

Religiöse Erfahrung – Ausdruck reiner Subjektivität oder Fundstelle objektiv gültiger Wahrheit?

Richard SCHAEFFLER (München)

Zu den klassischen Fragen der Religionsphilosophie, die seit Jahrhunderten von Fachleuten gestellt werden, sind in jüngerer Zeit Anfragen gekommen, die von breiteren Kreisen der Gesellschaft an die Religionsphilosophie gestellt werden: Unter welchen Bedingungen und in welcher Gestalt kann die Religion in einer fortschreitend säkularisierten Gesellschaft fortbestehen? Unter welchen Bedingungen und innerhalb welcher Grenzen ist ein Dialog zwischen den Religionen möglich? Wie lassen sich, insbesondere im Blick auf sogenannte „neue Religionen“, Formen der „genuin religiösen Erneuerung“ von Fehlgestaltungen des Religiösen unterscheiden?

A) Eine methodische und philosophiehistorische Besinnung

Zur Beantwortung der gestellten Fragen ist es nötig, den Begriff der „religiösen Erfahrung“ zu klären. Dazu hat uns die jüngere philosophiehistorische Entwicklung neue Möglichkeiten an die Hand gegeben. Von *Kant* haben wir gelernt, daß die Welt unserer Erfahrungsgegenstände uns nicht schlicht gegeben, sondern aufgegeben ist. Es ist unsere Aufgabe, aus der Fülle subjektiver Erlebnisse die Welt objektiv gültiger, d. h. uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenüberstehender Gegenstände erst aufzubauen. Begriffe, unter die wir diese Gegenstände subsumieren, und Regeln, die für diese Gegenstände gelten, sind immer dann und nur dann allgemeingültig, wenn sie die Bedingungen für diese Konstitution unserer Gegenstandswelt benennen. Von *Edmund Husserl* haben wir den Hinweis empfangen, daß es viele Weisen gibt, wie die Akte, die wir vollziehen, die Art der Gegenstände definieren, die uns mit Maßgeblichkeit gegenüberstehen. Die Anhänger der religionsphänomenologischen Schule haben daraus die Folgerung gezogen, daß jede Erfahrungsart, und so auch die religiöse, eigengesetzlich und nicht auf andere Erfahrungsarten zurückführbar ist. *Ernst Cassirer* hat gezeigt, daß die Begriffe des Verstandes, vor allem die Kategorien der Substanz und der Kausalität, aber auch die Anschauungsformen von Raum und Zeit im religiösen Kontext eine spezifische Bedeutung gewinnen. Die *jüngere Sprachphilosophie* hat uns Mittel an die Hand gegeben, um die strukturelle Eigenart des religiösen Akts und seiner Gegenstandswelt an der besonderen Struktur der religiösen Sprache abzulesen.

Aus diesen Voraussetzungen läßt sich eine Theorie entwickeln, die die Erfahrung

als „Dialog mit der Wirklichkeit“ versteht:¹ Die Formen unseres Anschauens und Denkens dienen dazu, Erfahrung möglich zu machen, d. h. die Weise, wie Wirkliches uns begegnet und seinen Anspruch auf Maßgeblichkeit für unsere Theorie und Praxis geltend macht. Aber der so vernommene und durch unser Anschauen und Denken zur Sprache gebrachte Anspruch des Wirklichen wirkt, als vorantreibendes Moment, auf die Formen unseres Anschauens und Denkens zurück. Und diese Rückwirkung verändert die Bedingungen der Erfahrung und macht dadurch neue Weisen der Begegnung mit dem Wirklichen möglich. Im Rahmen einer solchen „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ soll im Folgenden versucht werden, zunächst Bausteine zu einer Theorie der spezifisch religiösen Erfahrung zu gewinnen, sodann Kriterien ihrer objektiven Geltung zu formulieren und schließlich die eingangs gestellten Fragen zu beantworten.

B) Bausteine zu einer Theorie der religiösen Erfahrung

Die soeben vorgetragene philosophiehistorische Besinnung mußte sehr knapp und schematisch ausfallen.² Doch mag sie dazu ausreichen, die Voraussetzungen deutlich zu machen, unter denen eine Theorie der religiösen Erfahrung und ihrer Möglichkeitsbedingungen entwickelt werden kann. Auch eine solche Theorie kann an dieser Stelle nicht ausführlich dargestellt werden. Es muß genügen, einige „Bausteine“ zu einer solchen Theorie bereitzustellen.

Diesem Versuch sei zunächst eine allgemeine Bemerkung vorausgeschickt: Wenn transzendentalphilosophisch von der Erfahrung die Rede ist und nach ihren Bedingungen gefragt wird, dann wird jeweils strikt zwischen der Subjektivität des Erlebens und der objektiven Gültigkeit der Inhalte der Erfahrung unterschieden. Der transzendentalphilosophische Begriff der „Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung“ meint gerade jene Bedingungen, von denen die Möglichkeit abhängt, Inhalte subjektiven Erlebens so zu transformieren, daß daraus die Objekte der Erfahrung entstehen, die uns als Maßstäbe des Wahren und Falschen, des Guten und Bösen, also mit Maßgeblichkeit gegenübertreten. Das gilt auch dann, wenn im Sinne einer transzendental verstandenen Religionsphilosophie von der speziell religiösen Erfahrung und ihren spezifischen Möglichkeitsbedingungen gesprochen wird. Es geht dann nicht darum, die bloße Subjektivität religiöser Erlebnisse zu beschreiben, sondern die Bedingungen zu benennen, von denen es abhängt, ob diese Erlebnisse in Erfahrungen transformiert werden können, in denen die religiös bedeutsame Wirklichkeit dem religiösen Subjekt als Maßstab für die Wahrheit oder Falschheit seiner theoretischen Überzeugungen, für das Gute oder Böse seiner praktischen Entscheidungen gegenübertritt.

Die spezifische Weise jedoch, wie dem religiösen Subjekt die Welt der religiösen Erfahrung gegenübertritt, läßt sich durch folgende zwei Thesen charakterisieren:

¹ Vgl. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit* (Freiburg/München 1995).

² Ausführlicher in: R. Schaeffler, *Religionsphilosophie* (Freiburg/München 1983, ²1997).

Erste These: Die religiöse Erfahrung ist von solcher Art, daß der, der sie macht, aus ihr verwandelt hervorgeht. Der Mensch wird an die Grenze seiner bisherigen Erfahrungsfähigkeit geführt, aber nicht, um dort endgültig zu verstummen, sondern um mit einer neuen „Öffnung von Auge und Ohr“ und einer neuen „Gabe des Wortes“ beschenkt zu werden. Er bekommt aufgrund dieser speziellen Erfahrung nicht nur einen neuen Inhalt zu sehen; vielmehr verändert diese Erfahrung die Struktur des menschlichen Anschauens und Denkens so, daß nicht nur der Anspruch des Heiligen, sondern auch der Anspruch alles Wirklichen auf neue Weise vernehmbar wird.

Diese These bedarf einer Erläuterung: Die religiöse Erfahrung unterscheidet sich von anderen Erfahrungsarten nicht so sehr durch ihren Inhalt als vielmehr durch ihre Form. Alles, was überhaupt zum Gegenstand der Erfahrung werden kann, kann unter gegebenen Bedingungen auch zum Gegenstand der speziell religiösen Erfahrung werden: Naturereignisse, Ereignisse in der Gesellschaft und ihrer Geschichte, Phasen-Übergänge im individuellen Leben, aber auch scheinbar ganz alltägliche Vorgänge wie die Atmung oder die Nahrungsaufnahme können den Charakter der Begegnung mit dem Heiligen gewinnen. Der von vielen Religionsphilosophen bevorzugte Ausdruck „das Heilige“ soll, gerade durch das grammatische Genus Neutrum, andeuten, daß nicht der Inhalt, sondern der Modus seines Erscheinens das Unterscheidende dessen ausmacht, was als Gegenstand der religiösen Erfahrung begegnet.

Dieser Modus des Erscheinens aber ist dadurch ausgezeichnet, daß das Heilige sich zwar zeigt (sonst wäre die Rede vom „Modus seines Erscheinens“ gegenstandslos), aber zugleich so, daß es die Auffassungskraft des Erfahrenden übersteigt. Die verbergende Wolke, der blendende Blitz, der überlaute Klang des Donners oder der Posaune, aber auch die völlige Stille, die Finsternis, das gestaltlose Licht sind deshalb in Zeugnissen der religiösen Erfahrung häufig erwähnte Weisen, wie das Heilige begegnet: Der Mensch „sieht“, daß er an die Grenze seiner Seh-Fähigkeit geführt wird; er „hört“, daß er das, was das Heilige ihm zu vernehmen gibt, nicht zu fassen vermag; er begreift, daß er es mit dem Unbegreiflichen zu tun hat. In solcher Begegnung mit dem Heiligen versinkt deshalb zunächst die ganze bisher vertraute Welt des Sichtbaren, Vernehmbaren und Begreifbaren. Dies geschieht zuweilen in Erlebnissen der Überwältigung durch die Übermacht des Heiligen, zuweilen auch in der sanften Weise der Ent-Wesentlichung, in der das bisher das Leben Bestimmende seine Maßgeblichkeit verliert. Nicht selten erscheint die ganze bisher bekannte Welt nun als eine Welt des wesenlosen Scheins, in anderen Fällen als Unrat, von dem man sich abwenden muß, wenn Auge, Ohr und Verstand frei werden sollen für den Anspruch des Heiligen. „Ich erachte alles als Unrat“, bekennt der Apostel Paulus.³

Und doch bleibt es aufseiten des erfahrenden Subjekts nicht beim bloßen Erblinden, Betäubtsein, Verstummen, aufseiten der erfahrenen Wirklichkeit nicht bei der bloßen Evidenz ihrer Unfaßlichkeit. Dem Erlebnis, an die Grenzen der eigenen Auf-

³ Philipper 3, 8.

fassungskraft gestoßen zu sein, folgt, jedenfalls in vielen und aufschlußreichen Fällen, das Erlebnis der neuen Öffnung der Augen, der Gabe eines neuen Hörens und Verstehens, der Befähigung zum Wort, mit dem der Erfahrende die Wirklichkeit, der er begegnet, benennt und begrüßt. Und dem neu geöffneten Auge zeigt sich auch die ganze Welt in neuem Licht, dem neu geöffneten Ohr wird auch die gesamte Erfahrungswelt auf neue Weise vernehmbar. Das Wort, das das Heilige nennt, wird zum Schlüsselwort für die Deutung aller Erfahrungswirklichkeit. Der Erfahrende hat den Eindruck, erst jetzt zu wissen, was es mit dem Wirklichen im Ganzen auf sich hat. Nicht selten bringt er dies dadurch zum Ausdruck, daß ihm alles, was sich ihm zeigt, als Spiegel und Gleichnis des Heiligen begreiflich wird, das sich ihm in der religiösen Erfahrung gezeigt hat. Von Salomon sagt die Bibel: „Er dichtete dreitausend Gleichnissprüche, und seiner Lieder waren tausendundfünf. Darin sprach er von den Bäumen – von der Zeder auf dem Libanon bis zum Hyssop, der aus der Mauer wächst – von den Tieren und Vögeln, den Würmern und Fischen.“⁴ Dabei handelt es sich nicht um „poetische Metaphern“ für das religiöse Erleben, sondern, im Verständnis des Sprechers, um die Einsicht in das Wesen der Dinge: Sie sind, sobald man von der Oberfläche ihres Erscheinens zu ihrem Kern vordringt, Gleichnisse des Heiligen, das sich in der religiösen Erfahrung gezeigt hat. Darum wird die Fähigkeit, sie als Gleichnisse zu begreifen, zum Kennzeichen des Weisen, der die gesamte Weltwirklichkeit in dem, was sie wahrhaft ist, zu benennen vermag.

Damit ist schon angedeutet, daß die religiöse Erfahrung sich nicht darin erschöpft, ein isoliertes Stupendum zu sein, sondern einen neuen Kontext entstehen läßt, in dem alles, was sich zeigt, seine Stelle finden muß, wenn es seinen Anspruch an den Menschen geltend machen soll.

Zweite These: Die religiöse Erfahrung ist von solcher Art, daß aus ihr nicht nur das erfahrende Subjekt, sondern die gesamte Erfahrungswirklichkeit verändert hervorgeht. Die religiöse Erfahrung verändert nicht nur die Struktur des menschlichen Anschauens und Denkens, sondern auch die Struktur der Erfahrungswelt und definiert zugleich die Kriterien neu, an denen das objektiv Gültige, für unsere Theorie und Praxis Maßgebende, vom bloß subjektiv Vorgestellten oder Gewünschten unterschieden wird. Dies wird vor allem an der spezifischen Weise sichtbar, wie im religiösen Kontext das Wesen der Dinge im Verhältnis zu ihrer Erscheinung, das Bleibende im Wandel und der kausale Zusammenhang der Erscheinungen bestimmt wird. Weil es das Wesen der Dinge ist, Spiegel und Gleichnisse des Heiligen zu sein, ist das Bleibende im Wandel jene Wirklichkeit des Heiligen, die sie auf mannigfache Weise erfahrbar machen und zu wirksamer Gegenwart bringen. Weil aber das religiös verstandene „Abbild“ nicht nur den Betrachter an das „Urbild“ erinnert, sondern dieses auf wirksame Weise gegenwärtig setzt, beruht alles Wirken von Dingen und Menschen, religiös verstanden, darauf, daß sie, als Zeichengestalten, die wirksame, „im Anfang“ ausgeübte Gründungsmacht des

⁴ 1 Kön 5, 33.

Heiligen in Raum und Zeit hinein zu neuer Gegenwart vermitteln. Das Paradigma für Kausalität ist darum im religiösen Zusammenhang nicht die Bewegung schwerer Massen durch Hebel und Flaschenzug, auch nicht die Steuerung von Energien durch das Umleiten von Wasserläufen, die über ein Mühlrad geleitet werden, oder von elektrischen Strömen durch Schaltung, sondern das wirksame Zeichen (*signum efficax*), das die Parusia des Heiligen vermittelt und so die Welt der Abbilder aus ihrem Ursprung erneuert.

Mit diesem religiösen Verständnis von Substanz und Kausalität ist eine spezifisch religiöse Weise der Zeit-Anschauung verbunden. Dieses Zeitverständnis beruht auf der Erfahrung jenes paradoxen „Zugleich“ von Ferne (*Chorismós*) des Heiligen, die eine ereignishafte Ankunft (*Parousia*) nötig macht, und seiner Nähe in allen Dingen, die diese nicht nur zum geeigneten Ort solcher Ankunft werden läßt, sondern es zugleich gestattet, sie in religiösen Handlungen als „wirksame Zeichen“ dieser Ankunft zu gebrauchen. Das aber bedeutet: Was „im Anfang geschah“, hat in allen Erscheinungen, die uns in der Zeit begegnen, die verborgene Gestalt seiner Gegenwart; und die religiöse Erfahrung läßt den, der sie macht, dieser Gegenwart der Ursprünge unmittelbar begegnen. Die Stunde der religiösen Erfahrung ist selbst die Stunde dieser sich ereignenden Gegenwart, aus der das menschliche Leben und das Ganze der Erfahrungswelt sich erneuern kann. Darum ist das religiöse Fest die Stunde der Gleichzeitigkeit mit den Ursprüngen („*quod est hodie*“) und damit auch die Stunde, in der über Sein und Nichtsein aller Dinge neu entschieden wird, Stunde der „*kainé ktisis*“ oder des endgültigen Untergangs – oder genauer: die Stunde, in der der Untergang der bestehenden und die Heraufkunft einer kommenden Welt antizipatorisch gegenwärtig wird. (Besonders deutlich wird dies an jenen Welt-Erneuerungsfesten, die wir gewöhnlich etwas herabmindernd als religiöse „Neujahrsfeste“ zu bezeichnen pflegen, oder an jenen „Säkularfeiern“ der Etrusker und Römer, an denen die *Civitas* sich aus ihren göttlichen Ursprüngen erneuerte und die deswegen nicht zufällig zu Zeitpunkten radikaler Erneuerung ihrer Rechtsordnung werden konnten.)⁵

C) Die religiöse Erfahrung und die Kriterien ihrer objektiven Geltung

Der Begriff der „objektiven Geltung“ wurde lange Zeit hindurch ausschließlich für die Inhalte der wissenschaftlichen Empirie und der sie deutenden Theorie in Anspruch genommen. In diesem Zusammenhang wurde die Bedeutung von Begriffen und Theorien in dem Maße höher eingeschätzt als im Positivismus, in welchem erkannt wurde, daß die Feststellung von „Tatsachen“ stets einen theoretischen Rahmen voraussetzt, innerhalb dessen definiert wird, was als „Tatsache“ gelten kann.⁶ Dabei sind es vor allem Begriffe (Kategorien), die die Struktur dieses für die

⁵ Vgl. R. Schaeffler, *Innovation und Selbstkritik der Religion als innere Momente ihrer Überlieferung*, in: *Tradition und Innovation*, XII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Bonn 1984 (Hamburg 1987) 471–487.

⁶ So vor allem bei Popper, *Logik der Forschung* (Tübingen 41971).

Tatsachenfeststellung unerläßlichen „theoretischen Rahmens“ definieren. Wenn daher diese Begriffe und mit ihnen die Anschauungsformen in unterschiedlichen Erfahrungskontexten eine je besondere Bedeutung und Gestalt annehmen, entstehen unterschiedliche Kriterien, an denen „Tatsachen“, die uns mit objektiver Gültigkeit gegenüberreten, von bloß subjektiven Vorstellungen unterschieden werden. Dies ist, wie sich soeben gezeigt hat, für die religiöse Erfahrung der Fall.

Darum sind aus dem soeben Gesagten – wiederum in Form zweier Thesen – Folgerungen zu ziehen, die jene spezifische Weise von „objektiver Geltung“ betreffen, mit der die Inhalte der religiösen Erfahrung dem religiösen Subjekt gegenüberreten und als Maßstäbe für Wahrheit und Falschheit seiner Meinungen, für das Gute und Böse seiner Absichten und Handlungen fungieren.

Dritte These: „Objektiv gültig“, d. h. Maßstab für die Wahrheit oder Falschheit religiöser Meinungen, für das Gute und Böse religiöser Absichten und Handlungen ist, was dazu beiträgt, die „Doxa“ des Heiligen auf allem, was uns in der Erfahrung begegnet, aufleuchten zu lassen. Auf solche Weise entsteht der spezifische Kontext religiöser Erfahrung, in dem alles seine Stelle finden muß, was im religiösen Sinne objektiv gelten soll. Was nicht in jenen Kontext eingeht, innerhalb dessen die mannigfachen Gegenwartsgestalten des Heiligen sich gegenseitig auslegen und dessen weltbegründende Wirksamkeit welterneuend in Erscheinung treten lassen, ist, religiös beurteilt, „wesenlos“, „leere Vorstellung“ bzw. „bedeutungslose Rede“.

Diese Gefahr betrifft zunächst den „Toren“, der die Dinge und Vorgänge der Welt nicht als Spiegel und Gleichnisse des Heiligen zu deuten vermag. Darum kann er sich über sie mannigfache subjektive Meinungen bilden, ihre objektiv gültige Bedeutung erfaßt er nicht. Ja sogar die Worte des Weisen können ihn, wenn er sie mit „unreinen Ohren“ hört, dazu verführen, die Dinge zu mißdeuten und zu mißbrauchen. Wird ein solcher „Tor“ vom „Weisen“ über die religiöse Würde der Dinge belehrt, dann mißdeutet er sie, indem er die Spiegel und Gleichnisse des Heiligen mit diesem selbst verwechselt und sich gegenüber den Erscheinungen der Welt in abergläubisch-idololatrischer Weise verhält. Wird er dann vom „Weisen“ an die Differenz von Urbild und Abbild erinnert, dann verfällt er in das entgegengesetzte Mißverständnis und meint, in weltverachtend-ikonoklastischer Weise auf alle Vermittlungsgestalten des Heiligen verzichten zu können.

Aber sogar der „Weise“ ist von einem eigentümlichen Bedeutungsverlust seiner eigenen Rede bedroht. War das Wort religiöser Weisheit ursprünglich Ausdruck eines in der Begegnung mit dem Heiligen geschärften Blicks auf die Wirklichkeit („von den Zedern auf dem Libanon bis zum Hyssop, der aus der Mauer wächst, und dem Getier und Gewürm“), so kann es sich wandeln zu einem vermeintlichen „Bescheidwissen über die heiligen Dinge“, das den, der sich für den Wissenden hält, erfahrungsblind macht. Er hat es dann, so meint er, nicht mehr nötig, die Dinge der Welt sorgfältig zu beachten, weil er apriori zu wissen meint, was „die Dinge zu sagen haben“. Und vor allem: Er vergißt, daß jede Weise, wie das Heilige sich ihm gezeigt hat, die Verheißung kommender, überraschender Selbst-Manifestationen dieses Heiligen in sich enthält und darum nur verstanden wird, wenn er sie als

Phase in einem zukunfts-offenen Dialog begreift. Denn auch für die religiöse Erfahrung gilt, was von jeder Erfahrung gesagt werden kann: „Keine Erfahrung ist von solcher Art, daß sie kommende Erfahrung überflüssig macht; keine Erfahrung ist von solcher Art, daß sie durch kommende Erfahrungen bedeutungslos gemacht werden könnte. Vielmehr dürfen wir mit Bezug auf jede Erfahrung gewiß sein, daß sie uns spezifische Möglichkeiten aufschließt, neue Erfahrungen zu machen und in ihrem Lichte alte Erfahrungen neu zu verstehen. Auf dieser Gewißheit beruht unsere Fähigkeit, im Weiterschreiten von einer Erfahrung zur anderen die Kontinuität eines Weges zu wahren, die nötig ist, wenn wir dem ‚je größeren‘ Anspruch des Wirklichen auf der Spur bleiben wollen.“⁷ Wird diese Regel vergessen, dann verwandelt sich die religiöse Weisheit in jenes „leere Worte machen“ (kenophonía), das die spezifische „Torheit“ der vermeintlich Weisen darstellt.

Soll diese Gefahr überwunden werden, dann besteht die Aufgabe darin, das Heilige in der Mannigfaltigkeit seiner Begegnungsweisen wiederzuerkennen und je gegenwärtig in eine Beziehung zu ihm einzutreten. Beides geschieht, indem das Heilige beim Namen gerufen wird. Dieser Gebrauch des Namens ist konstitutiv für den Aufbau der gesamten religiösen Erfahrungswelt. Denn es gilt, im Lichte jener aufleuchtenden „Doxa“ des Heiligen, die dem Erfahrenden in solcher Begegnung aufgeleuchtet ist, alles Wirkliche neu zu begreifen. Nur dadurch gewinnt das Leben des religiösen Subjekts seine Kontinuität, seine Erfahrungswelt ihren Zusammenhang.

Für den Aufbau eines derartigen Erfahrungskontextes haben Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften konstitutive Bedeutung.⁸ Diese Bedeutung kann in folgender weiteren These zum Ausdruck gebracht werden:

Vierte These: „Objektiv gültig“ ist eine religiöse Erfahrung dann, wenn sie ihre Stelle in einem Erfahrungskontext findet, der durch den Austausch von Erfahrungszeugnissen in Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften aufgebaut wird. Denn erst im Dialog mit Zeitgenossen und in der hermeneutischen Beziehung auf normative Zeugnisse der Vergangenheit bildet sich jene Form des Anschauens und Denkens aus, die nötig ist, wenn religiöse Erfahrung möglich sein soll. Und erst in einem die Generationen übergreifenden Dialog kann der Anspruch des Wirklichen so zur Sprache gebracht werden, daß er sich in seiner Normativität für das Denken und Anschauen der Individuen und der Generationen als der je größere erweist, an dem die Erfahrung sich messen muß, um sich als objektiv gültig auszuweisen.

Auch diese These bedarf einer Erläuterung: Jene Form des Anschauens und Denkens, durch die eine je bestimmte Art von Erfahrung möglich gemacht wird, liegt nicht als „angeborene Ausstattung“ des Individuums immer schon vor, sondern bildet sich im Umgang mit Dialogpartnern und mit der Geschichte einer Überlieferungsgemeinschaft erst heraus. Die Fähigkeit, subjektive Erlebnisse in Inhalte ob-

⁷ R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, 346 f. und 466 ff.

⁸ R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, 508–517.

ektiv gültiger Erfahrung zu verwandeln, will gelernt sein; und dieses Lernen geschieht im Dialog mit Zeitgenossen und mit Zeugnissen der Geschichte. Das gilt sogar für die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Empirie. Jene spezifische „formamentis“, die nötig ist, um wissenschaftliche Beobachtungen zu machen und wissenschaftliche Hypothesen zu bilden bzw. zu prüfen, ist das Produkt eines die Generationen übergreifenden Dialogs der „community of investigators“. Der Eintritt in diese Dialog- und Überlieferungsgemeinschaft dient also nicht nur der nachträglichen Überprüfung von Erfahrungsinhalten, sondern ist notwendig, wenn die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Erfahrung gewonnen werden soll.

Für die religiöse Erfahrung aber gilt dies aus besonderen Gründen und auf spezifische Weise. Diese Art von Erfahrung ist, ihrem eigenen Selbstverständnis nach, nur durch eine „Öffnung der Augen und Ohren“ möglich geworden, die dem Erfahrenden in der Begegnung mit dem Heiligen widerfuhr. Erfahrungszeugnisse der „Väter“ dienen deshalb als Maßstäbe, an denen die „Söhne und Töchter“ überprüfen können, ob sie hinter jene „Umgestaltung zur Neuheit des Denkens“ zurückgefallen sind, die den Zeugen dieses Ereignisses widerfahren ist. Das gilt besonders dann, wenn es sich um solche Zeugnisse handelt, die von einer für die gesamte Überlieferungsgemeinschaft normativen Selbstmanifestation des Heiligen sprechen (etwa von der Herausführung aus Ägypten oder der Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen, in deren Lichte alle Generationen von Juden bzw. Christen ihre je neuen Erfahrungen deuten lernten, um erst so deren objektiven Bedeutungsgehalt zu erfassen, oder um die Erleuchtung des Buddha, die für immer neue Generationen von Buddhisten zum Maßstab dafür wurde, ob sie in ihren Bemühungen der Meditation und der Lebensführung zu einer vergleichbaren „Öffnung der Augen“ gelangt sind). Nur in der Schule der Väter lernen die kommenden Generationen stufenweise jenes Sehen, Hören und Begreifen, das sie zu der für die jeweilige Überlieferungsgemeinschaft spezifischen Weise des Erfahrens fähig macht.

Freilich bedeutet „Überlieferung“ nicht bloße Repetition, schon gar nicht das bloße Wiederholen stereotyper Formeln. Solche Repetition kann zur Weitergabe „leerer Wort-Hülsen“ werden, aus denen der Bedeutungsgehalt, oft unmerklich, entflohen ist, wenn darin nicht der Anspruch des Wirklichen weitergegeben wird, den die jeweils neue Generation auf ihre Weise zu beantworten hat. Darum gehört die Auslegungsgeschichte wesentlich zum Hören des überlieferten Wortes hinzu. Denn auch die normativen Zeugnisse einer Überlieferung sind nicht dazu bestimmt, kommende Erfahrungen überflüssig, sondern sie möglich zu machen.⁹ Was die überlieferten Zeugnisse bedeuten, tritt erst hervor, indem immer neue Hörer und Leser in ihrem Lichte ihre eigenen subjektiven Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung verwandeln. Darum wird die Geschichte einer Überlieferungsgemeinschaft zur „Real-Exegese“ des überlieferten Wortes, während das überlieferte Wort zur „Ideal-Exegese“ der je neuen Erfahrungen wird, d.h. ihren Bedeutungsgehalt erst vernehmbar und verständlich macht. (So haben alle Generationen von Juden ihre eigenen Erfahrungen im Lichte der Erzählung von der Herausfüh-

⁹ Vgl. die oben, Anm. 7, erwähnte transzendente Regel.

rung aus Ägypten verstehen gelernt und damit erst begriffen, was es heißt, mit den Vätern und wie sie aus Ägypten geführt zu werden. Und in entsprechender Weise haben alle Generationen von Christen im Lichte der Zeugnisse der Jünger von Jesu Tod und Auferweckung ihre eigenen Erfahrungen verstehen gelernt und so erst begriffen, was es heißt, zur Gemeinschaft mit seinem Kreuz und seiner Auferweckung berufen zu sein.)

D) Zurück zu den Ausgangsfragen

Die soeben beschriebenen Kriterien, an denen subjektives religiöses Erleben von objektiv gültiger religiöser Erfahrung unterschieden werden kann, gestatten zugleich eine Antwort auf die Fragen, die zu Beginn der hier vorgetragenen Überlegungen formuliert worden sind, weil sie sich aus der gegenwärtigen historischen Situation ergeben. Auch diese Antworten können, im Rahmen eines einzelnen Vortrags, nur in thesenhafter Kürze gegeben werden.

1. Unter welchen Bedingungen und in welcher Gestalt kann die Religion in einer fortschreitend säkularisierten Gesellschaft fortbestehen?

Fünfte These: In einer fortschreitend säkularisierten Welt wird die Religion sich, um ihres eigenen Objektivitätsanspruchs willen, daran bewähren müssen, auch die Inhalte anderer, profaner Erfahrungsweisen in ihr eigenes, unverwechselbar religiöses Weltverständnis einzubeziehen. Dieses religiöse Verständnis profaner Erfahrungsweisen rechtfertigt sich vor dem profanen Bewußtsein dadurch, daß es, angesichts der Vielfalt von Erfahrungswelten und Erfahrungsweisen, jene Vernunftpostulate bestätigt, ohne die die sonst drohende Selbstaufhebung der Vernunft nicht aufgelöst werden kann.

Wiederum bedarf diese These einer Erläuterung: Von unterschiedlichen philosophischen Ansätzen aus ist in jüngerer Zeit die Aufmerksamkeit darauf gelenkt worden, daß nicht nur die religiöse Erfahrung, sondern auch die ästhetische und die ethische eigenen Gesetzen folgt und daß die daraus resultierende Pluralität strukturverschiedener Orientierungssysteme eine eigene Dialektik erzeugt, die nicht durch Einordnung in ein übergeordnetes Orientierungssystem mehr aufgehoben werden kann. Die geordnete Ganzheit der Welt zerfällt in eine Vielzahl von Erfahrungswelten, die Einheit des Ich in eine entsprechende Vielzahl von Subjektivitätsweisen. In dieser Dialektik droht die Vernunft sich selber aufzulösen, sodaß die Differenz zwischen subjektiven Weltansichten und objektiv gültiger Erfahrung sich zu verwischen droht. Diese Dialektik des Vernunftgebrauchs ist, wie hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden kann, nur durch Vernunft-Postulate aufzuheben. Wenn Erfahrung möglich bleiben soll, muß ich hoffen dürfen, daß die unterschiedlichen Weisen, wie das Wirkliche den Menschen in Anspruch nimmt und zur Antwort herausfordert, sich als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten der einen Weise verstehen lassen, wie eine von allen Erfahrungsgegenständen verschiedene Wirklichkeit uns unter ihren Anspruch und ihre Zusage stellt. Gerade angesichts der

drohenden „Anarchie der Orientierungs-Systeme“ und der zu ihrer Auflösung notwendigen Vernunftpostulate gewinnt die religiöse Erfahrung und mit ihr die religiöse Interpretation der profanen Erfahrungsweisen neue Bedeutung. Die Vernunftpostulate, in denen die in transzendentaler Hinsicht notwendige Hoffnung sich ausspricht, ist es, die durch die religiöse Erfahrung ins Recht gesetzt wird, während die Postulate ihrerseits die religiöse Erfahrung auf ihre transzendentale, die von Selbstauflösung bedrohte Erfahrungsfähigkeit wiederherstellende Bedeutung hin auslegen. Diese Bedeutung der religiösen Erfahrung für die Wiederherstellung der bedrohten Erfahrungsfähigkeit überhaupt kann in dem Satz ausgesprochen werden: Religiöse Erfahrung ohne Vernunftpostulate ist blind; Vernunftpostulate ohne religiöse Erfahrung sind leer.¹⁰

2. Unter welchen Bedingungen und innerhalb welcher Grenzen ist ein Dialog zwischen den Religionen möglich?

Sechste These: Der Dialog der Religionen kann nicht auf den Versuch gegründet werden, daß die jeweils andere religiöse Überlieferungsgemeinschaft ihre Geschichte vergißt oder verleugnet, sondern nur darauf, daß die Mitglieder unterschiedlicher religiöser Überlieferungsgemeinschaften ihre Begegnung als vorantreibendes Moment innerhalb ihrer eigenen Geschichte begreifen.

Die Differenz zwischen den Religionen erschöpft sich nicht im Unterschied einzelner theoretischer Überzeugungen oder praktischer Handlungsanweisungen; ihr liegt vielmehr eine Differenz von „Mentalitäten“ zugrunde, welche ihrerseits nicht auf angeborenen Prägungen des Bewußtseins oder auf gruppenspezifischen Vorurteilen beruht, sondern darauf, daß der Dialog mit der Wirklichkeit und ihrem Anspruch einen für die jeweilige Überlieferungsgemeinschaft spezifischen Verlauf genommen hat. Es ist das Wechselspiel zwischen Formen des Anschauens und Denkens und Inhalten der Erfahrung, der diese Geschichte bestimmt hat. Und alle inhaltlichen Überzeugungen und praxisanleitenden Regeln gewinnen nur als Phasen in dieser Geschichte ihre objektive Bedeutung. Ein Dialog der Religionen kann daher nicht mit Aussicht auf Erfolg geführt werden, wenn man den Versuch unternimmt, einzelne derartige Inhalte, die man für „interreligiös konsensfähig“ hält, aus ihrem historischen Zusammenhang zu lösen und über andere Inhalte, die sich als besonders „dissensträchtig“ erweisen, von einem „außerreligiösen Standpunkt aus“ zu urteilen (z. B. unter dem Gesichtspunkt ihrer Eignung dazu, dem Aufbau einer die Kulturen übergreifenden Weltordnung zu dienen).

Stattdessen wird der Dialog der Religionen sich auf die Einsicht gründen müssen, daß jede religiöse Überlieferungsgemeinschaft eine zukunfts offene Geschichte hat, weil der je größere Anspruch des Heiligen jede „Mentalitätsform“ über ihre einmal erreichte Gestalt hinausdrängt, und daß die Begegnung mit Angehörigen anderer religiöser Überlieferungsgemeinschaften als vorantreibendes Moment in dieser Geschichte begriffen werden kann und muß. Jene Erfahrungen, zu denen die Mitglie-

¹⁰ R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, 689 und 738.

der einer solchen Überlieferungsgemeinschaft durch ihre je besondere Geschichte fähig geworden sind, können auch für die Mitglieder jeder anderen Überlieferungsgemeinschaft bedeutungsvoll werden, um sie daran zu erinnern, daß sie auch jenen Anspruch des Heiligen, dem sie aufgrund ihrer eigenen Geschichte auf der Spur bleiben wollen, stets nur auf vorläufige Weise beantwortet und zur Sprache gebracht haben. Darum können sie im Lichte der Zeugnisse fremder Erfahrung lernen, diesen Anspruch neu zu vernehmen und zu beantworten und so auch ihre eigene Geschichte neu zu verstehen. Der tatsächliche Verlauf der Religionsgeschichte bietet Beispiele für solches Lernen ohne Preisgabe der eigenen Tradition und des in ihr weitergegebenen Anspruchs der heiligen Wirklichkeit.

3. Wie lassen sich, insbesondere im Blick auf sogenannte „neue Religionen“, Formen der „genuin religiösen Erneuerung“ von Fehlgestaltungen des Religiösen unterscheiden?

Siebte These: Jeder Versuch, die Geschichte der eigenen Überlieferungsgemeinschaft abzustreifen oder Elemente aus fremden Überlieferungen ohne deren historischen Kontext zu übernehmen, führt dazu, daß der zukunfts offene Dialog mit dem Heiligen abgebrochen wird und so die spezifische Objektivität religiösen Erfahrens verlorengeht. Auf diese Weise entstehen Fehlgestaltungen des Religiösen. Religiöse Erneuerung ist stets nur durch die neue Aneignung der eigenen Geschichte möglich, innerhalb derer auch die Begegnung mit fremden Überlieferungen eine vorantreibende Funktion ausüben kann.

Religiöse Erneuerung kann nicht dadurch geschehen, daß Individuen oder Gruppen ihre eigene Geschichte abzustreifen versuchen, um nur das, was sie gegenwärtig erfahren, als Manifestation des Heiligen gelten zu lassen. Auf solche Weise würde die religiöse Erfahrung zum kontextlosen einzelnen Erlebnis und verlöre so die Kriterien objektiver Gültigkeit. Religiöse Erneuerung kann auch nicht dadurch geschehen, daß Individuen und Gruppen bestimmte Einzel-Inhalte fremder Überlieferung aus ihrem historischen Kontext lösen und in den anders gearteten Kontext ihres eigenen Erfahrens übertragen. Auf solche Weise würde vergessen, daß die Zeugnisse fremder Überlieferung aus dem die Generationen übergreifenden Bemühen hervorgegangen sind, dem Anspruch des Heiligen durch eine Umgestaltung des Anschauens und Denkens zu entsprechen, und daß die so erreichte „Mentalitätsgestalt“ die Bedingung dafür ist, die Bedeutung der einzelnen Inhalte zu erfassen. Außerhalb ihrer Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte gelesen, werden solche Inhalte zu bloßen Mitteln, subjektive „religiöse Bedürfnisse“ zu erfüllen und so die eigene „Mentalität“, aus der diese Bedürfnisse entspringen, zu bestätigen. Deshalb kann die Aneignung solcher Elemente fremder religiöser Überlieferungen auch nicht auf dem Versuch beruhen, einen vermeintlich allen Religionen gemeinsamen „Kern“ aus seinen „Einkleidungen“ in partikuläre Traditionsformen herauszupräparieren. Diese vermeintliche Bedeutungsähnlichkeit von „Kernwahrheiten“, die man in allen Religionen zu finden glaubt, läßt nicht mehr erkennen, daß der Anspruch der Wirklichkeit des Heiligen nicht außerhalb der Geschichte, sondern nur als deren vorantreibendes Moment zur Sprache gebracht werden kann.

Deshalb kann religiöse Erneuerung schließlich auch nicht dadurch geschehen, daß Individuen oder Gruppen innerhalb einer bestimmten religiösen Überlieferungsgemeinschaft meinen, der Dialog mit dem Heiligen, seinem Anspruch und seiner Zusage, sei schon an sein Ende gelangt und es komme nur noch darauf an, die einmal gewonnenen Formen, in denen dieser Anspruch und diese Zusage zur Sprache gebracht worden ist, unverändert festzuhalten. Ein solcher Versuch verwechselt die für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft notwendige Treue des „Gedenkens“ an das Zeugnis der Väter oder an die Dokumente anderer normativer Phasen in der eigenen Geschichte mit der Dispens von der Aufgabe, immer neu eigene Erfahrung im Lichte der Überlieferung, aber auch die Überlieferung im Lichte neuer Erfahrung zu verstehen. Religiöse Erfahrung antizipiert in sich eine Zukunft, von der dem, der diese Erfahrung macht, inmitten der Zeit die angemessenen Begriffe fehlen. Religiöse Erkenntnis ist deswegen stets „cognitio in via“, die sich von der für das Ende der Tage erhofften „Schau“ unterscheidet und sich deshalb stets für die Überraschung durch neue Wendungen des Dialogs mit dem Heiligen und seinem Anspruch offenhalten muß.

Aus all diesen vergeblichen Versuchen einer religiösen Erneuerung gehen in Wahrheit Fehlgestaltungen des Religiösen hervor. Religiöse Erneuerung ist stattdessen nur möglich, indem Individuen und Gruppen ihre jeweils neuen Erfahrungen in denjenigen Kontext einbeziehen, der im Dialog der Zeitgenossen wie der Generationen aufgebaut worden ist. Diese können dem Anspruch des Heiligen durch eine je geschichtliche Erneuerung des Anschauens und Denkens entsprechen, indem sie die Überlieferung und die jeweils neue Erfahrung neuer Generationen in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung bringen. Zu diesen neuen Erfahrungen kann auch die Begegnung mit den Mitgliedern fremder religiöser Überlieferungsgemeinschaften gehören. Aber auch deren Zeugnis mitsamt der sich darin aussprechenden Mentalitätsgestalt wird nur verstanden, wenn es als Niederschlag eines Dialogs mit dem erfahrenen Anspruch des Heiligen begriffen wird, auf den der Hörer dieses Zeugnisses nur antworten kann – und sei es in der Weise der Ablehnung „fremder Götter“ –, wenn er die Entscheidung, vor die dieser Anspruch ihn stellt, als Moment seiner eigenen Geschichte begreift.

ABSTRACT

In addition to the traditional questions of the philosophy of religion, asked by experts for several centuries, there are some new inquiries about the philosophy of religion, made by a wider public in recent times: On which conditions and in which form is it possible for a religion to persist in a progressive secularized society? Which are the conditions and limits under which a dialog between religions could be made possible? How is it possible to distinguish forms of genuine religious renewals from misinterpretations of the religious?

To answer these questions it is necessary to clear the concept of religious experience. This will be done within the frame of a general theory of experience comprehending experience as a dialogue with reality, which makes understandable different ways of experience, including the religious one (thesis 1–2). In addition to this, it is tried to gain criteria for the objective structure of religious experience (thesis 3–4) and at last to answer the questions mentioned above (thesis 5–7).

Zu den klassischen Fragen der Religionsphilosophie, die seit Jahrhunderten von Fachleuten gestellt werden, sind in jüngerer Zeit Anfragen gekommen, die von breiteren Kreisen der Gesellschaft an die Religionsphilosophie gestellt werden: Unter welchen Bedingungen und in welcher Gestalt kann die Religion in einer fortschreitend säkularisierten Gesellschaft fortbestehen? Unter welchen Bedingungen und innerhalb welcher Grenzen ist ein Dialog zwischen den Religionen möglich? Wie lassen sich, insbesondere im Blick auf sogenannte „neue Religionen“, Formen der „genuin religiösen Erneuerung“ von Fehlgestaltungen des Religiösen unterscheiden?

Zur Beantwortung der gestellten Fragen ist es nötig, den Begriff der religiösen Erfahrung zu klären. Dies wird im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Erfahrung geschehen, die diese als Dialog mit der Wirklichkeit begreift und zugleich die Unterschiedlichkeit der Erfahrungsweisen, so auch der religiösen, verständlich macht (These 1–2). Im Anschluß daran wird versucht, Kriterien für die objektive Gestaltung religiöser Erfahrung zu gewinnen (These 3–4) und schließlich die eingangs gestellten Fragen zu beantworten (These 5–7).