

## Ist Transzendente Psychologie Metaphysik?

Über die Fortsetzung der Aufklärung mit anderen Mitteln

E. W. Harnack

### Zusammenfassung

*Im Rahmen des Ansatzes einer Transzendentalen Psychologie (Harnack 2011a) stellt sich die Frage, ob die Einführung eines Transzendenzaxioms für das sozialwissenschaftliche Nachdenken und Forschen nicht einen Rückschritt hinter die Aufklärung und ihr Postulat der Metaphysikfreiheit von Wissenschaft darstellt. Der Artikel vertritt die Position, dass dabei implizit die Freiheit von Metaphysik mit der Ideologie eines (naiven) Materialismus gleichgesetzt wird, eine non-materialistische Weltansicht jedoch sehr wohl auf Metaphysik verzichten und zugleich Transzendenz zum Axiom eines Forschungsprogramms machen kann. Die These wird anhand der Bedeutung der Begriffe „Religion“ und „Transzendenz“ innerhalb der „religiösen Erfahrung“ ausgeführt. Über die transzendente Erfahrung, so die Schlussfolgerung, lässt sich Transzendenz in ein solches metaphysikfreies Forschungsprogramm ohne Verlust an spezifischem (spirituellem) Gehalt einbetten.*

**Schlagwörter:** Erkenntnistheorie, Transzendente Psychologie, Metaphysikkritik, spirituelle Erfahrung, religiöse Erfahrung

### Aufklärung gegen Metaphysik

Die hoch- und spätmittelalterliche Metaphysik war der Versuch, das Irrationale, Unbegreifliche, auf ein rationales und begreifliches Fundament zu stellen, um das eine aus dem anderen heraus begründen und erschließen zu können. Gerade weil das von heidnischen Griechen und Arabern auf sie gekommene System metaphysischer Begründung ihr äußerlich war, besaß es eine so große Bedeutung für die Theologie (vgl. Honnfelder 1988). Es ermöglichte, Theologie von einem geschlossenen in ein referentielles System zu überführen, in dem sie das kosmische Ganze, auf das sie abzielt, in einem von ihr unabhängigen Denken bestätigen und prüfen konnte. Dadurch aber wurde die Metaphysik – als *ancilla theologiae* – selbst wieder zum Teil des geschlossenen Ganzen, in dem sich Welt und Denken in Gott aufgehoben wusste. Einen ersten Bruch mit dem geschlossenen *unus mundus* des Mittelalters vollzog bereits die Renaissance mit der Geburt einer Naturwissenschaft, die eigene Gesetzmäßigkeiten zu formulieren begann.

Damit stieß sie eine Trennung in den intelligiblen und den transrationalen Kosmos an, hatte aber das Band zwischen beiden längst nicht zerschnitten. Noch gedachten die großen Naturwissenschaftler dieser Epoche nicht nur als Personen, nicht nur um den Anstand zu wahren, sondern aus Überzeugung auch in ihren Werken dem Einwirken des Numinosen auf die Natur, wenn es auch kein Zufall ist, dass gerade in dieser Epoche die spätere Esoterik im Hermetismus erstmals aufblüht und es für nötig erachtet, der vernachlässigten Seite des Unerklärlichen einen neuen Platz zu verschaffen (vgl. Faivre 1996).

Nicht bei Kopernikus, Galilei, Kepler also (und noch nicht einmal bei Newton), sondern erst in der anschließenden Aufklärung geschieht jene radikale „Entzauberung der Welt“ (Max Weber), durch die ein numinoser Hintergrund für die naturwissenschaftliche Forschung endgültig entbehrlich wird. Mit der Verabschiedung der Metaphysik aus dem Fundus des vernünftigen Denkens brach die Welt tatsächlich entzwei, führte aber nicht zu der erwünschten Vernichtung des Unbegreiflichen im Lichte des Verstandes, sondern zu dessen Fortbestehen nur noch als die sich ihrer Abschaffung hartnäckig widersetzen, eigentlich aber unvermeidliche Schattenseite der Vernunft, die nun nicht mehr durch die Metaphysik in die Ratio gebunden, sondern als dem wissenschaftlichen Verstand entgegengesetzt in die Tiefe der *echten* Esoterik abtauchen oder in die Untiefe des Glaubens (als bloßes Meinen: kirchlich-dogmatisch wie hermetisch-okkult) abgleiten musste. In intellektuellen Betrachtungen des „Unerklärlichen“ (was es demnach eben nicht mehr gibt) wird seitdem gerne vorausgesetzt, die Aufklärung hätte mit dem „Aberglauben“ an eine jenseitige Welt und ihre Bewohner, an Geister, Engel und Dämonen, „aufgeräumt“, sie hätte mit dem bunten Treiben menschlicher Unvernunft „Schluss gemacht“. Tatsächlich hat dergleichen niemals stattgefunden. Die jenseitige Welt konnte niemals abgeschafft werden. Was abgeschafft wurde, war die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihr unter der Prämisse, dass sie methodisch nicht erreichbar, nicht erforschbar, nicht für die Rationalität, Objektivität und Technologie der modernen Wissenschaften nutzbar sei. Diese Prämisse hätte aber lediglich zu einem methodischen Ausschluss der anderen Welt als Forschungsthema führen dürfen, nicht zu einem ontischen. Denn die Tatsache, dass eine jenseitige Welt sich den genannten wissenschaftlichen Kriterien nicht erschließt, kann aus rein logischen Gründen niemals erweisen, dass sie nicht existiert. Dennoch gebärdet sich die moderne Wissenschaft so, als habe sie diese ad absurdum geführt, setzt also an Stelle des methodischen ein ontologisches Prädikat. Wenn aber Juri Gagarin im Weltall keinen Gott entdecken konnte (und man fragt sich, wieso diese Aussage spektakulärer sein soll als die der Entomologin, sie habe im Ameisenhaufen noch keinen Gott entdeckt), so könnte das eben so gut bedeuten, dass er dort mit den falschen Mitteln gesucht hat.

So befinden wir uns heute nun in der Situation, dass die Aufklärung zu ihrem dialektischen Gegensatz, der unreflektierten Verflechtung in neue ideologische Prämissen, führte und damit einen Mythos (den der Wissenschaftlichkeit und Rationalität) an die Stelle des alten Mythos setzte (vgl. Horkheimer/Adorno 1988). Es scheint, dass die Verhaftung an diesen neuen Mythos bereits so fest in unseren Überzeugungen verwurzelt ist, dass wir einer neuen Bewegung von aufklärerischem Elan bedürften, um uns aus der

Selbstverständlichkeit der heutigen intellektuellen Denkverbote zu befreien. Auf der Position der alten Religion sorgt das Glaubensbekenntnis an diese Form von Rationalität dafür, dass die scheinbar vollständig erklärte Welt der Wissenschaft ebenso sakrosankt wurde, wie einst die vom Mythos erklärte Welt es war. Damit erhebt die postaufklärerische Rationalität wieder den Anspruch auf Erklärung der Totalität, der eben stets der Ausweis von Metaphysik war. Die Rückführung alles Wirklichen auf das Sichtbare, der Ausschluss des Unfassbaren, des sich der puren Naturwissenschaft Entziehenden aus dem Bild von realer Welt musste überdies zum ideologischen Materialismus in all seinen Spielarten führen, die letztlich alle ihre gemeinsame Ursache in der aufklärerischen Kampagne gegen das Unsichtbare und Irrationale haben, in der „Entkronung“ des Paracelsischen Baum-Menschen, dessen Wurzeln zwar nun fest im Erdreich stecken, dort aber zunehmend verdorren, umso mehr seine einst in den Himmel ragenden Äste beschnitten wurden.

Es scheint eben das Missverständnis darin zu bestehen, dieser Materialismus sei ein folgerichtiges Ergebnis der Aufklärung und nicht nur seine dialektische Schattenseite. Dabei wird Aufklärung auf Antimetaphysik reduziert. Das andere Ideal der Aufklärung aber, die Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“ (Kant 1784/1974, 11) und der darin eingeschlossene Kampf gegen die soziale Unterdrückung in der Unterdrückung des Denkens wird einer Ideologie preisgegeben, die (im Anschluss an die Thesen von Horkheimer/Adorno 1988) ebenso auf wirtschaftspolitischem, wie auch akademischem Parkett den Materialismus propagiert: als eine wirtschaftspolitisch willkommene Form, das Denkvermögen der Massen auf den Konsum zu lenken, und akademisch als die scheinbare Unmöglichkeit, jenseits des Materialismus vernünftig zu reden. Der Berliner Philosoph und Protagonist einer jüdischen Aufklärung, Moses Mendelssohn, hat vor dem Missbrauch der Aufklärung bereits mit einem Aphorismus gewarnt: „Je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit, desto grässlicher in seiner Verwesung“, woraus im Falle der Aufklärung „Hartsinn, Egoismus, Irreligion und Anarchie“ (Mendelssohn 1783, 1974, 7) erwachsen; Begriffe, die uns heute bereits zu akzeptablen Tugenden geworden sind (Selbstdurchsetzung, Eigeninteresse, Agnostizismus, unbedingte Freiheit). Gerade dieser dialektische Zug der Aufklärung, zu einer neuen Herrschaft über die Massen (durch das materialistische Konsumimperativ), zu einer Herrschaft über das Denken (durch den Anspruch eines Welterklärungsmodells im theoretischen Materialismus) geführt zu haben, lässt sich auch in der Reaktion auf die Religion qua Metaphysik erkennen.

Kant stellt in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft bekanntlich die einleitende Frage „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ (B 22). Und er fährt fort: „Die Kritik der Vernunft führt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man eben so scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum Skeptizismus“ (B22/23), worin in nuce das gesamte Thema der aufklärerischen Metaphysikkritik aufscheint. Am Ende seiner Untersuchung steht der Vorschlag, den Namen „Metaphysik“ in ein Unternehmen umzuwidmen, das seiner eigenen Transzendentalphilosophie entspricht. Damit allerdings

wird deutlich, dass die Kantsche Transzendentalphilosophie insofern ganz Metaphysik ist, als sie ihre sämtlichen Denkvoraussetzungen auf rein gedanklichen Prozessen fußt, in denen eben die von Kant geforderte Anbindung an die Empirie gar nicht vorkommen muss. Dieses Privileg gesteht er allein einer Reflexion der Denkvoraussetzungen des Denkens selbst zu, während andere Metaphysiken im Sinne der spekulativen Erörterung mittels gedanklicher Begriffe (Noumena) sich ihm zufolge als undurchführbar erweisen. Noumena sind nach der platonischen Tradition und bei Kant jene reinen Begriffe, die jenseits der Erfahrung existieren (Platon) bzw. unsicher existieren und leer sind (gemäß dem bekannten Satz, dass Gedanken ohne Inhalt leer seien; KRV B 75). Zu diesen reinen Verstandsbegriffen zählt Kant die Kategorien (die auf Aristoteles zurückgehenden Beschreibungsdimensionen des Seienden), ebenso die Ideen (nicht nur im platonischen Sinne), noch mehr aber die Ideale, zu denen er auch den Begriff eines Gottes rechnet, der als bloße regulative Idee seine Berechtigung nur in der Begründung einer Moral habe. Auf dieser Grundlage weist er in seiner Kritik der Gottesbeweise jeden Versuch, Gott objektiv begründen zu können, zurück.

Damit fügt sich Kants Denken in die aufklärerische Ablehnung (politisch nutzbarer) Willkür in dem, was einzelne Philosophen ohne festen Grund an Metaphysischem produzieren. Während jedoch der metaphysische Anspruch der Welterklärung aus dem individuellen Verstand des Denkenden unüberwindbare Schwierigkeiten auslöst, hinterlässt seine Abschaffung ein offenes Desiderat, so Jürgen Habermas (1992) in seinem Aufsatz *Motive nachmetaphysischen Denkens*. Dieses Desiderat ist der Blick auf die Totalität des Daseins und des Seins (den bereits Horkheimer/Adorno als die Aufgabe der Metaphysik begriffen haben), wo das philosophische Denken sich als genuine Perspektive gegenüber den Einzelwissenschaften behaupten und als fundamentale Disziplin der Sehnsucht nach einem geschlossenen Weltentwurf und der Vereinigung allen Einzelwissens nachkommen konnte. So geht denn Habermas' Kursus über seine eigene Antwort - der interaktionalen Wahrheitsfindung im vernünftigen Diskurs - hinaus, wenn das letzte Wort in seinem Aufsatz die Religion bekommt, der er eine Aufgabe insofern zuspricht, da sie als einzige (nämlich aus metaphysischer Zeit verbliebene) geistige Kraft dazu in der Lage sei, einen normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag zu ermöglichen, solange ihre inspirierende Sprache sich der Übersetzung in begründete Diskurse und damit in Philosophie widersetze.

Trotz dieser anerkennenden Kennzeichnung von Theologie als sinnstiftender Metaphysik ging die Kritik der Aufklärung an der Haltlosigkeit der theologischen Metaphysik an den Theologen in keiner Weise spurlos vorbei. Dass die theologische Metaphysik leere Gedanken ohne anschaulichen Inhalt produzierte, brachte das gesamte Gebäude der reflexiven Begründbarkeit von Religion zu Fall und führte zu einem allmählichen Rückzug der theoretischen Theologie aus der Realität, einer Reduktion auf die Kirche („extra ecclesiam nulla salus“ im Katholizismus) oder die Bibel („sola scriptura“ im Protestantismus) als nicht durch die Ratio begründbaren oder zerstörbaren Hort der Wahrheit. So stürzte die Theologie vom Anspruch, die Herrin der Wissenschaften zu sein, auf die Position, nicht einmal eine solche zu sein, weil sie, jeder Begründungsgrundlage entbehrend, sich selbst ins Abseits stellte. Entsprechend wird der Charakter der Theolo-

gie als echter Wissenschaft von Heinrich Scholz (vgl. Scholz 1971) in Frage gestellt mit Verweis darauf, dass sie den fundamentalen Ansprüchen an eine Wissenschaft nicht genüge, wozu er die folgenden Postulate zählt: das *Satzpostulat*, wonach Wissenschaft Propositionen äußert, die sich auf etwas beziehen (referentiell sind); das *Kohärenzpostulat*, wonach diese Propositionen ein in sich widerspruchsfreies System bilden müssen; sowie das *Prüfbarkeitspostulat*, wonach es zumindest grundsätzlich möglich sein muss, die getroffenen Aussagen irgendeiner Prüfung zu unterziehen. Scholz sieht diese Postulate von der christlichen Theologie nicht erfüllt und verweist Theologie damit letztlich ebenfalls zurück in den Bereich von Metaphysik im Sinne der reinen Spekulation. Diesem Schluss zu entkommen, indem man in der Tradition von Karl Barth die Theologie dadurch immunisiert, dass man sie nicht als System referentieller Propositionen betrachtet, sondern als Aufgabe der reinen Ausdeutung des einmal offenbaren (biblischen) Wissens, erscheint zum einen unredlich, widerspricht auch in weiten Teilen dem Wesen der christlichen Botschaft (vgl. Hick 1973) und enthebt Theologie jeder lebensweltlichen Relevanz.

Ist aber der Anspruch überhaupt gerechtfertigt, dass das Religiöse als Metaphysik zu gelten habe und damit gleichermaßen jeder Wissenschaftlichkeit trotze? Sowohl Kant als auch die Theologie setzen wie selbstverständlich voraus, dass der Begriff Gottes ausschließlich der Welt des Denkens angehört, also ein reines Noumenon darstellt. Aufgrund dieser Prämisse wäre die Kantsche Schlussfolgerung gerechtfertigt, Transzendenz (oder „Gott“) als metaphysischen Begriff aus der Betrachtung einer zielführenden Philosophie auszuschließen. Metaphysisch ist ein Begriff aber nicht durch sich selbst, sondern durch seinen Gebrauch. Wenn wir also nicht hinter Kant zurückfallen wollen, sollten wir sehen, ob es für den Gottesbegriff wirklich nur die beiden Wege der Verwendung gibt, in expressiven Sätzen bloßen Glauben zu konstituieren (also Kantianisch gesprochen bloße „regulative Idee“ zu sein) oder sich in der fehlgeschlagenen „Objektivierung“ der Gottesbeweise fälschlich als rational und propositional zu gerieren.

Dabei gilt aber doch für jeden Verstandesbegriff, nicht nur für den Gottesbegriff, dass er keine empirische Realität besitzt, nur weil wir ihn folgerichtig gebrauchen können. Darauf hat Wittgenstein dezidiert hingewiesen. Zwar gilt für jeden Begriff, dass er mehr ist als eine individuelle Erfindung und mehr ist als ein bloßer Name, weil er zugleich eine eigene Wirkmächtigkeit im Hinblick auf das Soziale ausübt (z. B. als regulative Idee), weil er sich verselbständigt und damit eine eigene Realität schafft. Das aber bedeutet nicht, dass der Begriff außerhalb des sozialen Raumes – etwa in der Art wie der Anselmsche Gottesbeweis von der Seinsnotwendigkeit eines vollendeten Begriffes konzipiert ist – notwendige Realität besitzt. Der Begriff eines Gottes ist für uns als Menschen zunächst nichts weiter als eine gedankliche Bildung, die in einer Korrespondenzbeziehung, nicht einer Identitätsbeziehung zu Gegenständen der empirischen Welt steht. Und dieser Konstruktcharakter bleibt solange bestehen, solange wir „Gott“ als Gegenstand unserer Kommunikation betrachten und nicht als unmittelbaren Erfahrungseindruck (s. u.).

Gemäß den Minimalforderungen von Scholz an wissenschaftliche Systeme, müssten wir den Begriff Gottes (oder seine konfessionell neutraleren Pendanten wie „Transzendenz“) in einer Weise verwenden, die es uns ermöglicht, Sätze mit Bezug auf Wirkliches zu formulieren, die untereinander stimmig und externen Prüfkriterien zugänglich sind. Es bliebe also keine andere Möglichkeit, als „Gott/Transzendenz“ nicht als noumenalen, sondern als empirisch verankerten Begriff zu begreifen. Oder anders gesagt: Der Brückenschlag zwischen dem Gottesbegriff und der nachmetaphysischen Wissenschaft ist nur denkbar, wenn dieser Begriff nicht in der alten Metaphysik gegründet ist, sondern Teil einer „Meta-Physik“ wird, deren Grundlage die Physis, deren Ziel aber das diese

Übersteigende in einer Weise ist, die das eine mit dem anderen in einer kohärenten Struktur verbindet.

### **Transzendenz als referentieller (inferentieller) Begriff**

Kant hat die seit der Antike bestehenden Zweifel an der Unmittelbarkeit oder gar unmittelbaren Richtigkeit von Wahrnehmungseindrücken insofern bestätigt, als alle Wahrnehmung von den grundlegenden Kategorien des Verstandes durchtränkt ist. Die moderne Wahrnehmungspsychologie konnte darüber hinaus bestätigen, dass alle Wahrnehmung auf dem Hintergrund und durch den Filter von kognitiven Konzepten, von Musterbildungen nach den Gestaltgesetzen und nach Umformung durch andere biologische und psychologische Mechanismen verläuft und damit keineswegs ein direktes Abbild der Umwelt liefert (vgl. Gregory 2004). Von einer reinen Wahrnehmung zu sprechen können wir also als unzeitgemäß zurückweisen. Da dieses Prinzip für jeden Wahrnehmungsvorgang Gültigkeit besitzt, kann es als anthropologische Prämisse gelten und differenziert nicht zwischen noumenalen Begriffen und phänomenalen Sachverhalten, sondern erweist lediglich ihre grundsätzliche Verschränktheit.

Umgekehrt sind auch Begriffe nicht dasselbe wie die Sachverhalte, auf die sie sich beziehen, sondern deren konstruierte kognitive Pendanten. Begriffe unterscheiden sich in dem Ausmaß, in dem sie sich auf phänomenale Sachverhalte beziehen. Ein Begriff wie „Hund“ besitzt eine andere Korrespondenzbeziehung zu einem Phänomen der äußeren oder inneren Wahrnehmung als der Begriff „Intelligenz“ oder der Begriff „Hermeneutik“. Während der referierte Gegenstand von „Hund“ mit allen äußeren Sinnen erfahren werden kann, kann keinem Objekt, sondern nur der Abstraktion einer Beobachtung – nämlich dem vermuteten Potential eines Individuums, Probleme zu lösen – der Begriff „Intelligenz“ zugeordnet werden. Für Frege (1893/1962) handelt es sich bei ersterem um ein Prädikat erster, bei letzterem um ein Prädikat zweiter Stufe. Prädikate zweiter Stufe haben nur Prädikate erster Stufe als Argument (oder sprachwissenschaftlich gesprochen zum „Subjekt“). D. h. es ist unmöglich zu sagen: „Das dort ist eine Intelligenz“, sondern lediglich „Diese Aufgabenlösung [ein Begriff erster Stufe] indiziert Intelligenz“. Demnach befänden sich die Begriffe „Intelligenz“ und „Hermeneutik“ auf derselben aussagenlogischen Stufe. Jedoch existiert ein erheblicher Unterschied zwischen ihnen, wenn man ihr Abstraktionsniveau betrachtet. Während „Intelligenz“ sich aus Indizien in einer

sinnlichen Beobachtung erschließt, trifft das gleiche auf „Hermeneutik“ nicht zu. Der Begriff „Hermeneutik“ lässt sich nur über andere Begriffe verstehen, die selbst wiederum Prädikate zweiter Stufe bilden, denn er lässt sich nicht einmal vermittelt auf irgendeine Sinneswahrnehmung zurückführen (es sei denn in uneigentlichen Verwendungen wie „Diese Person betreibt Hermeneutik“, in denen aber nichts über den Begriff an sich ausgesagt wird). Insofern gehört „Hermeneutik“ bereits einer dritten begrifflichen Abstraktionsstufe an. Der Begriff „Hermeneutik“, so könnten wir auch sagen, ist gar nicht von Sinneswahrnehmungen abgeleitet, sondern durch den Verstand konstruiert, um einen Sachverhalt zu bezeichnen, der aus der Konstellation anderer Verstandsbegriffe gebildet wird. Kant nennt einen solchen Begriff, dessen „Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist“ (KRV B74) einen „reinen Begriff“ oder Noumenon. Demgegenüber wollen wir den Begriff „Intelligenz“ als *inferentiellen* Begriff bezeichnen, der auf der Zwischenstufe zwischen Wahrnehmung und reiner Abstraktion angesiedelt ist.<sup>1</sup>

Aufgrund der wahrnehmungspsychologischen Gewissheit, dass alle Wahrnehmung bestimmten Parametern im Geist des Wahrnehmenden unterworfen ist, müssen wir uns nun fragen, ob es Wahrnehmung im Alltag (anders als vielleicht in der Meditation) überhaupt ohne Begriffe erster oder gar zweiter Abstraktionsstufe gibt. Nach den Gesetzmäßigkeiten *erfinden* wir sogar aus einer bestimmten Verteilung von Strichen oder Punkten bestimmte primäre Wahrnehmungserlebnisse (wie die Tiefe eines Gegenstandes, seine Größe gegenüber anderen oder gar die gesamte Gestalt, obwohl keine Linien zwischen den Punkten zu erkennen sind), weil sie der Ausstattung unseres Geistes entsprechen. Wir scheinen aber nicht nur einen einfachen Begriff wie „Hund“ in ein paar Strichen zu erkennen, sondern auch inferentielle Begriffe wie „Zorn“ in einer nach unten gebogenen Linie mit zwei Punkten darunter aufgrund der permanenten konzeptuellen Beimischung quasi-sinnlich wahrzunehmen.

Welcher Art aber sind Begriffe wie Gott oder Transzendenz, können wir diese aus unserer Wahrnehmung ableiten? Wenn wir diese Frage stellen, sehen wir, dass unsere Beantwortung vom Gebrauch der Begriffe sehr stark abhängig ist. Ein Theologe wie Wolfhart Pannenberg (und ganz ähnlich Karl Rahner) beschreibt den Menschen mit folgenden Worten: „Die Frage nach seiner Bestimmung lässt ihn bei vorläufigen Antworten nicht zur Ruhe kommen und treibt ihn weiter voran. Dieser unendliche Zug ins Offene zielt über alles, was ihm in der Welt begegnet, hinaus auf Gott. Darum bedeutet Weltoffenheit im Kern Gottoffenheit“ (Pannenberg 1985, 40). Wenn wir hier Gott als die Chiffre einer abstrakten anthropologischen Überlegung verstehen, wie der Autor diese Passage vermutlich gemeint hat, so verliert der Begriff „Gott“ den direkten Bezug zur phänomenalen Realität. Es ist nämlich eben nicht so, dass man einen beliebigen Menschen beobachten könnte und in ihm nach Anwendung ausreichend tiefgründiger Methoden das Ausgerichtetsein auf Gott automatisch vorfinden müsste. Die Behauptung

---

<sup>1</sup> Die übrigen Merkmale solcher inferentieller, aus Beobachtungsindizien abzuleitender Begriffe behandelt nicht dieser, sondern der hier anschließende Artikel unter dem Konstruktbegriff (s. Harnack 2011b).

in ihrer Allgemeinheit trafe also nicht zu, so dass sie nur derart geäußert werden kann, wenn sie vom Befund des konkreten Menschen absieht und einen abstrahierten *Idealtypus* Mensch zugrunde legt. Einen solchen Begriff können wir aber kaum mehr einen solchen nennen, der auf Phänomenen basiert.

Legen wir hingegen die folgende Aussage einer anonymen Frau zugrunde, die nach dem Verlust ihres Arbeitsplatz im stillen Gebet eine Neuorientierung sucht: „Ich war (...) dazu in der Lage, die Situation klar vor Gott zu stellen und die Zukunft an ihn zu übergeben. Pläne nahmen Gestalt an und schienen völlig richtig und angemessen und damit wurde mir das Vertrauen gegeben, dass ich durch alle Schwierigkeiten geführt würde, die auftauchen würden“ (Hardy 1979,52; Übers. d. Verf.). In diesem Fall scheint eine Person über Gott in ganz anderer Weise zu sprechen als Pannenberg es tut. Hier wird in der ersten Person berichtet, das Ereignis ist insofern phänomenal, als es dem unmittelbaren Erleben der Person entspricht, auch wenn der phänomenale Gehalt ein innerer, kein äußerer ist. Die Person *erlebt*, dass ihre Suche nach einer neuen Aufgabe im Leben beantwortet werden kann, indem sie sich auf Gott ausrichtet und darin Ruhe und Erfüllung findet. In diesem Satz ist Gott nicht als noumenaler Begriff gemeint, sondern als Objekt der inneren Handlung des „vor ihn Hinlegens“ und als Ursache der nachfolgenden Erfahrung innerer Gewissheit und Ruhe. Es handelt sich für diese Person bei der Aussage: „Gott hat mir Ruhe verschafft“ um einen Satz, in dem Gott für den Sachverhalt steht, der Gebet und Folge abbildet, so als könnte man auch sagen: „Gott ist gleichbedeutend mit dem Zusammenhang zwischen Gebet und Ruhe“.

Hier handelt es sich offensichtlich weiterhin nicht um eine Beobachtungstatsache, aber es handelt sich um einen Begriff, der in einem direkten phänomenalen Bezug verwendet wird. Zwar können wir in Zweifel ziehen, ob ein Begriff wirklich das repräsentiert, was er zu repräsentieren scheint, aber der unüberbrückbare Spalt zwischen dem Inhalt, den der Sprecher einem Begriff zuordnet, und irgendeiner Form von Realität betrifft alle Begriffe in unterschiedlichem Maße. So ist es auch nicht sicher, ob zwei Personen das gleiche unter einem „Hund“ verstehen, ob sie sich bei der Zuordnung von „Hund“ zu einem bellenden Wesen vielleicht in der Gattungsbezeichnung täuschen oder ob die Vorstellung oder gar Wahrnehmung von „Hund“ überhaupt auf irgendein äußeres Objekt referiert. Dasselbe gilt für „Intelligenz“ und „Gott“ im eben erläuterten Sinn in verstärktem Maße, aber sie bilden eine einander ganz analoge Abstraktionsstufe: Sie sind aus der phänomenalen Wahrnehmung abgeleitete, inferentielle Abstraktionen, während der Gott in dem Satz des Theologen Pannenberg eine aus Abstraktionen abgeleitete *indirekte* Abstraktion von Phänomenalem und damit ein Noumenon bildet. Der Klarheit wegen werden wir im Folgenden für den ersteren Gebrauch des Wortes „Gott“ die unspezifische Vokabel „Transzendenz“ verwenden. Bevor wir aber auf einen solchermaßen verorteten Begriff des Transzendenten zurückgreifen können, müssen wir uns über den epistemischen Status dessen klar werden, was ihn umschließt und worauf er gründet, eben der spirituellen Erfahrung einer Einzelperson.



## Religiöse Erfahrung als Wahrnehmung des religiösen Objekts?

Alle Religionen, inklusive des Christentums, basieren auf den religiösen Erfahrungen einzelner Personen und auf Fortführungen dieser Einzelerfahrungen in den Erfahrungen und Reflexionen anderer Individuen und von Kollektiven. Alle interpretativen Aussagen über die Gottheit sind sekundär und später als die Erlebnisse. Das lässt sich sehr gut an der Bibel ablesen, in der die individuelle Erfahrung der großen Führer und die kollektive Erfahrung der Ahnen des Volkes die vorgeordneten Quellen bilden, während die Analyse, die aus der Erfahrung einen Begriff, ein definiertes Bild des Göttlichen schafft, später hinzutritt. Während Abraham und Moses Gott direkt erleben und das Erlebte dann in Formen gießen, überleben die von ihnen geschaffenen Institutionen und Gebräuche und werden zum Reflexionsgegenstand späterer pentateucher Autoren, von Priestern und talmudischen Kommentatoren. Während Jesus von Nazareth Gott direkt erfährt, erfahren die Aposteln immerhin noch das Göttliche in ihm, den heiligen Geist und das Wunderbare direkt und legen den Grundstein für spätere Konstrukteure der Religion. In diesem Sinne steht die Transzendenzerfahrung am Anfang aller Religion. Und in diesem Sinne verlassen wir keineswegs den Boden von okzidentaler religiöser Theorie und Theologie, wenn wir Gott als einen Begriff betrachten, der Teil einer referentiellen Proposition inklusive der Attribuierbarkeit von Wahrheitswerten werden kann. Die gegen jede Kritik immunisierende Behauptung der übernatürlichen Wahrheit in der Religion, welche aufklärerischem Denken zurecht suspekt erscheint, entsteht erst dadurch, dass vorgegeben wird, bestimmte solcher Erfahrungen und bestimmte ihrer Reflexionen (beispielsweise die in der Bibel oder dem Koran enthaltenen) zeichneten sich in irgendeiner Weise durch größere Heiligkeit aus als alle anderen. Für den hier interessierenden epistemischen Gehalt religiöser Erfahrung gibt es den Unterschied zwischen kanonisierter und zeitgenössischer Mystik jedoch nicht.

Das uns dabei aufgegebenes epistemologische Problem enthält zwei Komponenten, nämlich die Frage nach dem Begriff des Transzendenten in der Erfahrung und nach dem der Erfahrung. Wir könnten auch sagen, dass der erste akademische Diskussionspunkt die Frage betrifft, ob es sich bei der Aussage „A macht eine religiöse Erfahrung“ um zwei Propositionen („A macht eine Erfahrung (E)“ und „Die Erfahrung (E) ist religiös (R)“ oder eine („A macht eine [religiöse Erfahrung] (rE)“) handelt, in der „religiöse Erfahrung“ dann entweder eine eigenständige Kategorie von Erfahrung gegenüber anderen oder im Gegenteil eine Wahrnehmung wie jede andere bildet, in der das Objekt und die Wahrnehmung auch nicht zu trennen seien. So argumentieren Friedrich Schleiermacher (1799/2002) oder William James (1902/1997), religiöse Erfahrung sei ein Vorkommnis, in dem das Religiöse in der Erfahrung mitgegeben sei. Friedrich Schleiermacher spricht vom Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit gegenüber Gott als unmittelbarem emotionalem Eindruck Gottes, also einem identifizierbaren eigenen Gefühlserlebnis. William James unterstreicht mit dem Ausdruck „noetic quality“ die unmittelbare Gewissheit der spirituellen Quelle mystischer Erfahrung. In beiden Konzeptionen lässt sich zwischen den spirituellen Anteil der Erfahrung und der Erfahrung selbst „keine Briefmarke mehr schieben“. Kritiker wie Wayne Proudfoot (1985) bestehen hingegen darauf,

dass es sich möglicherweise um Erfahrungen handeln mag, sicherlich aber die religiöse Qualität dieser Erfahrung ein durch den Erfahrenden hinzugefügtes Attribut ist.

Der Religionsphilosoph William Alston (1991) hat diesem Standpunkt dezidiert widersprochen. Ihm zufolge handelt es sich bei religiöser Erfahrung um phänomenale Wahrnehmung in einer nicht grundsätzlich unterschiedenen Weise gegenüber anderen Wahrnehmungen. Damit vertritt er einen Phänomenalismus, der das im Subjekt unmittelbar gegebene Erleben gegenüber einer kognitiven Konstruiertheit der Erfahrung akzentuiert. Um aber beweisen zu können, dass das Objekt dieser Erfahrung tatsächlich der theistische Gott ist, auf den Alston vorrangig abhebt, kann er als *religiöse* Erfahrung nur gelten lassen, was vom Erlebenden in einer Weise *interpretiert* wird, die dem Gottesbegriff einer theistischen Religionsgemeinschaft entspricht. Damit verstrickt er sich in haltlose Widersprüche, die er durch ein komplexes Denkgebäude rhetorisch zu retten versucht. Es scheint eben nicht der Fall, dass der christliche Gott in irgendeinem Sinne direkt wahrgenommen werden kann: gerade Er – als an und für sich nicht-objekthaftes Wesen – ist nur per anschließender Interpretation des primären Wahrnehmungserlebens identifizierbar. So ist es für einen überzeugten Atheisten, der eines Nachts ein überwältigendes Gefühl des Angenommenseins, der unbedingten Liebe, des Aufgehobenseins im Kosmos erfährt, ebenso eine transzendente Erfahrung, deren noetische Qualität (James) von keiner materialistischen Interpretation voll eingeholt werden kann, wie für den Christen oder Moslem. Was er dabei erfährt, ist jedoch erst einmal das Gefühl für ein Andersartiges, nicht ihm Zueigenes, und nicht ein Konzept wie „Gott“, das er (der Atheist) nicht für sich in Anspruch nimmt.

Jemand, der das unmittelbare Gefühl der Präsenz Gottes berichtet, scheint sich dabei auf zwei Propositionen zu beziehen: Einmal die deskriptive Aussage „Ich empfinde etwas“ und einmal die Attribution „Ich halte diese Empfindung für Gott“. Dabei ist „Gott“ offenbar ein konzeptuelles, kein sensorisches Datum, „Gott“ ist ein komplexer, Bibliotheken füllender Begriff, der die primäre Erfahrung erklärt. Alstons Versuch scheint tatsächlich deshalb zum Scheitern verurteilt zu sein, weil er ein bestimmtes Konzept (das des christlichen Gottes) in einer Wahrnehmung wiederfinden möchte. Der Begriff Gottes ist jedoch ein Begriff auf der – wie wir es genannt haben – dritten Stufe der Abstraktion, ein reines Konzept, das sich nur mittels anderer abstrakter Begriffe überhaupt als solches erfassen lässt. Während die Wahrnehmung eines reinen Konzepts aber eine *contradictio in adjecto* ist, lässt sich ein Begriff auf dem zweiten Abstraktionsniveau *indirekt* erfahren, insofern wir ihn aus Sinnesdaten *unmittelbar ableiten* können. Ein solcher ist die Transzendenz Erfahrung, wie wir gesehen haben, auch. Wahrnehmung kann also so beschaffen sein, dass ihre naheliegendste und spontane Interpretation die einer Transzendenz Erfahrung beinhaltet.

Weil Wahrnehmung niemals frei ist von der Beimischung des „Wahrnehmens als etwas“, hat der Theologe John Hick (1973) angeboten, alle religiöse Erfahrung als echte Wahrnehmung, in der aber die Interpretation (wie überall sonst) bereits enthalten ist, zu verstehen (im Unterschied zu Alstons unmittelbarer Wahrnehmung geht also Hick von einer mittelbaren Wahrnehmung – und ebenfalls nicht einer Konstruktion – in der religiöse Erfahrung aus). Wir sollten uns aufgrund der maßgeblichen wahrnehmungspsycho-

logischen Befunde diesem Vorschlag nun anschließen und unterscheiden zwischen Erfahrungen auf der Stufe einer der Wahrnehmung stets und immer schon mitgegebenen Primärinterpretation (dem *experiencing-as* von Hick) einerseits und solchen Erfahrungen, denen eine Interpretationen im Sinne der Beilegung eines Begriffs auf höherer Abstraktionsstufe sekundär folgt. Weil nur diese mit der Sinneswahrnehmung in einer Korrespondenzbeziehung stehen, kann sich die der Wahrnehmung mitgegebene Primärinterpretation nur auf Begriffe erster und zweiter Abstraktionsstufe beziehen. Inferentielle Begriffe (solche zweiter Stufe, wie Intelligenz, also) können in der Primärinterpretation enthalten sein, weil sie ebenfalls Teil der primären Wahrnehmungsgestalt sind, wie wir oben sagten. Mit dem Begriff „Transzendenz“ meinen wir entsprechend, im Unterschied zum theologischen „Gott“, nur eben diese Nicht-Diesseitigkeit des Erlebens, die nicht zugleich ein höherstufiges Konzept bestätigt.<sup>2</sup> Transzendenz scheint folglich dazu geeignet, (obwohl als *mittelbare Wahrnehmung*) Teil eines unmittelbaren *Erlebens* zu sein.

Aber nicht nur im Falle des gestaltlosen Gottes, selbst in Fällen, wo ein dinghaftes Gegenüber gegeben ist, handelt es sich bei einer *religiösen* Deutung notwendig um einen der unmittelbaren Wahrnehmung nachgeordneten Prozess (weil Religion sich immer auf der dritten Abstraktionsstufe befindet), wie sehr schön am Beispiel von Marienerscheinungen gezeigt werden kann. So sah Bernadette Soubirous zwar eine weißgekleidete Dame an der Grotte von Lourdes so deutlich als wäre es eine andere Person, aber sie „sah“ nicht die Jungfrau Maria, sondern die Dame wurde (dem Zeitgeist gemäß: das Dogma der unbefleckten Empfängnis war nur vier Jahre zuvor verkündet worden) durch Pfarrer und andere Ortsansässige als solches identifiziert (Carroll 1985). Alston hätte zwar Recht, wenn er Soubirous' Schilderung als Wiedergabe unmittelbarer Perzeption kennzeichnete. Der *religiöse* Gehalt ihres Erlebens war aber eine später hinzugefügte Interpretation. Der *transzendente* (über das Diesseitige hinausweisende) Gehalt hingegen war insofern in der Wahrnehmung bereits mitgegeben, als Bernadette Soubirous sich subjektiv sicher sein konnte, etwas Ungewöhnliches erlebt zu haben. Dessen nachträgliche psychologische Interpretation (z. B. als imaginative Befriedigung unbewusster Wünsche; Carroll 1985) stellt jedoch – ohne Gewichtung der jeweiligen Argumente – ebenfalls nur eine unter mehreren möglichen Post-hoc-Erklärungen dar, die Interpretation als religiöse Offenbarung ist nicht per se weniger gut möglich.

Daran aber wird deutlich, dass eine doppelte Differenzierung erforderlich ist: Selbst wenn wir einräumen, dass jedes spirituelle Erlebnis konzeptuell vermittelt sein muss, so dürfen wir jedoch nicht deswegen alle (transzendente) Erfahrung für *Produkte* der Interpretation der Erlebenden halten, was sie nicht notwendig sind. Andererseits tendieren Schleiermachers Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit und die Jamessche eigenstän-

---

<sup>2</sup> Wir verwenden den Begriff Transzendenz also hier gemäß der Definition, wie sie andernorts gegeben wurde (vgl., z. B., Harnack 2011a). Dabei ist der *Begriff* entscheidend, nicht die *Vokabel*. So kann eine Aussage wie die im vorigen Abschnitt referierte, in der eine Person von ihrem Erleben Gottes spricht, damit auch die Transzendenz im hier gemeinten Sinne bedeuten, während ein Theologe von Transzendenz sprechen mag und dabei aber das Konzept des christlichen Gottesbegriffs expliziert.

dige noetische Qualität religiösen Erlebens tatsächlich zur gegenläufigen Generalisierung und behaupten, *alle* spirituellen Erfahrungen seien von unmittelbarer Eindrücklichkeit, so dass in ihnen das Göttliche unmittelbar gegeben sein. Es ist wichtig zu erkennen, dass das interpretative Element eines unmittelbaren Eindrucks, auf den beide Autoren (wie auch Alston) rekurren, so sehr in den Hintergrund treten kann, dass wir es mit einer reinen Primärinterpretation, einem reinen „Wahrnehmen-als“ zu tun haben können, ohne dass dies aber zwangsläufig bei jeder spirituellen Erfahrung der Fall sein muss. Dort wo (wie in manchen Formen tiefer Meditation) sogar der intentionale Charakter jeden Phänomens (Husserl), also das Bewusstsein von etwas, aufgehoben ist, wo die mystische Erfahrung gar an sich unaussprechlich (die üblichen allgemeinspsychologischen Prozesse sprengend) wird, mag allerdings selbst die Wahrnehmung-als, die Primärinterpretation, entfallen und die Erfahrung in eine eigene Kategorie als wahrnehmungspsychologische und epistemische Singularität fallen.

### **Transzendente Erfahrung in der Konkurrenz der Erklärungen**

Zu Recht greift Proudfoot (1985) Immunisierungsstrategien an, mit denen pro-religiös orientierte Autoren seiner Überzeugung nach versuchen, sich dem Zugriff anderer Wissensgebiete zu entziehen: Mircea Eliades (1966) Forderung, die Bedeutung religiöser Phänomene nur innerhalb des religiösen Kontextes selbst zu suchen; Cantwell Smiths (1976) Auffassung, Aussagen über Religionen sollten so verfasst sein, dass ein Angehöriger der jeweiligen Religion diese teilen könne; und D. Z. Phillips (1976) Wittgensteinianische These, religiöse Sprache sei nicht referentiell (auf anderes), sondern rein expressiv (mit dem Zweck in sich selbst), sie bilde ein eigenes „Sprachspiel“, das seine Bedeutung in sich trage und das durch die Reduktion auf außerreligiöse Erklärungsmuster seines Eigenwertes beraubt werde. Die Schwierigkeit, die Proudfoot hier aufgezeigt hat, liegt jedoch nur im *kategorischen* Ausschluss nonreligiöser Hypothesen für religiöse Gegenstände. Sicher ist es essentiell für Wissenschaft, dass Hypothesen zur Erklärung eines Phänomens weder mit der Erklärung des erfahrenden Subjekts übereinstimmen müssen noch mit der Erklärung, die jenes kulturelle Feld dem Phänomen verleiht, der das Subjekt das Phänomen zuordnet (z. B. Religion). Während also ein Kunstgenuss berechtigterweise im Hinblick auf die neuronalen Reaktionen von Probanden studiert werden kann, steht dabei jedoch in Frage, ob die fachfremde Erklärung ebenso *viel* (z. B. ebenso viele Aspekte des Phänomens) erklärt, wie Erklärungen, die aus dem jeweiligen Fachgebiet (z. B. der Kunsttheorie) selbst stammen.

Selbst wenn ein Wissensgebiet nicht zwangsläufig mehr über einen per Konvention in sein Terrain fallenden Gegenstand zu sagen vermag als ein fremdes, erscheint es höchst problematisch, wenn ein fremdes Wissensgebiet den Anspruch erhebt, das Phänomen *vollständig* und in der *einzig korrekten Weise* zu erklären. Hier ist der Begriff des Reduktionismus angebracht, den Proudfoot bezüglich der Anwendung nicht-religiöser Erklärungsansätze auf religiös konnotierte Erfahrungen zurückweist. Diese Zurückweisung ist gerechtfertigt, wenn eine Bereicherung multipler Perspektiven auf einen Gegenstand erreicht werden soll; viele solche Alternativerklärungen für transzen-

dentale Phänomene werden jedoch nicht als Alternativen, sondern als exklusive Wahrheiten präsentiert. (Dies war sicherlich bei Sigmund Freud und seiner Schule der Fall, in jüngerer Zeit beispielsweise bei Richard Dawkins 2006). In diesem Fall handelt es sich tatsächlich um eine *Reduktion* spiritueller Erfahrung auf etwas ausschließlich Außerspiritueller und nicht um eine Amplifikation der Erklärungsperspektiven. Wenn die Psychoanalyse künstlerisches Schaffen in libidinöser Sublimation erklärt, vernichtet sie damit nicht das Konzept „Kunst“. In der totalen Rückführung eines vom Subjekt als spirituell konnotierten Erlebens auf Außerspiritueller aber ist die Elimination von Transzendenz, von Spiritualität an sich oft mitgedacht, wodurch die totale Reduktion zur totalitären, die Vernichtung des gesamten Bedeutungsfelds anstrebenden wird.

Unter Berücksichtigung aller diskutierten Schwierigkeiten scheint nun das Spirituelle an der spirituellen Erfahrung sich in keiner Weise vom Ästhetischen in der ästhetischen Erfahrung oder der Liebe in der Liebeserfahrung zu unterscheiden. Eine spezifische Differenz ergibt sich lediglich anhand der Frage, ob eine solche spirituelle Erfahrung „religiös“ genannt werden kann oder nicht „transzendental“ genannt werden muss. Die „religiöse Erfahrung“ scheint unserer Definition zufolge eben deshalb ein Unding zu sein, weil sie sich auf einen Gegenstand bezieht, der der dritten Abstraktionsebene von Begriffen angehört und damit keinesfalls in einer Erfahrung gegeben sein kann, während Transzendenz als die Beziehung einer Person auf das sie Übersteigende in einer Erfahrung in derselben Weise gegeben sein kann wie das Gefühl von Liebe oder ästhetischem Genuss. Eben diese Unmittelbarkeit des Erlebens scheinen auch Schleiermacher und James sehr klar im Bewusstsein gehabt zu haben, die sich beide zugleich ausdrücklich vom Begriff eines solchen Gottes, wie er in religiösen Konzepten vordefiniert anzutreffen ist, abgrenzen.

Wenn wir also akzeptieren wollen, dass transzendente Erfahrungen denselben Status besitzen wie andere Erfahrungen, die Begriffe der zweiten Abstraktionsstufe enthalten, so stellt sich die Frage nach ihrem epistemischen Status gleich erneut im Hinblick darauf, ob sie überhaupt Erfahrungen sind. Schließlich ist eine Erfahrung von Liebe nur Erfahrung für eine Person und nicht identisch mit dem phänomenalen Gehalt einer externen Wahrnehmung wie einer Umarmung. Phänomene aber als das der Person Erscheinende bilden (so sagen wir im Anschluss an den Phänomenalismus eines William James oder Edmund Husserls) die einzig validen Elemente von Wirklichkeit überhaupt, gleichgültig ob sie außerhalb oder innerhalb der Person ihren Ursprung finden. Für die hier in Frage stehende Erkenntnistheorie ist nicht der Ort der Erfahrung das Problematische (der für die Methodologie ein Problem darstellt, weil diese von Beobachtungssätzen ausgehen muss, in denen Fremdtäuschungsabsicht oder bewusste Produktion von Imagination äußerlich nicht von – im Unterschied dazu *empfangender* – Erfahrung abzugrenzen sind), sondern die Frage, ob ihr etwas außerhalb der Person korrespondiert. Damit aber berühren wir die gesamte Philosophiegeschichte seit der Bemerkung des Aristoteles: „Was aber die behauptete Wahrheit aller *phainomena* betrifft, so ist zu erwidern, dass nicht alle *phainomena* wahr sind“ (Aristoteles Metaphysik, 1010b). Die Frage der grundsätzlichen Existenz äußerer Objekte scheint im Sinne einer

empirisch basierten Philosophie noch ungeklärt, jedoch ansonsten der Metaphysik anzugehören, die wir hier doch auszuklammern beabsichtigen. Jenseits prinzipieller erkenntnistheoretischer Debatten aber können wir doch ein pragmatisches (oder im Jamesschen Sinne pragmatistisches) Kriterium finden, das uns die Unterscheidung zwischen einem aus der Person qua Persönlichkeit stammend – und damit nicht einmal als echtes „Erleben“ qualifizierbaren – und einem nicht aus ihr stammenden – und insofern korrekten – Gegenstand ihrer Wahrnehmung erleichtert. Das ist aber nicht dieselbe Frage wie die nach dem externen oder internen Ursprung von Objekten oder ihrer Wahrheit.

Denn dieses Kriterium finden wir in der Tatsache, dass „Person“ immer nur das zu einem Zeitpunkt gegebene Seiende eines Individuums darstellt, von dem das Andere demgegenüber als das nicht ihr Zuzusprechende erscheint. Im einfachsten Fall sehen wir das anhand des temporären Propheten, der aufgrund eines Traumes ein Ereignis korrekt vorherzusagen vermag oder anhand der Frau aus dem oben zitierten Beispiel, die aufgrund eines tiefen Gebetes zu einer völlig veränderten Perspektive auf ihr Leben und einer neuen Lebensbewältigung findet, so dass Anlass (Gebet) und Wirkung in keiner psychologischen Verhältnismäßigkeit zueinander zu stehen scheinen. Selbst unter Berücksichtigung aller etwaigen Erklärungen tiefenpsychologischer oder autosuggestiver Art scheint es gerechtfertigt, *phänomenal* und unvoreingenommen hier von einem Übersteigen der Seinsmöglichkeiten der Frau *vor* dem Gebet gegenüber ihrem *anschließenden* Zustand zu sprechen. Insofern kein dinglicher Einfluss auf sie gewirkt hat, ist zwar nicht klar, ob das, was diesen Zustandswechsel bewirkte, ihrem *Körper* extern war. Ihrer Psyche jedoch war es erfahrungsmäßig extern und zugleich „wirklich“ im Sinne einer ausgeübten Wirkung, die nicht aus ihrem vorigen Seinszustand selbst resultierte, sondern aus einem demgegenüber fremden Agens.

Wir müssen also zugeben, dass die Frage nach der phänomenalen Qualität der transzendentalen Erfahrung nur im Einzelfalle, dort aber sehr wohl beantwortbar erscheint. Können wir also im Einzelfall die Korrektheit des Gegenstandes beantworten im Sinne dessen, ob die Behauptung „Anna sah Christus in ihrem Schlafzimmer“ *wahr* ist? Dazu müssen wir zunächst zwei Fälle unterscheiden (deren praktische Unterscheidbarkeit durch die Anwendung einer phänomenologischen Analyse in der Weise der phänomenologischen Reduktion bei Husserl gegeben ist): (1) Anna besitzt eine unmittelbare, unsinnliche Evidenz der Gegenwart Christi. In diesem Fall ist es nicht die Erscheinung Christi, die von Anna interpretiert wird, sondern ein unmittelbares Evidenz erleben, das von ihr ausgesagt wird. In diesem Fall ist die Wahrheitsfrage insofern pragmatisch sinnlos, wie sie es analog in dem Satz „Ich weiß, dass ich ihn liebe“ ist, wo die Nachfrage: „Kannst Du das beweisen“ als akademische Frage für die Situation der Person unbedeutend bleibt. (2) Anna *sieht* eine Männergestalt und *erkennt* in dieser Christus. In diesem Fall wird der Begriff „Christus“ in der Art eines Prädikats erster (oder zweiter) Abstraktionsstufe der Erscheinung attribuiert. In diesem Fall ist die Frage sinnvoll, ob die Interpretation dem Gegenstand entspricht. Ihre Beantwortung kann (wie andernorts aufgezeigt; vgl. Harnack 2011a, b) unter einer von beiden Prämissen versucht werden, dass Transzendenz als Erklärungsprinzip einbezogen wird („Transzendenzaxiom“) oder aus-

geschlossen bleibt (materialistisches Paradigma). Beide Wegen stehen – im Gegensatz zu einer „Immunisierung“ von entweder Transzendenz oder Materialismus (reduktionistische Immunisierung) – prinzipiell offen, *beide* bedürfen jedoch ihrer eigenen Rechtfertigung.

Wenn wir nun immer noch nicht sicher sind, ob das, was Anna in der transzendentalen Erfahrung erfährt, wirklich Transzendenz ist oder nicht, so begeben wir uns allerdings schon mit dieser Frage in einen Zirkelschluss (was in Harnack 2011b weiter begründet wird), weil wir nicht nach der Wirklichkeit eines Begriffs zweiter Stufe fragen können, sondern nur nach seiner Brauchbarkeit zur Beschreibung unserer Wahrnehmung. Anders gesagt: Da uns Transzendenz immer nur in der transzendentalen Funktion der subjektiven Erfahrung des Transzendenten in uns erschließbar ist, da der Mensch uns also das einzige Messinstrument und Medium für Transzendenz ist, ist die Unterscheidung von Transzendenz und transzendentaler Erfahrung sinnlos. Selbst wenn wir den Menschen als Instrument so weit von allen persönlichen – also in seiner Persona liegenden – Projektionen reinigen könnten<sup>3</sup>, dass er Transzendenz rein wahrzunehmen vermag, wäre die transzendente Erfahrung noch immer durch die neuronale Ausstattung des Menschen gefiltert und begrenzt. Damit sind wir bei jenem radikalen Empirizismus, den William James dem Transzendenzbegriff zugrundelegt, für den gerade das Religiöse eben kein Feld metaphysischer Spekulation sein kann, weil jenseits des innerlich oder äußerlich Erfahrenen Welt nicht stattfindet.

Transzendenz im Sinne der Erfahrbarkeit des Anderen, des Numinosen, zeigt sich in Weisen, die ein Kontinuum bilden, das aber hierarchisch (oder in mehreren in sich hierarchischen Dimensionen) nach oben, zu mehr Transzendenz hinstrebt: In jeder spirituellen Übung, in der das Individuum sich an das Transzendente anschließt, schon im Gebet, mehr noch in der inneren, stummen Hinwendung, transzendieren wir die materielle Ebene. In der meditatio (im Unterschied zur landläufigen Bezeichnung „Meditation“ in der abendländischen Tradition eben die eher diskursive Betrachtung eines Gegenstandes) und der contemplatio (gemäß derselben die wortlose Vertiefung) wird weitere Erfahrung gesammelt, die in den außergewöhnlichen Erlebnissen keineswegs ihre hierarchische Spitze erreicht, sondern dort nur besonders auffällt. Deshalb benötigen wir bei der Erforschung der spirituellen Erfahrung ein weites Spektrum vom ausgesprochen Wunderhaften bis zur ganz leisen Erfahrung des Numinosen im stillen Gebet und von den einfachen Beterinnen bis hin zu den Erfahrungen der weit fortgeschrittenen Heiligen und spirituellen Virtuosen. Diese müssen wir untersuchen, um herauszufinden, was Transzendenz an sich ausmacht, um zu sehen, was Menschen im Hinblick auf ihre Transzendenzdimension möglich ist; darin unterscheidet sich die Erforschung der transzendentalen Dimension des Menschsein eben von konventioneller Religionssoziologie oder -psychologie, dass es nicht um eine Beschreibung der religiösen Verhaltensformen der Massen geht, sondern um den Kern ihres Glaubens selbst, wie er sich nirgends deut-

---

<sup>3</sup> Diesbezüglich sei neben der phänomenologischen Methode an die christliche *via purgativa* und ihrem Ergebnis in der Unio oder die buddhistische Überwindung der Ich-Verhaftungen erinnert.

licher zeigt als bei den spirituellen Virtuosen. Aus keinem anderen Grund sind es die Aussagen und Erfahrungen der direkt mit dem Göttlichen in Verbindung stehenden Personen, denen im Alten wie Neuen Testament besonderes Gewicht verliehen wird.

### **Meta-Physik der Transzendenzerfahrung**

In einer Antwort an die Adresse der Religionskritik der Aufklärung schreibt der Theologe Heinz Zahrnt: „Christen besitzen keine Erkenntnisprivilegien und können sich auf keine Autorität berufen, die menschlichem Urteil entzogen wäre. Es genügt auch nicht die Beteuerung, dass die Glaubensaussagen durch eigene Erfahrungen, mithin durch Existenz gedeckt seien. Vielmehr sind die Christen verpflichtet, die allgemeine intersubjektive Gültigkeit ihrer Glaubenserfahrungen zu erweisen“ (Zahrnt 1980, 115). Selbst wenn Zahrnt damit das ansprechen will, was William James als die Frucht der religiösen Erfahrung für das Gesamt, für die interpersonelle Sphäre gekennzeichnet hat, so liegt darin doch auch ein anderer Gedanke nahe. Der Erweis der Relevanz der Interpretation „Transzendenz“ ist ein mehrfacher: Am Anfang steht - wie wir sagten - die unmittelbare subjektive Erfahrung der erlebenden Person, aber diese vermag in einer gemeinsamen, intersubjektiven Rekonstruktion ihrer Wirklichkeitserfahrung mehr Aussagekraft zu entfalten als ein auf den Prämissen fremder Wissensgebiete basierender Ansatz. Dann wird Transzendenz (wie in den Ansätzen von Pannenberg oder Rahner) zu einem Wirkfaktor in der Erkenntnis des Menschen über sich selbst und (wie in der regulativen Idee Kants) in seinem Umgang mit der Welt. Aber schließlich ist Transzendenz auch ein Begriff, dessen Bedeutsamkeit aus der intersubjektiven Übereinstimmung der Erfahrungen verschiedener Personen erhellt. So zeigt etwa McClenon (1994) anhand diachroner und synchroner Kulturvergleiche auf, dass die Vielfalt transzendentaler Erfahrungen intersubjektive Muster bildet, die sich durch kulturelle Transmissionslinien allein nicht erklären lassen. Vielmehr scheint spirituelles Erleben Teil der anthropologischen Grundausstattung zu sein. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, aus der Transzendenzerfahrung ein an die postaufklärerischen Wissenschaften anschlussfähiges Forschungsprogramm zu formulieren, das Intersubjektivität als gegenüber Subjektivität höherwertigen Maßstab an die Prüfbarkeit von Beobachtungssätzen für sich reklamieren kann. Dadurch ergibt sich für die Frage nach der Möglichkeit, Transzendenz im Rahmen eines postaufklärerischen Paradigmas zu denken, die folgende Antwort:

Hätte die postaufklärerische Wissenschaft wie auch die heutige Gesellschaft die Prinzipien der Aufklärung, auf die sie sich beruft, auf sich selbst angewandt, müsste sie die eigene Beschränkung auf die materialistische Ideologie als präaufklärerisches Denkverbot enttarnen. Der methodische Ausschluss einer jenseitigen Wirklichkeit als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung ist aber außerhalb dieses materialistischen Paradigmas unhaltbar. Die Wissenschaft kann unter den richtigen Voraussetzungen erforschen, was jenseits der sinnlich wahrnehmbaren Teilwelt vor sich geht: anhand der Konsequenzen dieser anderen Wirklichkeit. Das Numinose ragt ins Weltliche in einer Weise hinein, die Zeichen und Andeutungen, mehr noch: notwendig auffällige Rätsel hinterlässt, so dass jeder rationale und zugleich offene Betrachter in das andächtige Staunen geraten



muss, das eben die Erfahrung von Transzendenz auslöst. Wesentlich dabei ist allerdings, dass der kognitionspsychologische Top-Down-Prozess ausgeschaltet wird, der uns für gewöhnlich vorgaukelt, wir wüssten bereits alles über die Welt, die uns umgibt, der also dafür sorgt, dass jedes Phänomen automatisch in eine Denkkategorie eingeordnet und durch sekundäre interpretative Konstruktion gefärbt wird, bevor es überhaupt recht erfasst wurde. Dagegen hilft uns eine Phänomenologie, wie sie von Husserl gelehrt und von Anderen in praktikable psychologische Methoden überführt wurde, die sich der möglichst originalgetreuen Extraktion des Wesens eines Erlebnisinhalts widmet. Im reinen phänomenologischen Gewahrsein (oder auch in der buddhistischen Achtsamkeit) offenbart sich uns zu allererst die Tatsache, dass wir nicht jedes Phänomen, das uns Heutigen vorschnell als Aberglaube und Phantasterei erscheint, in lebensweltlich relevanter Weise erklären können.

Soweit Religion sich (wie sie es weiterhin oft tut), als Sachwalterin metaphysischer Theorie versteht, solange trifft sie das aufklärerische Diktum gnadenlos. Spiritualität und Mystik als erlebte Transzendenzerfahrung jedoch entzieht sich ihm, denn Transzendenzerfahrung ruht eben nicht auf einem metaphysischen Fundament, sondern einem empirischen. Die hierzu ergänzend erforderliche Methodologie wird im folgenden Beitrag (Harnack 2011b) referiert werden. Die (post)aufklärerische Kritik an der Metaphysik mag ihre Berechtigung besitzen, solange sie sich auf bestimmte institutionelle Formen von Religion bezieht. Religiöse Erfahrung jedoch, *soweit* sie in der Religion nur reflektiert und fortgeführt wird, wäre nichts weiter als der freie Diskurs über das, was Menschen erleben.

Die Prinzipien der Aufklärung auf sie selbst anzuwenden, heißt indessen, dass der Mensch nicht seiner eigenen Potenzen beraubt, sondern mit seinem vollen Menschsein, nicht nur mit seinem Verstand, in die Lage versetzt wird zu verstehen. Dazu gehört auch das Verstehen seiner eigenen Transzendenzdimension. Der Gegenstand der Aufklärung, die sich stets gegen die irrationalen Dogmen eines im Nebel des Undurchschauten liegenden Aberglaubens und gegen die diesen mittragenden Machtstrukturen und Denkverbote totalitärer Institutionen wandte, muss zu jeder Zeit neu definiert werden. Waren es im 18. Jahrhundert Kirche und Metaphysik, so waren es im 20. Jahrhundert die Auswüchse eines totalitären Staates, eines totalitären Kapitalismus und der Verdummung der Massen durch Konsum und scheinbare Freiheiten (vgl. Horkheimer/Adorno 1988). Und noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist es die Knechtschaft des Menschen durch die doktrinäre Intoleranz des philosophischen und lebensweltlichen Materialismus, die ihn in eine Position der selbstverschuldeten Unmündigkeit versetzt. In diesem Jahrhundert muss die Aufklärung als die Bewegung, welche die höchsten Erkenntnis- und Entwicklungspotentiale des Menschseins fördern will, die „Illumination“ durch die spirituelle Erleuchtung wieder ermöglichen, welche der Materialismus als Chimäre zu verunglimpfen sucht.

## Literatur:

- Alston, William (1991): *Perceiving God: the epistemology of religious experience*. New York: Cornell University Press.
- Aristoteles (1995): *Philosophische Schriften. Bd. 5, Metaphysik*. Hamburg: Felix Meiner.
- Carroll, Michael P. (1985): The virgin Mary at La Salette and Lourdes: Whom did the children see? *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 (1), 56-74
- Dawkins, Richard (2006): *The God Delusion*. New York: Bentam Books.
- Eliade, Mircea (1966): *Patterns in comparative religion*. New York: Meridian
- Favre, Antine (1996): *Esoterik*. Braunschweig: Aurum
- Frege, Gottlob (1962; Orig. 1893): *Grundgesetze der Arithmetik*. Göttingen: Olms.
- Gregory, Richard L. (2004): *The Oxford companion to the mind*. New York: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen (1992): *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hardy, Alister (1979): *The spiritual nature of man. A study of contemporary religious experience*. New York: Oxford University Press.
- Harnack, E. W. (2011a): Grundlegung einer Transzendentalen Psychologie. *ZSTP 1 (1)*, 47-63.
- Harnack, E. W. (2011b): Gott erforschen statt Gott beweisen. Methodologische Präliminarien transzendentalpsychologischer Forschung. *ZSTP 1 (1)*, 123-146.
- Hick, John (1973): *God and the Universe of Faiths*. London: McMillan Press.
- Honnfelder, Ludger (1988): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie als Problem der Philosophie. In Willi Oelmüller (Hg.): *Philosophie und Wissenschaft*. Paderborn: Schöningh/UTB, 127-137.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor w. (1988): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer.
- James, William (1997/1902): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt: Insel. (Orig.: *The Varieties of Religious Experience*)
- Jaspers, Karl (1947): *Von der Wahrheit*. München: Pieper.
- Kant, Immanuel (1781): *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch. Neuauflage (1974): Frankfurt: Suhrkamp.
- McClenon, James (1994): *Wondrous events: foundations of religious belief*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pannenberg, Wolfhart (1985): *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Phillips, Dewy Z. (1976): *Religion without explanation*. Oxford: Basil Blackwell.
- Proudfoot, Wayne (1985): *Religious experience*. Berkeley: University of California Press.
- Schleiermacher, Friedrich (2002 / Orig. 1799): *Über die Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Zitation erfolgt nach der Paginierung der Originalausgabe).
- Scholz, Heinrich (1971): Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? In Gerd Sauter (Hg.): *Theologie als Wissenschaft*. München: Chr. Kaiser.
- Smith, W. Cantwell (1976): *Religious diversity*. New York: Harper and Row.
- Zahrnt, Heinz (1980): *Aufklärung durch Religion. Der dritte Weg*. München: Pieper.

## Angaben zum Autor:

E. W. Harnack ist Diplom-Psychologe/Psychotherapeut, schreibt und arbeitet in freier Berufsausübung in Berlin.