

<sup>30</sup> AaO. 291 f. : «In that impression we still hold one element of that great collective religious experience. From it we can judge of the nature of the other elements, aided, moreover, by some measure of like experience within ourselves – much as a man in love will to some extent rightly interpret the self-utterances of some heroic and classical lover, even though his own passion falls short of that standard in strength and purity.»

<sup>31</sup> AaO. 305 : «In other words, the teaching from outside must evoke a revelation in ourselves ; the experience of the prophet must become experience for us. It is to this evoked revelation that we answer by the act of Faith, recognising it as God's word in us and to us. Were it not already written in the depths of our being, where the spirit is rooted in God, we could not recognise it.»

<sup>32</sup> L'Évangile et l'Église 216 : «Une société durable, une Église peut seule maintenir l'équilibre entre la tradition qui conserve l'héritage de la vérité acquise, et le travail incessant de la raison humaine pour adapter la vérité ancienne aux états nouveaux de la pensée et de la science.»

<sup>33</sup> Christianity at the Cross-Roads (London 1909) 211.

<sup>34</sup> AaO. 265 f. : «The Spirit of Jesus uttered in the Church, in the Gospel, in the sacraments, is apprehended by His followers, not as a doctrine but as a personal influence, fashioning the soul to its own divine nature. It is impossible for spirit or personality to find adequate expression in terms of another order of experience. It is by a sort of internal sympathy that we read the personality of another out of the meagre shorthand of words and acts and gestures, and only so far as we are latently capable of realising a similar personality in ourselves.»

<sup>35</sup> Vgl. die Rezension eines der Bücher von Tyrrell (der französischen Übersetzung von «Through Scylla and Charybdis»), die Loisy schrieb: Revue d'histoire et de litt. rel. (1911), Neue Folge II, 609.

<sup>36</sup> Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (Ceffords 1908) 43 f. : «Mais je crois aussi que l'inclination générale des protestants, même les plus remarquables par l'ouverture de l'esprit et la générosité du cœur, à considérer l'individu comme un tout indépendant, la foi personnelle comme une religion complète, l'expérience de chacun comme une révélation totale en soi, méconnaît le caractère social de l'être humain et la solidarité foncière, je veux dire physique, intellectuelle et morale, qui existe entre chaque individu et le reste de l'humanité, passée, présente et future.»

<sup>37</sup> Autour d'un petit livre, 206.

<sup>38</sup> Wichtig und interessant ist in dieser Hinsicht die Diskussion zwischen Loisy und Blondel. Vgl. J. Hulshof, Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik (Essen 1973) 137 bis 181.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

## JAN HULSHOF

1941 in Lievelede (Gelderland) geboren. Marist. Studium der Philosophie und der Theologie in Lievelede und Münster/Westf. Doktorat der Theologie 1972 an der Universität Münster mit einer Dissertation über «Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik» (Essen 1973). Nach Tätigkeit im Betriebsapostolat und in der Pfarrseelsorge ist er seit September 1977 Mitglied des Allgemeinen Leitungsgorgans der Maristenpatres in Rom. Anschrift: Via Alessandro Poerio 63, I-00152 Roma, Italien.

Dietmar Mieth

### Nach einer Bestimmung des Begriffs «Erfahrung»: Was ist Erfahrung?

#### 1. Begriff oder Grundwort?

Die einfachste Bedeutung von «Erfahrung» scheint zu sein, daß der Mensch Eindrücke empfängt, die in ihm Empfindungen erzeugen. Diese gleichsam vorrationale Erfahrungswelt mag für das Bild bedeutsam geworden sein, das hinter dem Wort liegt: man macht eine Reise und empfängt dabei Eindrücke. Aktiv gewendet kann man aber auch eindrucksvolle Situationen suchen und Eindrücke sammeln. Damit eröffnet sich das Feld geplanter Wahrnehmung und Beobachtung. Aber schon die einfachste Wahrnehmung eines Objekts verlangt seine Unterscheidung von anderen und damit seine Beziehung auf andere Wahrnehmungen.

Der Erfahrungs begriff in der Philosophie ist daher von Anfang an im Sinne der Unterscheidung und Integrierung von Wahrnehmungen und Erinnerungen gedacht; seit Aristoteles verlangt Erfahrung Abstraktionsfähigkeit und steht in Beziehung zur Theorie. Man kann Erfahrung gegen die Theorie kehren, aber dann sind synthetische Begriffe und Urteile eigentlich unmöglich. Dies hat Kant zur Bindung der Erfahrung (im empiristischen Sinn) an die kategoriale Leistung des Verstandes geführt. Damit aber wird Erfahrung zugleich zum Problem des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem, womit sich dann Hegel beschäftigte. Für ihn ist Erfahrung im wesentlichen geschichtliche Bewegung des Geistes; diese endet im Begriff. Denken ist nicht von Erfahren getrennt, sondern es gibt ein Erfahren des Denkens, nicht nur ein Denken der Erfahrung. Die Phänomenologie fragt darüber hinaus: wie erfahre ich die Erfahrung?<sup>1</sup>

Erfahrung «erleiden», Erfahrung «machen»; Erfahrung als Wahrnehmung und abstrahierende Folgerung; höchste Konkretion und Singularität einerseits und umfassendste Allgemeinheit andererseits – dies alles sind Probleme, mit denen ein Erfahrungs begriff zu ringen hat. Erfahrung ist mehrdeutig und kann in seiner Bedeutung nur regional bestimmt werden. Der Versuch, das Wort «Erfahrung» mittels einer eindeuti-

gen Formel auf den Generalnenner eines Begriffs zu bringen, dürfte daher ein ziemlich hoffnungsloses Unterfangen sein. Nehmen wir also einmal an, das Gemeinsame verschiedener regionaler Erfahrungsbegriffe sei eher eine Art «Grundwort» (oder Bildwort bzw. Metapher, wenn man will) für den komplexen Modus der Genese menschlicher Einsichten und darüber hinaus für eine derzeit weithin zu beobachtende geistige Bewegung, die diesen Modus in geschichtlich spezifischer Weise versteht. Die Komplexität dieses Modus liegt daran, daß in ihm alle Dimensionen menschlicher Erkenntnis wiederkehren: Anschauung, Beobachtung, Erlebnis, Einsicht, Verstehen usw.)

Ein wenig von der Komplexität des Grundwortes «Erfahrung» wird deutlich, wenn zwei verschiedene Generationen im Streit miteinander jeweils die «Erfahrung» für sich reklamieren, die eine im Sinne der Überlieferung, die andere im Sinne radikaler Neuheit. Die eine wünscht, daß Erfahrungen Bestand haben, die andere wünscht die Freiheit, sie erst einmal zu machen. Betrachten wir Erfahrung als Grundwort heutiger geistiger Bewegung, so wird sie sicher im experimentellen Sinne reklamiert. Das ist keineswegs so selbstverständlich. Hätte man – wenigstens im Rahmen der deutschen Alltagssprache – vor zwanzig Jahren «Erfahrung» reklamiert, so wäre dies sicher im Sinne der Rettung der Tradition verstanden worden. Erfahrung war nichts für Unerfahrene; «Erfahrung» war eine Sache derer, die sie «hatten», nicht eine Sache derer, die sie erst «machen» wollten. Das hat sich grundlegend geändert.

«Erfahrung» als Modus der Anpassung und Erfahrung als Modus der Unangepaßtheit, der Möglichkeit des falsifizierenden Experimentes im Leben, in der Wissenschaft, in der Kunst: die jeweilige Bedeutungsverschiebung schließt auch eine Verschiebung der interpretierenden Signifikanten mit ein. Das Grundwort «Erfahrung» ist geschichtlich; ein Zugang zu ihm liegt nur in der Unterscheidung der Bedeutungen. Damit kann man auch ermessen, wo der aggressive Punkt dieser Bedeutung heute liegt und was man von einer Insistenz auf «Erfahrung» erwartet. In der Vielzahl von Bedeutungen geht es also darum, jene zu sichten, welche heute besonders emphatisiert werden.

Wenn man eine vorausgehende Definition will, so schließen wir uns einer Beschreibung von H. Rombach an, die weniger «definitorisch» als problemindikatorisch gemeint ist: «Erfahrung ist die Erkenntnisart, die sich auf vorgegebene Tatsachen und Sachverhalte bezieht und diese als in einen Zusammenhang gehörig und von diesem her (objektiv) erscheinend zur Vorstellung bringt ..... (Erfahrung) gründet in sinnlicher Wahrnehmung (unmittelbare Erkenntnis), beschränkt

sich aber nie darauf, sondern zieht «Folgerungen», «schließt auf» Gesetze, «führt zurück» auf Ursachen oder legt sonstwie Interpretationen in ein Datenmaterial ein, das im Vorhinein unter der Herrschaft bestimmter Interpretationen gewonnen wurde.»<sup>2</sup> Heute muß man zudem davon ausgehen, daß Erfahrungen je nach Erfahrungsgebiet strukturell verschieden sind.

Dies bedeutet z.B. auch eine strukturelle Eigengesetzlichkeit der «religiösen» Erfahrung als einer spezifischen Erfahrung der Erfahrung, die sich zugleich selbst als das Gebiet setzt, innerhalb dessen überhaupt erfahren wird. Das Problem der religiösen Erfahrung ist dabei nicht zuletzt – angesichts der geschichtlichen Abgeschlossenheit der Glaubensüberlieferungen und damit angesichts einer gewissen Abgeschlossenheit tragender Erfahrungen –, diese noch «offen» zu erfahren. Dabei scheint sich das Gesetz abzuzeichnen, daß das Erhalten von Erfahrungen an die Erweiterung und Intensivierung von Erfahrungen gebunden ist<sup>3</sup>. Erfahrung generell und das Gebiet der religiösen Erfahrung speziell ist nur ins Offene hinein lebendig. Im folgenden soll versucht werden, im Vorfeld der Glaubenserfahrung Strukturen der Erfahrung zu erläutern, die auch für eine ausdrückliche Thematisierung der Glaubenserfahrung von Bedeutung sind.

## 2. Komplexität der Erfahrung

### 2.1. Dimensionen und Arten der Erfahrung

Das Grundwort «Erfahrung» lebt zunächst einmal in einer ganz alltäglichen Dimension. Wir sprechen z.B. von einem erfahrenen Piloten und meinen damit jemanden, der sein Handwerk, das Fliegen, versteht. Hier genügt es nicht, wenn man die einschlägigen Dinge weiß: gerade der Unterschied zwischen Wissen und Können ist anvisiert. Die indogermanische Wurzel germanischer und romanischer Bedeutungsnuancen von «erfahren» (*experiri*) – «reisend erkunden» und «experimentell aneignen» – weist schon darauf hin, daß die Sache der Erfahrung nicht unabhängig von der Person existiert. Nach germanischer Version ist der Erfahrene der «gereiste Mann», der eben die Welt nicht nur vom Hörensagen kennt, sondern weil er dabei gewesen ist, miterlebt, mitgelitten, mitgehandelt hat. Nach romanischer Version hat der «Experte» oder «peritus» durch Versuch, Probe, Irrtum und Bekräftigung Einsichten gleichsam am eigenen Leibe gesammelt. Erfahrung in diesem Sinn ist nicht ohne weiteres übertragbar; sie wird nicht weitergegeben, indem man etwas «objektiv» mitteilt, sondern, indem man miteinander lebt. Die Weitergabe erlebter und gelebter Erfahrungen verlangt Lebensgemeinschaft, unabhängig

davon, daß gleiche Erfahrungen auch aufgrund gleicher Erfahrungsbedingungen gemacht werden können (nicht aber müssen).

Aus der Erkenntnis der Subjektgebundenheit der Erfahrung hat man zeitweise auf das «Erlebnis» als zentrales Erfahrmoment geschlossen. Man hat dabei über der subjektiven «Ursprünglichkeit» gelegentlich die gesellschaftliche Vermittlung vergessen<sup>4</sup>.

Statt auf das «Erleben» kann man aber auch auf den pragmatischen Charakter der alltäglichen Version der Erfahrung abheben. In der Tat ist die alltägliche Erfahrung im Sinne eines suspendierten Zweifels und damit eines selbstverständlichen Engagements handlungsrelevant. Daher hat sie auch gelegentlich Schwierigkeiten, mit der wachsenden Komplexität des modernen Lebens zurechtzukommen. Zudem reicht subjektive Pragmatik der Erfahrung keineswegs aus, um als «Krisenlöser» komplexer Probleme reklamiert zu werden. Wer nur erfahrungskompetent im Sinne dieser alltäglichen Erfahrungsdimension ist, hält sich gern aus Bereichen heraus, in denen er nicht mit «Erfahrung» anwesend sein kann, und lebt in Bescheidung, der alltäglichen Form der Weisheit.

Der Versuch, Subjektivität und Pragmatismus – von der gesellschaftlichen Vermittlung wird noch zu reden sein – aus der Erfahrung von vorneherein auszuklamern, führt zunächst in den Bereich der Erfahrung, den man heute allgemein den «empirischen» nennt. Hier zählt die genaue Wahrnehmung, die «objektive» Beobachtung, das Zählen, Messen und Wägen. In diesem Sinne ist «Erfahrung zur Basis ganzer naturwissenschaftlich orientierter Wissenschaftsbereiche geworden, und der Mensch hat eine Fülle künstlicher «Sensoren» erfunden, die vom Mikroskop bis zur Raumsonde sein Beobachtungsfeld ungeheuer erweitern. Die Kritik, empirische Beobachtungen seien abhängig von der Unschärferelation der Instrumente, von der vorgegebenen Axiomatik und von der Unmöglichkeit «reiner» Induktion, trifft dabei soweit nicht, als der Empiriker sich der Aufgabe wohl bewußt ist, Voraussetzungen zu erkennen und auszuklamern. Ein anderer Versuch, Erfahrung zu «objektivieren», führt in den «hermeneutischen» Bereich der Erfahrungsdeutung. Dieser ist nicht nur für die sogenannten «Geisteswissenschaften», sondern für den Erfahrungszugang zu Glaube und Offenbarung bedeutungsvoller. Denn niemand wird behaupten wollen, etwa religionspsychologische und religionssoziologische Empirie führten zum Glauben oder erschlossen das, was Offenbarung eigentlich meint. Eine Hermeneutik des Symbols scheint hier chancenreicher<sup>5</sup>.

Wir wollen hier auf die wissenschaftstheoretischen Streitfragen nicht eingehen. Aber immerhin ist es auch

wissenschaftstheoretisch bedeutsam, wenn man den Unterschied zwischen «Empirie» und «Experienz» macht<sup>6</sup>. J. Mouroux hat vorgeschlagen, die drei Dimensionen der Erfahrung (inclusive der alltäglichen) als «empirisch», «experimentell» und «experientiell» zu bezeichnen<sup>7</sup>. Diese Unterscheidung ist vielleicht deshalb nicht ganz glücklich, weil der Ausdruck «Empirie» in einigen Sprachen eher eine wissenschaftliche als eine naive Dimension der Erfahrung wiedergibt und weil der experimentelle Charakter, wenn auch auf verschiedene Weise, jeder Erfahrung eigen ist. Man hat z. B. auch die religiöse Erfahrung als «cognitio experimentalis» (Bonaventura) bezeichnet, und in der alltäglichen Erfahrungsdimension geht man wohl davon aus, daß die Prägung durch Versuch und Irrtum im eigenen Leben kennzeichnend ist. In der Abhebung der dritten Dimension der Erfahrung, der experientiellen Dimension, aber kann man Mouroux folgen. Diese Dimension erst bringt die synthetischen Kräfte des menschlichen Geistes voll ins Spiel. Im folgenden soll vorrangig vom experientiellen Modus der Erfahrung die Rede sein.

## 2.2. Erfahrung als Prozeß und Ereignis

Erfahrung scheint dort vorzuliegen, wo alle Möglichkeiten eines bestimmten Könnens durchlaufen sind. Demnach wäre Erfahrung ein diskursives Phänomen. Es gibt jedoch auch den Verweis auf Erfahrung im Sinne des punktuellen Ereignisses, des einmaligen Eindrucks, der unmittelbaren Begegnung, des intuitiven Erfassens, Erfahrung als «Widerfahrnis». Insofern stünden sich hier Erfahrung als Einzelheit, als «concretissimum», und Erfahrung als Summe, als Generalnenner, als Zusammenfassung einander gegenüber.

Dieses Gegenüber ist es jedoch gerade, was die Prozessualität der Erfahrung antreibt und in Bewegung hält. Versucht man, den integrierenden Sinn der Erfahrung zu erfassen, stößt man genau auf eine Kette von tragenden Einzelerfahrungen, deren Kontinuität wiederum in der durchhaltenden Kraft ihrer Beziehung auf ein einzelnes Widerfahrnis – unabhängig davon, ob dieses nun «empirisch» existiert – geleistet ist. Bringen wir ein Beispiel: nach der Selbstdarstellung des Apostels Paulus in seinen Briefen ist seine Bekehrung eher als Prozeß aufzufassen. Und doch hat die Apostelgeschichte nicht unrecht darin, sie in einem Akt zusammenzufassen, in einer Geschichte, die die Überwältigung durch das Neue der Begegnung mit Christus zu fassen versucht. Die Schichten der paulinischen Glaubenserfahrung und Glaubensgewißheit sind komplex und bereiten auch heute der Auslegung Mühe; den-

noch kann Einigkeit über ein bewegendes Widerfahrnis bestehen, das narrativ am besten als Ereignis geschildert wird, weil nur so das Überraschende, Nicht-Kausale einer Änderung deutlich wird.

Ein anderes Beispiel: die Initiation der Liebe. Genetisch ist sie eher aus der Integrierung verschiedener Einzelerfahrungen zusammengesetzt, und sie kann das Ergebnis eines allmählichen Prozesses sein, dessen sich der Betroffene keineswegs von Anfang an versieht. Andererseits spricht man aber auch punktuell-ereignishaft von der Initiation der Liebe: Liebe auf den ersten Blick, «fall in love». Hier ist das Überraschungsmoment anvisiert, daß sich der Mensch «plötzlich» in einen anderen Zustand versetzt sieht. So kann Ereignis als Konzentration eines Prozesses, Prozeß als Ausfaltung der Implikationen eines Ereignisses verstanden werden. Beides ist aber offensichtlich nicht voneinander zu trennen.

### 2.3. Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit

Nichts ist unvermittelt – auch nicht die Erfahrung. Andernfalls müßte man behaupten, daß sich Erfahrungen nur in einem undeterminierten Raum abspielen, nur dort stattfinden, wo sich der Mensch in einem Rest völliger Freiheit bewegte. Für mystische Erfahrungen wird dies teilweise angenommen, aber man kann daran zweifeln, denn auf jeden Fall geht in die Erfahrung der Mensch ein, der sie macht. Heute ist beinahe selbstverständlich zu sagen, daß alle Erfahrungen sprachlich und sozial vermittelt sind.

Aber diese Vermittlung hebt die Spontaneität der Erfahrung nicht auf. Manches an Erfahrungen läßt sich «erklären», ohne dadurch in seinem Wesentlichen verstanden zu sein. Wenn man die Liebe zweier Menschen dadurch «erklärt», daß man aufzeigt, wie gut sie zueinander passen, so hat man sie damit noch nicht verstanden. Die Vermitteltheit der Erfahrung, die vor allem durch den Gebrauch der Humanwissenschaften gut zu analysieren ist, läßt doch zugleich der menschlichen Erfahrung ihr Geheimnis. Dieses Geheimnis beruht auf der Unverfügbarkeit tragender Erfahrungen, die man weder herbeizwingen noch wissen, noch herstellen kann. Eben dies wird gelegentlich als Unmittelbarkeit ausgelegt. Genetische Erklärungen des Zustandekommens von tragenden Erfahrungen stoßen nicht auf Unmittelbarkeit. Die Betroffenheit von der Erfahrung vermag hingegen nur der zu verstehen, der sie unmittelbar nimmt. Daher helfen auch letztlich gegen experientielle Erfahrungen Argumente nur wenig und vermögen schließlich Argumente auch keine experientialen Erfahrungen zu erzeugen.

## 3. Im Vorfeld der Glaubenserfahrung:

### Das Ganze und die Tiefe

#### 3.1. Extensität und Intensität

Erfahrung im Modus der Extensität ist Erfahrung als Basis des empirisch begründeten Tatsachenurteils. Empirische Wissenschaften müssen versuchen, alle Erfahrung als *res extensa* zu erfassen<sup>8</sup>. Ein wenig anders ist dies schon in der Psychoanalyse und in den von ihr mitgeprägten Wissenschaftstypen. Die Intensität einer einzelnen Erfahrung, ihre Prägekraft, spielt für sie eine größere Rolle als ihre Wiederholung, Ausdehnung und Dauer. Was ist nun bei der Intensität der Erfahrung gefragt: die Erfahrung als einzelnes «concretissimum» oder die Erfahrung als Ganzes? Tragende Erfahrungen werden nun in dem Sinne bedeutsam, daß sie das Ganze und die Tiefe der menschlichen Existenz erfassen. Es scheint der tragenden Erfahrung eigentümlich, daß sie so etwas wie das konkrete Allgemeine darstellt, daß sie auf der einen Seite als unwiederholbar konkret, auf der anderen Seite als allgemeine menschliche Wirklichkeit verstanden werden kann. Niemand z. B., der sich ernsthaft von voller menschlicher Zuneigung gegenüber einer konkreten, unauswechselbaren und unwiederholbaren Person erfaßt sieht, wird dies für einen allgemeinen Zustand halten können. Doch weiß er, daß er eine Erfahrung macht, die allgemein menschlich ist und die viele Menschen kennen. Die Einzigartigkeit der Erfahrung, die hier an die spezifische Begegnung geknüpft ist, wird nicht durch ihre Allgemeinheit, d. h. durch die Gleichheit von Wesensmomenten dieser Erfahrung mit der «Liebe» als etwas Allgemeinem, aufgehoben.

Wie bei der Liebeserfahrung kann man das konkrete Allgemeine auch bei der Vertrauenserfahrung beobachten, welche vielleicht ebenso etwas mit «Glauben» zu tun hat wie die Liebe. Es gibt eine Art allgemeiner Potentialität für die Vertrauenserfahrung, die man auch «Urvertrauen» genannt hat. Vertrauen ist aber keineswegs selbstverständlich und explizit bei jedem Menschen gegeben, sowenig Freiheit, Selbstannahme und Verantwortung selbstverständlich sind. Ohne eine allgemeine Potentialität könnte der Mensch jedoch nicht Träger seiner Einsichten und Handlungen werden. Vertrauen basiert immer wieder auf Vertrauen, und je mehr das Feld des Vertrauens durch Aktuierungen eröffnet wird, um so mehr wird konkretes, einmaliges Vertrauen möglich.

Konkrete, einmalige, unwiederholbare Begegnung in Liebe und Vertrauen, das ist auch, was wir in der geschichtlichen und personalen Einmaligkeit Jesu Christi als Glaubensgrund vor uns haben. Dennoch behaupten wir, niemand von dieser Erfahrung auszu-

schließen und behaupten damit die allgemeine Sinnge- rechtigkeit und Menschengerechtigkeit dieser Erfah- rung. Damit bewegen wir uns indirekt auf Fragen zu, die theologisch thematisiert werden müssen: ist Glau- benserfahrung eine alles Menschliche integrierende oder eine alles Menschliche durchkreuzende Erfah- rung, eine übersteigende (aber analoge) oder eine «auf- hebende» (im dialektischen Sinn) Erfahrung? Der Streit um Offenbarung und Erfahrung dürfte sich letztlich an diesen beiden Typen von Zuordnung all- gemeiner menschlicher Erfahrungswirklichkeit und spezifisch christlichem Erfahrungsgehalt orientieren. Auch hier ist im «Vorfeld» zu fragen, wie sich die Sa- che Erfahrung dazu verhält.

### 3.2. Integrierung oder Durchkreuzung?

Eine tragende Erfahrung muß die ganze Welt sinnvoll interpretieren und sich doch zugleich gegen die ganze Welt behaupten können. Auch hier sei an die Phäno- mene der Liebe und des Vertrauens erinnert. Wäre Er- fahrung nicht Integrierung und Durchkreuzung – als Widerfahrnis – zugleich, dann wäre sie banal, angepaßt und ohne weiteres Deutungsmaterial. Man kann dies an der Gewissenserfahrung zeigen: widerfährt sie nicht, ist sie verfügbar und manipulierbar, und damit fällt sie unter ihr eigenes Niveau. Das Gewissen kann man nicht geltend machen, es macht sich geltend. In einer tragenden Erfahrung muß etwas sein, das sich geltend macht, sei es gegen den Erfahrungsträger, wenn nötig, gegen die ganze Welt. Tragende Erfah- rungen sind keine Allerweltserfahrungen, sondern Entscheidungsträger.

Widerfahrnisse kann man auch Kontrasterfahrun- gen nennen. Sie werden uns deutlich im Kommen und Schwinden – sind wir mit ihnen identisch, verspüren wir nichts mehr davon (weshalb die Mystiker «Ein- heit» nicht mehr im Modus des Erlebens fassen kö- nen). So erfahre ich z. B. die Glaubenserfahrung, wenn sie bedrängend bei mir (unter Umständen gegen mich) ankommt und mich schlagend zur Änderung (meines Handelns, meines Seins) bezwingt. So erfahre ich z. B. die Glaubenserfahrung, wenn sie mir schwindet und ich im bestürzenden Zweifel ihre fortschreitende Wi- derspenstigkeit erlebe. Im Kommen und Schwinden tragender Erfahrungen wird ihr Widerfahrnis-Charak- ter besonders deutlich.

Der Widerfahrnischarakter der Erfahrung – etwa auch deutlich im reformatorischen Ausgangspunkt bei der Erfahrung aus der Anfechtung durch die Sünde – kann die tragende Erfahrung als Erfahrung «von oben» erscheinen lassen. Sie ist unverfügbar, unverrechenbar und daher auch nicht «von unten» machbar. Damit

sind keine Entscheidungen gefällt, ob man den Quell der Widerfahrnis das große «Es gibt» nennt oder im Kontext einer Erfahrungstradition als «Gott» begreift, aber strukturell gilt diese Erkenntnis für alle tragenden Erfahrungen, die damit zugleich auch «Gnaden»-Er- fahrungen sind.

Müßte demnach die tragende Erfahrung vor allem von ihrer Nichtidentität mit jeder anderen Erfah- rungswirklichkeit her verstanden werden? Man sieht sofort, daß dieser negative Aspekt nicht zureicht. Eine Erfahrung kann auch für andere transparent sein, sie mittragen oder einschließen. An einem Beispiel: expe- rientielle und empirische Erfahrung dürften sich letzt- lich nicht widersprechen, und in der Tat ist der Nach- weis versucht worden, gerade aus der Tatsache, daß sie anderer Dimensionalität sind, zu schließen, daß sie füreinander transparent sind<sup>9</sup>. Diese Transparenz hat schon Pascal für seine drei Ordnungen gesehen. So verschieden die Dimensionen menschlicher Erfahrung auch sind, es gibt zwischen ihnen strukturelle Entspre- chungen, etwa in der Art ihrer Verlaufsgestalt. So er- weitert sich die pragmatische Erfahrung durch ihre Widerlegung von einer abweichenden und nicht inte- grierbaren Erfahrung her; die wissenschaftliche Erfah- rung erweitert sich durch die Falsifikation, die zur Umformulierung des Erkenntnishorizontes zwingt, unter den die bisherigen Erkenntnisse eingeordnet wurden; auch die experientielle Erfahrung wird wei- terbewegt durch die konkrete widerlegende Begeg- nung mit Erfahrungen, die sich nicht subsumieren und einordnen lassen. Diese strukturelle Entsprechung ist aber nur auf der Basis einer ursprünglichen Einheit der Erfahrung möglich. Dies ist der Aspekt, den Karl Rahner sieht, wenn er die transzendente Erfahrung als anonymen Anknüpfungspunkt für alle religiöse Er- fahrung in der Form konkreter Begegnung betrach- tet<sup>10</sup>.

### 3.3. Dialektik, Analektik, Reziprozität

Integrierung und Durchkreuzung als Wesensmomente der tragenden Erfahrung sind jedoch nicht voll harmo- nisierbar. Wenn man ein Konzept wählt, muß man sich für die Präferenz des einen oder anderen Ansatzes entscheiden. Die Ordnungsgefüge, mit denen man tra- gende Erfahrungen philosophisch auf den Begriff bringt, unterscheiden sich. Eine dieser Unterschei- dungen ist die Unterscheidung zwischen Dialektik und Analektik. Die dialektische Denkform, die auch eine dialektische Struktur der zu erfahrenden Wirklichkeit voraussetzen muß, wird stets in der tragenden Erfah- rung die konkrete Negation sehen. Auch in den For- men dialektischer Theologie, wie wenig sie auch von

der Philosophie halten, wird deutlich, daß Durchkreuzung eine Gestalt des Denkens der Erfahrung ist.

Manche Theologen und Philosophen sind dagegen weniger vom Widerspruch als von einer in sich gespannten, gleichsam «innenkritischen» Einheit von tragender Erfahrung und allgemeiner Erfahrungswirklichkeit ausgegangen. Erfahrung und Erfahrung sind hier stets relational. «Relatio» hat man in der analektischen Philosophie des Mittelalters (z. B. Meister Eckhart) mit «widertragunge» übersetzt, dem entspräche heute die Reziprozität. So verhält sich der die Erfahrungswirklichkeit implizierende Glaube zu der den Glauben als Erfahrung implizierenden Wirklichkeit. Diese Denkform, mit der vor allem Paul Tillich bekannt wurde, kommt der beschriebenen Idee der strukturellen Entsprechung nahe. Um zu zeigen, worin diese Relation letztlich gründet, setzt sie eine Metaphysik voraus. Wird das Sein in relationaler Analogie gedacht, dann vermag man den integrierenden Charakter tragender Erfahrungen zu verstehen, ohne die Differenzen einzuebnen.

### 3.4. Geschichte, Praxis, Metapraxis

Nach einem ganzen Zeitalter des Historismus gehört die geschichtliche Vermittlung von Erfahrungen zu den Allgemeinplätzen der Erkenntnis. Ausgenommen davon bleibt – aber nur bis zu einem gewissen Grade – die naturwissenschaftliche Empirie. Kann man im Horizont seiner Zeit nur bestimmte Erfahrungen machen, und kann man bestimmte Erfahrungen nur im Horizont einer bestimmten Zeit machen, haben also Erfahrungen ihren Kairos? Wie sind sie dann miteinander zu vermitteln, und wie verweisen sie auf einen integrierenden Horizont?

Nun sind Erfahrungen im doppelten Sinne geschichtlich: im Sinne ihrer kairosgebundenen Ursprünglichkeit und im Sinne ihres Weiterlebens in der Geschichte. Erfahrungen haben sozusagen zugleich ihren «Sitz im Leben» und ihre «hermeneia» durch Erinnerung und Vergessen. Für die Kontinuität der lebendigen Überlieferung der Erfahrung durch Interpretation ist, wie Nietzsche feststellt, das Vergessen ebenso wichtig wie die Erinnerung, denn beides zusammen ergibt erst die Plastizität geschichtlicher Erfahrung. Erinnerung und Vergessen unterliegen jedoch praktischen Interessen. Kontinuität der Geschichte ist Rekonstruktion der Geschichte in praktischer Absicht. Geschichtsdenken selbst ist damit von einer Handlungstheorie abhängig<sup>11</sup>.

Die Praxis birgt die der geschichtlichen Erfahrung eigene Reflexion. Was für das Denken die Beugung des Verstandes durch Reflexion ist, ist für die Erfahrung

die Beugung des Gemütes durch Handeln und Erleiden. Die situative Ursprünglichkeit der Erfahrung vollendet sich in der geschichtlichen Weisheit der Erfahrung. «Das ist's nicht, Jüngling, daß du aufangst», sagt der späte Rilke und meint damit, daß die Intensität des Erlebens zwar der Intensität gelungener Erfahrung vorausgeht, daß sie aber dem Menschen in seinem Wesen peripher bleibt, weil entscheidend ist, wie er diese Ansätze auf sich wirken läßt und was er in Gelassenheit aus ihnen macht.

Indem wir Erfahrung an Praxis binden, behaupten wir jedoch nicht, sie sei, wenn schon nicht durch Wissensabgabe lernbar, so doch durch Training operationalisierbar. Die Technisierung tragender Erfahrungen ist zu bestreiten, und auch der Weg aus der Technik mit Hilfe der technischen Herstellung von Erfahrungen, mit Hilfe von Erfahrungsmanipulationen (Drogen usw.) ist ein Widerspruch in sich. Für authentische Erfahrungen müssen Hilfsmittel (z. B. früher das Fasten) sekundär, d. h. eher katalysatorisch als kausal, sein. Die Nicht-Machbarkeit tragender Erfahrungen ist jedoch kein Widerspruch zu ihrem praktischen Charakter: in der Praxis wird die Einsicht gewonnen, die über diese selbst in eine Dimension der Distanz vom Wirken und von der Erwirksamkeit verweist. Diese Dimension, die ohne Praxis nicht besteht, weil sie von deren Verweischarakter konstituiert wird, die aber zugleich mehr ist, als Praxis erreichen und verfügen kann und ohne die Praxis zum Pragmatismus wird, nennen wir «Metapraxis»<sup>12</sup>. In diesem Sinne haben tragende Erfahrungen metapraktischen Charakter, ohne dadurch doch zur Theorie zu werden<sup>13</sup>. Gemeint ist damit z. B., daß die Praxis der Liebe zwischen zwei Menschen, je gelungener ihre Erfahrung ist, auf Möglichkeiten des Gelingens verweist, die nicht in ihrer Reichweite stehen.

Wie eine Analogie der Geschichte, die über sich hinaus verweist, gibt es eine Analogie der Praxis, die über sich hinaus verweist. Erfahrungen leben, Erfahrungen haben tragende Gestalt, solange sie noch nicht abgeschlossen sind, sondern auf Offenheit und Hoffnung hin in Bewegung bleiben. Der punktuelle Ereignischarakter des Widerfahrnisses, die durch Erfahrungen bedingte Einengung der Möglichkeiten des Erfahrens müssen letztlich erschließend und nicht abschließend sein. Das Abschließen von Erfahrungen ist die wirksamste Art, sie in ihrer tragenden und prägenden Kraft zum Schwinden zu bringen. Eine «abgeschlossene» Erfahrung, die sich im Bewahren durch Tabus und Konventionen, durch unabänderliche Normen und Dogmen endgültig ausdrückt, zwingt die Erfahrung ihres Schwindens geradezu herbei. Die Absicherung von Resultaten früherer Erfahrungen arbeitet stets ih-

rer eigenen Widerlegung in die Hände. Betrachte Liebe, Vertrauen, Hoffnung, Glaube als Besitz, und du verlierst eben diesen. Erfahrung in der Gestalt der Weisheit ist nie am Ende.

#### 4. Situation der Erfahrung heute

In unserem zeitgeschichtlichen Kontext muß eine Begriffsbestimmung der Erfahrung den aggressiven Punkt der inflationären Berufung auf Erfahrung zu erfassen versuchen. Sie muß also Bedeutungen innerhalb des allgemeinen Rahmens, den wir bisher abgesteckt haben, unterscheiden. Wir versuchen, dies zu eruieren, indem wir feststellen, wogegen Erfahrung reklamiert wird. Dabei scheint es heute nicht um Reklamation von Empirie gegen Theorie zu gehen, sondern um Reklamation neuer Experiens im Sinne einer Reklamation, tragende Erfahrungen im Sinne gelebter Überzeugungen für die Verlebendigung der Überlieferung von Erfahrungen zu nutzen.

##### 4.1. Die Erfahrung ist tot, es lebe die Erfahrung!

Mit dem Schwinden von Erfahrungen geraten die Ordnungsgestalt der Wahrheit und die Erfahrungsgestalt der Wirklichkeit in Widerspruch. Ein Beispiel: in der Theologie betrachtet man es traditionell zunächst einmal als wichtig, daß Gott *ist*, sodann daß er auch wirkt. Nun ist aber im Prozeß der lebendigen Erfahrung das Sein Gottes aus seinem Wirken «entstanden» und aus dem Vertrauensgewinn, den Menschen hatten, die sich auf sein Wirken ernsthaft, auf Gedeih und Verderb, einließen.

Reklamiert nun die theologische Ordnungsgestalt, daß Gott «ist», so reklamiert die Erfahrungsgestalt zunächst: dies sei als Antwort zweitrangig und sinnlos auf eine Frage anderer Zielrichtung: was geschieht, wenn ich mit Gott lebe? Also läßt die Jugend den Katechismus beiseite, aber sie geht nach Taizé (zum Beispiel), und dann fragt sie nach einem «neuen» Katechismus. Die Gott-ist-tot-Theologie war, so gesehen, eine Reklamation der Authentizität der Erfahrung des wirkenden Gottes, den man hinter theistischen Konzeptionen nicht mehr erkennen konnte. Man sucht die Wirkung Gottes neu zu erspüren, experimentell im praxeologischen, aber auch im psychologischen Sinne, ohne dabei Gott als bereits fest definierte Größe voraussetzen zu müssen. Das scheint zwar dem Wettlauf gleich, dessen Ziel nicht von vornherein bestimmt ist. Aber die definitorische Theologie hat einen Aufbruch zu neuen Grenzen gar nicht mehr zugelassen. So ist das Phänomen des Aufbruchs zur Erfahrung aus geschichtlichen Perioden vertraut, etwa aus der spätmittel-

telalterlichen Reaktion auf die Scholastik, die ja nicht nur die Mystik umfaßte, sondern auch das praktische Wörtlichnehmen des Evangeliums.

Die Erfahrung ist tot – nämlich die Erfahrung, die sich in festgelegten Bahnen bewegt und die nichts Neues mehr unter der Sonne kennt; die Erfahrung lebt – nämlich die Erfahrung, für die Welt wieder voller Wunder und voller Elend zugleich ist, die konventionelle Absicherungen durchbricht und sich einläßt auf die Gefahr des Scheiterns. Daß Reklamation dieser Art Erfahrung nicht ungefährlich ist, dies zu erkennen bedarf es kaum der Warnschreie derer, die die Besitzstände wahren. Mit einiger «Erfahrung» kann man auf die Selbstgesetzlichkeit der Freiheit in der Erfahrung vertrauen: sie entdeckt oft geschwundene tragende Erfahrungen mit neuer Intensität und entlarvt die kurzen Wurzeln des Zeitgeistes von gestern, der sich mit Ewigkeitsaura umgab, ebenso wie Kurzstrecken-Erfahrungen von heute, die keinen Atem haben, den nächsten Trend zu überstehen.

##### 4.2. Ambivalenz der Erfahrung: Krisenlöser oder Krisenerzeuger?

In vielen Teilen der Welt ist die unmittelbare Erfahrung des Krieges im Schwinden. Könnte es sein, daß neue Generationen diese Erfahrung zum Gegenstand des Experimentes machen? Die Frage zeigt, daß der Griff nach neuer Ursprünglichkeit der Erfahrung immer ein gefährlicher Griff ist: er gefährdet den Bestand humaner Erfahrungen, von denen man dringend wünscht, daß sie irreversibel wären. Wer könnte schon die Rückkehr zu Atavismen um der Erweiterung der Erfahrung willen lieben? Gibt es nicht Werte, Erkenntnisse, letztlich «Erfahrungen», die nicht für ein neues Experimentierfeld freigegeben werden dürfen? Sollte nicht der überlieferte Erfahrungsbestand vor einer gewissen Kopfflosigkeit neuer Erfahrungsinflation schützen?

Der Rekurs auf Erfahrung ist offensichtlich kein Krisenlöser, wohl aber eine Diagnose von Krisen, die zur Auseinandersetzung aufrufen. Oder mit anderen Worten: will man mit Hilfe der Erfahrung Krisen lösen, muß man mit einer Erfahrungskritik beginnen.

Erfahrung ist ein militantes und eskapistisches Schlagwort zugleich geworden. Es ist ein Sammelbecken für extreme Gegensätze, denn aktivistische und mystische Experimentierfreudigkeit sind beides Energien ohne Kopf, und schließlich enden sie im Erfahrungspalaver.

Tragende Erfahrungen müssen reflektierte und kontrollierte Erfahrungen sein<sup>14</sup>. Erfahrung, soll sie etwas ausrichten, verlangt Fortschritt in der Erfahrungs-

kompetenz. Erfahrung ohne Gefälle zur Weisheit ist nur einem Aufschrei gleich, der das eigene Elend diagnostiziert. Dieser Schrei nach Erfahrung zeigt daher zugleich auch eine Krise dessen, womit die Welt geheilt werden soll: der Erfahrung selbst. Nehmen wir als Beispiel ein Ehepaar, das nichts mehr aneinander erfährt; seine Versuche, verlorene Liebeserfahrungen neu erfahrbar zu machen, können hilflos sein gegenüber dem bestehenden Zustand. Die Reklamation tragender Erfahrungen kündigt so den Tod tragender Erfahrungen, einen Tod, der u. U. eine echte Erfahrungsnot hinterläßt. Erfahrung wird wichtig im Schwinden von Erfahrungen; ansonsten, als wahrhaft Erfahrende, sind wir so mit unserer Erfahrung eins, daß wir sie kaum bemerken.

Wo liegt die Chance dieser Erfahrungskrise? Paradoxiertweise ist die Krise die Voraussetzung dafür, daß Erfahrung überhaupt wieder neu bemerkt, neu gesucht, neu gelebt wird. Im Schwinden der Liebeserfahrung wird jedes kleine Zeichen neuer Begegnung als solches um so schärfer bemerkt.

Erfahrungskompetenz verlangt nun: versuchen wir zu erfassen, was da schwindet und was in der Erfahrung des Schwindens bei uns neu ankommt. Kompetenz heißt hier: die Kompetenz aus Erfahrung mit Kompetenz für Erfahrung zu verbinden. Das bedeutet, die Komplexität der Erfahrung zu durchschauen, ihre Intensität zu prüfen und sie aufs Ganze zu integrieren. Gefordert ist eine prozessuale Sicht der Erfahrung, die unterwegs zu ihrer möglichen Weisheit bleibt.

#### 4.3. Schockmotiv oder Trostmotiv?

In ihrem Erfahrungsbuch «Die Hinreise» erzählt D. Sölle, wie sie in einer Situation tiefsten seelischen Leidens anfanghaft den Trost im Einfall des Schriftwortes fand: «Laß dir an meiner Gnade genügen.»<sup>15</sup> J.B. Metz spricht von den Orden als Erfahrungsträgern wahrer Nachfolge in der Kirche und im Anschluß daran von der «Schocktherapie des Heiligen Geistes für die Großkirche»<sup>16</sup>. Trost oder Schock – was sollte Erfahrung als Bewegung aus der Verslossenheit in neue

Offenheit sein? Der Widerspruch ist sicherlich auflösbar; so sieht es neben Sölle und Metz auch das Erfahrungsbuch von E. Fromm, Haben oder Sein<sup>17</sup>. Im Gegenteil: das Wort von der «Schock-Therapie» signalisiert das Ineinander von «Gefährlichem» und «Therapeutischem» zugleich. Erfahrung soll durch Aufrütteln heilen, soll Wunden der heilsamen Zugluft kritischer Öffentlichkeit aussetzen. Der wahre Trost ist zugleich ein Schock, wie D. Sölle beschreibt: «Ich war am Ende, und Gott hatte den ersten Entwurf zerrissen. Er hatte mich nicht getröstet wie ein Psychologe, der mir erklärte, daß dies vorauszusehen gewesen sei, er bot mir nicht die gesellschaftlich üblichen Beschwichtigungen an. Er warf mich mit dem Gesicht auf den Boden.»<sup>18</sup>

Ein Schock religiöser Erfahrung erhält erst langsam das Gesicht des Trostes, eines Trostes jedoch, der die Erwartungen durchkreuzt und übersteigt und sie gerade darin «erfüllt». Heilsamer Schock und wahrer Trost sind «Widerfahrnisse». Sie erzeugen Betroffenheit, wenn die Kontinuität der konzeptuell gewordenen Überlieferung der Erfahrung die Erfahrungskompetenz eingeschlafert hat. Bei diesem Bild sollte man beachten: das biblische Motiv der «Wachsamkeit» ist eigentlich nicht so gemeint, daß die Hirten die Schafe mit Zäunen vor dem Davonlaufen bewahren, sondern so, daß man überhaupt bemerkt, was die Stunde geschlagen hat.

#### Schlußbemerkung

Erfahrung im Vorfeld von Glaube und Offenbarung «ist» ... Wir haben keine definitorische Antwort auf diese Frage finden können, weil die Sache «Erfahrung» selbst nicht «definitorisch» im Sinne abschließender Grenzziehung ist, sondern eröffnend und bewegend. Vielleicht ist ein Wortspiel erlaubt: wenn Offenheit zur Grundstruktur der Erfahrung als geschichtlicher Bewegung gehört, dann kann «Offenbarung» in der Wortbedeutung des ins «Offene» – oder in der Ableitung von «revelare»: ins «Unbedeckte», damit auch Ungeschützte – Ausgetragenen nur im fort dauernden Gespräch mit Erfahrung verstanden werden.

<sup>1</sup> Zur Phänomenologie der Erfahrung vgl. R. Egenter, Erfahrung ist Leben (München 1974); vom mehr psychotherapeutischen Standort: D. Laing, Phänomenologie der Erfahrung (Frankfurt 1969). Philosophiegeschichtliche Erörterungen bieten A. S. Kessler/A. Schöpf/Ch. Wild, Erfahrung: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1 (München 1973) 373–386. Zur Erörterung des Begriffs vgl. W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch (Freiburg/Basel/Wien 1976) Art. Erfahrung; G. Siewerth, Erfahrung: LThK 3 (1959), 977 ff.; H. Rombach, Erfahrung, Erfahrungswissenschaft: Lexikon der Pädagogik, Bd. 1 (Freiburg/Basel/Wien 1970) 375 ff. Weiterführend zu Einzelproblemen vgl. J.M. Hinton, Experiences, An Inquiry Into

Some Ambiguities (Oxford 1973); R. Needham, Belief, Language And Experience (Chicago 1973).

<sup>2</sup> AaO.

<sup>3</sup> Vgl. W. Kasper, Tradition als Erkenntnisprinzip, Zur theologischen Relevanz der Geschichte: Theol. Quartalschr. 155 (1975) 198–215.

<sup>4</sup> Vgl. K. Sauerland, Diltheys Erlebnisbegriff, Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literarhistorischen Begriffs (Berlin/New York 1972).

<sup>5</sup> Vgl. P. Ricœur, Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion: Hermeneutik und Psychoanalyse, Der Konflikt der Inter-

pretationen II (München 1974) 162–216; vgl. auch den Beitrag von R. Schreier in diesem Heft.

<sup>6</sup> Vgl. D. Mieth, Der Wissenschaftscharakter der Theologie: Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol. 23 (1976) 13–41, hier: 30 ff.

<sup>7</sup> Vgl. L'expérience chrétienne, Introduction à une théologie (Paris 1952) 24.

<sup>8</sup> Vgl. dazu B. Schüller, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln: K. Demmer, B. Schüller (Hg.), Christlich glauben und handeln (Düsseldorf 1977) 261–286.

<sup>9</sup> Vgl. die wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen von H. Rombach, Substanz, System, Struktur, 2 Bde. (Freiburg i. Br. 1965/1966).

<sup>10</sup> Vgl. zuletzt: Grundkurs des Glaubens (Freiburg i. Br. 1976), 31 f.

<sup>11</sup> Vgl. H.M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte, Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft (Frankfurt 1972).

<sup>12</sup> Vgl. D. Mieth aaO. 24 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Kessler/Schöpf/Wild, Erfahrung, aaO. 385: «Erfahrung erweist sich jedoch gerade deshalb als so schwer erfaßbarer philosophischer Begriff, weil sie sich einerseits gegen Theorie sträubt, andererseits so sehr mit ihr verknüpft ist, daß sie sich ihrem Zugriff nur entwinden kann, indem sie diese gegen sich selbst kehrt.»

<sup>14</sup> Vgl. D. Mieth, Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung: CONCILIUM 12 (1976) 623–633.

<sup>15</sup> (Stuttgart 1975) 43.

<sup>16</sup> Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Freiburg/Basel/Wien 1977) 10 ff.

<sup>17</sup> (Stuttgart 1976)

<sup>18</sup> AaO. 44.

## DIETMAR MIETH

1940 in Berlin geboren. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie in Freiburg i.Br., Trier München und Würzburg; Assistent in Tübingen; Doktor der Theologie; Professor für Moralthologie und Direktor des Moralthologischen Institutes an der Universität Freiburg (Schweiz). Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969); Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral (Graz 1970); Christus – das Soziale im Menschen (Düsseldorf 1972); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg/Schweiz 1977). Schrift: Schützenweg, CH–3186 Düringen.

Robert Schreier

### Die Spezifizierung der Erfahrung und die Sprache der Offenbarung

Eine Untersuchung der Wechselwirkung zwischen Erfahrung und Offenbarung führt zur Sondierung dreier verschiedener, aber miteinander verbundener Dinge. Das erste ist die Spezifizierung oder Verschlüsselung der Erfahrung. Mit anderen Worten: Es wird gefragt, wie die Erfahrung in eine kommunikable Form gebracht wird, die es ermöglicht, sie einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, die sie geeignet macht, von einer Gemeinschaft geteilt zu werden. Eine solche Spezifizierung oder Verschlüsselung gestattet, immer wieder auf die Erfahrung zurückzugreifen.

Das zweite ist, festzustellen, wie eine derart verschlüsselte Erfahrung innerhalb einer Gemeinschaft den Status einer Offenbarung erlangt. In was für einem Prozeß wird die Gemeinschaft gewahrt, daß, was sie erfahren hat, nicht auf die Gemeinschaft selbst reduzierbar ist, sondern ein kommunikatives Wirken darstellt, das die Gemeinschaft und Gott umfaßt? Die verschlüsselte Erfahrung hat dann einen privilegierten Status innerhalb der Gemeinschaft und wird grundlegend für das Identitätsbewußtsein der Gemeinschaft.

Das dritte betrifft die Offenbarung selbst als Quelle neuer Erfahrung. Offenbarung als Ergebnis kommunikativer Interaktion zwischen Gott und der Gemeinschaft wird selbst zu einem Pol für weiteres kommunikatives Wirken, wenn und insofern die Gemeinschaft die neue Erfahrung spezifiziert. Diese neuen Interaktionen können auf vielerlei verschiedene Weise die Offenbarung verändern oder neu verschlüsseln.

Ein gemeinsames Element, das diese drei Themen miteinander verbindet, ist *Sprache*. Sprache dient vielleicht als allgemeinstes Medium zur Verschlüsselung von Erfahrung, wengleich Kunst, Ritual und Drama dasselbe leisten können. Sprache ist zweifellos für die größtmögliche Öffentlichkeit verfügbar und, wenn sie Erfahrung der Gemeinschaft verschlüsselt, leicht zu teilen. Die Heilige Schrift hat in einer klassischen Weise als primärer Ort jener Erfahrung des Volkes Gottes gedient, die als Offenbarung erkannt und bekannt geworden ist. Das Studium der Offenbarung läuft oft auf ein Studium der Sprache oder des Textes der Schrift hinaus. Und schließlich erfährt in der Begegnung zwischen Erfahrung und Offenbarung beides primär in der Sprache die bemerkenswertesten Änderungen. Schöpferisches Wirken in diesem Bereich wird durch linguistische Neuerung gekennzeichnet. Eine Weise, unsere drei oben genannten Themen zu untersuchen, besteht im Studium der Rolle der Sprache in diesem Prozeß.

Nun hat das Studium der Sprache und speziell der religiösen Sprache in den letzten fünfzig Jahren allerlei Wechselfälle erlebt. Um zu bestimmen, welche Methoden zur Untersuchung der Sprache für unser Anliegen am dienlichsten sind, dürfte es gut sein, wenn wir