a. O. 428 ff. — H. Kuhn, *Das Sein und das Gute* (1962), das jüngste Werk zum Thema, bringt keine systematische Erörterung. — Wichtig ist m. E. der Beitrag von B. Thum über „Wertphilosophie und Metaphysik“ (Salzburger Jahrbuch für Philosophie 4 [1960] 7 ff.), vgl. Schol 37 (1962) 139 ff.

in der Seinsvollkommenheit des Seienden gründet“³⁶; es muß evident werden, daß Seinsgehalt, Seinsvollkommenheit („actus“), Sein in sich selbst „gut“, werthhaft ist. Mag das Streben sich noch so sehr, noch so notwendig auf Seinsgehalt und -vollkommenheit richten, damit hat Sein und Seinsgehalt nicht schon den Titel „gut“, „Wert“, erworben. Wir tun recht daran, das Anliegen der Wertphänomenologie, auch bei J. Hessen, ernster zu nehmen, als es in thomistischen Kreisen zu geschehen pflegt. Wert bedeutet nicht geradezu eine Art „Kritik“ des Seins, eine Instanz über dem Sein, wohl aber eine „Würdigkeit“ und Kostbarkeit des Seins, die eigens, in unmittelbarem Verstehen, als solche aufgehen, auf- und einleuchten muß. Die bloße Beziehung auf das (ontologische) „perfectum“ und das mögliche oder wirkliche Erstrebwerden langt nicht hin. Gerade die ontologische Vollkommenheit muß erst als „wert, bejaht und umfaßt zu werden“, aufstrahlen: als erstrebenswert, wollens- und liebenswert, nicht nur als erstrebbar, liebbar³⁷. Nun wollen wir keineswegs Sein in einer ersten Näherung lediglich als „Faktizität“ betrachten und das Gute als ihm darüber hinaus zu-kommend³⁸. Andererseits ermächtigt die ontologische Potenz-Akt-Beziehung nicht aus sich allein dazu, von der „Erfüllungs“-Funktion des Aktes her Akt und somit Sein als Wert zu bestimmen. Wofern nicht jene Intuition der Würdigkeit, der Liebenswürdigkeit des Seins als solchen sich darüber hinaus einstellt, verbleibt alles, wenn nicht im Bereich der Faktizität, so doch in demjenigen rein ontologischen Strukturverhältnisse, die nicht aus eigenen Mitteln über die Gutheit von Sein-überhaupt entscheiden können.

Allein, es gibt die Intuition von Sein als Wert. Wer dessen inne wird, was Sein (im Gegensatz zu Nichtsein) heißt und „ist“, vernimmt und versteht unmittelbar, daß dergleichen wie Sein (diese Positivität und Fülle) es „wert“ ist, würdig ist, bejaht, gewollt, ergriffen und umfaßt zu werden. Es wäre absurd, im Ernst zu vermeinen, Sein gegenüber Nichtsein, Fülle von Positivität und Gehalt gegenüber dem Nichtigen, Leeren, Negativen, sei der willentlichen Bejahung und Ergreifung nicht wert; nicht bejahen läßt sich sinnvoll nur das Nichtigte, das Nicht an Sein, das Sein selbst sinnvoll nie. Hier fällt das Wort „sinnvoll“ — das schillernde, fast überforderte Wort. Doch in unserem Kontext hat es die Nähe zu seinem Ursprung:

³⁶ E. Coreth, a. a. O. 433 Anm. 48.

³⁷ „Möglicher“ und „würdiger“ Gegenstand liebender Bejahung — das *zweite* gibt den Ausschlag (zu E. Coreth, a. a. O. 431).

³⁸ „Wie auch, in moderner Ausdrucksweise, der Sinn dem Sein als ein in der Faktizität noch nicht Enthaltenes ‚zukommt‘ — derart, daß von ihm, dem Guten, sowohl das Sein gesetzt wie auch die Erkenntnis des Seins ermöglicht wird“ (H. Kuhn, a. a. O. 198).

Willentliches Seinsbejahen und -ergreifen „versteht sich“ von selbst und ist somit „sinnvoll“. Es allein ist dem verstehenden, Sein (gegenüber dem Nichtsein) auffassenden geistigen Vermögen nachvollziehbar. Das Gegenteil ist nicht nur faktisch oder aus psychologischem Zwang, sondern aus der Notwendigkeit ursprünglichsten Verstehens von Sein nicht nachvollziehbar. — Man sage nicht, so werde nur ein schwer festzulegendes Wort durch ein anderes ersetzt oder interpretiert, Sinn durch Verstehen; zumal wenn Verstehen, unmittelbares Verstehen, mit geistiger „Erfahrung“ zusammenfallen soll. Es handelt sich um Urvollzüge des Geistes, die mit diesem Worte getroffen werden sollen, darum nur durch Ur-Worte umschrieben werden können, deren Bedeutungsmächtigkeit und -helle sich gegenseitig steigert.

b. In seinem Bezug auf „willentliche Bejahung“ erweist sich Sein als Wert; als Wert-in-sich, wo Bejahen und Wollen und deren Subjekt selbst Sein sind; als Wert-für-anderes, wo ein Wollen auf mit ihm nicht identisches Sein ausgeht. Denken wir nun an das absolute Sein. Wie es unmittelbar vom Sein-überhaupt her verstanden wird, so auch in seinem Wert-Sein. Seine Würdigkeit und Kostbarkeit wird ineins mit seinem Sein bewußt; die Absolutheit des Seins verklärt sich zu *absoluter Gutheit*, absolutem Wertsein. Vielleicht fundiert erst diese Einheit von Sein und Wertsein den Namen „heilig“, wie er religionsphänomenologisch dem Absoluten beigelegt wird³⁹. Dieser Bezug wäre genauer zu entfalten, es soll jedoch nur unterstrichen werden, daß „heilig“ zunächst dem *bonum-sibi* entspricht und erst sekundär dem *bonum-alteri*, das Gott für den Erfahrenden darstellt. Die Unterscheidung zwischen Wertbejahung als „Geltenlassen, Seinlassen“ des anderen und „Wert-ergreifen“ (den anderen als Wert sich aneignen, für-sich-haben-wollen) bei E. Coreth durchleuchtet näherhin das komplexe Begriffsgefüge⁴⁰, gerade auch im Hinblick auf unser Verhalten zu Gott.

Ob die weitere Möglichkeit besteht, in der religiösen Erfahrung, wie sie sich bisher gezeigt hat, dem göttlichen Urgrund — natürlich mit aller Zurückhaltung, die das vom Menschen her genommene Wort auferlegt — *ethische* Werte zuzuschreiben? Dann wäre der Terminus „heilig“ auch in jenem Sinne realisiert, den die unbefangene Sprache des religiösen Menschen heute als primären empfindet. Darf Gott, soweit ihn religiöse Erfahrung antrifft, gerecht, gütig, barmherzig, höchstes „Ideal“ der Verwirklichung der Werte des Sittlich-Guten genannt werden? Die Reihe der metaphysischen Evidenzen, unter ihnen auch die des „ens et bonum convertuntur“, kann wohl nicht bis dahin verlängert werden. Wir müssen eher erwarten, daß solche ethischen Prädikate erst aus einer personal-

³⁹ Vgl. Schol 37 (1962) 496 f. — Siehe auch die z. T. eigenwillige Analyse und metaphysische Ortsbestimmung von „heilig“ bei K. Rahner (Schriften zur Theologie IV [1960] 73 f.).

⁴⁰ A. a. O. 425 449 619 f.

duhaften Zuwendung Gottes zum Menschen, aus seiner sich offenbarenden Zu-
neigung gewiß werden können, von der nur ganz konkrete Ergriffenheit zu be-
zeugen vermag, daß sie sich ereignet habe oder ereigne⁴¹. Doch läßt sich von
einer Reflexion, deren Ausgangspunkt das Personale selbst ist, so im Ausgang
von der Gewissenserfahrung, mehr vermuten; diese Vermutung wird sich uns
bestätigen.

Abschließend eine Bemerkung zu Heideggers schroffer Abwehr der Idee eines
„*summum bonum*“ (und überhaupt der Metaphysik der Werte)⁴². Alles Werten
wird als Subjektivismus gebrandmarkt, als „Subjektivierung des Seienden zum
bloßen Objekt“. Aber durch den Bezug des „*bonum*“ auf mögliches und wirkliches
Wollen und Lieben wird das Sein nicht subjektiviert, das Wollen und Lieben
wird sozusagen *objektiviert*, d. h. seinsgemäß, dem Sein verpflichtet, und gerade
nicht sich selbst überlassen und preisgegeben, sozusagen seiner Subjektivität; das
Sein zieht alles an sich. — Was Heidegger das Heilige nennt⁴³, kann für ihn
daher nicht als (eine „Kategorie“ von) Wert gelten. Außerdem fühlt er sich nicht
gehalten, das Wesen des Heiligen den Äußerungen religiöser Menschen abzu-
lauschen⁴⁴; der *Dichter* nennt und feiert das Heilige. Da hingegen der *Denker*
das Sein sagt, welches sich lichten müsse, ehe das Heilige und im Heiligen Gott-
heit und schließlich Gott erscheinen können, hängt alles davon ab, ob der Denker
seine Sache gut macht. Obendrein kennt Heidegger das Sein nur als endliches;
damit stimmt zusammen, daß er „Götter“ und „Gott“ als Seiende neben (oder
auch über) anderen Seienden zu denken vermag, das Sein selbst aber weiter
bleibt denn alles Seiende, darunter auch Gott⁴⁵. Von solcher Basis aus kann
keine Höhe gewonnen werden. Immerhin hat das von Heidegger (spekulativ)
entworfene Schema „Sein → das Heilige → Gottheit → Gott“ plastische Kraft;
unsere Reflexion auf religiöse Erfahrung kann an ihm aufgegliedert werden:
Erfahrung des Seins führt zur Erfahrung des absoluten Seins und Grundes (des
„Heiligen“ im religionsphänomenologisch elementaren Sinn), diese dann in den
Raum des eigentlich Transzendenten, der das „Göttliche“ in weitester Bedeutung
heißen muß, endlich zu einer Charakterisierung, die das „Personale“ im Tran-
szendenten aufhellt, womit die Bewegung vom (eher neutral) Göttlichen zu „Gott“
geschieht. Und obschon Gott nicht an sich selbst unmittelbar erfahren, sondern
nur als schlagende Herzmitte und Tiefe unserer Wirklichkeit in einem paulinischen
und augustinischen „*attingere*“ mitbewußt wird, derart, daß Sein nicht zu erfahren
ist ohne den unaufhaltsamen Zug bis in diese Höhe hinauf, Tiefe hinein, dann
kommt auch dies der Mentalität des durch überwaches Bewußtsein seiner Ge-
schichtlichkeit verängstigten und gehemmten Menschen entgegen, den der „*Deus*
absconditus“, sein sich letztlich doch entziehendes Geheimnis, am lebhaftesten
anspricht.

⁴¹ Handbücher der „*Theologia naturalis*“ dringen bis zu Einzelanalysen „ethi-
scher“ Prädikate in ihrer Anwendung auf Gott nicht vor.

⁴² Über den Humanismus (1949, durchgesehener und erweiterter Text von
„Brief über den Humanismus“) 34 f., dazu: Holzwege (1950) 209 f. 238 f., aber
auch: Nietzsche II (1961) 222 f. 289 f. u. ö.

⁴³ Zusammenfassend gewürdigt bei G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik
von Thomas zu Heidegger (1959) 416 ff. — Neueste, viel weniger emphatische
Darstellung der Haltung Heideggers zur Gottesfrage: H. Birault, *De l'être, du*
divin et des dieux chez Heidegger (in: *L'existence de Dieu* [Cahiers de l'actualité
religieuse 16 (1961)] 49 ss.).

⁴⁴ „Religiös“, „Religion“ seien ja ohnehin „Sache der römischen Deutung des
Verhältnisses zwischen Göttern und Menschen“ (Erläuterungen zu Hölderlins
Dichtung [21951] 107).

⁴⁵ Über den Humanismus 19.

II. Religiöse Erfahrung aus Person-Erfahrung

Während der Rückgriff auf eine bestimmte Konzeption der Metaphysik es ermöglichte, so etwas wie religiöse Erfahrung in ihrer Eigentümlichkeit zu sichten und zu beschreiben, sollte der direkte Weg von personaler Erfahrung aus leichter und in mancher Hinsicht dem Genius der religiösen Sphäre kongenialer sein. Andererseits schimmert der ontologische Weg nicht erst für ein geübtes Auge durch alle religionsgeschichtlichen Deskriptionen immer wieder unverkennbar hindurch. Aber das Personal-Existenzielle des anderen Wegs besitzt zweifellos mehr von jener Urgewalt, die sich des religiösen Menschen bemächtigt und unwiderstehlicher als das rein Ontologische zur Entscheidung aufruft, da es die bedrängendere, dichtere Nähe hat zu uns selbst. Die Wende zum Personalen bietet natürlich keine unbedingte Gewähr für größere Überzeugungskraft bei solchen, die mit allem Bisherigen fertig geworden sind⁴⁶.

Es gibt gewiß mehr Wege solcher Erfahrung als die beiden, die nun besprochen werden sollen: der Weg aus der Erfahrung des sittlichen Gewissens und aus der des Absolutheitsbezugs. Doch scheinen es die verhältnismäßig leicht gangbaren Wege zu sein. Zumal die Erfahrung des „sittlichen Sollens“ hat gerade in ihrem Erfahrungscharakter, will sagen, in ihrer Unmittelbarkeit, der kritischen Reflexion gegenüber keinen schweren Stand, obgleich schon einmal der genaue Ausgangspunkt der Frage oft genug verfehlt oder verdunkelt wird.

Es liegt nicht in der Absicht des Versuchs, in Geschichte und Gegenwart beengende Auffassungen des „deontologischen“ Gottesbeweises zu studieren. Gerade erscheint eine weitläufige Untersuchung dieses Arguments in der neueren Scholastik von Cl. Desjardins⁴⁷; sie verbleibt zwar im Rahmen der Kritik, einer unerbittlichen, scharfsinnigen Kritik, bekennt sich jedoch zur Möglichkeit eines Aufweises Gottes aus dem Sollensbewußtsein und deutet bereits Linien an, die dahin zielen und die wir uns zunutze machen können. Die Schicksale des Beweisgedankens nicht nur in der neuzeitlichen scholastischen Philosophie, sondern vor allem auch bei nicht-scholastischen englischen sowie französischen Autoren beleuchtet J.-H. Walgrave⁴⁸; was er an positiven Ausblicken verstatet, hat allerdings geringere Bedeutung. Vor allen anderen tief und zukunftssträchtig gestaltet sich die Diskussion

⁴⁶ „Im ganzen Werk Heideggers kommt ... die Person nicht oder nur anerkennungsweise vor“ (M. Müller, Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik: PhJb 69 [1961/62] 15). Heidegger sagt explizit, warum: „... das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Existenz nicht weniger als das Gegenständliche“ (Über den Humanismus 16, vgl. 14). Einen Beweis für diese Behauptung bleibt er, wie so oft, schuldig; wahrscheinlich denkt er an den Schelerschen Personbegriff.

⁴⁷ Dieu et l'obligation morale. L'argument déontologique dans la scolastique récente (1963).

⁴⁸ La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs: L'existence de Dieu (Cahiers de l'actualité religieuse, 16) 109 ss.

der hier schwebenden Fragen in den Veröffentlichungen von J. de Finance, zumal in seinem neuesten Werk⁴⁹.

1. Was ist es also in der *Gewissenserfahrung*, was macht, daß das Gewissen, nach dem vielzitierten Wort Kardinal Newmans, „in vager Weise über sich hinauslangt“ zum Absoluten, zur absoluten, göttlichen Person? Es ist die Erfahrung des Sollens, die im Zentrum des Gewissens ihren Ort hat. Wir unterscheiden ja Erfahrung des sittlichen Wertes als solchen und Erfahrung des Sollens, der sittlichen Gebundenheit an Bejahung und Verwirklichung des sittlichen Werts. Sowohl vom einen wie vom anderen muß aufgezeigt werden, daß es sich um Erfahrung handelt und in dieser um das unmittelbare Verstehen des Bezugs auf das Absolute, auf den Absoluten, somit um ein Transzendieren der menschlichen Person in ihren Ursprung.

a. *Erfahrung des sittlichen Wertes*, als Vorbedingung derjenigen des sittlichen Sollens. — Wie geht mir auf, daß etwas sittlich gut ist, und was geht mir da als sittlich gut auf? Die Reflexion möge nicht nach allen Seiten ausgreifen, sondern sich auf die Erfahrung eines bestimmten sittlichen Wertes konzentrieren, eines Wertes, der in seiner unzurückführbaren „ethischen“ Qualität ohne allzu große Anstrengung vernehmbar wird⁵⁰. Es genügt, wenn auch nur für einen Fall das Gesuchte nachgewiesen wird, um unsere These behaupten zu können; auch ein einziger ethischer Wert, in seinem Eigensten erfahren, steht für die ganze neue Dimension von Gegebenem, die es zu entdecken gilt. Im übrigen sollte die Analyse eine möglichst konkrete Situation angehen, eine möglichst einfache und greifbare. Wir brauchen eine solche nicht erst aufzusuchen, analysieren wir die Situation unseres augenblicklichen Fragens nach Sinn und Tragweite des Phänomens des Gewissens. Aus ihr springt dem unbefangenen Beteiligten förmlich entgegen, was Erfahrung sittlichen Wertes (und anschließend, was diejenige sittlichen Sollens) ist. Auf diesem Wege gelangen wir zwar nicht ohne weiteres zu einem allgemeinen Satz darüber, was das Sittlichgute, was das Wesen, die „Norm“ des Sittlichguten sei, nicht einmal gleich zum zentralen sittlichen Wert, der es erlauben würde, andere abzuleiten oder sonstwie in den Blick zu bringen (z. B. Achtung vor der Würde der Freiheit des anderen, woraus ein ganzer Kosmos personal-sittlichen Verhaltens zu konstruieren wäre). Aber

⁴⁹ Essai sur l'agir humain (Analecta Gregoriana 126 [1962]). Die früheren hierher gehörigen Abhandlungen sind nach ihren wesentlichen Aspekten (streckenweise wörtlich) in dieses Buch eingegangen: La motion du bien (Greg 39 [1958] 5 ss.), La valeur morale et son idéal (ScEcll 10 [1958] 295 ss.). Wichtig ist auch: *Ethica generalis* (1959). — Die leitende Inspiration in bezug auf kritische wie auch positiv weiterdenkende Einstellung verdankt Desjardins nach eigenen Worten seinem Lehrer de Finance (vgl. a. a. O. 16).

⁵⁰ Wir ersparen uns terminologische Grenzziehungen bez. „gut“, „das Gute“, „Wert“, „werthhaft“ usw. Vgl. de Finance, Essai 77 ss.

im Sinne einfachster phänomenologischer Wesensbeschreibung (noch nicht transzendentaler Wesensforschung) durchdringt der Geist einen gegebenen Phänomenkomplex auf das darin zunächst verborgene, aber qualitativ Neue, original Eigentümliche, Unzurückführbare hin, auf etwas *sui generis* und wesenhaft „Elementares“⁵¹. Dieses wesenhaft Ursprüngliche wäre hier das „sittlich Gute“, der sittliche Wert, der dem Wesensblick begegnet und standhält. Es muß um intuitive Erfassung gehen, eine unmittelbar darauf stoßende und in dieser Unmittelbarkeit dem unzurückführbar Eigenen des Erschauten entsprechende Erfassung. Alles berechtigt dazu, dergleichen Erkenntnis wiederum Erfahrung zu nennen, da sie an der Realität des Gegebenen selbst in ihre Unmittelbarkeit gebracht und gestimmt wird.

Inwiefern eröffnet aber unsere Frage-Situation die Dimension des ethischen Wertes? Sie schließt ein, daß der Fragende wirklich, ehrlich, aufrichtig frage (nicht nur zum Schein, spielerisch, „unverbindlich“); daß er nach der Wahrheit frage, also den Willen zur Wahrheit besitze und, sobald sie ins Blickfeld tritt, zur Anerkennung der Wahrheit; daß er dabei wahrhaftig sei, primär sich selbst gegenüber: sich zeigende Wahrheit als solche gelten lasse und nicht etwa abweise, verleugne, „niederhalte“. Wer diese Voraussetzungen nicht erfüllt, verfährt nicht „sinnvoll“, personal-sinnvoll. Daß hier eine bestimmte, irreduktible Dimension von „Sinn“ und eben „personalem“ Sinn sich auftut, das ist gerade das Wesentliche — im Ernst behaupten zu wollen, die angegebene Haltung der Wahrheit gegenüber bedeute nicht einen originalen, ursprünglichen „Wert“ für die Person, wäre sinnlos; es wäre absurd, die „negative“ Haltung, das Gegenteil, genauso einzustufen wie die positive, ohne jedwede Differenz: beide seien „gleich“-gültig, gleich sinnleer. Wenigstens an der Wurzel geistiger Einstellung überhaupt, dort, wo die erste geistige, personale Regung aufkeimt, treffen wir auf dasjenige, was wir „ethischen Wert“ heißen müssen, nämlich die allein personal-sinnvolle Ausrichtung auf Wahrheit — Wahrheitssuche, -wille, -bejahung, personales Wahrheits-Interesse. Es ist unmittelbar evident, daß wir es da mit einem Wert zu tun haben und mit der Möglichkeit des Unwertes. Noch einmal: sollte jemand widersprechen, dann ist es ebenso unmittelbar evident, daß er sich einer Evidenz verweigert, etwas verdrängt, was er im Ernst nicht als gleichgültig ausgeben kann⁵².

⁵¹ Ebd. 198.

⁵² Jaspers zitiert ein großartiges Wort Kierkegaards: „Die Frage ist, ob ein Mensch im tiefsten Sinne die Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle ihre Konsequenzen annehmen will, und ob er nicht im Notfall einen Schlupfwinkel für sich reserviert.“ (Der philosophische Glaube [1948] 112.)

b. Damit hat sich nun aber die Erfahrung eines sittlichen Wertes nicht erschöpft. Im Gewissen bekundet sich über das Wertsein hinaus das Sollen. Die *Sollenserfahrung* vollendet die Werterfahrung. Denn das sittlich Gute ist, soweit ihm einfachhin das Ungute, Unwertige gegenübersteht, zugleich das Gesollte.

Darf man indes überhaupt von Erfahrung des Sollens reden? Von der Erfahrung, daß die Freiheit des Menschen einer Notwendigkeit unterliegt, welche die Wahlmöglichkeit, die Möglichkeit der Entscheidung zum Unsittlichen, nicht aufhebt, vielmehr voraussetzt, jedenfalls aber nicht in absolute Willkür, Beliebigkeit, ausarten läßt? — Zunächst muß festgehalten werden, daß sittlicher Wert freie Entscheidung fordert. Auch die positivste Einstellung zum positivsten, ja absolut höchsten Wert würde nicht hinreichen, das Phänomen des Sittlichen zu konstituieren, falls nicht die freiwillliche Bejahung, Zustimmung vorausginge. Selbst die „*tendentia naturalis in beatitudinem*“ oder die ontologisch notwendige Ausrichtung der Person auf das *bonum* überhaupt, schließlich sogar auf das *summum bonum*, ermangelt der sittlichen Qualifikation, solange sie nicht innerlich in Freiheit übernommen und angenommen wird⁵³. Erst der frei gewählte personale Wert weist jene Qualität auf, jenes qualitative Neue und Einzigartige, was schlagartig eine andere Welt ans Licht hebt, eben die Welt des Ethischen — und damit wiederum die Welt des Personalen (schon und auch geistige Erkenntnis setzt Freiheit voraus: sich nur bestimmen zu lassen von der Sache selbst, dem Sein selbst, und nur unter dieser Bedingung die Zustimmung zu geben).

Wererfahrung und Freiheitsbewußtsein in ihrem Zusammenspiel lösen nun die Sollenserfahrung aus: Das Sittlichgute ist zugleich das Gesollte, und zwar kategorisch, absolut Gesollte. Der sittliche Wert erscheint nicht nur — wie auch der ästhetische Wert — als der Bejahung und Verwirklichung würdig, als das, was Hingabe und Anverwandlung verdient, geschweige denn nur als anziehend, faszinierend, überwältigend und darum auf Realisation drängend. Er gibt sich unmittelbar in der Weise unbedingter Forderung und Notwendigkeit, was kein anderes Wertgebiet auszeichnet. „Wahrheits-Interesse“, von dem die Rede war, auferlegt sich der Freiheit mit absolutem Anspruch⁵⁴. Der sich leicht anbietende Einwand, mit diesen Formulierungen drehe man sich im Kreise oder wiederhole man halt nur immer das Gleiche, ohne eine eigentliche Begründung zu liefern, auf die doch alles ankäme, übersieht die Eigenart des hier möglichen und allein sinnvollen Aufweises: es kann nur auf jenes Neue, jenes neue „Wesen“, wie es sich in einer konkreten Situation „sehen“ läßt,

⁵³ Vgl. Desjardins, a. a. O. 182 ss.

⁵⁴ Der kategorische Imperativ bezeichnet die Ebene des Sittlichen, was auch ein so skeptischer Kantianer wie H. J. Paton nicht aufgeben will: Wer das nicht sieht, „has simply no notion of what morality is“ (The Modern Predicament [1958] 295). — Psychologistische (oder gar biologistische) Theorien über den Ursprung des Gewissens berücksichtigen wir nicht (siehe auch M. Heidegger, Sein und Zeit 268/269); zur psychoanalytischen Deutung, die ja eine Abart der psychologistischen darstellt, wäre an anderer Stelle ein Wort zu sagen.

mit Worten aufmerksam gemacht werden, die nicht einmal zu stark differieren dürfen (darum bei jedem Vergleich mit dem, worum es nicht geht, kaum anders als nur zu wiederholen sind). Und es kann sich dabei nicht nur um einen *vermeintlichen* Anspruch handeln, so daß grundsätzliche Selbsttäuschung zu befürchten wäre und die angebliche Evidenz weiterer Kriterien bedürfte, um vertrauenswürdig zu werden. Wir haben es mit unmittelbarer Evidenz zu tun, und das nicht nur deshalb, weil das Nichtwahrhabenwollen des sittlichen Sollens selbst unsittlich wäre⁵⁵, oder weil der das Sollen Negierende seine Negation selbst wieder als Forderung oder gesollt verstehen wird (auch wenn er nur von „Sauberkeit“ und Redlichkeit seines „intellektuellen Gewissens“ spricht), sondern weil der ethische Wert selbst sich unmittelbar als unbedingt gesollt offenbart: es ist schlechthin sinnlos, zu meinen, Wahrheitsinteresse sei „freigegeben“, sei in mein Belieben gestellt, sei ebensogut, gleich gut, gleichgültig frei wählbar wie sein Gegenteil. Unmittelbare Sollenserfahrung läßt sich nicht leugnen, ohne zugleich Erfahrung des sittlichen Wertes überhaupt zu zersetzen⁵⁶. Darum darf man auch formulieren: Das Sollen ist ein *proprium* der Wertqualität des Sittlichen, ein mit diesem unmittelbar mitzuverstehendes und mitverstandenes, ihm spezifisch Eigenes, eine seiner Wesenseigentümlichkeiten⁵⁷.

Es verhält sich auch nicht so, als läge zunächst nur die Erfahrung von etwas rein Faktischem vor, nämlich vom faktischen Erscheinen einer Sollensgewißheit; es müsse daher noch der Rechtscharakter des Sollens erhärtet werden⁵⁸. Hier spricht Wesenserfahrung, unmittelbares Verstehen eines Wesensbezugs, darum genügt sie sich selbst und jede weitergehende methodische Forderung würde die phänomenologische und logische Situation nicht nur überfordern, sondern einfachhin verfehlen. Auch eine Art „transzendente“ Deduktion oder Reduktion (auf einen „*circulus vitalis*“) bestünde gerade darin, die Unmittelbarkeit zu entdecken und vor Verdeckung zu schützen; braucht daher nicht eingesetzt zu werden, um das Phänomen in seiner Geltung und Verbindlichkeit zu rechtfertigen. Wo unmittelbare Er-

⁵⁵ Vgl. de Finance, *Essai* ... 296, *Ethica* 55.

⁵⁶ Ders., *Essai* ebd., *Ethica* 54.

⁵⁷ Dazu vom Verf.: Gottes Existenz im Denken G. Marcells (Schol 29 [1954] 197). Ähnlich de Finance, *Essai* 296 ss. 325.

⁵⁸ Cf. P. Descoqs, *Praelectiones Theologiae naturalis I* (1932) 473 („*secus ... a facto tantum empirico*“ *proficiscimur*). — Ähnlich J. Hontheim, *Theodicea* (1926) 134 ss., u. a. — G. Isaye spricht (*La finalité de l'intelligence et l'objection Kantienne*: *RevPhLouv* 51 [1953] 42 ss.) vom Argument der „Einfältigen“ (oder der „einfachen Menschen“ — „*des simples*“), sie haben die unmittelbare Schau des Sollens und darin der Abhängigkeit von einer höchsten Instanz; diese Intuition lasse sich philosophisch legitimieren (96 ss.). Wie aber? Durch etwas anderes als durch den Aufweis, daß es sich wirklich um eine irreduktible Intuition handelt, um eine „*expérience immédiate*“?

fahrung spricht, dort erübrigen sich dialektische Maßnahmen. Die vorgebrachten Einwände berühren so auch nicht den Kern der Sache; sie mögen für einige Augenblicke beunruhigen, sind aber sekundär und erweisen sich als haltlos vor dem primären Befund selbst.

Immerhin wären noch einige Klarstellungen von Nutzen. Gehen wir wenigstens auf diejenige Problematik ein, die bereits anklang. Hat „Wahrheitswille“ kraft unmittelbarer Intuition den Charakter des sittlichen Wertes und der Gesolltheit — oder nicht eher (und rational faßlicher) deshalb, weil er der „Person“ „gemäß“ ist, dem Sein und der Seinstendenz der Person entspricht? Das Wesen des sittlichen Wertes ließe sich so aus einer Quelle ableiten, die im Ontologischen selbst entspringt. Ebenso wäre damit schon die Gesolltheit gegeben. Oder diese und letztlich wiederum der Wertcharakter als solcher könnten doch bezogen werden auf den „finis ultimus“ der Person, der „natura rationalis“, auf den „ordo ultimus rerum“ o. ä.

Aber damit erreichen wir niemals die spezifisch ethische Qualität des Wertes und Sollens. Immer noch bliebe die Frage, ob es überhaupt „sittlich“ sei oder gar unbedingt gesollt, den „finis“ der Person, ihre „felicitas consummata“ („beatitudo“), den „ordo ultimus rerum“ zum Richtmaß des Handelns zu nehmen; ob es gut, erlaubt oder gar geboten sei, dem ontologisch-teleologischen Duktus der Wirklichkeit zu folgen oder überhaupt sich an die „ratio recta“, an das, was „vernünftig“ ist, zu halten und ihm nachzugeben⁵⁹. Auch wenn Gott vorausgesetzt und das Sollen in seinem Willen begründet würde, brächte uns das keinen Schritt weiter. Und ein Wille, der nicht anders könnte als das Gute (das ihm gut Scheinende) und ein „letztes“, höchstes Gut wollen, bestimmt sich nicht schon darum, wie bereits gesagt, als sittlich gut. Das eigentümlich Sittliche muß zuvor und in ursprünglicher Evidenz seinem Sinne und Anspruch nach aufgehen. Selbstverständlich schwebt, thomistischer Ontologie zufolge, der ethische Wert nicht wie in einer über-realen Eigensphäre, deren Zusammenhang mit der Realsphäre der Dinge und Personen kaum zu klären wäre. Es ist die Wirklichkeit selbst, die wir sind und in der wir sind, die ethische Qualitäten annehmen kann. Nur muß diese Qualität eben „gesehen“ werden. Wir vermögen zu sehen, daß z. B. Achtung vor der Freiheit des anderen diese Qualität trägt oder etwa „Rücksicht“ auf den Schöpfer und seinen Willen, wie er sich in der strukturellen und teleologischen Ordnung des Geschaffenen ausdrückt und kundgibt, usw.⁶⁰.

c. Ethische Wesensevidenz gibt es also, in Einheit mit der Wesensverhaltsevidenz: sittlich-gut/unbedingt-gesollt. Die weitere Aufgabe besteht nun darin, die wesentlichste *Implikation des Sollensbewußtseins* einzusehen, den Bezug auf *Gott*. Personale sittliche Erfahrung geht so in religiöse Erfahrung über, wofern der Übergang sich auf ähnlich unmittelbare Weise vollzieht wie in den bisher durchlaufenen Phasen der Erkenntnis.

⁵⁹ Darauf kommt die Kritik Desjardins' an vielen scholastischen Autoren unermüdlich zurück (a. a. O. 56 ss. 124 184 s. 215).

⁶⁰ Jedenfalls offenbart sich Gott als personaler Grund des Sollens und damit in sich und seinem Willen selbst vom Sittlichguten in Reinheit „bestimmt“, also „heilig“; darum verpflichtet sein Wille, wo immer er sich irgendwie zu verstehen gibt. Schon (und grundsätzlich) auf diese Weise spannt sich die Einheit von wesenhaft-ethischer und ontologischer Ordnung (Schöpfungsordnung).

Inwieweit Bewußtsein der ethischen Bindung als Zeichen für Kontingenz behandelt und an Hand des Satzes vom zureichenden Grunde ausgewertet werden könnte, mag hier auf sich beruhen bleiben⁶¹. Für jetzt interessiert allein die Möglichkeit neuer Unmittelbarkeit. Im Hinblick darauf sei wiederholt und betont, daß Unmittelbarkeit keineswegs etwa nur isoliert-stigmatisch begriffen werden dürfe; gegebene Unmittelbarkeit kann sich in sich selbst vertiefen, indem sie sich unter einem gewissen Aspekt neu, aber ebenso unmittelbar erschließt; wie, um ein uns nicht direkt betreffendes Beispiel heranzuziehen, jedes ontologische „transcendentale“ in je neu irreduktibler Weise unmittelbar evident werden muß, ohne daß dadurch die Möglichkeit innerer Ausfaltung eines Transzendentalen oder von Transzendentalien zu einem weiteren paralysiert wäre (so vielleicht im Beispiel des „pulchrum“ als synthetische Tiefe von „verum“ und „bonum“). Auch gibt es strenge *Implikationen*, die als ebenso unmittelbar einsichtig gelten müssen wie das Implizierende.

Nun impliziert Sollensbewußtsein den Bezug auf eine die *Bindung der Freiheit auferlegende Instanz*, letztlich eine transzendente, absolute Person. Das ist zu erhellen.

Erfahrung der kategorischen Gebundenheit der Freiheit, der sittlichen „Notwendigkeit“ des Vorziehens des sittlich Guten, verweist analytisch, in analytischer Implikation, auf den Gegenpol, die Quelle der Notwendigkeit und Bindung. Der Ratio-Satz braucht nicht (wie bei einem Kontingenzargument) eingeschaltet zu werden. Die Evidenz hängt am unmittelbaren Zueinander von „gebunden“ und „bindend“. Wo Gebundenheit (Begrenzung, Beanspruchung der Freiheit), dort ein Bindendes. Wo Anruf, dort ein Rufer⁶². Der Anforderung an die menschliche Freiheit korrespondiert eine anfordernde Instanz. In dieser einfachen Korrelation liegt jenes rein analytische Korrelationsverhältnis, das den weiteren Schritt ermöglicht. Und zwar darf man darauf bestehen, daß es analytisch ist. Parallel dazu wäre die Einsicht in das Wechselverhältnis von „Bewegung“ und „Bewegtem“, „agere“ und „agens“, auch wenn immer wieder einmal Stimmen laut werden, die den Übergang von einem Tätigkeitsvollzug zum Tätigen, zum Täter, nicht verantworten möchten. „Analytisch“ wird freilich nicht so statisch genommen, wie Kant es definiert, sondern umfaßt auch

⁶¹ Vgl. die Bemerkungen des Verf. in Schol 29 (1954) 198 205. Ein derartiges Kontingenzargument (via causalitatis) bei M. Corvez, *L'idée et l'affirmation de Dieu*: RevThom 57 (1957) 305 ss.

⁶² Heideggers Analyse des Gewissensrufes hat ihre faszinierende Kraft nicht eingebüßt (Sein und Zeit 268 ff.). Eine erschöpfende Interpretation steht noch aus. Im Zusammenhang unserer Reflexion scheint vor allem wesentlich, daß H. die Korrelation von Anforderung und fordernder Instanz selbstverständlich zugibt.

dynamische (Bezugs-) Verhältnisse: so darf und soll man auch den Wechselbezug Vater - Kind usw. als analytisch bezeichnen.

Es fragt sich nur, ob die anfordernde Instanz, der wir begegnen, näherhin beschrieben werden könne.

Eines ist sicher, beide Pole decken sich nicht einfachhin, aber auch nicht wenigstens in gewisser Weise: als wäre „das Dasein . . . der Rufer und der Angerufene zumal . . .“, obzwar auch in Unterschiedenheit. „Der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend um sein eigenes Seinkönnen.“⁶³ Wer wird danach angerufen? Das Selbst des Daseins, des Menschen⁶⁴. Wer ruft? Eben dieses Selbst, denn der Ruf kommt aus dem Seienden, „das ich je selbst bin“⁶⁵. Und woraufhin wird es angerufen? „Auf das eigene Selbst.“⁶⁶ Man bewegt sich in einem phänomenologischen Zirkel, aus dem es schließlich nur einen Ausweg gibt: nicht das Selbst ruft, sondern das „Sein“, auf das die Existenz bezogen ist; vom Sein her und seinem „Geheiß“ wird der Mensch in dem bestimmt, was sein eigentliches Seinkönnen und -sollen bedeutet⁶⁷. Wie für Heidegger inzwischen das Sein der „Werfer“ des Menschen in dessen Geworfenheit ist, so wird es nunmehr auch zum „Rufer“ des Gewissensrufes. Damit hält er inne auf einem Wege, den Jaspers fast zu Ende geht. Auch für diesen tritt die unbedingte Forderung zunächst als „Forderung meines eigentlichen Selbst an mein Dasein“ auf, des Selbst freilich, wie es „ewig vor der *Transzendenz* dasteht“⁶⁸ — um schließlich gegen alle Mißverständnisse mit dem schönen Satze abgeschirmt zu werden: „Durchsichtigkeit erwächst im Selbst durch sein absolutes Verhältnis zu Gott, nicht im absoluten Verhältnis zu sich selbst als absolutem Selbst.“⁶⁹

Daß die bindende „Instanz“ nicht das zu bindende Selbst sein kann, daß es also keine diesbezügliche Autonomie der menschlichen Person geben kann, ist einsichtig⁷⁰; sie transzendiert daher den Menschen, gerade das Tiefste und Höchste in ihm, den Kern des Selbst, die Möglichkeit der Selbstverfügung in Freiheit. Sie wird ja angerufen, über sie hinaus oder unter sie hinab in noch größere Tiefe ist der Mensch nichts, was die Stelle jener Instanz einnehmen könnte. Und in unmittelbarer Implikation wird eine transzendente *Person* als Ursprung des Sollens verstanden. Weniger als eine Person kann es

⁶³ Sein und Zeit 277. ⁶⁴ Ebd. 274. ⁶⁵ Ebd. 278. ⁶⁶ Ebd. 272.

⁶⁷ Schon der „Brief über den Humanismus“ (Ausgabe 1949, 10) redet ganz allgemein davon, der Mensch habe sich vom Sein ansprechen zu lassen, von ihm „Geheiß“ zu empfangen. In „Zur Seinsfrage“ ([1956] 28) ist es das „Anwesen“, das „Sein“, welches den Menschen „ruft“.

⁶⁸ Der philosophische Glaube (1948) 34. Vgl. Philosophie II (1932, 1956) 272 361.

⁶⁹ Ebd. 111.

⁷⁰ Kierkegaard: „Wenn nichts höheres Bindendes ist als ich selbst, und ich soll mich selber binden, woher soll ich da als A, der Bindende, die Strenge bekommen, die ich nicht habe als der B, der gebunden werden soll, wenn doch A und B dasselbe Selbst ist?“ (Tagebücher 1834—1855, Auswahl und Übertragung von Th. Haecker [1941] 421). — N. Hartmanns These, die absolute Bindung verweise auf „eine Stimme aus einer anderen Welt — aus der idealen Welt der Werte“ (Ethik [1926] 121 ff.), trägt zu kurz. Denkwürdig ist es allerdings, welche auffallende Strukturähnlichkeiten die Gewissensanalysen bei Heidegger, Jaspers und N. Hartmann aufweisen; denkwürdiger wohl noch, daß alle drei um das Phänomen selbst nicht herumkommen.

nicht sein; die hier spielenden Bezugsverhältnisse erstrecken sich von vornherein in der Dimension des Personalen. Freiheit, Bindung von Freiheit, sinnvoller Anspruch auf Bindung der Freiheit, alles im Sollensbewußtsein implizierte Momente, haben a priori nur Sinn im Bereich des Personalen. Der in seiner Freiheit einzuschränkende Mensch wäre einem Apersonalen so sehr überlegen, daß unmittelbar verstanden wird: von einem Apersonalen her gäbe es keine Anforderung an seine Freiheit. Auch hält auf dieser Ebene der Gedanke an einen „regressus in infinitum“ den Meditierenden nicht auf. Der Rückgriff auf eine fordernde Instanz, die selbst wieder in ihrer personalen Freiheit von einer anderen, übergeordneten Instanz angerufen wäre, verfängt nicht; beide, eine solche Instanz wie die auf sie bezogene Person, wären gleich-unmittelbar zu jener, die über beiden steht — die eigentliche Bindung würde nur von jener herühren, wie sich am einfachsten am Fall des Gehorsams einem Menschen gegenüber exemplifizieren läßt. Hier liegen keine überwältigenden Probleme.

Sollenserfahrung impliziert also das Bewußtsein einer dem Menschen gegenüber transzendenten personalen „Macht“, die über ihn verfügt und der er sich zu fügen hat. Er „hört“ auf sie, ge-hört ihr, von ihr angesprochen, angerufen, angezogen: weniger wird von ihr auf das Gewissen des Menschen und seine Freiheit gleichsam Druck ausgeübt, vielmehr ein „Zug“, eine Anziehungskraft, der im Menschen eine existenzielle Gravitation, eine Ek-stasis antwortet, — so offenbart er sich als transzendierendes, nicht rein in sich schwingendes Wesen, als Ant-Wort auf ein Wort der absoluten Person. Deren Auge ruht auf ihm, nicht so sehr, um ihn unter ständiger Beobachtung und Kontrolle zu halten, wie um ihn zum Guten zu ermächtigen und zu ermutigen.

Der sittliche Wert geht deshalb aber nicht einfachhin auf Gottes Freiheit zurück, sondern auf Gottes Wesen als selbst höchsten Wert. Was die philosophische Überlieferung hierzu sagt, besteht zu Recht ⁷¹. Ebenso beruht das Sollen, die sittliche Verpflichtung, auf Gottes Wertsein, da es primär der Wert in sich selbst ist, der verpflichtet, nicht ein verpflichtender Wille als solcher ⁷².

2. *Die Erfahrung des personalen Bezugs auf das Absolute als religiöse Erfahrung.* — Von vornherein sei beachtet, daß nicht zugleich ein Ausgriff nach dem „Unendlichen“ (tendentia naturae rationalis in bonum infinitum) behauptet wird. Wie Bezug auf das Absolute und auf das Unendliche zusammenhängen mögen, bleibe ebenfalls

⁷¹ Vgl. dazu die trotz des Lateins feinfühligere Darstellung bei de Finance, *Ethica* n. 152 ss.

⁷² *Ibid.* n. 161 163.

dahingestellt; erst recht die Theorie eines eigentlichen Gottesbeweises auf dieser Basis⁷⁸.

a. Zunächst scheint schon die erste Phase des Aufweises am Widerstand zu scheitern, den die gewöhnliche Auffassung entgegensetzt: soll die wesenhafte Strebesspannung des Geistes auf das Absolute hin anders als mittelbar, im vermittelnden Denken, als Schlußfolgerung, aufgehen können? Wo wäre ein *Ausgangspunkt mit unmittelbarer Evidenz* zu suchen?

Es ist verhältnismäßig leicht zu sehen, daß das geistige Auslangen nach, intellektuell und volitiv, auf das Absolute gerichtet ist und allein in ihm seinen Sinn findet, in ihm sein Sinn sich erfüllt. Dies zu sehen, bedarf es nur einer Vergegenwärtigung des unter I 4 Erläuterten: Geist ist Fragen nach dem Grund, d. h. nach dem, worin er selber zu „gründen“, Stand zu fassen und sich als Geist zu verstehen vermag (weil „ohne Grund sein“ ihn nicht zur Ruhe kommen, darin nicht sich wiederfinden läßt). Dieses Fragen nach dem Grund ist zugleich volitiv, Streben danach; der Geist will auch, was Grund ist, und drängt in seinem Wollen über alles hinaus, was auf ein anderes als seinen Grund verweist. Und so gilt auch hier das unter I 4 Ausgeführte: Frage und Streben nach dem Grunde mündet im Bewußtsein absoluten Grundes. Alles nur Relative ist im Fragen und Streben a priori überstiegen, da es höchstens als Vermittlung auf dem Wege zum Eigentlichen, eigentlich Gesuchten und Gewollten erscheinen kann.

Mit der Erinnerung an Partien aus der Analyse der Seinserfahrung ist nicht gemeint, daß die personale Erfahrung des Ausgriffs aufs Absolute lediglich eine Abwandlung der ontologischen Erfahrung besage, nämlich Erfahrung eben personalen Seins. Dort ging es um Erfahrung des Seins als solchen, wenn auch von Anfang an Erfahrung des Seins in der personalen Selbsterfahrung vollzogen wird. Jetzt aber stoßen wir auf ein ganz Eigentümliches, nämlich die intellektuell-volitiv Dynamik *intentionaler*, geistig-innerlicher Bejahung des Seins, Zustimmung zum Sein, Einswerdung mit ihm in immer tieferer zustimmender Anverwandlung: geistbewußte Teilnahme am Sein und nicht nur einfach „sein im Sein“ — wenn man Sein zunächst, wie man ja muß, vom „Innesein“ des Seins (Innewerden, Wissen-um) unterscheidet — freilich um alsbald Sein in seiner ursprünglichen Bedeutung von Geist-Sein einzuholen. Der personale Zug der Erfahrung bedingt, daß der Überstieg zur Erfahrung des Absoluten als personal leicht vollbracht wird. Nur ein Absolutes, das selbst „erkennt“ und „will“, genügt dem Absolutheitsverlangen

⁷⁸ Dazu E. Coreth, a. a. O. 572 ff.; W. Brugger, *Theologia naturalis* (1959) n. 105 ss.

unseres Geistes; das „summum“, „optimum“, die „plenitudo“ des Seins ist a priori gar nicht anders denkbar denn als personal, da „Sein“ primär aus dem Selbstvollzug der Person in seinem Sinn aufleuchtet. Auch dieser Zusammenhang wird unmittelbar und nicht erst kraft langwieriger rationaler Operationen evident; Sein wird ja ursprünglich so erfahren, nämlich als Sein-für-sich (in der „reditio perfecta“) — alles andere Sein fällt demgegenüber ab und wird als Sein in nur unvollkommenem Sinn verstanden (ihm ist gleichsam sein Herz ausgenommen, seine Innerlichkeit). Der Vor- und Ausgriff des Geistes geschieht darum a priori mit vollem Recht auf absolute Person, auf Personalität als letzten Grund aller Wirklichkeit⁷⁴.

Wenn man sich immer der besonderen Schwierigkeit erinnern muß, die der Aufweis der Transzendenz des personalen Absoluten macht, so bedarf es jetzt doch auch wieder nur des Rückverweises auf I 5: die fragende und strebende Person müßte sich ihrer Absolutheit bewußt sein, ihr Ausgriff meint daher ein transzendentes, ihr absolut Überlegenes und Vorgegebenes. Der Absolutheitsbezug streckt sich einem Du entgegen, dem in seinem Du-Wesen, Du-Sein, rein erfüllten und das relative Ich rein erfüllenden Du. Über I 5 hinaus dürfen wir hier unbedenklich vom absoluten *Du* reden; die absolute Person neigt sich ja darin, daß sie unser menschliches Ich auf sich bezieht und hinbewegt, diesem unserem menschlichen Ich in Liebe zu. Solche Aussagen sollen nicht das Erbauliche in die Philosophie hineinragen. Sie umschreiben in Bild und Analogie den Gehalt dessen, was in der Erfahrung selbst sich auszudifferenzieren beginnt⁷⁵.

b. Bisher verweilte die Betrachtung im Raume der intentionalen Hinordnung des menschlichen Geistes auf das Absolute. Die Entscheidung über die Möglichkeit religiöser Erfahrung aus dieser Sicht fällt aber erst, wenn evident wird, daß dem intentionalen Aus-sein-auf *die Wirklichkeit des absoluten Du*, der göttlichen Person, entspricht. Bleibt alles im Medium des Vermeintens und des Vermeinten befangen oder öffnet sich das Intentionale, gerade als Intentionales, auf Wirklichkeit hin, so daß allein Wirklichkeit des Absoluten das intentionale Ausgespanntsein des Geistes auf das Absolute begründet?

Die Berufung auf I 4—5 darf nicht dazu verleiten, die Realität des personalen Urgrundes einfachhin gesichert zu glauben, da doch die unmittelbare Evidenz von Sein als Grundsein mit all ihren Implikationen dort von vornherein die Dimension der Wirklichkeit einhalte. Aber hier gehen wir eben nicht vom Sein selbst aus, sondern von der Dimension des Intentionalen; dieses trägt zwar bis

⁷⁴ Vgl. vom Verf.: Gottes Existenz im Denken G. Marcells (Schol 29 [1954] 190 ff. 200 ff.).

⁷⁵ Wo die genaue Grenze zwischen Bild und eigentlicher Analogie (äußerer und innerer Analogie) verläuft, vermag natürlich erst eine ausgebildete metaphysische Theorie zu entscheiden.

zum absoluten Grund und dessen Personsein, gewährleistet es jedoch ohne weiteres dessen Realität? Zumindest muß letzteres eigens exponiert werden.

Auch auf die Weise, wie der formelle Gottesbeweis „ex tendentia naturali in ens et bonum infinitum“ verfährt, können wir hier nicht vorangehen. Nachdem die Diskussion des Beweises durch W. Brugger wohl endgültige Klarheit darüber geschafft hat, daß der metaphysische Satz „Impossibile est desiderium naturale esse inane“ nicht im Sinne eines „principium assecutionis finis“ genommen werden muß, vielmehr wesentlich, aber auch nur im Sinne des „principium necessariae possibilitatis finis“⁷⁶, bleiben als typisch metaphysische Gedankenschritte wohl nur übrig: der Beweis, daß das „ens infinitum“, auf das der Geist naturhaft bezogen ist, metaphysisch möglich sein müsse (auf Grund eines Finalitätsprinzips), und zweitens, daß ein mögliches „ens infinitum“ auch wirklich (und notwendig) sei. Beide Schritte sind streng metaphysische Beweise, also vermittelnde Gedankenbewegungen⁷⁷. Sie finden daher in unserem Kontext keinen Platz. Wir brauchen unmittelbare Einsicht, geistige Erfahrung des in Frage stehenden Nexus. Wie soll eine solche möglich sein und was ist ihr Inhalt?

Zwar nehmen wir den Ausgang von der intentionalen Bestimmtheit des menschlichen Geistes durch das transzendente Absolute. Gleichwohl dürfen wir nicht in den metaphysisch folgenschweren Fehler fallen, intentionale Bestimmtheit und ontischen Vollzug auseinanderzureißen — als ob Intentionalität (als Darstellen, Vergewärtigen, Ausdrücken) etwas im Akt unreal Inexistentes wäre, der Akt selbst dagegen das sie einbefassende Reale. Die intentionale („gegenständliche“, gegenstandsbezogene) Struktur des geistigen Aktes ist selbstverständlich etwas Reales an ihm und nicht etwa ein ungreifbares Mittelding zwischen Realität und Nichts⁷⁸. Nur geht diese Realstruktur völlig im Bezogensein auf, im Präsentwerdenlassen von etwas „anderem“, eines Entgegenstehenden, eines Gegenüber, eines Entgegenkommenden. Der Geist nimmt eine „Form“ an, die ihn nicht in seinem eigenen, „naturhaften“ Sosein ausformt (sie setzt dieses Geformtsein voraus), ihn aber gleichsam „überformt“, so daß er auch die Form eines anderen wird und wahrhaft „ist“, wenn gleich nicht dessen „forma naturalis“ (der Geist wird, wenn er Materie denkt, nicht selbst ontologisch materiell, wenn er ein Du erfährt, nicht selbst das Du; und doch „prägt“ es sich ihm auf eine Weise ein, die wir, unbeholfen genug, „immateriell“ nennen)⁷⁹. Geist

⁷⁶ A. a. O. n. 107. Damit hängt zusammen, daß das Naturstreben „sub respectu specificationis seu teleitatis directionis“ und nicht notwendig „sub respectu efficacitae virtutis, qua tendentia valet obiectum suum obtinere“ zu behandeln ist (ibid. n. 110). Diese Unterscheidung enthebt der Notwendigkeit, das Problem eines Naturverlangens nach der „visio Dei“ aufzugreifen (dazu auch ders., Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau: Schol 25 [1956] 535 ff.).

⁷⁷ Ebd. n. 107 113.

⁷⁸ „Der eine reale Vorgang ist sowohl ein psychisches Geschehen wie ein reales Darstellen, Aussagen, Ausdrücken, wobei das Darstellen ein *reales* Moment des geistigen psychischen Vorgangs ist“ (C. Nink, Grundbegriffe der Philosophie M. Heideggers: PhJb 45 [1932] 155).

⁷⁹ Cf. De ver. q. 22 a. 12: Unterscheidung zwischen „esse naturae“ und „per

„ist“ nicht nur seine Form, er ist auch die der anderen⁸⁰, indem er sich auf sie bezieht, und das konstituiert im Prinzip seine Seinsmächtigkeit, Seinsüberlegenheit, die neue und höchste Stufe und Vollkommenheit von Sein überhaupt (wofern man hinzunimmt, daß es in selbst-bewußter, in sich selbst reflektierter Weise geschieht). Wohl zu beachten ist, daß die Intentionalität, kraft deren ich das Absolute, die absolute Person, gegenwärtig habe, durchaus nicht nur ein rationaler, von Negativität und Analogie gezeichneter Begriff ist; es handelt sich vielmehr um die *Grund-Intentionalität* des geistigen Verhaltens, das dynamisch Aus- und Vorgeifen auf den „Gegenstand“ überhaupt, vor aller begrifflichen Konstruktion⁸¹. Die intentionale Weise, auf die Gott gegenwärtig wird, auf welche seine Gegenwart „gemeint“ wird, läßt sich nicht den Weisen gleichsetzen, wie endliche, einzelhafte Gegenstände sich vergegenwärtigen. Jene „Form“ ist Offenheit schlechthin; in dieser absoluten Eröffnung des Geistes, diesem radikalen Sich-offen-halten selbst liegt die Intentionalität, in der Gott intendiert wird; die Weise, wie Gott intentional im Geiste anwest, *ist* dessen „offene“, „ekstatische“ Form.

Hiermit erweist sich der menschliche Geist als realer Bezug auf das transzendente, personale Absolute. Solche Bezogenheit impliziert nun unmittelbar die reale Gegenwart, die Wirklichkeit, *das An-sich-sein des Absoluten*. Sie wird also im Bewußtsein des Geistes als Absolutheitsbezug unmittelbar mitbewußt. Einige wenige Hinweise vermögen das einsichtig zu machen. Es sind folgende:

Die Realität der Geist-Transzendenz bedeutet Realität einer Relation, eines ontologischen Bezogenseins auf das Absolute. Es versteht sich aber unmittelbar, daß Bezogenheit einen Bezugspol impliziert, der (mindestens) ebenso real ist wie das Bezogene (analog zu II 1 c). Das Korrelat des Transzendierens, das Transzendente, läßt sich nicht etwa nur als „obiectum ideale“ ansetzen; wir fragen ja gerade nach dem, was das Intentionalein des menschlichen Geistes (sein absolutes Offensein und -stehen als intentionales Meinen des Absoluten) ohne weiteres impliziert. Es fordert die korrelative Wirklichkeit als sein Vor-aus, als Woraufhin des Sichübersteigens. Die reale Dynamik des Geistes schließt so die Realität des Vermeinten

modum intentionis“ oder „per modum spiritualem“. Für Thomas bricht beides nicht auseinander.

⁸⁰ Zur thomistischen Deutung des Einbezugs der „forma alterius“ in die „forma“ des Geistes vgl. z. B. de Finance, *Essai* . . . 71 ss. 159 ss.

⁸¹ Die Termini „gegenständlich“-„ungegenständlich“ usw. sollen hier nicht näher analysiert werden. Selbstverständlich kann Gott nur in einem sehr analogen Sinn „Gegenstand“ heißen. — Vielleicht deckt sich die vorgetragene Auffassung mit der Erklärung, die J. B. Metz zu K. Rahners These von der impliziten Mitbejahung des Absoluten „durch die Weite des Vorgriffs“ selbst gibt (Geist in Welt [21957] 191).

ein. Ohne solchen Realitätspol würde der Geist in sich selbst verbleiben, immanent in sich selber zurückschwingen, nie über sich hinaus-schwingen. Nennt man, wie Sartre, diese geistige Urleidenschaft eine „*passion inutile*“, dann bezeugt man damit zunächst einmal ebendiese „*passion*“; ihre Sinnlosigkeit zu behaupten, fällt jedoch erst ein, nachdem ontologische Vorbegriffe den Blick verstellt haben.

Die unmittelbare Evidenz liegt im Analytischen der Implikation eines Beziehungspols und dessen Ortung auf der vorgegebenen, immer schon eingenommenen Ebene der Wirklichkeit. Dabei treffen wir sofort auf die Wirklichkeit, nicht etwa erst auf die Möglichkeit der absoluten Person — bloße Möglichkeit kommt für die Deutung von Wirklichkeit a priori nicht in Betracht. Wer hier durchaus die Evidenz des Ratio-Satzes eingelenkt wissen möchte, darf das tun. Wohl wird dann die Evidenzstruktur komplexer, nicht dagegen, nach dem oben Gesagten, ihr Status als unmittelbare Evidenz aufgehoben.

Es sollte nicht kraft eines Finalitätsprinzips auf die Wirklichkeit Gottes geschlossen werden. Wir brauchten uns aber auch nicht einfach nur auf ein „*existentielles*“ Erspüren der „*Gravitation*“ zu Gott zu verlassen, obwohl hier echte Momente des religiösen Bewußtseins mitsprechen. Doch auch nicht auf eine Ontologie der Finalität, deren Grundzüge z. B. de Finance exponiert⁸². Geschweige denn, daß wir uns mit einer „*option*“ für Gott begnügen müßten im Sinne eines G. Marcel oder auch von B. Welte⁸³. Wir haben es, im Gegenteil, mit echter geistiger Evidenz zu tun, unmittelbarer Bewußtwerdung, die sich rational als Einsichtigkeit in einen Korrelationsnexus darstellt. So haben wir das Recht, auch beim Phänomen des geistigen Absolutheitsbezugs von religiöser Erfahrung zu reden. — Zweifellos wird die vorgelegte Reflexion immer neu zu überprüfen sein, wie ja alle Gotteserkenntnis, erst recht alle Form von Gottesbeweis, „eines unbegrenzten Kommentars“ bedarf⁸⁴. Hat denn bisher auch nur eine „*via*“, sofern sie sich in Begriff und Sprache objektiviert, ihre allseits befriedigende Klärung gefunden?

Wir müssen die Untersuchung abbrechen. Religiöse Erfahrung auf Grund personaler Erfahrung wurde an zwei Beispielen in ihrem Sinn und ihrer Möglichkeit veranschaulicht, ohne daß Nachdruck darauf gelegt wurde, die zentralen Beispiele gewählt zu haben. Der

⁸² Als Konsequenz Gottes Präsenz in uns „*comme centre d'attraction, terme de désir*“ (Essai . . . 193).

⁸³ Er möchte das „*sub quadam confusione*“ unmittelbarer Gotteserkenntnis bei Thomas (S. th. I 2, 1 ad 1) „zur Eindeutigkeit klären“ (Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und seine Deutung durch die thomistische Philosophie: Symp 2 [1949] 130 ff.) und die Einschränkung auf die „*similitudo ipsius*“ (Contra Gent. I 11, vgl. De ver. 22, 2 ad 2; 10, 12 ad 5, etc.) in eine Erfassung des „*esse subsistens*“ überwinden (ohne Reduktion auf die Kontingenzargumente der „*quinque viae*“, ebd. 132). Wie geschieht das? „Die Wirklichkeit meiner selbst muß sich der Wirklichkeit dieses Abgrundes selbst anvertrauen und darin ein Vertrauen vollziehen, das im grenzenlosen Abgrund das grenzenlos Erfüllende, worin allein mein Selbstsein in seine Fülle kommen und im vollen Sinne wirklich werden kann, vermutet und mit diesem Mute des Vertrauens das Sein selber positiv in ihm ergreift“ — „eine ursprüngliche Helle“ des geistigen Gewissens verweist, „wenn-gleich nicht zwingend“, auf diese positive Möglichkeit (ebd. 131) vertrauender Entscheidung zu Gott.

⁸⁴ H. de Lubac, Über die Wege Gottes (Neufassung, deutsch 1958) 59 219/220.

Verfasser ist freilich der Meinung, im genauen Zentrum stehe das Phänomen des Gewissens. Vielleicht bedeutet aber der Ausgang von der Erfahrung der Freiheit einfachhin einen noch prinzipielleren Einstieg, vielleicht auch nur eine Variante der Sollenserfahrung⁸⁵. Was unbedingt in die Thematik eingeholt werden müßte, bezieht sich auf die „cognitio affectiva“, die Erkenntnis „per connaturalitatem“, die Thomas nur so nebenbei in ihrer Eigenart würdigt und die gerade in jüngster Zeit soviel Interesse geweckt hat⁸⁶.

*

Worauf es im vorstehenden ankam, war der Versuch, dem Begriff „religiöse Erfahrung“ einen vertretbaren Sinn zurückzugeben, indem eine Vielfalt von „unmittelbaren“ Erfassungen, insofern sie aus dem Kontakt mit der Realität selbst entspringen (aus dem Kontakt mit dem „Sein“, das wir je selbst sind und wie wir es je selbst sind), als Erfahrung gedeutet werden — auch wenn sie Wesensverhalte betreffen. Solche Unmittelbarkeiten, denen eine gewisse Fundierung aufeinander (sowie Implikationsverhältnisse) und damit Mehrstufigkeit keinen Abbruch tun, ließen sich in indirektem und direktem, allgemein-ontologischem und personalem Ansatz nahebringen. Zugleich war es entscheidend, die Evidenz dieser Unmittelbarkeiten nicht erst aus der metaphysischen Reflexion als solcher zu erheben; auch und gerade methodische, metaphysische Reflexion, also explizite allgemeine Ontologie und Personmetaphysik, findet sie vor, erhellt ihre vorprädikative, vorreflexive Dimension, ebendiejenige, die wir als Dimension von „Erfahrung“ auslegen. Der religiös Erfahrende bewegt sich daher schon in einem Licht, einer geistigen Helle, die original ist und nicht etwa nur ein gutgläubiger Vorgriff auf angebliche „eigentliche“ Legitimierung erst durch rationale Reflexion. Er verfängt sich dann auch nicht in bloß gefühlhaften „irrationalen“ Befindlichkeiten; seine Evidenzen sind dieselben, auf denen auch explizite Philosophie aufbaut. Allerdings, wer nicht wahrhaben will, daß Metaphysik wesentlich auf unmittelbaren Evidenzen beruht, kann schon aus diesem Grunde der vorgeschlagenen Theorie religiöser Erfahrung keinen sonderlichen Geschmack abgewinnen. Ebenso wenig, wer Berufung auf unmittelbare Evidenz, zumal von Wesenhaftem, für philosophisch naiv hält oder nur der „Spruchweisheit“ zugesteht⁸⁷. Liebhaber der transzendentalen Methode, mag sie noch so

⁸⁵ Vgl. de Finance: *Liberté créée et liberté créatrice*, in: *L'existence de Dieu* (Cahiers de l'actualité religieuse, 16 [1961]) 299 ss.

⁸⁶ Aufschlußreich sind die Bemerkungen dazu von B. d'Amore, in: *Il problema dell'esperienza religiosa* (Atti del XV Convegno di Gallarate, 1960) 254 ss. Die ausführlichste Abhandlung darüber: J. Camporeale, *La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso* (Sapienza 1959, 237 ss.).

⁸⁷ G. Martin, *Einleitung in die allgemeine Metaphysik* (1957) 44.

sehr von ihrer ursprünglichen Konzeption durch Kant u. a. sich entfernen, werden ebenfalls beanstanden, daß Unmittelbarkeit nicht „vermittelt“ werde, nämlich mittels des Gedankens der Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Erfahrung oder allgemeiner von Aussage überhaupt, wo nicht gar, selbst ohne vorgängige sprachanalytische, sprachlogische Reflexion über Satz, Urteil usw., von Frage überhaupt. Und doch war nur zu beschreiben, was Geist ist und vermag, wie er sich und sein eigenes Licht erfährt. Nichts ist leichter, als dieses Licht zu leugnen, die Augen davor zu schließen. Aber das Bewußtsein solcher Verdrängung läßt sich selbst nicht völlig verdrängen. Man könnte auch versucht sein, unsere Deutung von Erfahrung damit abzutun, daß es eine merkwürdige Sache sei, von Erfahrung zu reden, während man doch ständig nur in geistigem „Verstehen“ sich aufhalte . . . Vielleicht aber überrascht es gerade, wie tief der Gegensatz zwischen vermittelndem Denken und aller Unmittelbarkeit greift und wie befreiend es wirkt, aus diesem Grunde auch die Weise geistigen „Vernehmens“ Erfahrung nennen zu müssen und zu dürfen.

Nachzutragen wäre, daß es wohl sehr unterschiedliche Helligkeitsgrade der vorreflexen Evidenzen geben wird, schwache Ahnung des Hinabreichens in absolute Tiefe und sehr „vages“ Bewußtsein des Hinauslangens des Gewissens über sich selbst — bis zu einem an mystisches Erleben grenzenden Bewußtseinszustand beglückender Klarheit. Überhaupt steht die (methodisch keineswegs irrelevante) Bestätigung durch Religionspsychologie und phänomenologische Religionsgeschichte noch aus. Im Zusammenhang damit bedürften auch jene Modi religiöser „Erfahrung“, die für gewöhnlich so genannt werden, einer Klärung ihres erkenntnistheoretischen Wertes.