

ASPEKTE EINER ERKENNTNISKRITISCHEN PHÄNOMENOLOGIE DER EKSTATISCHEN ERFAHRUNG GOTTES

Peter Gaitsch

UDK 248.217:165.2
165.2:248.217
231.11:248.2

1. *Ekstatische religiöse Erfahrungen als Grenzerfahrungen und ihr Geltungsanspruch*

In der zeitgenössischen Religionsphilosophie wird »Ekstase« unter dem Stichwort »außergewöhnliche religiöse Erfahrungen« diskutiert (vgl. Löffler 2013, 76). *Gewöhnliche religiöse Erfahrungen* sind solche, in denen der Mensch mit der Kontingenz bzw. den Grenzsituationen des Daseins konfrontiert wird und daraus eine religiöse Bedeutsamkeit zieht. Dazu zählen negativ konnotierte Erfahrungen von Leid, Schuld und Tod, aber auch positiv konnotierte Erfahrungen von Geburt und Liebe sowie Naturerfahrungen. Der religiöse Charakter dieser Erfahrungen ist eigentlich mehr eine Frage der Auslegung, also der Hermeneutik. Das heißt, die Erfahrungen selbst sind nicht unmittelbar religiös. *Außergewöhnliche religiöse Erfahrungen* sind dagegen solche, die unmittelbar eine genuin religiöse Wirklichkeitsdimension gegenwärtig zu machen beanspruchen. Dazu zählen Erfahrungen von Ekstase und Besessenheit, Offenbarungserfahrungen und mystische Erfahrungen.

Philosophisch legt es sich nahe, diese Art von Erfahrungen als »Grenzerfahrungen« im strikten Sinne aufzufassen. Dies bedeutet, dass es sich um Erfahrungen (auf) der Grenze unseres Erkenntnis — und Erfahrungsvermögens handelt. Das impliziert zweierlei: Erstens handelt es sich bei solchen Erfahrungen nicht um gewöhnliche, normale Erfahrungen *diesseits* der Grenze, wie zum Beispiel bei der lebensweltlichen Erfahrung raumzeitlich lokalisierbarer Wahrnehmungsgegenstände, die in Edmund Husserls phänomenologischer Erfahrungsanalyse eine paradigmatische Stellung einnehmen. Wenn außergewöhnliche Erfahrungen derart normalisiert werden, sollte man hermeneutisch Verdacht schöpfen, indem man sich zum Beispiel fragt, ob in einer so aufgefassten Wahrnehmung Gottes wirklich Gott selbst begegnen kann. Zweitens handelt es sich aber auch nicht um Erfahrungen

* Peter Gaitsch, peter.gaitsch@uni-graz.at, Karl-Franzens-Universität Graz / University of Graz

jenseits der Grenzen unseres Erfahrungsvermögens, also um Erfahrungen der »Entgrenzung«, die jede menschliche Beschränkung und Bedingtheit hinter sich lassen. Wenn außergewöhnliche Erfahrungen derart hyperbolisiert werden, sollte man ebenfalls hermeneutisch Verdacht schöpfen, indem man sich fragt, ob eine solche Überschreitung der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung dem Menschen überhaupt gelingen kann.

Auf der Basis dieser Begriffsbestimmung der außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen als Grenzerfahrungen lautet die Frage vor allem, ob in ihnen *nur* die Begrenztheit des menschlichen Erfahrungsvermögens erfahren wird (und nichts weiter) oder ob sich durch die Begrenztheit *hindurch* eine religiöse Wirklichkeitsdimension genuin und unmittelbar erfahrbar macht. Mit anderen Worten, haben solche religiösen Erfahrungen nur einen negativen Wert, indem sie ähnlich zu Feuerbachs berühmter religionskritischer Projektionsthese als bloße Selbsterfahrung des Menschen zu gelten haben — oder macht sich in ihnen tatsächlich eine genuin religiöse Wirklichkeitsdimension geltend?

In meiner Behandlung des Themas werde ich die Frage auf ekstatische Erfahrungen der göttlichen Gegenwart (»Gottesekstasen«) zuspitzen. Auch Gottesekstasen, soviel lässt sich schon sagen, haben mit der Erfahrung einer Grenze zu tun. Ob solche Gottesekstasen als ein »Heraustreten« (nämlich der »Seele« aus dem Körper) beschrieben werden, wie es die Etymologie (*ek-stasis*) nahelegt, oder ob sie vielmehr bleibend als leibliche Erfahrungen zu beschreiben sind, erscheint mir dabei zweitrangig. Vorrangig ist hingegen die Thematisierung dessen, *was* da dem Anspruch nach als eine erfahrbare Gegenwart behauptet wird: das Göttliche oder Gott. Diese Herangehensweise entspricht der phänomenologischen Methode, gemäß der man eine bestimmte Erfahrung ausgehend von der Gegebenheitsweise ihres intentionalen Gegenstandes her analysieren muss. Was also heißt es, dass das Göttliche oder Gott als erfahrbar gilt?

Der spezifisch philosophische Beitrag zur Untersuchung von außergewöhnlichen religiösen Erfahrungsphänomenen ist ein erkenntnismethodischer bzw. erkenntniskritischer: Wie weit dürfen mit diesen Erfahrungen rechtmäßig *Geltungsansprüche* in Form von Einsichten in eine übersinnliche Wirklichkeit verknüpft werden? Wie weit haben diese Erfahrungen also einen *argumentativen Wert* für die Behauptung der Wirklichkeit des in ihnen Erfahrenen? Philosophisch genügt es also nicht, dass es durch alle Zeiten und Kulturen hindurch viele Menschen gibt, die solche Erfahrungen erleben, und dass sich diese Erlebnisse gemäß der Aufgabenstellung der *religionswissenschaftlichen* Phänomenologie in ihrer Besonderheit beschreiben und zu allgemeinen religiösen Erscheinungsformen zusammenfassen lassen. Der Philosoph stellt dagegen die Geltungsfrage: Wann dürfen wir davon ausgehen, dass das, was in der Erfahrung erlebt wird, auch wirklich so ist?

In dieser erkenntniskritischen Perspektive, in der die Reichweite und die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens untersucht werden, fragt man in der Philosophie seit Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) nach den *Grenzen möglicher Erfahrung*. Die Antwort Kants ist im Grunde sehr einfach: Die Möglichkeit von Erfahrung erstreckt sich genau bis zu dem Punkt, an dem etwas in Raum und Zeit erscheinen kann. Nur mit raumzeitlich lokalisierbaren Erfahrungen darf eine Erkenntnis im strikten Sinne verknüpft werden. Gott, sofern man ihm im Sinne des klassischen Theismus die Attribute Allgegenwart und Ewigkeit zuschreibt, kann daher gar nicht erscheinen, da er die Grenzen jeder möglichen menschlichen Erfahrung überschreitet. In Kants *Religionsphilosophie* geht es dementsprechend nicht um religiöse Erfahrungen, sondern um eine »rein moralische Religion«, die an die moralische Erfahrung der Pflicht geknüpft ist — alles andere ist in den Augen Kants irrationale Schwärmerei oder Träumerei: Es ist »schlechterdings unmöglich [...], Gott auf andere Weise zu dienen« (Kant 1793, 103) als durch die Erfüllung der moralischen Pflichtgebote.

Kants Grenzbestimmung möglicher Erfahrung ist jedoch allzu eng: Im Wesentlichen ist darin Platz nur für wissenschaftliche Empirie. Im Folgenden möchte ich hingegen mit den Mitteln der *philosophischen Phänomenologie* versuchen zu zeigen, dass die Grenzen möglicher Erfahrung zwar nicht aufzuheben sind, dass sie aber weiter und anders gefasst werden müssen, als Kant dies will. Die von Husserl herkommende Methode der Phänomenologie ist dabei im Wesentlichen eine nicht bloß deskriptive, sondern auch erkenntniskritische Analyse der Erscheinungen auf Basis der erstpersonalen Erfahrung.

In Hinblick auf die mit religiöser Erfahrung verbundenen Erkenntnisansprüche bleiben jedoch zwei methodische Richtlinien Kants für uns höchst relevant. Erstens geht es der Erkenntniskritik negativ um die *Selbstdisziplinierung* der eigenen Erkenntnisansprüche, das heißt um die Abhaltung von Irrtümern durch die Anerkennung der Grenze möglicher Erfahrung (»Disziplin der reinen Vernunft«, Kant 1787, 736). Zweitens hat die Erkenntniskritik aber auch die positive Funktion, *Kriterien* für den richtigen Gebrauch gewisser grenzwertiger Gedanken oder Erlebnisse aufzustellen (»Kanon der reinen Vernunft«, Kant 1787, 824). Beide Seiten des kritischen Verfahrens, die Disziplinierung und die Kanonisierung, sind für eine philosophische Beurteilung des Erkenntniswerts der Gottesekstase bedeutsam. Am Ende meiner Ausführungen werde ich daher einen spezifischen phänomenologischen Gebrauch dieser beiden erkenntniskritischen Aspekte in Hinblick auf die Möglichkeit von Gottesekstasen vorschlagen (siehe unten 3.).

2. *Evidenz und Gegebenheitsweise der Gottesekstase*

In der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie existiert eine aufschlussreiche Unterscheidung zwischen zwei möglichen argumentativen Bezugsweisen auf religiöse Erfahrungen. Wenn religiöse Erfahrungen gleichsam wie *Wahrnehmungen* aufgefasst werden, auf deren Basis religiöse Überzeugungen aufbauen, spricht man von einem *evidential argument from religious experience* (vgl. Löffler 2013, 81). Dies kann am Beispiel einer gewöhnlichen Wahrnehmung erläutert werden: Wenn wir etwa unter normalen Bedingungen (günstige Lichtverhältnisse, angemessene Entfernung zum Gegenstand, normal funktionierendes Wahrnehmungsvermögen, usw.) einen Baum wahrnehmen, dann haben wir die durch diese Wahrnehmung völlige gerechtfertigte Überzeugung, dass da wirklich ein Baum steht. Die Überzeugung ist gerechtfertigt, weil die Erfahrung des gesehenen Baumes *evident*, d.h. aus sich heraus überzeugend ist. Warum sollte es aber nicht auch für religiöse Gegenstände eine vergleichbare Evidenzerfahrung geben, also etwa eine Art ekstatischer Gottes-Wahrnehmung, eine Gottesekstase, die die Überzeugung, dass ich wirklich die Gegenwart Gottes erfahren habe, aus sich heraus rechtfertigt?

Phänomenologisch gewendet zielt diese Frage auf die *originäre Selbstgegebenheit* eines Phänomens: Evident ist ein Phänomen dann, wenn es sich auf eine ursprüngliche Weise so zu erfahren gibt, dass es als es selbst in der Erfahrung gegenwärtig werden kann. Die phänomenologische Frage zur Gottesekstase lautet dann: Ist Gott ein evidentes Phänomen in diesem Sinne; d.h. kann er in originärer Selbstgegebenheit erscheinen, sodass sich eine religiöse Überzeugung darauf aufbauen lässt? Diese phänomenologische Bedeutung von Evidenz als originäre Selbstgebung des Phänomens ist nicht zu verwechseln mit Evidenz im Sinne von »unbezweifelbarer Gewissheit«, wie man sie seit Descartes im wissenschaftlichen und alltäglichen Sprachgebrauch findet. Das Evidente ist in diesem Sprachgebrauch das, was durch sich selbst einleuchtet und insofern nicht bezweifelt werden kann. Die phänomenologische Rede von Evidenz beinhaltet hingegen nicht zwingend diese *apodiktische* Bedeutung. Im Übrigen geht es bei der phänomenologischen Evidenz durch originäre Selbstgebung auch nicht um *Adäquation*. Denn es kann durchaus etwas originär in einer Wahrnehmung gegeben sein, ohne dass es jemals vollkommen und erschöpfend dargestellt werden kann. Gerade so ist es beim paradigmatischen Fall von Evidenz: der sinnlichen Wahrnehmung eines äußeren raumzeitlichen Gegenstandes (vgl. Husserl 1999, 12).

Evidenzargumente, die die Erfahrung als eine evidente Wahrnehmung vollziehen wollen, müssen von begrifflich schlussfolgernden (»inferentiellen«) Argumenten unterschieden werden, die für eine Erfahrung die beste

Kausalerklärung suchen (*inferential argument from religious experience*). Dies ist die klassische Argumentationsfigur, auf der Argumente für die Existenz Gottes beruhen. Zu diesem Zweck muss keine Gottes-Wahrnehmung in Anspruch genommen werden. Stattdessen wird nach der besten Erklärung für die gewöhnliche, nicht-religiöse Erfahrung der Kontingenz der Welt (die allgegenwärtige Erfahrung also, dass alles auch ganz anders sein könnte) gesucht. Auf der Basis dieser Erfahrung ist dann ein Schluss auf einen nicht-kontingenten Grund der Welt, den wir Gott nennen, als beste Kausalerklärung möglich.

Jedoch dürfte klar sein, dass unsere gewöhnlichen Wahrnehmungsüberzeugungen nicht auf diese inferentielle Weise gebildet werden: Wenn ich einen Baum unter normalen Bedingungen vor mir stehen sehe und daher berechtigterweise davon überzeugt bin, dass da wirklich ein Baum steht, führe ich keinen logischen Schluss auf eine beste Kausalerklärung aus. Der wirkliche Baum ist nicht die nur durch eine Schlussfolgerung erreichbare Ursache meiner Baum-Wahrnehmung (dann wäre sozusagen der wirkliche Baum »hinter« dem gesehenen Baum, was zu absurden Konsequenzen führte), sondern ich sehe ihn — ganz ohne Gebrauch der Logik — einfach unmittelbar vor mir stehen. Der wirkliche Baum ist genau der in der evidenten Erfahrung gesehene Baum. Wir können das phänomenologisch formulieren, indem wir sagen: Der Baum ist uns in der optimalen sinnlichen Wahrnehmung originär als er selbst gegeben.

Gilt nun das Gleiche auch von Gottesekstasen? Zu beachten ist, dass es hier nicht nur um das Problem der Wahrnehmungstäuschung geht, denn eine solche Täuschung würde die prinzipielle Möglichkeit der Wahrnehmbarkeit bereits voraussetzen. Es könnte ja durchaus sein, dass wir uns im Falle von Gottes-Wahrnehmungen zumeist täuschen, da die Bedingungen unserer Erkenntnissituation gegenüber diesem außerordentlichen Erkenntnisgegenstand zumeist unzureichend sind. Dennoch könnte unter den zahlreichen vermeintlichen Gottes-Wahrnehmungen eine echte Gottes-Wahrnehmung sein. Wir wüssten dann vielleicht nicht, welche es ist, solange wir keine guten Kriterien für die Echtheit einer Gottes-Wahrnehmung haben, aber die prinzipielle Frage nach der Wahrnehmbarkeit Gottes wäre dabei schon vorentschieden. Es gälte bereits als grundsätzlich sinnvoll, von der Wahrnehmbarkeit Gottes auszugehen. Genau dies steht aber noch in Frage.

Die Frage ist daher vielmehr die folgende: Ist es tatsächlich so, dass die Gottesekstase wie eine Art höherer, quasi-sinnlicher oder übersinnlicher, Wahrnehmung funktioniert, sodass sich aus ihr ein Evidenzargument in ähnlicher Form wie bei der Baumerfahrung gewinnen lässt, indem die Art der erstpersonalen Erfahrung (*Gegebenheitsweise*) von der Wirklichkeit des Erfahrenen (*Evidenz*) überzeugt? Darf jemand, der eine solche Gottesekstase erlebt, daraus die berechtigte Überzeugung ziehen, dass ihm wirklich Gott

gegenwärtig wurde? Ist Gott also eine mögliche originäre Selbstgegebenheit der Erfahrung?

Der immer noch richtungweisende phänomenologische Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen stammt aus den 1920er-Jahren von Max Scheler. Seine Antwort verläuft in zwei Schritten, die mit der Einführung von zwei Begriffen verknüpft sind: »Offenbarung« zum Ersten, »individualgültige Evidenz« zum Zweiten.

Scheler vertritt die Ansicht, dass wir es bei der Gottesekstase — wobei Scheler allerdings vom »religiösen Akt« im Allgemeinen spricht — mit einer ganz anderen Gegebenheitsweise als wie bei der sinnlichen Präsentation eines raumzeitlichen Wahrnehmungsgegenstandes (Baum) zu tun haben. Die Gegebenheitsweise Gottes beschreibt er als die Offenbarung einer Person:

»Der religiöse Akt fordert — im Unterschiede zu allen sonstigen Erkenntnisakten [...] — eine Antwort, einen *Wider— und Gegenakt* seitens eben *des Gegenstandes*, auf den er seinem intentionalen Wesen nach abzielt. Und damit ist schon gesagt, daß von ‚Religion‘ nur die Rede sein kann, wo ihr Gegenstand *göttliche personale Gestalt* trägt und wo Offenbarung (im weitesten Sinne) dieses Persönlichen dem religiösen Akt und seiner Intention die Erfüllung gibt.« (Scheler 1968, 248)

Das heißt, in der Gottektase ist Gott nicht einfach nur ein Gegenstand, der sich unserem Wahrnehmungsvermögen passiv darbietet (so wie der Baum), sondern Gott wird nur als Gott erfahrbar, wenn er von sich aus handelnd aktiv wird, indem er sich dem Menschen in einem interpersonalen Offenbarungsgeschehen zuwendet. Von daher formuliert Scheler seinen »Grundsatz alles religiösen Erkennens«: »Alles Wissen über Gott ist Wissen *durch* Gott.« (Scheler 1968, 245) Das ist vergleichbar mit der zwischenmenschlichen Situation: Die Gegenwart eines anderen Menschen erfahren wir auch nur dann vollständig (in »originärer Selbstgegebenheit«), wenn er sich personal vollzieht, indem er sich von sich her uns zuwendet und uns anblickt (vgl. dazu Levinas 1993, der das sich aufdrängende »Antlitz« der anderen Person als ethisches Grundphänomens analysiert). Die Gottesekstase impliziert also hinsichtlich der Gegebenheitsweise, dass sich Gott in personaler Gestalt selbst offenbart. Alles andere kann keine echte religiöse Ekstase sein.

Wir kennen jetzt die Gegebenheitsweise der Gottektase. Aber ist damit auch eine Evidenzerfahrung verbunden? Das offensichtliche Problem besteht hier darin, dass wir es beim unsichtbaren Gott anders als beim Baum oder beim anderen Menschen nicht mit einem sinnlich erfassbaren Gegenstand bzw. einem leiblich expressiven Gegenüber zu tun haben und also keinen Punkt haben, an dem sich die Evidenzerfahrung festmachen und von dem aus sie sich mit anderen Erkenntnissubjekten auch *teilen* lässt. Eine Gottesekstase scheint in diesem Sinne nicht wirklich teilbar und mitteilbar zu sein, sie ist also nicht intersubjektiv rechtfertigbar. Dennoch ist Scheler

der Ansicht, dass es in diesem Fall einen sinnvollen, auf das erlebende Individuum beschränkten Gebrauch von »Evidenz« gibt: Es kann Gottesekstasen geben, die so überzeugend sind, dass sie als »individualgültige Evidenzen« erfahren werden. Sie sind dann »das individuell persönlichste Zeugnis vom Bestande eines Sachverhalts« (Scheler 1968, 18).

Scheler charakterisiert also die Evidenz von religiösen Bewusstseinsakten als »individualgültige Evidenz« und die Gegebenheitsweise der göttlichen Präsenz als »(natürliche) Offenbarung« einer personalen Gestalt. So stellen sich abschließend folgende kritische Fragen: Sind religiöse Grenzerfahrungen angemessen als ein interpersonales Offenbarungsgeschehen zu charakterisieren? Sind in diesem Offenbarungsgeschehen (individualgültige) Evidenzerfahrungen möglich?

3. *Zwei Aspekte einer phänomenologischen Erkenntniskritik: Kanonisierung und Disziplinierung von Gottesekstasen*

Für die zeitgenössische Diskussion einer Phänomenologie religiöser Grenzerfahrung dürfen Jean-Luc Marion und Anthony J. Steinbock als die beiden maßgeblichen Autoren gelten. Ich möchte daher die beiden Fragen nach Evidenz und Gegebenheitsweise vor allem in Auseinandersetzung mit diesen beiden Autoren beantworten.

Steinbocks Ansatz (2009, 2012) steht in der Tradition des Scheler'schen Personalismus. Wie Scheler versteht er die religiöse Grenzerfahrung als ein Geschehen, in dem sich eine göttliche personale Gestalt einer menschlichen Person offenbart. Die zugrunde liegende Gegebenheitsweise bezeichnet Steinbock als »Vertikalität« (im Unterschied zur »horizontalen« Gegebenheitsweise weltlicher Gegenstände) und, im interpersonalen Kontext der religiösen Grenzerfahrung, als »Epiphanie«. Diese Art der Gegebenheitsweise erläutert Steinbock insbesondere anhand von Textzeugnissen aus den mystischen Traditionen der Abrahamitischen Religionen, wobei die Erfahrungsberichte von Teresa von Avila für Steinbock einen exemplarischen Stellenwert besitzen.

Die Scheler'sche Gedankenlinie weiterverfolgend versucht Steinbock, aus den exemplarischen Erfahrungsberichten einiger Mystiker eine Reihe von *Evidenzkriterien* zu gewinnen (vgl. Steinbock 2009, 117f.; Steinbock 2012, 598f.). Dies bildet die eingangs angesprochene *positive Seite* der Erkenntniskritik, die *Kanonisierung*. Demnach bezeugen sich Gottesekstasen durch folgende Charakteristika als wirkliche Erfahrungen von Gott (im Unterschied zu Selbsttäuschungen): Sie sind durch innere Klarheit, Autorität und Tiefe gekennzeichnet; sie machen den Eindruck, dass sie nicht aus mir selbst stammen (Gabe-Charakter); sie haben den zeitlichen Charakter der

Plötzlichkeit und der Überraschung; inhaltlich erscheinen sie als einzigartig, vollständig, absolut und als eine maßlose Überfülle.

Zu beachten ist, dass durch solche Evidenzkriterien der Rahmen des Individualgültigen nicht gesprengt wird. Andere Erkenntnissubjekte können sich dadurch also nicht überzeugen lassen. Aber eine Kanonisierung ist trotzdem sinnvoll und erforderlich, da auch das Individuum, das Gotte-seksten hat, aus der Erfahrung gewonnene Evidenzkriterien benötigt, um echte von vermeintlichen Gotte-seksten unterscheiden zu können. Bemerkenswert ist also, dass die Gotte-sekstatiker selbst eine rationale Praktik der »Unterscheidung der Geister« ausbilden. Das beste Beispiel ist Teresa von Avila, die bezüglich ihrer Erfahrungen mit der Gotte-sekstase im Gebet folgendes pragmatisches Kriterium der Wirksamkeit formuliert:

»But it is in the effects and deeds following afterward that one discerns the true value of prayer; there is no better crucible for testing prayer.« (Teresa von Avila, zit. n. Steinbock 2009, 121)

Nach all dem bleibt dennoch die Frage: Genügt wirklich diese erfahrungsinterne Unterscheidung der Geister, damit Gotte-seksten als individuell gültige Evidenzen und damit als vernünftige Überzeugung, die Gegenwart Gottes erlebt zu haben, gelten dürfen? In einem letzten Schritt möchte ich daher die *negative Seite* des kritischen Verfahrens, die erkenntniskritische *Selbstdisziplinierung*, kurz ausführen, und zwar indem ich Überlegungen von Jean-Luc Marion aufgreife.

Marions Ansatz (1998, 2010, 2014) steht in der Tradition der negativen Theologie. Er beschreibt die religiöse Grenzerfahrung als eine paradoxe Erfahrung des »Unmöglichen«, in der Gott nicht wie in der Metaphysik als notwendig Seiendes (*ens necessarium*) gedacht wird, sondern als eine unscheinbare Gegebenheit »jenseits des Seins« erscheint. Die besondere Gegebenheitsweise, die hier im Spiel ist, bezeichnet Marion als »Sättigung (*saturation*)«. Dies müsste im Kontext von verwandten Phänomenen (den grundlegenden sogenannten »gesättigten/saturierten Phänomenen«), die auch durch diese Art der Gegebenheit ausgezeichnet sind, näher erläutert werden: Geschichtlichen Ereignissen, Kunstwerken, der eigenen (und zwischenmenschlichen) Leiblichkeit und der ethischen Erfahrung des anderen Menschen. Ich möchte mich an dieser Stelle jedoch darauf beschränken, mit Marion den Evidenzcharakter der Erfahrung der Sättigung in einer Gotte-sekstase in Frage zu stellen.

Wie Scheler und Steinbock ist Marion also davon überzeugt, dass man die Gegenwart Gottes als eine ganz eigentümliche Gegebenheitsweise festhalten muss: Sie hat nichts mit einer Gegenstandserfahrung gemein. Marion setzt sich aber stärker als Scheler und Steinbock mit der Gefahr der Idolatrie auseinander: Wenn Gottes Gegenwart als eine originäre Selbstgegebenheit erfahrbar ist, dann nur als eine nicht näher bestimmbare Überfülle, als eine paradoxe Erfahrung, in der das Unendliche *trotz* der endlichen Grenzen un-

seres Erfahrungsvermögens erscheint, ohne dass die Grenzen dabei aufgehoben würden. Um seinen Gedanken zuzuspitzen: Gott erscheint nicht als die inferentielle Wirklichkeit des Notwendigen (entsprechend dem Gottesbegriff der klassischen metaphysischen Theologie), sondern als die evidentielle Wirklichkeit des Unmöglichen (vgl. Marion 2010).

Marion unterscheidet vor diesem Hintergrund zwei Weisen der Bezugnahme auf Gott, indem er zwischen »Idol« und »Ikone« als zwei verschiedenen Grenzerfahrungen unterscheidet (vgl. Marion 2014ab): Im »Idol« wird etwas sichtbar, was als »Gott« bestimmt werden kann. Dabei erfahre ich letztlich aber gerade nicht Gott, sondern nur mich selbst, nämlich die Grenze meines eigenen Erfahrungsvermögens. Das Idol ist also eigentlich nur eine unbewusste Selbsterfahrung der eigenen Grenzen des Blicks, also gleichsam die Erfahrung einer Blendung, in der ich auf mich selbst zurückgeworfen bin. Das Idol funktioniert daher wie ein »unsichtbarer Spiegel« (Marion 2014b, 28).

Es gibt jedoch die Möglichkeit einer anderen Grenzerfahrung, die eine gelingende Bezugnahme auf Gott selbst bedeuten würde: In der Erfahrung der »Ikone« geht es nicht wie beim Idol um das Unvermögen meines eigenen Blicks, sondern um das Angeblickt— und Aufgerufenwerden durch ein unendliches und unsichtbares Antlitz. Nur in solch einer »Gegen-Erfahrung«, in der ich vom Anderen erfahren werde, statt selbst etwas zu erfahren, kann *Gott selbst* durch alle Grenzen des menschlichen Erfahrungsvermögens hindurch erscheinen.

Mit dieser Überlegung ist allerdings, was die erkenntniskritische Beurteilung der Gottesekstase betrifft, eine entscheidende (Selbst-)Disziplinierung verbunden: *Wenn* es eine originäre Selbstgegebenheit von Gottes Gegenwart in der Gottesekstase gibt, dann ist diese mit der ständigen Gefahr der Idolatrie — das heißt, der Substitution von Gott durch das Idol »Gott« — verbunden. Bleibt dann aber überhaupt noch etwas von der Emphase der Gottesekstase übrig, wenn sich ihr vernünftiger Kern auf die Gegen-Erfahrung der Ikone reduziert? Zu überlegen ist also, ob nicht jede Identifizierung einer Gottesekstase bereits für sich genommen eine idolatrische Bestimmung enthält. Dann kann es aber keine (individual) evidente Gottesekstasen, auf denen sich eine religiöse Überzeugung aufbauen ließe, mehr geben.

4. *Schluss*

Die vorangehenden Überlegungen lassen sich folgendermaßen resümieren. Hinter dem Thema der ekstatischen Erfahrung der göttlichen Gegenwart wurde die Frage danach, ob Gott überhaupt eine originäre Selbstgegebenheit der Erfahrung sein kann, als phänomenologische Kernfrage herausgestellt und erörtert. Der Versuch einer Beantwortung dieser Frage führt zu einem

echten *Dilemma*: Wenn Gott keine originäre Selbstgegebenheit der Erfahrung sein kann, dann ist keine Phänomenologie der Gottesekstase möglich, da sich diese religiöse Erfahrung dann jenseits des Kompetenzbereichs der konventionellen phänomenologischen Analyse bewegt. In der Auseinandersetzung mit Scheler, Steinbock und Marion habe ich eine positive Beantwortung erwogen, jedoch führt auch dieser Durchgang zuletzt zu einem negativen Resultat: Wenn Gott eine originäre Selbstgegebenheit der Erfahrung sein kann, dann ist diese originäre Gegebenheit Gottes derart paradox verfasst, dass eine Gottesekstase grundsätzlich und *ständig* durch Idolatrie bedroht ist und daher weder eine allgemeingültige noch eine individual gültige Evidenz zulässt. Das Dilemma der Beantwortung besteht also darin, dass bei beiden Antwortmöglichkeiten aus dem Erlebnis einer Gottesekstase nichts für meine religiösen Überzeugungen folgt.

Literaturverzeichnis

- Husserl, E. 1999. Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik. 7. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. 1781/87. Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 29 Bde., Berlin 1902ff., Bd. III.
- Kant, I. 1793. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In Gesammelte Schriften. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 29 Bde., Berlin 1902ff., Bd. VI, 1–202.
- Levinas, E. 1993. Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. 2. Aufl. Freiburg/Br./München: Alber.
- Löffler, W. 2013. Einführung in die Religionsphilosophie. 2., überarb. Aufl. Darmstadt: WBG.
- Marion, J.-L. 1998. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation.* 2. ed. corrigée. Paris: Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. 2010. *Certitudes négatives.* Paris: Grasset.
- Marion, J. L. 2014a. Das Unreduzierbare. In *Figuren der Transzendenz. Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs.* Hrsg. v. M. Staudigl u. C. Sternad. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 313–323.
- Marion, J.-L. 2014b. *Gott ohne Sein.* Dt. Übers. auf Grundlage der 3., durchges. und erw. Aufl. 2002. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Scheler, M. 1968. *Vom Ewigen im Menschen.* 5., gegenüber d. 4., unveränd. Aufl. Hg. v. Maria Scheler. Bern u.a: Francke (= Gesammelte Werke, Bd. 5).
- Steinbock, A. J. 2009. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience.* Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Steinbock, A. J. 2012. Evidence in the Phenomenology of Religious Experience. In *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, ed. D. Zahavi. Oxford: Oxford Univ. Press, 583–606.

Abstract

**ASPEKTE EINER ERKENNTNISKRITISCHEN
PHÄNOMENOLOGIE DER EKSTATISCHEN ERFAHRUNG
GOTTES**

Wenn es um den Anspruch auf ekstatische Erfahrungen der Gegenwart Gottes geht, besteht eine religionsphilosophische Aufgabe darin, den epistemischen Status von solchen außergewöhnlichen Grenzerfahrungen zu klären: Inwiefern kann der Anspruch, Gott zu erfahren, gerechtfertigt werden? Hierfür kommen Evidenzargumente in Frage, jedoch implizieren diese problematischerweise eine Art von Wahrnehmung Gottes, die der Alltagswahrnehmung von Objekten gleicht. Vor diesem Hintergrund greife ich die Fragestellung der Phänomenologie auf, in der es um die Rechtfertigung von Erkenntnis auf der Basis von erstpersionalen Evidenzerfahrungen geht, und untersuche im Anschluss an Max Scheler, Anthony Steinbock und Jean-Luc Marion die Gegebenheitsweise und den Evidenzcharakter der Erfahrung göttlicher Gegenwart. Mein Resümee lautet, dass es keine ekstatische Erfahrung der Gegenwart Gottes gibt, die als Evidenz seiner originären Gegebenheit anerkannt werden kann, da religiöse Ekstase nicht deutlich von Idolatrie unterscheidbar ist.

SCHLAGWORTE: Ekstase; Evidenz; Gegebenheit; Idolatrie; Phänomenologie; religiöse Erfahrung.

Abstract

**TOWARDS AN EPISTEMOLOGICAL PHENOMENOLOGY
OF ECSTATIC EXPERIENCES OF GOD**

One of the tasks of the philosophy of religion when examining the claim of ecstatic experiences of the presence of God is to clarify the epistemic status of such liminal extraordinary experiences: to what extent can the claim of experiencing God be justified? Evidential arguments are of special interest to the topic of ecstasy, but, problematically, imply that there is something like a perception of God akin to our everyday perception of objects. Picking up the questioning of phenomenology, which is concerned with the justification of knowledge on the basis of first-personal evidential experience, I investigate the mode of givenness and the character of evidence for the phenomenon of the presence of God according to Max Scheler, Anthony Steinbock, and Jean-Luc Marion. I conclude by suggesting that there is no ecstatic experience of the presence of God which could be acknowledged as evidence of God's originary givenness at all, for it may be the case that religious ecstasy is undistinguishable from features of idolatry.

KEYWORDS: Ecstasy; evidence; givenness; idolatry; phenomenology; religious experience.

