Grenzgebiete der Wissenschaft; 46 (1997) 2, 117 - 138

MATTHIAS JUNG

RELIGIÖSE ERFAHRUNG ALS HERMENEUTISCHER GRUNDBEGRIFF

Dr. phil. Matthias Jung, Dipl.-Theol., geb. 1960, Studium der Theologie und Philosophie in Frankfurt a. M.; Dozent für Philosophie an der TU Chemnitz-Zwickau und Freier Mitarbeiter des Hessischen Rundfunks. Arbeitsschwerpunkte: Religionsphilosophie, Hermeneutik, Pragmatismus, Kulturtheorie.
Buchpublikationen: *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Werk Martin Heideggers* (1990). *Dilthey zur Einleitung* (1996). Zahlreiche Aufsätze in Fachzeitschriften sowie journalistische Tätigkeit, vornehmlich für den Rundfunk.

1. Erfahrung in Wissenschaft und Alltag

Unübersichtlich und zerklüftet ist das umfangreiche Terrain *religiöser Phänomene*. Und seit etwa zweihundert Jahren hat das philosophische Denken versucht, sich mit Hilfe der Kategorie *religiöser Erfahrung* auf diesem weiten Feld zu orientieren. In jüngster Zeit ist diese Kategorie sogar in den Rang eines Leitbegriffes aufgerückt, einer universalen, konsensträchtigen Grundformel für den harten Kern des Religiösen. Solche Leitbegriffe verdanken freilich nicht selten ihre Bedeutung einer evokativen Kraft, die sich bei näherem Hinsehen als Kehrseite inhaltlicher Unbestimmheit erweist. So auch im Fall religiöser Erfahrung. Unter dem weiten Mantel dieses Begriffs finden höchst unterschiedliche Phänomene Unterschlupf. Ihre Spannbreite reicht von dem ekstatischen Erlebnis, das B. PASCAL in seinem berühmtem ‚*Memorial*' beschrieben hat, bis hin zu jenen spirituellen Abenteuerreisen, die sich heutzutage als Pauschalpaket buchen lassen. Dabei ist es nicht allein die extensionale Weite, die dem Begriff religiöser Erfahrung eine integrative Funktion zuweist, sondern genauso seine inhaltliche Mehrdeutigkeit. Erfahren zu sein, gilt bereits lebensweltlich als jene kompetenzverbürgende Eigenschaft, die ihrem Besitzer persönlichen

Rang und soziale Aufmerksamkeit sichert. Methodisch gewonnene Erfahrung steht seit mehr als hundert Jahren aber auch im Zentrum unserer wissenschaftlichen Weltauffassung. Die andauernde Konjunktur der Rede von Erfahrung ist daher, so vermute ich, nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß dieser Begriff alltägliche und wissenschaftliche Auffassungsweisen in einer Weise semantisch verklammert, die Einheit und Ganzheit menschlicher Wirklichkeitsdeutungen zumindest suggeriert.

Unstrittig scheint mir also, daß die Vagheit des Erfahrungsbegriffs, funktional betrachtet, eine unentbehrliche Komponente seiner alltagssprachlichen Rolle darstellt. Ich werde im folgenden versuchen, diese Unbestimmtheit als einen semantischen Fingerzeig auf die Sache selbst zu deuten. Der Begriff der „Erfahrung" steht nämlich, wenigstens in lebensweltlichen Kontexten, für diejenigen Aspekte menschlichen Realitätszugangs ein, die intern an die Perspektive der ersten Person, vornehmlich sogar der ersten Person Singular, geknüpft sind. Jemand „macht eine Erfahrung", ist ein „erfahrener Autofahrer", hat „Erfahrung im Umgang mit Drogen" oder im erfreulicheren Fall „Lebenserfahrung" – all diese Ausdrücke vergegenwärtigen ein Verhältnis zur Realität, das nicht objektivierbar ist, weil es gerade dadurch konstituiert wird, daß Menschen sich objektive Sachverhalte nicht als austauschbare Subjekte des Erkennens, sondern als am Gelingen des eigenen Lebens interessierte Individuen aneignen. Dieser Aspekt läßt sich an der affektiven Einfärbung des Begriffs verdeutlichen, der eine bloß neutrale Kenntnisnahme von Sachverhalten ausschließt. Von Erfahrung kann alltagssprachlich nur dann die Rede sein, wenn die fraglichen Sachverhalte in ihrer Bedeutung – oder Bedeutungslosigkeit – für die Lebensführung eines einzelnen Menschen aufgefaßt worden sind, wodurch sie stets mit affektiven Valeurs versehen werden. Erfahrung ist, um den Heideggerschen Begriff zu gebrauchen, durch „Jemeinigkeit" gekennzeichnet und einer lebensweltlichen Perspektive, nicht dem objektivierenden „Blick von Nirgendwo" verpflichtet.

Jene Autoren, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert „religiöse Erfahrung" zum argumentativen Zentrum ihrer Religionsdeutungen machten – Autoren wie F. SCHLEIERMACHER, W. DILTHEY, W. JAMES, R. OTTO und in gewisser Weise M. HEIDEGGER – deuten dem-

entsprechend Erfahrung als Wirklichkeitserschließung aus der Perspektive einer sinnhaft strukturierten Lebenswelt. Kognitiver Gehalt, affektiver Wert und praktische Relevanz einer Erfahrung stellen in dieser Sicht Momente eines holistischen Geschehens dar, die nur durch Abstraktion unterscheidbar sind. – Im folgenden will ich zunächst versuchen, die Genese dieses Ansatzes in groben Zügen zu rekonstruieren. Die historische Rekonstruktion leitet dann über zu systematischen Erwägungen, die Reichweite und Grenzen des theoretischen Rückgriffs auf religiöse Erfahrung zum Gegenstand haben.

2. Die Entdeckung der Ersten Person: von Kant zu Schleiermacher

Die in meinem Zusammenhang so wichtige Bedeutungskomponente der existenziellen Relevanz ist dem Begriff der *Erfahrung* erst im 19. Jahrhundert zugewachsen. Schon seit ARISTOTELES allerdings galt „Empirie" als Titel für jene praxisorientierten Wissensformen, die sich wachsender Vertrautheit mit einer Sache im alltäglichen Umgang verdanken.

a) Immanuel Kant

Bei KANT stieg Erfahrung dann zu einem Grundbegriff seiner *Transzendentalphilosophie* auf, wo sie den Bereich objektiver Erkenntnis bezeichnet, die alleine durch das Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand zustande kommen kann. „Religiöse Erfahrung" wäre für ihn ein Oxymoron gewesen, weil das Prädikat „religiös" ein nicht-epistemisches Wirklichkeitsverhältnis bezeichnet, das zur Spezifizierung von Objekterkenntnis gar nicht sinnvoll gebraucht werden kann. Überhaupt faßte KANT den Erfahrungsbegriff durchgängig als Korrelat eines *transzendentalen* Subjektbegriffs. Dieser macht Individuen als Instantiierungen von Gattungseigenschaften vorstellig und kommt insofern ohne den Index der Jemeinigkeit aus. Da KANT zudem in seiner transzendentalen Dialektik bekanntlich auch die traditionellen Gottesbeweise einer scharfen Kritik unterwirft, gerieten die Verfechter religiöser Autonomie unter Zugzwang. Wie konnte die Eigenart des religiösen Weltverhältnisses vor ihrer Subsumption unter die Imperative

der praktischen Vernunft gerettet werden, ohne dabei den Verdikten des Kantischen Kritizismus zu verfallen?

b) Friedrich D. E. Schleiermacher

Mit dieser Frage ist, grob vereinfacht, die Ausgangslage F. SCHLEIERMACHERs umrissen. Es galt, eine Darstellungs- und Deutungsform religiöser Phänomene zu entwickeln, die ihnen eine „eigene Provinz im menschlichen Gemüt"[1] zuerkennen und damit gleichzeitig den Kantischen Religionsbegriff als reduktionistisch erweisen sollte.

Daß gerade SCHLEIERMACHER den nachkantischen Diskurs über Erfahrung eröffnet, hängt unmittelbar mit seiner theoretischen Hochschätzung des Individuellen zusammen. KANT selbst bekennt sich im Gefolge seines ethischen Universalismus zwar zu einen emphatischen Begriff der Person, Individualität aber bleibt in seinem System gleichsam ortlos – im Kant-Lexikon *Eislers* gibt es dazu nicht einmal ein eigenes Stichwort. SCHLEIERMACHER hingegen weiß sich dem romantischen Ausdrucksgedanken so verpflichtet, daß er die *Individualitätsanschauung* ins Zentrum seines Denkens rückt. Es sei ihm klar geworden, so schreibt er in den *Monologen*,

> „daß jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll, in einer eignen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare..."[2]

In einer modernen Terminologie könnte man sagen: SCHLEIERMACHER entdeckt, daß die Perspektive der ersten Person irreduzibel ist, jede objektivistische Analyse der menschlichen Verhältnisse also unvollständig bleiben muß. Diese Einsicht durchzieht auch seine berühmten *Reden über die Religion* von 1799, die in der zweiten, den affektiven und subjektiven Aspekt betonenden Auflage von 1806 zur Gründungsurkunde des erfahrungstheoretischen Ansatzes in der Religionsphilosophie geworden sind. SCHLEIERMACHERs Versuch, Religion als Korrelat einer irreduziblen, affektiv getönten, individuellen und gleichzeitig totalisierenden Weise der Wirklichkeitserschließung zu deuten, markierte das Terrain für die Diskussionen der – mindestens

1 F. D. E. SCHLEIERMACHER: Reden über die Religion (1799), S. 40.
2 F. D. E. SCHLEIERMACHER: Monologe (1800), S.40.

– nächsten hundert Jahre. Sein Grundbegriff des *Gefühls* hat auf die spätere Diskussion um religiöse Erfahrung derart prägend gewirkt, daß er im englischen Sprachraum häufig sogar umstandslos mit „experience" übersetzt wird.

Sachlich ist dieser Schritt insofern gerechtfertigt, als SCHLEIERMACHER tatsächlich die durch Erfahrung gegebenen Zustände des individuellen Bewußtseins in das Zentrum rückt. Das Prädikat „religiös" spezifiziert dann jene Bewußtseinsphänomene, in denen „Sinn und Geschmack fürs Unendliche"[3] zum Ausdruck kommen. Durch SCHLEIERMACHERs methodische Option für die „frommen Gemüthszustände"[4] wird der Gegenstand der Religionsphilosophie internalisiert, genauer gesagt, an die Innenperspektive einer Lebenspraxis angekoppelt – eine folgenschwere Operation, die dem Konzept religiöser Erfahrung mit zu seiner langen Karriere verholfen hat. Wenn religiöse Phänomene nämlich als Korrelat eines für den subjektiven Lebensvollzug konstitutiven Gefühls zu verstehen sind, dann muß diese konstitutive Beziehung auch allen philosophischen Zugangsweisen zugrunde gelegt werden. Folgt man diesem Gedankengang, so scheint KANTs Kritik der Gottesbeweise ihre Relevanz zu verlieren. Denn solche Beweise behandeln die kognitiven Gehalte religiöser Überzeugungen – vor allem den Glauben an die Existenz Gottes – als isolierbare, objektivierbare und als solche widersprüchliche Propositionen, während sie doch nach SCHLEIERMACHER intern mit dem durch das religiöse Gefühl ermöglichten Weltbezug verbunden sind. In Edmund HUSSERLs Terminologie könnte man sagen, daß Gott hier als noematisches Korrelat eines intentionalen Aktes betrachtet wird, dessen Eigenart bestimmend in die Erschließung des intentionalen Gehalts mit eingeht. Die Ganzheit solcher Akte verkörpert die religiöse Erfahrung eines Individuums.

SCHLEIERMACHERs Betonung des *religiösen Gefühls* verändert den methodischen Status von Religionsphilosophie. Die gewissermaßen freischwebende, begriffliche Analyse von Geltungsansprüchen – KANTs transzendentale Dialektik kann hier als klassisches Beispiel dienen – weicht einer Rekonstruktion des religiösen Bewußtseins, die

3 F. D. E. SCHLEIERMACHER: Reden über die Religion (1799), S. 51.
4 F. D. E. SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube (1821/22), S. 14.

sich zwar in der Perspektive der dritten Person vollzieht, die Perspektive der ersten Person aber als eine ihr entzogene Möglichkeitsbedingung voraussetzt. Daraus erklärt sich auch der *evokative* Sprachstil der Reden: es gilt, im Leser jene subjektive Erfahrung erst zu evozieren, ohne die es gar keine phänomenale Basis gibt, die diskursiv analysiert werden könnte. Der unverfügbare Vollzug bringt jenen Zusammenhang von Akt und Gehalt hervor, den die Reflexion dann begrifflich zu bestimmen sucht.

SCHLEIERMACHERs Konzeption des *religiösen Bewußtseins* ist jedoch mit einem folgenreichen Dilemma belastet. Er beschreibt solche Bewußtseinsphänomene nämlich mit Hilfe eines intentionalistischen Vokabulars, wenn er etwa von unseren „auf Gott gerichteten Gemüthszuständen" spricht und behauptet, sie schlössen eine „unmittelbare Beziehung auf das höchste Wesen"[5] in sich. Die beiden Prädikate „intentional" und „unmittelbar" sind jedoch nicht vereinbar. Hat eine Erfahrung intentionalen Gehalt, so kann dieser nur durch seine Artikulation als solcher identifiziert werden. Etwas *als* etwas zu betrachten – beispielsweise eine phänomenal gegebene Qualität als Erfahrung Gottes – setzt die Bestimmung dieses Etwas durch kulturell vorgeprägte Symbole voraus – eine Identifizierungsleistung, die dem Ideal schlechthinniger Selbstgegebenheit wenig zuträglich ist. Wenn Frömmigkeit, wie es in der *Glaubenslehre* heißt, „weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls ist", dann kann dieses Gefühl nicht mehr, wie SCHLEIERMACHER behauptet, als „unmittelbares Selbstbewußtsein"[6] verstanden werden. Die Gleichung zwischen Unmittelbarkeit und Erfahrung geht nicht auf. Ebensowenig ist es möglich, das fromme Gefühl von den erkennenden und praktischen Weltbezügen zu trennen, ihm aber dennoch einen expliziten intentionalen Gehalt zuzuschreiben.

5 Ebd.
6 Ders., ebd., S. 26.

3. Phänomenale Erfahrung und ihre Artikulation: Wilhelm Dilthey

In SCHLEIERMACHERs *Reden über die Religion* wurde zum ersten Mal der Bezugsrahmen artikuliert, in dem sich das philosophische Interesse an religiöser Erfahrung in Zukunft bewegen sollte: bestimmend blieben die Bindung an die Perspektive der ersten Person, das Verhältnis von Teil und Ganzem (Individuum und Unendlichkeit), die Intentionalität des affektiven Wirklichkeitsbewußtseins, schließlich die vorgebliche Unmittelbarkeit des erfahrenen Gehalts. Es blieb freilich dem Schleiermacher-Biographen Wilhelm DILTHEY vorbehalten, die Implikationen dieses Ansatzes zu entfalten. Dabei wandelte sich DILTHEY, nicht zuletzt unter dem Einfluß G. W. F. HEGELs, vom Anwalt unmittelbarer Erfahrung zum Vertreter einer hermeneutischen Konzeption, in der Erfahrung gleichermaßen irreduzibel und insuffizient ist. Ganz wie bei SCHLEIERMACHER entspringt die Berufung auf Erfahrung bei DILTHEY zunächst einem anti-reduktionistischen Impuls. Das Erfahrbare – die Wirklichkeit, soweit sie in das Bewußtsein konkreter Menschen aufgenommen werden kann – sollte ohne begriffliche Verkürzungen in dem ganzen Reichtum und der Vielfalt seiner phänomenalen Realität geltend gemacht werden (phänomenologischer Impuls). Solche Realität kommt einem Sachverhalt bereits dadurch zu, daß ein Subjekt ihn als Gehalt seines Bewußtseins gewahrt.

a) Erfahrung

Deshalb hat für DILTHEY der sogenannte „Satz der Phänomenalität" axiomatische Geltung:

> „Bewußtseinstatsachen sind das einzige Material, aus welchem die Objekte aufgebaut sind, Bewußtseinstatsache ist der Widerstand, den sie üben, der Raum, welchen sie einnehmen, ihr schmerzhaft empfundener Anprall, wie ihre wohltätige Berührung."[7]

Das Gewahren oder Innewerden solcher Bewußtseinstatsachen bezeichnet DILTHEY als *innere Erfahrung*. Die Tatsachen der inneren Erfahrung sind für DILTHEY ontologisch gewissermaßen harmlos: eine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Sein findet auf dieser

7 W. DILTHEY: Gesammelte Schriften XIX, S.58.

Ebene gar nicht statt: „what you see is what you get". Unter Bewußtseinstatsachen gehe es konsequent basisdemokratisch zu: keine darf sich über die anderen erheben, und die phänomenale Wirklichkeit eines Ufos ist von derjenigen Gottes gar nicht mehr zu unterscheiden. Schließlich sind beide ontologisch als, modern ausgedrückt, mentale Ereignisse bestimmt.

In den Tatsachen des Bewußtseins, verstanden als die inhaltlichen Gegenstücke zum elementaren Bewußtseinsmodus des Gewahrens (Innewerdens), meinte der frühe DILTHEY ein unerschütterliches Fundament geisteswissenschaftlicher Forschung gefunden zu haben. *Religiöse Erfahrung* galt ihm als die wichtigste Form jenes basalen, ‚innerlichen' Weltverhältnisses, das alles, was dem Subjekt begegnet, aus der in sich zentrierten Perspektive seines Lebensvollzuges heraus auffaßt. Dabei sieht Dilthey jedoch vom Referenzproblem genau so ab wie von der Frage nach der Vermitteltheit der Bewußtseinstatsachen. Genauer gesagt identifiziert er die Frage nach dem Bezug des Mentalen auf anderes als es selbst mit dem Adäquationsbegriff der Wahrheit. Diesen aber weist er ausdrücklich als erkenntnistheoretisch naiv zurück:

> „unter einer Beziehung zwischen dem Denken und den Objekten ... kann nichts Klares gedacht werden, mag dieselbe als Identität oder Parallelismus, als Entsprechen oder Korrespondenz bezeichnet werden."[8]

An die Stelle der Korrespondenz tritt die *Kohärenz* – der Zusammenhang der Bewußtseinsphänomene in der Einheit des bewußten Lebens –, an die Stelle der Referenz die *Bedeutung*. Mit einer von Charles TAYLOR geprägten Unterscheidung könnte man sagen, daß DILTHEY keine designative, sondern eine expressive Bedeutungstheorie in der Tradition J. G. HERDERs, J. G. HAMANNs und W. HUMBOLDs vertritt.[9] Religiöse Erfahrung unterscheidet sich nur dadurch von anderen Erfahrungsformen, daß in ihr der für Erfahrung im Ganzen konstitutive Totalitätsbezug als solcher Erfahrungsgegenstand wird.

8 W. DILTHEY: Gesammelte Schriften I, S. 407.
9 Charles TAYLOR: Negative Freiheit? (1995), S. 63f.

b) Erleben

Diese holistische Auffassung durchdringt auch den Begriff des *Erlebens*, der beim späten DILTHEY den Erfahrungsbegriff weitgehend ablöst. Erlebnisse bedürfen immer der Artikulation und verstehenden Interpretation, durch die sie erst eine fixierbare Bedeutung erhalten. Die Erfahrung „geistiger" d. h. bewußtseinsfähiger Tatsachen kann eben, so wurde DILTHEY zunehmend klar, nicht im Sinne eines Zwei-Stufen-Modells in selbstevidente Basisphänomene und nachrangige, irrtumsanfällige Interpretationen zerlegt werden. Erfahrungen sind nicht selbstbestätigend, weil ihre Artikulation ihnen *innerlich* zugehört. Artikulation erschöpft sich zwar keineswegs in der Identifizierung eines propositionalen Kerns, muß aber je schon vorausgesetzt werden, wenn es um wahrheitsfähige Sachverhalte geht.

Durch solche Erwägungen gelangt DILTHEY zu seiner hermeneutischen Deutung der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt, die in der irreduzibel dreigliedrigen Struktur von *Erlebnis, Ausdruck* und *Verstehen* zentriert ist. Gegenstand des Verstehens sind niemals die Erlebnisse selbst, sondern nur ihre Ausdrucksgestalten. Unmittelbarkeit bedeutet Unverständlichkeit, weil Verstehen auf die Integration eines artikulierten Erlebens in die symbolischen Formen menschlichen Weltbezugs abzielt. Nach dieser Auffassung stellt die affektiv gespürte, spontane und instantane Komponente der Erfahrung einen zwar unentbehrlichen, aber auch unselbständigen Bestandteil des hermeneutischen Prozesses dar. Erst im Verbund mit den kulturellen Symbolisierungsleistungen kann spontanes Erleben in die Sinnstrukturen der sozialen Welt eingehen. Dies geschieht durch Artikulation.

Sprachpragmatisch kann Artikulation im Sinne DILTHEYs als Übergang von der ersten Person Singular zur ersten Person Plural – vom Ich zum Wir – gefaßt werden. Dieser Perspektivenwechsel muß von jenem Übergang zur distanzierten Perspektive der dritten Person unterschieden werden, in dem sich die wissenschaftliche Objektivität ausbildet. Aber bereits lebensweltliche Artikulation transformiert Erlebnisqualitäten. Sie bewirkt den Übergang von affektiv gespürten, unbestimmten Bedeutsamkeiten in ein intersubjektiv Mitteilbares mit distinkter Bedeutung. Es ist demnach die gelingende Einordnung eines artikulierten phänomenalen Gehalts in das kulturelle Deutungssystem

„Religion", durch die eine subjektive Erfahrung überhaupt erst als „religiöse" bestimmbar wird. Mit dieser Einsicht hat DILTHEY die Debatte um religiöse Erfahrung entscheidend vorangebracht.

Auf der anderen Seite darf das Verhältnis von sozialem Symbolsystem und individueller Erfahrung nicht deterministisch mißverstanden werden. *Religiöse Traditionen* fungieren, wenn ein Individuum sich und anderen seine Erfahrung artikuliert, als einschränkende und eröffnende Möglichkeitsspielräume. Persönliche Überzeugungen sind daher nicht einfach Instantiierungen sozialer Vorgaben, sie verweisen stets auf interpretative Wahlen ihrer Inhaber, durch die diese sich für konkrete Möglichkeiten des Ausdrucks entscheiden und sie eben damit verwirklichen. Dieser Gesichtspunkt – daß die Genese fixierter Bedeutungen existenzielle Entscheidung des Erfahrungssubjekts voraussetzt – ist bei DILTHEY unterbelichtet. In der Religionsphilosophie des amerikanischen Pragmatisten William JAMES spielt er hingegen bereits eine tragende Rolle, um dann in Martin HEIDEGGERs Früher Freiburger Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* radikal zugespitzt zu werden.

4. Martin Heideggers Radikalisierung gelebter Erfahrung

HEIDEGGERs Ausgangspunkt ist die *‚faktische Lebenserfahrung'*, also zunächst die Art und Weise, in der sich je einzelne Individuen im Vollzug ihres Lebens selbst gegeben sind. ‚Faktizität' dient ihm hierbei als Gegenbegriff zu theoretischer Reflexion. Mit dem Besen der phänomenologischen Deskription will der frühe HEIDEGGER alle konstruktiven Spinnweben hinwegfegen und die Phänomene in ihrer reinen Selbstgegebenheit freilegen. Die Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) greift dabei noch ausgiebig auf das Vokabular der Lebensphilosophie zurück und beschwört als das "eigentliche *Organon des Lebensverstehens* ... die *Geschichte* als gelebtes Leben, wie es im lebendigen Leben mitgeht."[10] Würde das Faktische freilich nur als unmittelbarer Vollzug gefaßt, dann könnte es keinen Sinn haben, sofern ‚Sinn' eine allgemeine, jedenfalls transindividuelle Kategorie ist:

10 M. HEIDEGGER: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20), S. 256.

> „Wie soll ich jemals über mein Faktisches hinauskommen? (...) Wie soll ich aus der Vereinzelung der faktischen Lebenserfahrung einen Sinn gewinnen, der allgemein gilt?"[11]

Dieses Geltungsproblem läßt sich HEIDEGGER zufolge nur durch eine hermeneutische Wende der Phänomenologie lösen: „Man muß das Faktische selbst verstehen als *Ausdruck*."[12] Durch Artikulation vollzieht sich der „Prozeß des Gewinnens und Verlierens einer gewissen Vertrautheit des Lebens mit sich selbst", so daß wir sagen können: „... das Selbst hat eine gewisse Ausdrucksgestalt"[13], die – darauf insistiert HEIDEGGER immer wieder – nicht objektiviert werden darf.

a) Gehaltssinn, Bezugssinn, Vollzugssinn

Da HEIDEGGER sich mit seiner philosophischen Begriffsbildung ganz an die Ausdruckslogik der faktischen Lebenserfahrung anschmiegen möchte, wird ihm, vor allem in der Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920), das neutralisierte Beschreibungsvokabular von Psychologie und Phänomenologie zum Problem:

> „Die Gegenständlichkeit der Philosophie hat nicht den sachartigen theoretischen Charakter, sondern den der Bedeutsamkeit ..."[14].

Bedeutsamkeit ist der Horizont, konkrete Bedeutung das Resultat der Ausdrucksbildungen aus der Perspektive der Ersten Person. Um nun die so in Bedeutungen investierte Selbstinterpretation des faktischen Lebens terminologisch besser fassen zu können, entwickelt HEIDEGGER seine drei Kategorien ‚*Gehaltssinn*', ‚*Bezugssinn*' und ‚*Vollzugssinn*', die sich wie ein roter Faden durch seine Frühen Freiburger Vorlesungen ziehen. Dieses Schema wird auch in der religionsphänomenologischen Vorlesung von 1920/21 benutzt, um den Vollzugscharakter religiöser Ausdrucksgestalten zu explizieren. Wie ist diese triadische Differenzierung verschiedener Sinndimensionen des faktischen Lebens zu verstehen? Unproblematisch verständlich ist das Begriffspaar Bezugssinn/Gehaltssinn, mit dem die Differenz von Akt und Ge-

11 Ebd.
12 Ders., ebd., S. 257.
13 Ders., ebd., S. 258.
14 M. HEIDEGGER: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. (1920), S. 197.

genstand festgehalten wird. Jeder Gehalt, jedes ‚was', wird in einer bestimmten Weise (etwa konstatierend, begehrend, verabscheuend usw.) intendiert: Bezugsinn meint schlicht die Weisen des Zugangs zu etwas. HEIDEGGERs hermeneutisch-existentiale Wendung des Bedeutungsproblems kommt erst mit der dritten Kategorie, dem Vollzugssinn, ins Spiel. ‚Vollzugssinn' ist die Art und Weise, in der das Subjekt eines Aktes – man sehe mir die unheideggersche Terminologie nach – diesen Akt (die Einheit von Gehalt und Intention) *als* Ausdruck seines Selbst- und Weltverständnisses vollzieht. Es handelt sich also um eine Intentionalität höherer Stufe, eine Intentionalität, die sich auf die *intentio recta* der ersten Stufe zurückbezieht.

Von diesem Zusammenhang her gewinnt auch HEIDEGGERs Rede von einer ‚Hermeneutik der Faktizität' ihre genaue Bedeutung. Im eminenten Sinne faktisch sind zwar zunächst die subjektiven Phänomene im schlichten Sinn: ich habe faktisch Hunger, erlebe faktisch dies und das, neige ‚nun einmal' dazu, mir Sorgen zu machen oder optimistisch zu sein usw. Diese teils rein qualitativ bestimmten, teils intentionalen Phänomene erster Stufe werden jedoch stets ‚so oder so' vollzogen, d. h. von ihrem Subjekt *als* relevant oder unwichtig, als bejahte oder zu distanzierende usw. (zweite Stufe) *gedeutet*. Diese Deutung vollzieht sich, indem das Subjekt sein erlebtes Leben artikuliert, und genau dies meint die Formel ‚Hermeneutik der Faktizität'. Faktisches Dasein ist als Ausdrucksbildung in sich hermeneutisch strukturiert. Demgegenüber ist der philosophische Methodenbegriff einer ‚Hermeneutik der Faktizität' derivativ: er setzt den verstehenden Selbstvollzug bereits voraus, dessen Strukturmerkmale er im Sinne einer ‚formalen Anzeige' herauspräpariert.

b) Urchristliche Lebenserfahrung

In der Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* entwickelt und erprobt HEIDEGGER dieses Methodenverständnis an den Phänomenen der *urchristlichen Lebenserfahrung*. In ihr manifestiert sich zunächst, wie in jedem Selbstvollzug, die ‚Bekümmerung des faktischen Daseins'[15]. Dem Dasein geht es immer um es selbst, es findet

15 M. HEIDEGGER: Phänomenologie der Religion (1920/21), S. 52.

sich nicht nur in diesen oder jenen Zuständen vor, sondern setzt sich zu ihnen in ein interessiertes, ‚bekümmertes' Verhältnis. Dieses *Selbstverhältnis* realisiert sich in Ausdrucksgestalten als *Selbstverständnis*.

Das Spezifische des urchristlichen Selbstverständnisses sucht HEIDEGGER nun über das Phänomen der Verkündigung genauer zu bestimmen. Im Mittelpunkt der Analysen steht die paulinische Verkündigung. Im Phänomen der Verkündigung wird, so HEIDEGGER, der „Lebensbezug der Selbstwelt des Paulus zur Umwelt und Mitwelt der Gemeinde erfaßbar"[16]. Formal betrachtet, stellt Verkündigung zunächst eine Transformation von gelebter Erfahrung (Erste Person Singular) in artikulierte (Erste Person Plural) dar. Darüber hinaus beansprucht sie autoritativen Charakter: Paulus sinnt also den Adressaten der Verkündigung religiöse Geltungsansprüche als solche an, die auch für deren eigenen Lebensvollzug gültig sein sollen. Dabei handelt es sich um eine zwar asymmetrische, aber dennoch reziproke Form von Anerkennung. HEIDEGGER arbeitet diesen Aspekt an der Beziehung zwischen Paulus und seiner Gemeinde in Thessaloniki heraus. In Apg 17,4 ist von der „Beziehung des Palus zu den ‚Einigen', die ‚ihm zufielen'" die Rede:

> „In der Beschaffenheit der Gemeinde ... ist Paulus selbst mitenthalten. Die Thessalonicher sind solche, die ihm zugefallen sind. Er erfährt in ihnen notwendig sich selbst mit."[17]

Indem die Thessalonicher die Verkündigung des Paulus annehmen, bestätigen sie intersubjektiv die Gültigkeit seiner religiösen Erfahrung. Die Pointe besteht nun darin, daß diese Annahme den Charakter einer ‚vollzugsmäßigen Interpretation' der faktischen, kontingenten und geschichtlich geprägten Situation hat, in der sich die Thessalonicher vorfinden.

> „Paulus erfährt die Thessalonicher in zwei Bestimmungen: 1. Er erfährt ihr Gewordensein. 2. Er erfährt, daß sie ein Wissen von ihrem Gewordensein haben."

Das Gewordensein ist die geschichtliche Faktizität. Im Wissen vom Gewordensein (Hermeneutik der Faktizität!) manifestiert sich der Glaube

16 Ders., ebd., S. 80.
17 Ders., ebd., S. 93.

der Thessalonicher: nach I Thess 1,6 ist „das *genesthai* ... ein *dechesthai ton logon*, ein ‚Annehmen der Verkündigung'".[18] Durch diese Verkündigung steht Paulus in einem „Vollzugszusammenhang" mit den Thessalonichern.

Daher läßt auch die Zurückweisung des Glaubens den Selbstvollzug des Paulus nicht unbeschädigt:

> „Das Leben des Paulus hängt ab vom Feststehen der Thessalonicher im Glauben."[19]

Der Selbstvollzug ist intern mit der Perspektive der Ersten Person Plural verkoppelt, und zwar in einer doppelten Weise: zum einen setzt jede Artikulation die Symbolgebilde der geschichtlich-sozialen Wirklichkeit voraus, zum anderen sind die mit ihr verbundenen Geltungsansprüche nur intersubjektiv einlösbar. Das zeigt HEIDEGGER am Zentrum der paulinischen Verkündigung, der Erwartung der Parusie. Sie bestimmt die ‚Selbstwelt' des Paulus, den Vollzugssinn seines Lebens: In der Erwartung der Wiederkunft des Herrn zu leben bedeutet, sich die Geschehnisse und Handlungen des eigenen Lebens im Licht einer krisenhaft zugespitzen, ‚kairologischen' Zeitlichkeit zu deuten: Zeit als Endzeit. In der Verkündigung wird ihren Adressaten nun angesonnen, diese Sicht der Dinge sei nicht nur wahr und normativ gültig, sie stelle auch aus der Perspektive jedes einzelnen Adressaten den authentischen Ausdruck dessen eigener Lebenserfahrung dar.

Der Primat des Vollzugs läuft also darauf hinaus, den Gehalt der Verkündigung, technisch gesprochen ihren propositionalen Kern, als ein zwar integrales, aber unselbständiges Moment zu behandeln.

> „Das Dogma als abgelöster Lehrgehalt in objektiv-erkenntnismäßiger Abhebung kann niemals leitend für die christliche Religiosität gewesen sein, sondern umgekehrt, die Genesis des Dogmas ist nur verständlich aus dem Vollzug der christlichen Lebenserfahrung."[20]

Der Vollzug hat den Charakter einer interpretativen Wahl, in der sich eine Person dafür entscheidet, die verkündigten Geschehnisse als den gültigen Ausdruck dessen anzuerkennen, was ihr in der Erfahrung des eigenen Lebens als unüberbietbar bedeutsam erscheint. – Durch HEI-

18 Ebd.
19 Ders., ebd., S. 97.
20 Ders., ebd., S. 139.

DEGGERs radikalisierende Einbeziehung der pragmatischen bzw. existenziellen *Dimension wird endgültig unübersehbar, daß religiöse Erfahrung* nicht als das vermittlungsfreie Sich-zeigen eines in sich bestimmten Gehaltes gefaßt werden darf. Letzteres würde einer vorkritischen, naiv-realistischen Phänomenologie entsprechen, die übersieht, daß alle Inhalte von Erfahrung in das Medium der Selbst- und Weltdeutungen ihres jeweiligen Subjektes tief versenkt sind. In der hermeneutischen Phänomenologie wird der Objektivismus der deskriptiven Phänomenologie überwunden und damit auch der kategorial entscheidende Unterschied von Erfahrung und Wahrnehmung in aller Klarheit sichtbar gemacht.

5. Die Trivialisierung des Problems durch Rudolf Otto

In den großen Entwürfen DILTHEYs und HEIDEGGERs sind die Entwicklungsmöglichkeiten des Konzeptes religiöser Erfahrung historisch präfiguriert. *Prinzipiell* Neues hat sich danach meiner Überzeugung nach nicht mehr ereignet. Häufig dominiert eine erkenntnistheoretisch naive Deutung von Erfahrung im Rahmen der sachlich verfehlten Wahrnehmungsanalogie. Die religionsphilosophisch spezifische Konstellation des Erfahrungsbegriffs – nämlich die Spannungseinheit von qualitativem Erleben und einer es interpretierenden symbolischen Form – wird damit unterlaufen. Für diese Entwicklung kann der religionsphänomenologische Ansatz Rudolf OTTOs als exemplarisch gelten. In seiner 1917 erschienenen Schrift *Das Heilige* wird die Erfahrung des von OTTO so genannten ‚Numinosen' rein gegenstandstheoretisch gefaßt. Religionen erscheinen als kulturelle Bearbeitungen eines in sich interpretationsfrei manifesten Gehalts, für den OTTO die berühmte Formel von dem *mysterium tremendum fascinans et augustum* prägt. OTTOs Konzeption verwandelt die innere Beziehung von Akt und Inhalt in ein deterministisches Außenverhältnis, in dem der Gehalt seine Auffassungsweisen konstitutiert. Das von HUSSERL entlehnte Ideal theoretisch enthaltsamer Beschreibung, bei HUSSERL selbst auf die komplexen Zusammenhänge des intentionalen Bewußtseinslebens gemünzt, schrumpft bei OTTO auf phänomenale Objekte ein. Ihre ontologische Realität gilt ihm bereits dadurch als verbürgt,

daß religiöse Gefühle rezeptiven Charakter haben. Die Manifestationen des Numinosen erscheinen deshalb ganz empiristisch als schlicht hinzunehmende Ausgangsdaten. Deren Verfügbarkeit freilich hängt von dem kontingenten Faktum ab, entsprechende Erfahrungen auch tatsächlich gemacht zu haben. Damit nimmt die Berufung auf religiöse Erfahrungen schon bei OTTO Züge einer diskursverweigernden Haltung an. Empiristische Konzeptionen des Religiösen sind nämlich zwangsläufig elitär, weil ihre Basisdaten das Gütesiegel einer spezifischen Empfänglichkeit für das Numinose tragen, deren Fehlen alle „religiös Unmusikalischen" (M. WEBER) zu Erkenntnissubjekten zweiter Klasse degradiert.

6. Systematische Konsequenzen

a) Erfahrung, Unmittelbarkeit und Artikulation

Gegen Ende dieser Überlegungen möchte ich nun versuchen, das historisch-rekonstruktive Verfahren einem systematischen Blick auf religiöse Erfahrung nutzbar zu machen. An erster Stelle scheint hier der Hinweis angebracht, daß die Versuche einer Begründung religiöser Überzeugungen auf der Basis individueller, unmittelbar gewahrter Erfahrungsgehalte (Beispiel: SCHLEIERMACHERs frühe „Reden") gescheitert sind. Private Bewußtseinszustände bzw. Wahrnehmungen lassen sich einer intersubjektiv geteilten Weltinterpretation wie der des religiösen Glaubens nicht zugrunde legen. Gegen solche Versuche sprechen zwei starke systematische Argumente: zum einen müßte die selbsternannte religiöse Privatperson konsequent darauf verzichten, den sozialen Raum symbolisch vermittelter Verständigung zu betreten. Sobald sie dies nämlich tut, sieht sie sich mit einer Mehrzahl von Lesarten für ihre Erfahrung konfrontiert. Bereits damit wird offenkundig, daß es keine starre, interpretationsfreie Verbindung zwischen phänomenalen Erfahrungssgehalten und religiösen Überzeugungen geben kann. Noch nachhaltiger allerdings macht sich, zum anderen, das verdrängte Moment sprachlicher Vermittlung auf der Ebene subjektiver Selbstverständigung bemerkbar. Denn ohne eine Distanzierung vom Vollzug der Erfahrung in ihrer Unmittelbarkeit, die nur durch symbo-

lische Artikulation zu leisten ist, kann auch das Individuum selbst seine Erfahrung nicht als gehaltvoll bestimmen. Bereits die Identifizierung eines Erfahrungsgehalts – die elementare hermeneutische Leistung, etwas *als* etwas zu verstehen – setzt Intersubjektivität voraus und darf darum keine vermittlungsfreie Unfehlbarkeit beanspruchen. Ohne ein symbolisches Vermittlungsmedium könnte kein Mystiker seinen Mitsubjekten nahe bringen, was er in mystischer Unmittelbarkeit geschaut hat; ja, er könnte nicht einmal für sich selber wissen, welcher Art die Erfahrung war, die er gemacht hat.

Völlig abzuweisen ist die Rede von *unmittelbarer* Erfahrung aber deshalb nicht. Denn Vermittlung löst Unmittelbarkeit nicht auf, sondern macht sie artikulierbar. Auf der phänomenalen Ebene gilt zudem, daß die symbolischen Vermittlungsinstanzen, mit deren Hilfe eine Erfahrung intentional bestimmt werden kann, ihrerseits kein Erfahrungsgegenstand sind. Der Gehalt selbst ist es, der *als* so-und-so-beschaffen erfahren wird. Erfahrung läßt sich nicht in phänomenale Qualitäten und nachkommende Deutungen zerlegen. Die Deutung muß vielmehr selbst als integrale, jedoch im Vollzug unthematische Komponente der Erfahrung betrachtet werden. Diese Einsicht ist wichtig, weil sie einen bestimmten Typus reduktionistischer Erklärung ausschließt. So ist es zum Beispiel zwar sehr plausibel, die Visionen HILDEGARDs von Bingen mit bestimmten pathologischen Veränderungen ihres Gesichtsfeldes in Zusammenhang zu bringen. Die moderne Medizin hat dafür den Begriff „Migräneaura“[21]. Daraus nun aber zu schließen, in Wirklichkeit habe HILDEGARD gar keine religiöse Erfahrung gemacht, sondern eine neurophysiologische, wäre flach reduktionistisch. Die religiöse Deutung wird nämlich nicht auf ein neutrales Ereignis gleichsam aufmoduliert, sie bestimmt vielmehr bereits die Auffassung des Ereignisses selbst. Man muß also den phänomenalen Sinn von Unmittelbarkeit von den kausalen oder semantischen Vermittlungen unterscheiden, die sich erst für die Reflexion ergeben. Nichtbeachtung dieser Differenz führt zum Verlust des Untersuchungsgegenstandes. Denn aus der Perspektive des Erfahrungssubjekts waren die Visionen religiöse Erleuchtungen und erfordern eine entsprechende Darstellung, für die eben diese Perspektive der ersten

21 Vgl. Oliver SACKS: Migräne (1985), S. 111.

Person normativ ist. Erst eine solche phänomengerechte Darstellung macht den Sachverhalt als solchen kenntlich, der dann auch alternativen Interpretationen oder kausalen Erklärungen unterworfen werden kann.

Diese Einsichten konterkarieren jene Begründungsansprüche, die das methodische Programm des Rekurses auf religiöse Erfahrung seit SCHLEIERMACHER begleitet hatten. Die religionsphilosophische Debatte seiner Zeit hatte nämlich erstmals ein theoretisches Dilemma klar herausgearbeitet, das Walter JAESCHKE in Anlehnung an HEGEL folgendermaßen formuliert:

> „Entweder kann sich die Religionsphilosophie auf eine innerhalb ihrer selbst entwickelte oder ihr vorgegebene philosophische Theologie stützen. Dann kann sie aus ihrer Erkenntnis des Göttlichen heraus die Religion zum Thema machen und deren Selbstverständnis angemessen explizieren. Oder sie geht mit Gründen davon aus, daß ein solches Fundament ihr nicht zur Verfügung stehe: Dann muß sie sich billigerweise darauf beschränken, die Religion als eine spezifisch menschliche Lebensäußerung zu betrachten."[22]

Der Rekurs auf religiöse Erfahrung könnte im Licht dieser Alternative als ein untauglicher Versuch erscheinen, das Begründungsproblem durch Rückzug in ein Sanktuarium privater Gewißheiten zu unterlaufen.

b) Grenzen der Objektivität

Wenn das die ganze Wahrheit wäre, dann müßte der Begriff religiöser Erfahrung schnellstmöglich aus dem Verkehr gezogen werden. Die Suche nach einer quasiempiristischen Alternative zu dem benannten Dilemma darf aber nicht als einziges Motiv für die Karriere dieses Begriffs verstanden werden. In ihm artikuliert sich auch eine Einsicht, die bei KANT und selbst beim Vermittlungstheoretiker HEGEL keine adäquate Berücksichtigung gefunden hatte: die Einsicht in die *Grenzen der Objektivität*. Daß nämlich private Erfahrungen nur im öffentlichen Raum eines kulturellen Symbolsystems identifizierbar und artikulierbar sind, hebt ihren privaten, subjektiven Charakter ja keineswegs auf – ein Sachverhalt, der schon S. KIERKEGAARDs existentialistische

22 Walter JAESCHKE: Vernunft in der Religion (1986), S. 13.

Einsprache gegen HEGEL motiviert hatte. Eine radikal objektive, also von den individuellen Perspektiven der ersten Person abstrahierende Beschreibung der Realität muß prinzipiell unvollständig bleiben. In der Sprache HEGELs ausgedrückt: Vermittlung bedarf der Unmittelbarkeit und umgekehrt. In unserer Gegenwart hat besonders Thomas NAGEL nachdrücklich darauf hingewiesen, daß beispielsweise die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt nur deshalb gestellt – und möglicherweise beantwortet – werden kann, weil dieses Leben aus der Innenperspektive heraus gelebt werden muß, also *je meines* ist.[23] Sobald zu einer distanzierten Betrachtungsweise übergegangen wird, die vom affektiven Interesse des Individuums an gelingendem Selbstvollzug absieht – und in diesem Übergang erst konstituiert sich Wissenschaftlichkeit – , verschwindet daher die für Religionen eigentümliche Intentionalitätsstruktur. Das idealistische Projekt vollständiger Vermittlung aller Binnenperspektiven im absoluten Begriff scheint diesen zentralen Aspekt zu verkennen.

Die Rede von religiöser Erfahrung hat ihre sachliche Basis also darin, daß ein innerer Zusammenhang zwischen der Perspektive der ersten Person und der Struktur religiöser Phänomene besteht. Da solche Erfahrung jedoch, um mit DILTHEY zu sprechen, immer schon in den hermeneutischen Zirkel von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen eingespannt ist, darf dieser Konnex nicht exklusiv gedeutet werden. Religiöse Erfahrung steht für einen irreduziblen Aspekt eines gleichfalls irreduziblen strukturellen Zusammenhangs ein, der private Perspektiven mit intersubjektiven Symbolformen zu einem unhintergehbaren Verständnishorizont verklammert. DILTHEYs lebensphilosophische Hermeneutik und HEIDEGGERs hermeneutische Phänomenologie haben gezeigt, daß *Erfahrung, Verstehen* und *Interpretation* untrennbar miteinander verknüpft sind. Diese Einsicht muß gegen neuere Versuche zumal in der analytischen Philosophie verteidigt werden, religiöse Erfahrungen am Modell sinnlicher Wahrnehmungen zu explizieren.[24]

23 Vgl. Thomas NAGEL: Mortal Questions (1979), S. 1 – 10.
24 Vgl. etwa William ALSTON: Perceiving God (1991).

c) Subjektive Perspektiven und objektive Geltungsansprüche

Die Grenze des Diltheyschen Programms sehe ich hingegen darin, daß es den Zirkel von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen *rein* expressivistisch deutet und damit das Geltungsproblem ausblendet. Auch bei HEIDEGGER wird dieses Problem vernachlässigt. Religiöse Erfahrung hat jedoch nach meiner Auffassung eine unaufgebbare propositionale Komponente. Wer sein religiöses Erleben artikuliert, sagt damit nicht nur etwas über die Bedeutung der Realität für sich selbst oder seine soziale Gruppe aus, er formuliert auch Behauptungen mit externer *Referenz*, die kritisierbare Geltungsansprüche erheben. So impliziert trivialerweise die interpretierende Überzeugung, im eigenen Existenzvollzug manifestiere sich die Nähe des Göttlichen, die kognitive Überzeugung, diese Göttliche sei nicht erst durch den Vollzug der Interpretation hervorgebracht worden. Die kardinale Aufgabe einer erfahrungsbezogenen Religionsphilosophie sehe ich deshalb darin, *alle* Strukturmomente – die ich mit DILTHEY hier aushilfsweise durch die Termini *Erlebnis, Ausdruck, Verstehen* bezeichne – in ihrem Eigenrecht, genauso aber auch in ihrer spezifischen Stellung im Strukturganzen des Religiösen zur Geltung zu bringen. So käme es beispielsweise darauf an, die Artikulationen religiöser Erfahrung auf ihre Geltungsansprüche hin zu durchforsten und diese einer rationalen Prüfung zu unterwerfen. Jene „Rettung der Phänomene", die sich die Verfechter des Erfahrungsbegriffs auf ihre Fahnen geschrieben haben, setzt aber genauso auch die Einsicht in die Grenze eines solchen objektivierenden Vorgehens voraus. Die philosophische Analyse und Kritik kognitiver Geltungsansprüche ist unverzichtbar, aber für sich genommen reduktionistisch. Denn im Strukturganzen des erfahrungsspezifischen Weltbezuges tauchen objektivierbare Aussagen nur als unselbständige Komponenten auf, untrennbar verbunden mit affektiven und volitionalen Aspekten. Für die individuelle Lebenspraxis stellt sich daher auch das Problem der Rechtfertigung von Glaubensüberzeugungen in einer Weise, die wissenschaftliche Begründungsverfahren gar nicht verständlich machen können. Zwischen binnenperspektivischem Vollzug, lebensweltlicher Artikulation und objektivierender Reflexion bestehen Differenzen, die sich nur um den Preis eines szientifischen Reduktionismus tilgen ließen. Im Ausbuchstabieren solcher

Differenzen würde Religionsphilosophie zu einer theoretischen Kraft, die dem Vorwurf des Reduktionismus ebenso entgehen könnte wie der kritiklosen Auslieferung an die jeweiligen Deutungen einer religiösen Innenansicht. Sofern es uns der Begriff religiöser Erfahrung erlaubt, diesen unhintergehbaren Horizont zu artikulieren, sollten wir nicht auf ihn verzichten.

Zusammenfassung

JUNG, Matthias: **Religiöse Erfahrung als hermeneutischer Grundbegriff**, *Grenzgebiete der Wissenschaft*; 46 (1997) 2, 117 - 138

Erfahrung dient in vielen Zusammenhängen als ein konsensfähiger Basisbegriff, der Alltagssprache und Wissenschaft verbindet. Aber lassen sich auch religiöse Überzeugungen durch Berufung auf (persönliche) Erfahrungen rechtfertigen? Eine historisch-systematische Analyse des Erfahrungsbegriffes zeigt, daß solche Erfahrungen nicht als eine Art innerer Wahrnehmungen verstanden werden dürfen. Erfahrungen entstehen nur dort, wo Individuen die Anstrengung auf sich nehmen, ihr gelebtes Leben zu artikulieren. Dort, wo dies mit Bezug auf das Ganze ihres Weltverhältnisses geschieht, entstehen religiöse Symbole. In ihnen melden sich Geltungsansprüche an, die gleichzeitig auf die individuellen Perspektiven je konkreter Menschen und Gruppen bezogen bleiben.

Erfahrung
Erfahrung, religiöse
Schleiermacher, F. D. E.
Kant, I.
Heidegger, M.
Dilthey, W.
Otto, R.

Summary

JUNG, Matthias: **Religious experience as a basic concept of hermeneutics**, *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 46 (1997) 2, 117 - 138

In many contexts experience is considered as a consensus-laden basic concept relating the sphere of science to that of everyday life. However, can religious convictions be justified by personal inner experience, too? A historical-systematic analysis of the concept of experience shows that it would be incorrect to equate its internal logic with inner perception. Experience is only possible where individuals are in search for articulating their very personal life as they live it. If this is happenig with reference to the whole of their being-in-the-world, religious symbols are being born. Though these may be striving to gain as much recognition as possible, they nevertheless remain related to the individual perspectives of certain people or groups.

Experience
Experience, religious
Schleiermacher, F. D. E.
Kant, I.
Heidegger, M.
Dilthey, W.
Otto, R.

Literatur

ALSTON, William: Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience. - Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

DILTHEY, W.: Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883). - Gesammelte Schriften Bd. I. - Stuttgart; Göttingen: Teubner; Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

DILTHEY, W.: Breslauer Ausarbeitung (Erste Hälfte der 90er Jahre). In: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und Geschichte. Ausar-

beitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften. – Gesammelte Schriften Bd. XIX. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

HEIDEGGER, M.: Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe Bd. 58. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, M.: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Gesamtausgabe Bd. 59. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, M.: Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Gesamtausgabe Bd. 60. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.

JAESCHKE, W.: Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986.

NAGEL. Th.: Mortal Questions. – Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

OTTO, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917). – München: Beck, 1987.

SACKS, Oliver: Migräne. Evolution eines häufigen Leidens – Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1985.

SCHLEIERMACHER, F. D. E.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). – 6. Aufl. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
SCHLEIERMACHER, F. D. E.: Monologe (1800). – Hamburg: Felix Meiner, 1902.

SCHLEIERMACHER, F. D. E.: Der christliche Glaube (1821/22). – Berlin; New York: De Gruyter, 1984.

TAYLOR, Ch.: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.

Dr. Matthias Jung, TU Chemnitz-Zwickau, Philosophische Fakultät,
Professur für Ethik, D-09107 Chemnitz