

hinaus erhalten. Philosophen wie Erich Fromm oder Arnold Künzli, und Theologen wie Gustav Wetter, Albert Rasker, aber auch Karl Rahner, nahmen als Gäste an diesen Seminaren teil, um einen authentischen Austausch religiöser und philosophischer Fragestellungen zu pflegen. Es folgte die Hoffnung auf einen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“, den der Reformkommunist Alexander Dubček im Frühjahr 1968 in der Tschechoslowakei umzusetzen versprach. Nach dem bewaffneten Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten am 21. August 1968 war die Hoffnung auf eine Liberalisierung in der CSSR brutal zertreten worden. Auch M. wurde, wie Tausende seiner Landsleute, aus der kommunistischen Partei ausgeschlossen und zum Schweigen verurteilt.

Das vorliegende Buch ‚Der Sinn menschlicher Existenz‘ bildet in gewisser Weise ein Vermächtnis der Denkanstöße von M. Sein Inhalt ist in sechs Problemzonen aufgeteilt, die M. zeit seines schöpferischen Lebens in lebhafter, oder wie er formuliert hätte, ‚dialogischer‘ Weise behandelt hatte. Neben dem Ausgangsproblem des ‚Sinns menschlicher Existenz‘ werden Kategorien wie „Gott“, „Fetischisierungen“, „Weltall“, „Humanismus“ und selbstverständlich das Phänomen „Dialog“ behandelt. Gerade dafür hatte sich M. in der politisch bewegten Zeit der 60er Jahre überaus engagiert persönlich eingesetzt. Er praktizierte nicht nur einen systemübergreifenden und weltanschaulich divergierenden Dialog, sondern erarbeitete differenzierte Kategorien, die einen „echten Dialog“ kennzeichnen sollten: „Wenn sich ein *Dialog entwickeln soll und wenn ich wirklich überzeugt bin von der tief menschlichen Wichtigkeit „meiner Sache“, dann kann ich nicht nur, sondern gerade dann* muß ich – auch im Augenblick leidenschaftlichen Streites und gegenüber meinem heftigsten Gegner – in ihm den „anderen“ sehen, den schon potentiellen Bundesgenossen „meiner Sache“.

M. hat die vorliegende Sammlung nach dem Zusammenbruch des ehemaligen „real existierenden Sozialismus“ geschrieben. Nicht zufällig befindet sich M. in deutlicher Nähe zu Papst Johannes Paul II., der neben unmißverständlicher Kritik an den Experimenten eines gottlosen Sozialismus auch den maßlosen Kapitalismus schonungslos kritisiert hatte. M. geißelt einen Konsumismus, der sich der Frage nach einem „Sinn“ oder gar nach „Gott“ erst gar nicht stellt: „Die Philosophie muß dazu zurückkehren, Angelegenheit eines jeden gesunden intelligenten Menschen zu sein.“ V. STREBEL

RELIGIÖSE ERFAHRUNG. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch. Herausgegeben von Friedo Ricken (Münchner philosophische Studien, Neue Folge; Band 23). Stuttgart: Kohlhammer 2000. 220 S., ISBN 3-17-018367-2.

Der Bd. dokumentiert das Schlußsymposium eines ersten Abschnitts des an der Hochschule für Philosophie zusammen mit der Ludwig-Maximilians-Universität München geführten Graduiertenkollegs „Der Erfahrungsbegriff in der europäischen Religion und Religionstheorie und sein Einfluß auf das Selbstverständnis außereuropäischer Religionen“. Die Einführung des Hg.s geht, in Absetzung von der seit Hume/Kant kritisierten „rationalistischen Tradition“, wie die pluralistische Religionstheologie von der Heilsfrage aus, so sehr Antworten darauf nicht unabhängig von der Frage nach der Wahrheit zu geben seien (9 – inwiefern eigentlich, innerhalb dieser Perspektive?). Die Wahrheitsfrage stellt sich auf diesem Boden als Frage nach dem Verhältnis von situierter Erfahrung und deren subjektiver Interpretation.

Hilfreiche phänomenologische Klärung bietet der grundlegende Beitrag von Gerd Haeffner. Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Letzterer Ausdruck (= r. E.) wurde von der „externen Religionstheorie“ geprägt (32). Er meint ein Wahrnehmen und Erleben innerhalb von Lebenserfahrung; „religiös“ nicht als Sonderqualität für „religiös Musikalische“, sondern gemäß Rang und Intensität der Realitäts-Begegnung: Getroffen-Sein „von einem An- und Zuspruch, der in die Tiefe der Person zielt“ (36). Namen wie „das Heilige“, „das Geheimnis“, „Nichts“, „das Eine“ verweisen darauf. – Jacob A. van Belzen, der als Religionspsychologe über das Spezifikum der r. E. Auskunft geben sollte, weist die Frage eigentlich ab. Aus der Sicht hermeneutischer Psychologie vertritt er schließlich, was die Erfahrung zu einer religiösen macht, sei ihre Interpretation (50, 53). – Der Religionswissenschaftler Carsten Colpe erklärt auf dieselbe Frage: „die Religion“ (58). Statt Hegel oder Husserl mit ihren Klassifikationen emp-

fehlt sich Typologie als Phänomenologie von Ganzheiten. Erfahrung ist „nicht das tragende Element der Religion“ (67). Ähnlich bemerkt *Hubert Knoblauch*, die seit Schleiermacher so prominente r. E. werde in der Religionssoziologie „geradezu stiefmütterlich behandelt“ (69). Er spricht, im Blick auf die Intentionalität des Bewußtseins, von der Erfahrung kleiner wie größerer Transzendenzen (Selbstüberstiege), wobei Erfahrung wie Deutung kulturgeprägt sind. Im Zuge institutionen-distanzierter Individualisierung rückt „Spiritualität“ ins Zentrum (Religiöse Organisationen dienen u. a. zur Domestizierung von Transzendenzerfahrungen“ – 78f.).

Nach diesen Grundsatz-Texten wenden die folgenden Beiträge sich nun Einzel-Gestalten zu. (Hier begegnet auch wieder der falsche Dativ nach „als“: 88, 117, 126, 143.) *Claudius Strube* geht der existentialen Bestimmung der r. E. beim jungen Heidegger nach. – Zwei Untersuchungen gelten den „Varieties ...“ von W. James, religionspsychologisch seitens *Henryk Machos*, religionswissenschaftlich durch *Sebastian Niklaus*. In beiden Fällen erfährt die Rolle des „Subliminalen“ Kritik. – Kritisch bewertet auch *Andreas Hansberger* das perzeptuelle Modell der r. E. von W. Alston (einer nicht-sinnlichen direkten Erfahrung Gottes). – Klärend informativ stellt *Karl-Heinz Steinmetz* die dialogische (christusbezogene) Hermeneutik der „noche oscura“ bei Johannes vom Kreuz dar. Die Aufnahme dieses Begriffs durch Simone Weil zeichnet *Margit Masmaier* nach. (Ob hier allerdings die „Anschauung des Guten“ wirklich nur [147f.] die „sich selbst bewußt werdende Liebe“ wäre?) – Daß es nicht um das Ich zu tun ist und sein „sentiment der présence de Dieu“, sondern um das Sich-Versetzen in die Gottes-Gegenwart 164), zeigt *Gereon Kübr* in der Gebetslehre des Franz von Sales. Ein letztes Mal (europäisch/westlich? – biblisch!) dialogisch geht es zu in *Katrin J. Kirchners* Arbeit über die Verbindung von Gottes- und Welt(= Menschen)bezug bei Franz Rosenzweig.

Mit Relationen befaßt sich der gemeinsame Beitrag von *Maximiliane Demmel* und *Sebastian Niklaus*. In der Gelug-Tradition des tibetischen Buddhismus wird die „Leere an inhärenter Eigenexistenz der Dinge“ (179) meditiert, d. h. der Mangel an Eigensein bei ihnen, insofern sie ganz von anderem abhängen (ein Tisch von Baum und Schreiner, der aus dem Holz auch anderes hätte machen können) und deshalb die individualisierende Benennung ganz willkürlich ist. Bei Nishida bleiben in der sehr zen-bestimmten Frühzeit die Relationen am Rande; anders in der späteren Topos-Logik; sein Ausdruck lautet „absolut widersprüchliche Selbstidentität“ (188). Tetsuaki Kuruso vertritt, in Nishidas Religionsphilosophie, die keine spezifisch religiösen Erlebnisse, sondern nur eine religiöse Interpretation von Erlebnissen kennt, werde die Theorie des Individuums (im Todesbewußtsein erhalten wir durch die absolute Verneinung absolute Bejahung unseres Seins) „letztlich der pantheistischen Welttheorie untergeordnet“ (196). Der letzte Blick gilt Indien: *Christian Hackbarth-Johnson* stellt die spirituelle Erfahrung und deren Deutung bei Sri Ramana Maharshi und Henri Le Saux vor. Für erstgenannten können Religionen „nur bis zu dem Punkt führen, wo alle Religionen sich treffen, und nicht weiter“ (206). Der französische Mönch hat schließlich das Erwachen als „totale Explosion“ erfahren, in der alle christliche Einfärbung verschwindet. – Ein Namenregister und eine Kurzvorstellung der Autorinnen/Autoren beschließt den Bd. J. SPLETT

GRÄTZEL, STEPHAN, *Dasein ohne Schuld*. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 304 S., ISBN 3-525-30144-8.

Der Zusammenhang von Freiheit und Schuld habe in der westlichen Kultur einen undurchsichtigen Charakter bekommen. „Die vorliegende Arbeit versucht diesen Zusammenhang wieder zu klären“ (10f.). „Die Rationalisierung des Schuldprinzips hat die Schuld [„Jedes Bewußtsein erzeugt Schuld und ist Schuld“] auf die Täterschuld reduziert“, weil die westliche Kultur statt eine Kultur der Freiheit aus der Schuld eine der Freiheit ohne Schuld sein will (11). „Schuld tritt nur im Rahmen eines Tausches auf und ist die Folge einer nicht geleisteten Rückgabe“ (12). Alle Werte, auch moralische und heilige Werte seien Tauschwerte. Wo der Tausch unterbleibt, in einseitigem Geben oder Nehmen, begegnet Schuld. Dem komplexen Thema nähert sich Grätzel (= G.) in doppelter Perspektive: in der kulturellen und der sie umgreifenden mythischen Dimension