

Gott erforschen statt Gott beweisen

Methodologische Präliminarien transzendentalpsychologischer Forschung

E. W. Harnack¹

Zusammenfassung

Anhand eines prinzipiellen Problems aller Gottesbeweise – des Problems der „falschen Synonymie“ – wird die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Gottesbegriff als notwendig eingeführt, um daraus einen sinnvollen Konstruktbegriff zu gewinnen, der anschließend als sozialwissenschaftliches Konstrukt mit empirischen Fakten (Operationalisierungen) verbunden werden kann. Die Art und Weise, wie eine Operationalisierung des Transzendenzkonstrukts überhaupt möglich ist und die methodologischen Grundlinien, denen ein daraus resultierendes Forschungsprogramm sich verpflichtet fühlen sollte, werden diskutiert.

Schlagwörter: Transzendente Psychologie, Methodologie, Gottesbeweis, Transzendenz, spirituelle Erfahrung

Gottesbeweise

Noch nie hat irgendein Gottesbeweis den Skeptiker überzeugt. Im Falle des nach Leibniz so genannten Kontingenzbeweises (bei Kant: kosmologischer Gottesbeweis) etwa wird behauptet, Gott müsse existieren, weil die Tatsache der Existenz von nicht notwendigerweise Existentem voraussetze, dass eine vor aller Zufälligkeit liegende erste Ursache die übrigen Seinstatbestände zu ihrer jetzigen Seinsweise determiniert habe. Kant (1763) hat diesen Gottesbeweis einer Kritik ausgesetzt, in der er zunächst zwei implizierte Schlussfolgen voneinander trennt: Erstens der Rückschluss davon, dass alles Seiende nicht-notwendig (kontingent) ist, darauf, dass zu seinem Dasein und Sosein eine erste Ursache notwendig existieren muss; und zweitens der Rückschluss von diesem Gedanken auf die Existenz Gottes als eines mit bestimmten Attributen ausgestatteten Wesens.

¹ Ich möchte diesen Artikel – in der Hoffnung, sie nicht durch dessen Simplität zu kompromittieren – meinen Lehrern aus dem Jesuitenorden widmen, insbesondere Werner Holter SJ, Hans-Joachim Martin SJ und Wolfgang Statt, die mich gelehrt haben, jedes Nachdenken über Gott auf rationale und lebensweltliche Grundlagen zu stellen.

Diesen letzteren Schluss, die Gleichsetzung also der notwendigen Erstursache der Dinge mit Gott, sieht Kant als besonders fragwürdig an.²

Dies können wir verstehen, wenn wir uns vorstellen, wir wollten eine Skeptikerin davon überzeugen, dass der Kontingenzbeweis wahr ist. Der Beweis folgt in seinem ersten Teil, vereinfachend dargestellt, der folgenden logischen Struktur:

Syllogismus I:

P1(I): Gesetzesaussage: „Wenn etwas ein bestimmtes Dasein besitzt, obwohl es auch ein ganz anderes besitzen könnte, so gibt es dafür eine letzte Ursache“.

P2(I): Beobachtungssatz: „Dieses Universum besitzt ein ganz bestimmtes Dasein“.

K(I): Konklusion: „Das Dasein dieses Universums besitzt eine letzte Ursache“.

Dieser Schlussfolgerung würde die Skeptikerin möglicherweise zustimmen, obwohl die Details der jeweiligen Behauptung noch undiskutiert geblieben sind. Die zweite Argumentationskette jedoch ist kaum einem Atheisten oder Agnostiker mehr nachvollziehbar:

Syllogismus II:

P1(II): Gesetzesaussage: „Wenn eine letzte Ursache existiert, die aus vielen Möglichkeiten eine bestimmte erschafft, dann ist diese Gott [= Es gibt ein x, das diese Ursache ist und das Gott ist]“

P2(II): Prämisse aus Syllogismus oben: „Eine letzte Ursache existiert“.

K(II): Konklusion: „Diese ist Gott (impliziert: Gott existiert)“.

Dieser Syllogismus hingegen scheint dem atheistischen Skeptiker höchst suspekt, und das zu Recht, denn die Prämisse P1(II) bildet eine Subjunktion, in der der Hintersatz („diese ist Gott“ bzw.: „Gott existiert“) nicht notwendig aus dem Vordersatz hervorgeht, weil er nicht apriorisch in ihm enthalten ist. Dies ist aber bei Sätzen, die sich auf die empirische Welt beziehen, generell der Fall, weshalb die Prämisse entweder vorher bewiesen oder als gemeinsames Fundament der Diskutanten bestätigt sein muss.

Das erhellt am Beispiel des berühmten Syllogismus, dem zufolge Sokrates (deshalb) sterblich ist, weil alle Menschen sterblich sind und Sokrates ein Mensch ist. Die Gesetzesaussage „Alle Menschen sind sterblich“ kann nur deshalb als gültige Prämisse gelten, weil die Diskutanten sich darüber einig sind, dass unsterbliche Wesen nicht als Menschen anzusprechen sind. Dass alle derartigen empirischen Allsätze Setzungen und keine

² „...wir können nicht auf mehr oder größere Eigenschaften in der Ursache schließen, als wir gerade nöthig finden, um den Grad und Beschaffenheit der Wirkungen daraus zu verstehen; wenn wir nämlich von dem Dasein dieser Ursache keinen andern Anlass zu urtheilen haben, als den, so uns die Wirkungen geben. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Größe und Ordnung in der Welt und können daraus nichts mehr mit logischer Schärfe schließen, als daß die Ursache derselben viel Verstand, Macht und Güte besitzen müsse, keinesweges aber daß sie alles wisse, vermöge etc. etc.“ (Kant 1763, 160)

apriorischen Wahrheiten sind, hat Karl Popper (1966) aufgezeigt am Beispiel der erstmals jedem Europäer als definitive Wahrheit erscheinenden Behauptung „Alle (erwachsenen) Schwäne sind weiß“ (nachdem eine schwarze australische Art entdeckt wurde, ist der Satz empirisch falsch geworden, es handelt sich also nicht um eine apriorische Wahrheit). Wir müssen uns folglich mit unserem Mitdiskutanten stets über unsere Prämissen einigen, bevor wir die Konklusion als gültig bezeichnen dürfen. Daran aber scheitern alle Gottesbeweise in ihrer Funktion als Beweis.

Dabei ist der eigentlich kritische Punkt die Gleichsetzung eines möglicherweise beweisbaren Prinzips mit Gott. Sehr gut sehen wir dies in der historischen *Rezeption* des Aristotelischen Gottesbeweises über den Unbewegten Bewegter, der folgendermaßen lautet: 1) „Wenn nun etwas bewegt wird, so ist es möglich, dass es sich auch anders verhalte“ (entsprechend der Kontingenzthese); 2) „Nun gibt es aber etwas, was ohne bewegt zu werden selbst bewegt und in Wirklichkeit existiert“ (Postulat einer Ursache jeder Bewegung); 3) „Also ist es notwendig seiend, und inwiefern es notwendig ist, ist es auch so gut und in diesem Sinne Prinzip“ (Postulat der Notwendigkeit; Aristoteles Met. 1072b 4ff.). Hier gilt nach der Kantschen Unterscheidung die Kritik erst einmal nur dem Syllogismus I, der Behauptung, dass die Existenz von Bewegung ein unbewegtes Bewegendes voraussetzt. Zwar kann man die Notwendigkeit eines daraus resultierenden Prinzips aus Satz (3) ebenfalls in Zweifel ziehen, jedoch geschieht hier noch nicht die Gleichsetzung dieses Prinzips mit einem bestimmten Gottesbild. Denn wenn Aristoteles auch zuweilen vom „ersten und unbewegten Wesen“ spricht (z. B. Aristoteles Met. 1073a 30), so verwendet er dabei *ousía*, das substantivierte Partizip von „sein“ (*einai*), womit der Gedanke an ein unpersönliches „erstes Sein“ näher liegt als einen persönlichen Gott.

Doch schon die Rezeption des Aristotelischen Gottesbeweises durch die Scholastik war (wie die gesamte Inkorporation des Aristoteles in das christliche Denken) mit einer „Nachjustierung“ verbunden: Eigentlich ist der Aristotelische Erste Bewegter nichts weiter als die Initialzündung, das Prinzip (*principium*) aller Möglichkeit, dass aus dem einen Wirklichen anderes sich verwirklichen kann und damit die endlose Kette des Seienden als Gegebenheit im Jetzt und zugleich als Potential im Künftigen in *Bewegung* setzt. Diesem Prinzip den christlichen Gottesbegriff unterzulegen, ist mit christlicher Theologie vereinbar und wurde sicherlich durch Aristoteles selbst erleichtert, dessen ganz den griechischen Polytheismus übersteigende Philosophie (wie schon die Platons) Vergleiche zur christlichen Auffassung ermöglicht. Zugleich aber war der spezifisch christliche Gottesbegriff bei ihm nicht wirklich mitgedacht (sowieso nicht als solches, aber auch kaum in seinem analogen Konzept des höchsten Guten etc.). So ergibt sich in der Aristoteles-Rezeption Thomas von Aquins bereits das Moment der Übernahme eines Begriffes durch einen anderen Kontext, der den Begriffsinhalt subtil verändert.

Heutzutage hat der Kontingenzbeweis eine neue Formulierung gefunden durch Überlegungen naturwissenschaftlicher Art, die es nahe legen, dass es unendlich viele Möglichkeiten der Formung eines Universums gibt. Die Tatsache, dass überhaupt ein – überdies nach harmonischen Gesetzen funktionierendes – Universum (oder – in anderer Variante – dass diese bestimmte Form des Universums) existiert, bedarf demnach einer Determination, der Entscheidung eines – personalisiert gedacht – Gottes als „Determina-

tor“. Diese Argumentation wird von Whitehead (1984; 1985) vorgebracht, allerdings freilich nicht als Gottesbeweis benannt. Zeitgenössische Naturwissenschaftler wie Hans-Peter Dürr (Dürr 2000) distanzieren sich noch weiter von der argumentativen Last der Gottesbeweise: In diesem Fall wird die fundamentale Undeterminiertheit aus der Quantenphysik abgeleitet, jedoch die so benannte „ordnende Hand“, die aus der Potentialität Faktizität erschafft, nicht einmal mehr unbedingt als die Hand *Gottes* beschrieben (auch wenn die Metaphorik der „Hand“ auf eine Person hindeutet und immer noch Assoziationen zum christlichen Symbol der „Hand Gottes“ erweckt).

Offensichtlich ist es sinnvoll, wenn moderne Physiker sich enthalten, angesichts der immer tiefer sich in das physikalische Theoriengebäude grabenden Frage nach dem Geheimnis hinter den berechenbaren Welten von „Gott“ zu sprechen; und zwar, weil die Gleichsetzung dieses Geheimnisses oder *principiums* einerseits und des mit zahlreichen Denotaten verbundenen Gottesbegriffs andererseits eine allenfalls logisch mögliche Setzung per Konvention, aber keine notwendige logische Implikation darstellt. Sehr oft aber wird die Argumentation nicht einmal logisch korrekt vorgetragen, sondern rein rhetorisch, und produziert so einen charakteristischen logischen Fehlschluss, den wir als *falsche Synonymie* bezeichnen können. Das aus der Physik offenbar nicht eliminierbare Geheimnis als „Gott“ zu bezeichnen, entspricht dem Trugschluss falscher Synonymie, denn das Geheimnisvolle in und hinter der Physik und der Gott der christlichen Theologie müssten erst in Beziehung gesetzt werden, sie sind in keinem Fall a priori synonym.

Durch die Beachtung des Trugschlusses der falschen Synonymie aber eröffnet sich erst die Möglichkeit, den argumentativen Strang von Annahmen wie denen Whiteheads und Dürrs ernst zu nehmen. Dazu ist es vonnöten, den Gottesbegriff von der Okkupation durch Diskurse zu befreien, in denen er nicht gemeint ist, und dort statt dessen eine andere Begrifflichkeit einzuführen. Diese Begrifflichkeit müsste dazu geeignet sein, das Geheimnisvolle und „hinter der Physik“ Liegende (also Metaphysische) exakt abzubilden. Er müsste aber gleichwohl dazu in der Lage sein, die jeweils spezifische Antwort auf diese Frage einzuschließen, welche die Religionen geben, ohne die eine Religion der anderen vorzuziehen (denn damit begingen wir zwangsläufig wieder die übergriffige Inanspruchnahme eines fremden Begriffs durch einen vordefinierten Rahmen, welche die Scholastik gegenüber Aristoteles beging). Und er müsste dazu auch als metaphysischer Begriff gleichzeitig der Kritik standhalten, der sich metaphysische Begriffe in der postaufklärerischen Philosophiegeschichte ausgesetzt sehen (vgl. Harnack 2011b). Als Ausdruck für einen solchen Begriff schlage ich die Vokabel *Transzendenz* vor.

Transzendenz als Begriff und Konstrukt

Was sollen wir uns inhaltlich unter Transzendenz vorstellen und welche formalen Charakteristika soll der Begriff „Transzendenz“ beinhalten? Beginnen wir in der Weise, in der unser natürliches Begriffsverständnis auch voranschreitet: mit einer Nominaldefinition. Demnach ist Transzendenz im Allgemeinen jener Bereich, der über etwas anderes, genauer gesagt: über etwas gewöhnlicherweise Vorhandenes hinausreicht oder hinaus-

weist. Lassen wir die Transzendenzdefinition so stehen, bleibt sie jedoch sehr unspezifisch und schließt deshalb Fälle ein, die wir explizit nicht mitdenken wollen, wenn wir damit in spezifischer Weise auf den religiösen oder spirituellen Bereich referieren wollen. So wird etwa in einer traditionell soziologischen Perspektive, wie sie Hubert Knoblauch (2009) in Entsprechung zur Luckmannschen Auffassung von Religion einnimmt, Transzendenz bereits da gesehen, wo sie das soziale Transzendieren des persönlichen Ichs im Anderen und in der gesellschaftlichen Struktur meint. Das umgeht jedoch das notwendige Ringen um einen spezifisch religiösen Referenzbereich von „Transzendenz“.

Karl Rahner (1976) gibt in seiner Transzendentaltheologie nicht nur dem Begriff des Transzendenten, sondern auch dem Adjektiv „transzendental“ einen Sinn, der sich kritisch auf den Gebrauch dieser Ausdrücke bei Kant bezieht. Rahner setzt der Begrenzung des menschlichen Erkenntnisvermögens in Kants Transzendentalphilosophie, die ja eine echte Transzendenz letztlich für unmöglich hält, die grundsätzliche Anlage des Menschen auf Transzendenz entgegen. Der hier zentrale Rahnersche Ausdruck der „transzendentalen Erfahrung“ beschreibt die vor aller Einzelerfahrung stehende anthropologische Prämisse, dass der Mensch als undeterminiertes, vernunftbegabtes Subjekt zu einem unendlichen Denk- und Erlebenshorizont hin offen ist, dass er sich selbst Frage ist, die er nicht aus sich selbst heraus, sondern nur aus einem höheren Zusammenhang beantworten kann. Als Subjekt erfährt er sich selbst in Qualitäten wie Willensfreiheit oder Liebesfähigkeit in nicht aus ihm selbst geschaffener Weise in die Welt gestellt. Diese Verwiesenheit auf die eigene Transzendenz als einzige Möglichkeit, die eigene Existenz zu begreifen, ist nach Rahner die anthropologische Prämisse, aufgrund derer die konkrete Gotteserfahrung sich ereignet. Rahners Transzendentaltheologie scheint m. E. jedoch angreifbar durch die Möglichkeit, Transzendenz in diesem Sinne wiederum – etwa im Anschluss an die Plessnersche Exzentrizität – als rein innerweltliche, areligiöse Bestimmung des *Menschen* zu verstehen.

Allerdings ist nicht nur bei Rahner, sondern auch anderen Autoren (z. B. Lehmann 1965) bemerkenswert, dass sie Transzendenz nicht als eine regionale Entität jenseits des Hiesigen, sondern als einen Beziehungs- oder Tätigkeitsbegriff auffassen. Wenn wir Transzendenz als die dem Menschen innewohnende Kraft verstehen, sich selbst zu überschreiten, seine ihm eigentliche Ausgerichtetheit auf etwas Anderes, dann lässt sich der Widerspruch zwischen echter religiöser Transzendenz und weltlicher Immanenz leichter in den Griff bekommen, von dem Werner Schüßler (2002) in der Theologischen Realenzyklopädie schreibt, dass mit dem Transzendenzbegriff, „immer schon eine gewisse Diskontinuität und ein gewisser Hiatus verbunden“ sei, woraus „das Problem der Vermittlung“, sc. zwischen Transzendenz und Immanenz, entstehe (768).

Wenn wir uns nicht durch die changierenden Bedeutungsnuancen dieses Begriffs verwirren lassen, erkennen wir, dass Transzendenz dem Menschen genau als das gegeben ist, das ihn mit dem verbindet, was nicht von dieser Welt ist. Wir können den Begriff sowohl verwenden als Aktionsbegriff (wir transzendieren etwas) oder Beziehungsbegriff als auch so, als könnten wir ein „Objekt“ namens „das Transzendente“ ausmachen, was wir jedoch eigentlich nicht können, weil Transzendenz uns immer nur als Strukturbegriff, als Interaktionsgegebenheit zwischen Konstruktion und Perzeption, als ein Relatio-

nales gegeben ist. Es wäre deshalb nur eine scheinbare Präzision gewonnen, wenn wir statt von „dem Transzendenten“ als Bezeichnung für das Objekt, auf das hin sich unsere Transzendenzbeziehung bezieht, grundsätzlich Rudolf Ottos *Numinosum* einsetzen, das ja ebenfalls einen Beziehungsbegriff meint (sc. die Selbstoffenbarung des Göttlichen in der Immanenz, im Individuum) oder den ebenfalls von R. Otto wie von K. Rahner oder M. Eliade benutzten Begriff „*das Heilige*“. Wir können nur grundsätzlich von *Transzendenz*, von *Transzendenzbeziehung*, von *dem Transzendenten* in einer Weise sprechen, die nicht substantiell (sondern nur kontextuell) Verschiedenes meint. Es ist deshalb auch nicht zielführend, sich darüber auseinanderzusetzen, ob in der Transzendenzenerfahrung *tatsächlich* eine Entität namens Transzendenz (Gott) erfahren wird.

Eine solche wäre nämlich nichts als eine Reifizierung eines Beziehungsbegriffs, also eine Verdinglichung, wo in Wirklichkeit nichts weiter ist als die Beziehung zwischen einem Menschen und dem von ihm gedachten Begriff, mit dem er auf eine mögliche Erfahrungstatsache oder einen gedanklichen Prozess referiert. Tatsächlich könnte der kritische Begriff der Reifizierung im Hinblick auf den personalen Gottesbegriff (z. B. im Verständnis einer negativen Theologie, die das Gebot, sich von Gott kein Bild zu machen, in seiner Tiefe ernst nimmt) sogar materialen Gehalt besitzen, zumindest aber sollten wir ihn methodologisch verwenden. Das bedeutet im Übrigen nicht, dass ein solcher methodologischer Ausschluss eines Transzendenten als Entität nicht am Ende des gesamten Forschungsprojekts eine solche personale Entität eben gerade plausibler machen könnte als sie uns momentan erscheint. Damit verabschieden wir uns jedoch zugleich von der Notwendigkeit, über die Korrektheit des *Gegenstandes* bei einer „Erfahrung Gottes“ zu debattieren, weil wir von transzendentaler Erfahrung nur im Sinne eines Geschehens reden können, in dem das Objekt Teil des Erfahrungshorizontes des Subjekts ist und bleibt.

Wenn wir nun den Transzendenzbegriff in einen Syllogismus einsetzen wie dem oben aufgezeigten, so haben wir zumindest eines gewonnen: Wir benutzen einen gleichwertigen Begriff, wenn wir davon sprechen, hinter dem physikalischen Universum verberge sich ein Geheimnis, eine Transzendenz, die sich nicht physikalisch allein erklären, aber gewissermaßen als explikative Lücke in der physikalischen Theorie aufzeigen lasse. Unser Begriff krankt allerdings an seinem mangelnden inhaltlichen Mehrwert, denn die Ersetzung eines Begriffs wie „Geheimnis“ durch einen Begriff „Transzendenz“, der auf den Menschen als seinen Erfahrungshintergrund verweist, besitzt eine geringe Steigerung des explikativen Gehaltes einer solchen Aussage (mancher wird sogar einwenden, es handle sich um eine rein tautologische Ersetzung einer Aussage durch eine identische). Denn da wir mit *Transzendenz* jetzt ein reines Abstraktum (oder Noumenon) definiert haben, existiert der Begriff insofern als wir ihn als soziale Konvention verwenden und in keiner anderen Weise. Wollen wir hingegen, dass der von uns gefundene Begriff mehr ist als eine freischwebende gedankliche Blase, müssen wir ihn auf die empirischen Tatsachen dieser Welt gründen. Wir sind also dazu gezwungen, aus einem Begriff mit der formalen Bestimmung eines reinen Abstraktums einen solchen zu machen, der für etwas

anderes steht, das beobachtbar, also vorgängig erfahrbar ist. Falls aber Transzendenz für nichts steht, das erfahrbar ist, ist unser Projekt gescheitert.

Jedoch haben wir bereits gesehen, dass Transzendenz sich als transzendente Erfahrung in der Beziehung zwischen dem Menschen und einem ihn Übersteigenden ausdrückt. Transzendenz scheint deshalb ein in menschliche Erfahrungsbegriffe übersetzbares Konzept, mithin ein sozialwissenschaftliches Konstrukt zu sein. Konstrukte, wie zum Beispiel Intelligenz, sind nicht direkt beobachtbar, jedoch als heuristisches Programm und Nukleus einer Theoriebildung sinnvoll, denn sie zeigen sehr wohl Auswirkungen *sui generis* außerhalb des Kopfes ihres „Konstruktors“. Auch wenn beispielsweise Intelligenz erst von Alfred Binet als Konstrukt präzisiert wurde, machte es schon vorher einen Unterschied, ob Menschen mehr oder weniger davon besaßen. Binet allerdings beließ es nicht bei dieser impliziten Beobachtung, sondern explizierte sie, indem er das Konstrukt operationalisierte, d. h. solche Regeln ersann, die das Konstrukt in Beobachtungsdaten übersetzbar machten.

Wir benötigen also für die Erfassung von sozialwissenschaftlichen Konstrukten stets eine Operationalisierungsanweisung, die jene beobachtbaren Ereignisse einschließt, die als Indizien für das Konstrukt relevant erscheinen. Umgekehrt aber wird das Konstrukt durch die Vielzahl unterschiedlicher Beobachtungen im Laufe der Zeit verändert und korrigiert. Ohne diesen rückläufigen Prozess nämlich bliebe das Konstrukt mit seinen Operationalisierungen stets ein rein willkürlicher Begriff, der mit irgendeiner außertheoretischen Realität nur deshalb exakt übereinstimmt, weil diese ihm gemäß definiert wurde. Wird das Konstrukt selbst jedoch wieder von der Empirie rückwirkend bestimmt, dann begibt sich die Sozialforschung in einen hermeneutischen Erkenntnisprozess, dessen zirkulärer Verlauf zu ständig höheren Stufen des Begriffsverständnisses selbst beiträgt. Demnach ist das Konstrukt jene theoretische Voraussetzung, die eine doppelte Funktion erfüllt, indem sie als theoretische Setzung in der Deduktion aus ihr heraus empirische Phänomene ableiten lässt, indem sie andererseits aber durch die Art und Weise des Vorkommens dieser Phänomene induktiv selbst definiert wird, eine innere begriffliche Struktur erhält und mit Attributen ausgestattet wird. So blieb auch die Psychologie nicht bei Binets Version eines Intelligenztest stehen, sondern die empirisch sich zeigenden praktischen Erfordernisse einerseits, die Veränderung des Konstrukts „Intelligenz“ durch neue Theoriebildung andererseits brachte Forscher dazu, immer wieder neue Varianten der Operationalisierung zu entwickeln.

Dieser zirkuläre Charakter des Konstrukts im Dienste des hermeneutischen, aber sehr zum Missfallen des kritisch-rationalistischen Wissenschaftsmodells lässt sich, genauer gesagt, in drei idealtypischen Zirkeln beschreiben: Im ersten Zirkel wird aus dem Vorverständnis des Konstruktbegriffs ein Bereich der zuzuordnenden Operationalisierungen grob festgelegt. Im zweiten Zirkel wird festgestellt, was die zugeordneten Gegenstände über das Konstrukt aussagen und das Konstrukt entsprechend korrigiert. Im dritten Zirkel werden theoretische Erwartungen (Erklärungen, Vorhersagen und Technologien, also pragmatische Aussagen) an die zum Konstrukt gehörenden Beobachtungsgegenstände aufgrund einer mit dem Konstrukt verbundenen Theorie formuliert und diese überprüft. Wir können den ersten Zirkel die theoretische Vorphase der Forschung nen-

nen, die wir beispielsweise mit diesem Aufsatz abhandeln. Die zweite Phase können wir die Phase der Erforschung des Konstrukts nennen; die dritte Phase die Phase der Anwendung des Konstrukts, die gleichzeitig aber die Phase der Prüfung des Konstrukts bildet. Danach beginnt der Prozess erneut eventuell mit dem ersten, eventuell dem zweiten Zirkel, nun aber auf einer höheren Erkenntnisebene.

Die definierenden Attribute und empirischen Phänomene, auf die sich unser Konstrukt beziehen muss, damit es sinnvoll bestehen kann, sind im Fall des Konstruktes des Transzendenten allerdings nicht einfach anzugeben. Das ist die ganze Schwierigkeit mit Transzendenz („Gott“), dass es anders als bei Konstrukten wie „Intelligenz“ oder „Schwerkraft“ genau der Streitpunkt ist, ob seine Operationalisierungen als sinnvolle und kohärente Korrespondenzen zum Konstrukt anzuerkennen sind. Beschließen wir, uns dabei auf Autoritäten zu berufen, geraten wir nämlich in die trüben Gewässer der Dogmatik, im anderen Fall auf die langsam vom Meer verschlungene Insel eines Lückenbüßergottes, der immer nur das zu erklären vermag, was von anderen Wissenschaften noch nicht erklärt wurde. Die Probleme sind jedoch bei genauerer Betrachtung nur graduell und nicht prinzipiell anders gelagert als beim Intelligenzkonstrukt, das wir nach den gleichen Maßgaben zunächst *konstruieren* und seine Operationalisierungen definieren müssen, um es anschließend zu erforschen, ohne dass es sich bei seiner Existenz deshalb zwingend um eine *bloße* Konstruktion handeln müsste.

Haben wir aber umgekehrt mit der „Erfassung“ von Intelligenz die Existenz von Intelligenz *bewiesen*? Sicherlich nicht, denn wir sind lediglich von der opportunen Setzung ausgegangen, dass Intelligenz ein sinnvolles Konstrukt ist, weil es Eigenschaften optimal zusammenfasst, die in der menschlichen Realität schon immer beobachtbar waren. Wir müssen uns damit wohl endgültig von der Möglichkeit verabschieden, die Existenz von etwas wie Intelligenz oder Transzendenz *beweisen* zu wollen. Alles, was wir tun können, ist die Nützlichkeit eines solchen Konstruktes zu bejahen oder zu verneinen. Wir sollten allerdings auch den Umkehrschluss betrachten und uns fragen, welchen Sinn eine Aussage macht wie „Intelligenz existiert nicht“. Diese Aussage macht sehr wohl Sinn in einem konstruktivistischen Diskurs, in dem jemand darauf hinweisen möchte, dass wir Intelligenz nicht für eine Naturgegebenheit, sondern eben für ein Konstrukt halten sollten. Aber die Aussage macht keinen Sinn in einem Kontext, in dem über die soziale Wirklichkeit von Menschen gesprochen wird, die mit sehr viel oder sehr wenig „Intelligenz“ ausgestattet sind.³

Das gleiche sollte für den Begriff des Transzendenten gelten: Können wir bestimmte, gut durch das Transzendenzkonstrukt abzubildende Sachverhalte innerhalb unserer sozial geteilten Wirklichkeit finden, dann ist es *nicht* sinnvoll, *nicht* von Transzendenz zu sprechen. Wir sollten dabei auch streng zwischen dem Konstrukt „Transzendenz“, seiner Operationalisierung in der „Transzendenzerfahrung“ und seiner theoretischen Einbettung in solchen Aussagen, die das Konstrukt explizieren, trennen und uns dabei des-

³ Über diesen Unterschied handelt das Buch von Ian Hacking (1999): *The social construction of what?* Cambridge, USA: Harvard University Press.

sen bewusst bleiben, dass die Theoreme des Transzendenzkonstrukts gemäß Karl Poppers wissenschaftslogischen Ausführungen logisch niemals verifiziert werden können. Andererseits sollten wir nicht allzu viel Gewicht auf Poppers Behauptung legen, Theorien folgten rein logischen Falsifikationsgesetzen, denn in der Realität sind Theorien gut, solange sie die Wirklichkeit brauchbarer erklären können als andere Theorien (Lakatos). Wir suchen also – kurz gesagt – nach einem theoretischen Konstrukt *Transzendenz*, das uns als Kern einer Theorie dient, die uns hilft, Beobachtungsdaten besser zu erklären als das für andere Theorien gilt. Dazu benötigen wir zunächst die Zuordnungsbeziehung zwischen dem Konstrukt und den ihm zugeordneten Beobachtungssätzen, also die Operationalisierung des Konstrukts.

Operationalisierung

Wenn wir eine heute gültige Operationalisierung einer spezifisch religiösen oder spirituellen Transzendenz zu finden hoffen, sollten wir uns weder auf den Begriff einer intelligiblen Transzendenz allein berufen, nach dem transzendent das ist, was unseren Verstehenshorizont übersteigt, noch auf einen sensorischen Transzendenzbegriff, nach der eine nicht in unseren Sinnen gegebene Idee transzendent ist, sondern wir sollten uns auch auf eine Abgrenzung von dem beziehen, was heute – angesichts bis zur Grenze des Fassbaren angewachsener wissenschaftlicher Erkenntnis – als weltimmanent gelten kann. Transzendent ist im heutigen Bewusstsein dann das, was unsere Vorstellung von materialistischer Realität übersteigt. Damit meinen wir folgendes: Während der Begriff der materiellen Realität sich auf einen bestimmten Ausschnitt der empirischen Realität bezieht, meint der Ausdruck materialistische Realität die Art von empirischer Welt, in der jemand lebt, für den auch geistige Gegebenheiten wie Ästhetik, Liebe und Philosophie grundsätzlich auf materielle Gegebenheiten reduzierbar sind. Dieser Unterschied ist bedeutsam, denn gleichgültig, ob es einen allgemein geteilten Begriff von materieller Realität in unserer Gesellschaft oder über die Gesellschaften hinweg gibt, selbst wenn die Extension dieses Begriffs nicht feststeht, können wir voraussetzen, dass durch die sinnliche Konstitution des menschlichen Körpers alle Menschen primär darin übereinstimmen, welche Gegenstände sie als einer materiellen Realität zugehörig empfinden, so dass wir die geteilte Vorstellung einer materiellen Realität als anthropologische Konstante annehmen dürfen. Diese materielle Welt wird aber in unserem subjektiven Empfinden selbstverständlich durch geistige Realitäten transzendiert, nur haben wir damit immer noch nicht zu einem spezifisch religiösen oder spirituellen Transzendenzbegriff gefunden. Wir können jedoch beobachten, dass es einen wesentlichen Unterschied macht, ob jemand eine geistige Realität als eigenen Seinsbereich anerkennt oder nicht.

Unter Materialismus können wir deshalb jede – sei es naive, sei es naturwissenschaftliche, sei es philosophische – Ideologie verstehen, die auf den Voraussetzungen jenes klassischen Materiebegriffs beruht, der in der natürlichen sinnlichen Wahrnehmung begründet scheint, und die diesen Materiebegriff gewissermaßen ontologisch verabsolutiert. In seiner naiven, jedoch konsequenten Variante zeigt er sich in der vielfachen Ver-

haftung an Konsum und Oberflächlichkeit, die heutzutage einen Großteils des Lebens „zivilisierter“ Gesellschaften ausmacht. Ob es über diesen naiven Materialismus hinaus einen philosophischen Materialismus überhaupt noch geben kann, ist deshalb fragwürdig, weil es (wie die Parallelität, aber fehlende reziproke Auflösbarkeit der Sprachspiele materialistischer und idealistischer Wissenschaftler in der Gehirn-Geist-Debatte zeigt) vermutlich gar keinen Sinn macht, von einer Trennung von Materie (Gehirn) und Geist zu sprechen, sondern von unterschiedlichen Perspektiven innerhalb ein und desselben Gegenstandsgebiets. Dann aber besitzt der philosophische Materialismus gar keinen eigenen Gehalt gegenüber einem philosophischen Idealismus, weil beide letztlich auf dasselbe mit einem je anderen rein metaphysischen Theorem referieren. Wenn der Begriff des Materialismus in einem Zeitalter, in dem sich der Materiebegriff in der materialen Wissenschaft wie in der Philosophie zunehmend als unbrauchbar erweist, sinnvoll verwendet werden kann, dann nur zur Beschreibung des naiven lebensweltlichen Materialismus, der wiederum in den Köpfen der Wissenschaftler Blüten treibt.

Nun kreisen jedoch Diskussionen, die sich dem Thema der religiösen Erfahrung widmen, um die Frage, weshalb ein materialistisches Modell nicht besser geeignet sein sollte, solche Erfahrungen zu erklären als ein transzendentes. Darauf antworten wir wie folgt: Wir müssen zwischen einem primären und einem sekundären Explikationsbereich jeder Erfahrung unterscheiden. Der primäre Erlebensbereich definiert sich nicht allein durch die spontane Zuordnung des erlebenden Subjekts, wie einige Autoren meinen, sondern vielmehr einerseits durch das Erleben des Subjekts selbst, andererseits anderer damit befasster Subjekte, aber in einer reflektierten Weise, derart dass – selbst bei Prüfung aller in Frage kommenden Alternativmodelle – der Gegenstandsbereich der Erfahrung primär nicht durch ein Alternativmodell, sondern nur durch ein Modell aus dem dadurch als der genuine hervorgehobene Explikationsbereich zutreffend erklärt werden kann. Dies lässt sich sehr gut am Beispiel künstlerischen Schaffens charakterisieren. Während Psychologie, Soziologie und Volkswirtschaft zutreffende Modelle zur partiellen Erklärung künstlerischer Kreativität bereitstellen mögen, bleibt dennoch beim Subjekt selbst und bei allen, die seiner introspektiven Erzählung mit verstehender Aufmerksamkeit lauschen, der Eindruck einer explanativen Lücke, die nicht durch diese Wissenschaften geschlossen werden kann. Eventuell geben alle gemeinsam ein zutreffendes Bild. Wenn der Künstler und sein hermeneutischer Deuter jedoch in einem Dialog miteinander stehen, wie er der qualitativen Sozialforschung nicht fremd ist, werden sie ein Gesamtbild erschaffen, indem der für ihn genuine Aspekt seines Schaffens erscheint. Dieser genuine Aspekt entwertet nicht die anderen Ansätze, aber für einen Künstler mag es bedeutsam sein, dass es sich hierbei um ein kunsttheoretisches, kein psychologisches Modell handelt. Wenn dann der explikative Wert dieses Modells größer ist als der anderer Modelle, weil es mehr Informationen über das Kunstwerk liefert als der beispielsweise psychologische Zugang, so hat sich der gewählte Ansatz bewährt.

Wir können sogar als ein tentatives Prinzip vermuten, dass der Ansatz desjenigen Fachgebietes, aus dem der Gegenstand nach der Einordnung der relevanten einordnenden Personen (nämlich des Subjekts und eines dieses möglichst ganzheitlich erfassenden

hermeneutischen Deuters) stammt, den größten explikativen Wert besitzt. Wie gesagt, sollen damit andere Gebiete ebenfalls zum Einsatz kommen dürfen, sie sollten jedoch respektieren, dass ihre Erklärungen nicht im Sinne des totalitären Reduktionismus (vgl. Harnack 2011b) die Erklärung des als genuin erscheinenden primären Explikationsbereichs aufheben können. Das ist im Falle des Gegenstandsbereich eines Transzendenzkonstrukts insbesondere zu beachten. Ansonsten gelten dort exakt dieselben Bestimmungen, wie sie soeben bezüglich der Kunstproduktion getroffen wurden: Es ist der reflektierte Prozess der Einordnung eines erfahrenden Subjekts und ihres verstehenden Deuters, die gemeinsam den primären Explikationsbereich (z. B. als Bereich von Transzendenz) festlegen.

Wie gelangt ein solcher Reflexionsprozess nun potentiell zum Ergebnis, eine Erfahrung als transzendental zu bezeichnen? Hierbei müssen wir als Idealfall angeben, dass das Subjekt und sein Deuter dazu in der Lage sind, alle anderen wissenschaftlichen Erklärungsmodelle zumindest dem Grundsatz nach zu überblicken. Das ist eine in der Praxis nicht wirklich unrealistische Forderung, denn ein Experte für den Bereich transzendentaler Erfahrung sollte als Deuter der Erfahrung zumindest die wichtigsten psychologischen und sonstigen in Frage kommenden Erklärungsmöglichkeiten berücksichtigen können. Der entscheidende Punkt, an dem die Weichen hin zur Entscheidung gestellt werden, dass es sich um einen genuin dem Transzendenzbereich zuzuordnende Erfahrung handelt, ist dann gegeben, wenn jede andere Erklärung offensichtlich (für den hermeneutisch-phänomenologischen Interpreten) die benannte explikative Lücke hinterlässt.

Genau diese charakteristische Lücke ist es, die einerseits dem Materialisten derart unheimlich erscheint, dass er das Phänomen an sich leugnen muss, um sich nicht mit der Unvollständigkeit seines eigenen Weltbildes auseinandersetzen zu müssen, die andererseits aber dem mit weiterem Horizont ausgestatteten Beobachter fast zwangsläufig den Blick weitet auf eine Wirklichkeit jenseits des diesseitig Existenten. Deshalb sind nur solche Phänomene in die Klasse der relevanten oder „spirituellen“ („religiösen“) Erfahrungen aufzunehmen, deren primärer Explikationsbereich nach der eben geschilderten Heuristik nicht im Bereich materialistischer Theorieansätze liegt. Wohl gemerkt, können wir diese Zuordnung immer nur tentativ treffen, was aber kein großer Schaden ist, da es sich in keiner Weise vom Vorgehen der Sozialwissenschaften in anderen Bereichen unterscheidet, vergleichbar dem Wissenschaftler, der nicht weiß, was Intelligenz wirklich ist, aber das, was von einigen kompetenten Personen darunter verstanden wird, zum Ausgangspunkt eines ersten hermeneutischen Zirkels macht, um damit das entsprechende Konstrukt zu „füttern“. Entscheidend aber ist, dass unsere oben gegebene Nominaldefinition von Transzendenz zugleich prüft, ob ein Phänomen als natürliche Operationalisierung in Frage kommt oder nicht. Ein Phänomen wie das Jucken des großen Zehs würde sich beispielsweise kaum als relevanter Indikator für das Intelligenzkonstrukt erweisen, die Geschwindigkeit, mit der jemand nach einem umfallenden Glas greift, in einigen Fällen schon (in anderen vielleicht nicht). Ähnlich werden wir durch Inklusion und Gegenprobe herausfinden müssen, ob es sich bei einer „Engelssichtung“ bei Person A um ein spirituelles Phänomen handelt oder nicht. Wir werden auch Kriterien angeben

müssen, die ein spirituelles von einem anderen, beispielsweise pathologischen Phänomen trennen. In jedem Fall werden wir, weil von der Annahme der Existenz des Transzendenten unsere ganz Forschung ausgeht, die Möglichkeit in Erwägung ziehen, dass dieses Phänomen in den Bereich der transzendentalen Erfahrungen gehören könnte.

Natürlich handelt es sich bei dieser Zuordnung nicht um eine streng logische. Eine erkenntnistheoretisch voll befriedigende Operationalisierung eines Konstrukts müsste ja eine notwendige Beziehung im Sinne einer vollständigen Abbildung zwischen Phänomen und erklärendem Theorem, also zwischen religiöser Erfahrung und der Hypothese: „Es handelt sich um eine Erfahrung von Transzendenz“ konstituieren. Eine solche notwendige Beziehung kann es jedoch aus prinzipiellen Gründen nicht geben, und zwar nicht weil es rein praktisch nicht möglich wäre zu unterscheiden, ob ein Phänomen dem primären Erklärungsbereich „materialistisches Erklärungsmodell“ versus „transzendentes Erklärungsmodell“ angehört, sondern weil es niemals möglich ist, ein Phänomen mit einem *bestimmten* Erklärungsmodell in eine *notwendige* Beziehung zu setzen (d. i. das schon Hume bekannte Induktionsproblem).

Deshalb bleibt uns nicht anderes übrig, als uns Rechenschaft darüber abzulegen, welcher Art die Relation zwischen Operationalisierung und Konstrukt dabei ist, wie wir vom einen zum anderen gelangen und die Zusammengehörigkeit zwischen beiden prüfen können. Ein dafür in Frage kommender „Algorithmus“, die Abduktionslogik nach Charles S. Peirce, lässt sich im groben als jener heuristische Prozess beschreiben, der aus einer Vermutung eine zulässige Zuordnungsbeziehung zwischen Beobachtungsdatum und Erklärungshypothese bildet. Solange wir das Konstrukt nicht in eine Hypothesen generierende Theorie eingebettet haben, können wir analog auch den Prozess der legitimen Bildung von Operationalisierungen mit der Abduktionsmethodik beschreiben.

Peirce war aufgefallen, dass weder Deduktion noch Induktion neues Wissen schufen. Sie konnten lediglich vorhandene Aussagestrukturen auf ihre Richtigkeit prüfen. Wie aber war es möglich, zu einer logisch korrekten neuen Hypothese zu gelangen? Peirce meinte, dem läge ein eigener logisch gültiger Schlussalgorithmus zugrunde. Dabei wird aus einer Einzeltatsache eine Hypothese intuitiv generiert und anschließend durch Deduktion und Induktion geprüft wird. „Die Unterscheidung zwischen Abduktion, Induktion und Deduktion ist ziemlich klar“, schreibt G. Deledalle (2000, 40). „Die Abduktion legt eine Hypothese nahe, die Deduktion zieht daraus verschiedene Konsequenzen, welche die Induktion überprüft“. Dabei handelt es sich in ihrem ersten Schritt um einen mysteriösen Prozess der Schlussfolgerung von einer Einzeltatsache auf ein dahinter stehendes Gesetz, allerdings nur dann, wenn man annimmt, der menschliche Verstand müsse aufgrund eines Einzelphänomens allein eine Hypothese bilden, während ihm in Wirklichkeit doch immer ein ganzer Erfahrungshintergrund zur Verfügung steht. Ein normalintelligentes Kind wird sich beispielsweise viel schwerer tun, aus einem körperlichen Symptom einen Krankheitsbegriff zu generieren als ein examinierter Arzt. Das liegt daran, dass jenem zwar der Abduktionsprozess, nicht aber der materiale Inhalt zu seiner Anwendung zur Verfügung stehen.

Dass die Abduktion (entgegen Peirce Annahme) aus diesem Grund vermutlich nur ein heuristischer, kein logischer Prozess ist, ändert nichts an ihrer legitimen Anwendbarkeit zur Produktion vorläufiger Wissenstatbestände. Im Konkreten fragen wir uns also, ob der Engel, der Berta nachts heimlich in ihrem Schlafzimmer besuchte, auf eine transzendente oder eine psychologische Bedingung zurückzuführen ist. Dabei besitzen wir bei genügender Fähigkeit, von unseren Vorurteilen zurückzutreten, sicherlich stets einige Anhaltspunkte, die für die eine oder andere Hypothese sprechen und wir werden dann aufgrund eher intuitiver Informationsverarbeitung schließlich zu einer der (beiden) Hypothesen tendieren. Diese verifizieren wir anschließend anhand des Einzelfalls, indem wir die aus unserer Hypothese notwendig resultierenden Konsequenzen in einer zweiten Runde der Datenerhebung bei Berta prüfen können. Erst jetzt ist Bertas Erlebnis ein legitimer Bestandteil unserer Datensammlung für die Operationalisierung des Transzendenzkonstruktes. Da Transzendenz jedoch ein in vieler Hinsicht diffiziles Gebiet bildet, sollte die Art der Beziehungen zwischen dem Konstrukt und seinen empirischen Manifestationen uns auch inhaltlich noch beschäftigen. Wir sprechen - in Weiterführung des spirituell interessierten Semiotikers Peirce - in diesem Zusammenhang am besten von einer transzendentalen Zeichentheorie, die jedoch als inhaltliche Theorie nicht Gegenstand dieses (sondern eines späteren) Textes ist.

Programm und Grenzen Transzendentalpsychologischer Forschung

Wir haben nun einen Vorbegriff von Transzendenz entwickelt und diesem einen Algorithmus zur Zuordnung einer bestimmten Menge natürlicher oder provozierter Operationalisierungen verliehen. Damit können wir Transzendenz also wie gewünscht als einen Begriff innerhalb empirisch referentieller theoretischer Aussagen, als sozialwissenschaftliches Konstrukt verwenden. Dabei besteht nun eine folgenschwere Gefahr darin, das religiöse oder spirituelle Element an unserem Vorverständnis von Transzendenz wieder zu verlieren, indem wir Transzendenz als einen Forschungsgegenstand innerhalb des materialistischen Paradigmas missverstehen und unter dessen Vorannahmen einordnen. Um das zu verhindern, benötigen wir über den Konstruktbezug hinaus ein Axiom unseres Forschens, eine Vorbedingung, die wir implizit (wie der Materialist üblicherweise für das seine) oder besser: explizit zum Angelpunkt all unseres Nachdenkens machen. Dieses Axiom muss lauten: *Transzendenz existiert und sie besitzt reale Auswirkungen auf das Leben von Menschen* (und anderen Wesen). Damit sprächen wir eigentlich eine Selbstverständlichkeit an, wenn wir von einem Begriff innerhalb des materialistischen Weltbildes ausgingen wie „Intelligenz“. Selbstverständlich macht kein Forschungsprojekt über die Intelligenz von irgendjemandem Sinn, wenn der Forscher Intelligenz für unwirksam und irrelevant oder gar inexistent hält. Der Religionspsychologe handelt aber heute so, als würde der Intelligenzforscher herangehen und sagen: „Lasst uns mal schauen, wie Erwachsene sich verhalten, die an die Existenz ihrer Intelligenz glauben“! Obwohl das völlig absurd wäre, ist der wissenschaftliche Umgang mit Transzendenz heute von genau diesem Ansatz geprägt. Es ist also unabdingbar, die Erforschung von Trans-

zendenz unter ein explizites Axiom zu stellen, das nichts Geringeres behaupten darf, als dass unser Konstrukt tatsächlich wirksame Auswirkungen in unserem Leben, in der Gestalt und Gestaltung unserer irdischen Welt und allem anderen besitzt. Dieses andernorts (Harnack 2011a) genauer bezeichnete Axiom wollen wir *Transzendenzaxiom* nennen.

Transzendenz als Konstrukt benötigt also Transzendenz als Axiom, weil wir ansonsten in eine materialistische Elimination des Konstruktes verfallen. Diese Gefahr ist deshalb so groß, weil die meisten Forscher in einem materialistischen Klima sozialisiert werden und es für selbstverständlich halten, dass Transzendenz als Axiom wissenschaftlich nicht vorkommen darf. Das Transzendenzaxiom muss als echtes Axiom nicht bewiesen werden, ebenso wie das Konstrukt nicht bewiesen werden kann. Letzteres können wir noch einmal anhand eines einfachen Syllogismus nachvollziehen:

P1: Transzendenz ist dann gegeben, wenn X.

P2: X ist gegeben

K: Also Transzendenz.

Das hört sich zwar in sich logisch kohärent an, es ist jedoch innerhalb des Forschungsgangs illegitim, denn wir geraten damit in einen unvermeidlichen Zirkelschluss, wie wir am Beispiel des Konstruktes Intelligenz sofort erkennen können: Wenn wir sehen, dass jemand rechnen kann, haben wir dann bewiesen, dass Intelligenz existiert? Keineswegs. Wir haben lediglich festgestellt, dass Intelligenz eine brauchbare Theoretisierung sein könnte für das, was hinter seiner empirisch gegebenen Leistungsfähigkeit als prädispositionelle, zeitüberdauernde Potentialität liegt. Die Existenz von Intelligenz ist hingegen nicht beweisbar, weil wir immer selbst definieren, was eine Operationalisierung von Intelligenz sein soll.

Sinnvoll wäre jedoch eine Forschung, die das Intelligenzkonstrukt konkretisiert mittels eines Syllogismus wie:

P1: Wenn Paul rechnen kann und Rechnenkönnen eine Überlegenheit in vielen akademischen Bereichen bedeutet, dann ist es sinnvoll Rechnenkönnen als Teil von Intelligenz zu betrachten.

P2: Paul kann rechnen UND Dies bedeutet eine Überlegenheit in vielen akademischen Bereichen

K: Es ist sinnvoll, Rechnenkönnen als Teil von Intelligenz zu betrachten.

Ebenso gilt für das Transzendenzkonstrukt etwa folgendes:

P1: Wenn Berta Engel sehen kann und Engelsehen können mit anderen Bereichen verknüpft ist, die dem Transzendenzkonstrukt zuzuordnen sind, dann ist es sinnvoll, Engelsehenkönnen als Teil des Transzendenzkonstrukts zu betrachten.

etc.

Wir haben es hier mit einer Forschung im Bereich des zweiten hermeneutischen Zirkels zu tun, d. h. wir setzen voraus, dass wir eine Formulierung von Transzendenz und eine Operationalisierung bereits gewonnen haben (erster Zirkel), die es uns ermöglicht, etwa die genannten anderen Bereiche von Transzendenz zu benennen und zu fordern, dass verschiedene Bereiche eines einzelnen Konstrukts sich gegenseitig fördern oder zumindest einem erwünschten Gesamtziel nicht widersprechen sollen. Im zweiten Zirkel nun versuchen wir aufgrund unserer Vorannahmen Gewissheit darüber zu erlangen, wie dieses Konstrukt beschaffen ist, was genau dazu gehört. Das Sehen von Engeln könnte dazu führen, dass diese Person zwar schlechter ungegenständlich meditiert, aber dennoch insgesamt ein spirituelleres Leben führt. Dann gäbe es innerhalb des Transzendenzkonstrukts eine hypothetische Struktur, die genau diesen Zusammenhang abbildet und die zusammen mit anderen Hypothesen eine Gesamtstruktur bildet, die man die theoretische Struktur des Konstrukts nennen könnte.

In der Realität haben wir es allerdings nicht allein mit spirituellen Erfahrungen (Operationalisierungen) und dem Transzendenzkonstrukt zu tun, sondern mit vielen verschiedenen Explikationen des Transzendenzkonstrukts auf sehr theoretischen wie auch sehr anwendungsbezogenen Ebenen. Eine sehr theoretische Explikation wäre das Trinitätsdogma im Christentum, eine sehr praktische Explikation hingegen das Herzensgebet in der Ostkirche. Wenn wir nun beginnen, solche Explikationen unseres Transzendenztheorems zu betrachten, begeben wir uns in den dritten hermeneutischen Zirkel, der aus dem Gesamtkonstrukt Einzeltheoreme isoliert, Hypothesen aufstellt, diese testet und daraus wiederum das Gesamtkonstrukt füttert. Beispielsweise können wir komparative Forschungsprogramme ableiten, die entweder komparativ bezüglich der Explikationen oder komparativ bezüglich Personen sind. Wenn wir die Meditation der tibetischen Dzogchen-Richtung mit der japanischen Soto-Zen-Richtung vergleichen, können wir verschiedene Kriterien des „Outcomes“ anlegen (Erfahrungstiefe, lebenspraktische Auswirkungen, Auswirkungen auf spirituell relevante Persönlichkeitsvariablen), wie das die Meditationsforschung bereits tut. Wir können aber unter dem Transzendenzaxiom daraus wieder Rückschlüsse ziehen über die Beschaffenheit des Transzendenten, wie wir sagen können: Intelligenz lässt sich besser so und so fördern und das sagt uns wiederum etwas darüber, was Intelligenz eigentlich ist. Oder wir schauen uns die Personen an und sagen: Diese Person benötigt diese Intelligenzförderung, jene eine andere. Das gleiche wäre im spirituellen Bereich vonnöten: Dem Menschen auf dem spirituellen Pfad, für den das Transzendenzaxiom lebenspraktische Relevanz besitzt, stellen sich ständig neue Fragen, neue Weichenstellungen, die sein spirituelles Handeln, seine spirituellen Konzepte, Werthaltungen und inneren Hinwendungen bestimmen. Auf diese Fragen erhält er bei einem spirituellen Lehrer X eine Antwort, bei einer Lehrerin Y eine andere, zumal wenn sie auch noch anderen Traditionen angehören. Statt danach zu fragen, was der Sucher für sich gerade braucht, vermögen sie ihm in aller Regel allenfalls mitzuteilen, was sich in ihrem eigenen Repertoire für ihn befindet. Also begibt er sich in Sackgassen, wandert meilenweit, bis er entdeckt, dass ihm eine andere Philosophie besser zu Geleit gewesen wäre. Was der Sucher benötigt, kann er nicht finden: sicheres, wissenschaftlich

nach den Möglichkeiten des 21. Jahrhunderts geprüftes Wissen, welcher Weg für ihn der beste sein könnte.

Betrachten wir nun ein solches komparatives Forschungsprogramm im ersteren Sinne, das zu erweisen sucht, welche Explikation (T1-Tn) von Transzendenz am besten mit den empirischen Daten korrespondiert. Nehmen wir an, diesem wäre der folgende Syllogismus zugeordnet:

P1: Wenn Transzendenzkonstrukt T1 zutrifft, dann folgt daraus Y.

P2: Y ist nicht gegeben.

K: Damit ist T1 widerlegt.

Dieser Syllogismus ist jedoch logisch falsch. Das lässt sich im inhaltlichen Beispiel gut demonstrieren:

P1: Wenn Reinkarnation existiert, dann werden wir Menschen finden, die reinkarniert worden sind.

P2: Es finden sich keine Menschen, die reinkarniert worden sind.

K: Dennoch könnte Reinkarnation existieren. D. h.: Wir haben gar nichts bewiesen.

Wenn wir die Logik des Satzes hingegen umdrehen, haben wir wieder dieselbe Struktur wie beim Syllogismus oben:

P1: Wenn sich Menschen finden, die reinkarniert worden sind, dann gibt es Reinkarnation.

P2: Es finden sich Menschen, die reinkarniert worden sind.

K: Es gibt Reinkarnation.

Bei diesem Schluss haben wir wiederum die bereits genannten Probleme: Erstens steht das empirische Faktum „jemand ist reinkarniert worden“ in einem tautologischen Zusammenhang zur Folgerung „Reinkarnation existiert“, weil die Feststellung, jemand sei reinkarniert worden, der Feststellung entspricht: „In diesem Fall gibt es Reinkarnation“. Wir müssen also erst aus einer anderen Wissensquelle heraus wissen, in welchen Fällen wir von Reinkarnation reden wollen, um dann ein unabhängig vom Konstrukt „Reinkarnation“ bestätigbares empirisches Datum zu besitzen. Eine Definition des Beobachtungsdatums unabhängig vom Konstrukt ist aber schlicht unmöglich. Wir können niemals feststellen, dass etwas, was jemand berichtet, bedeutet, dass er reinkarniert wurde, ohne dass wir dem Beobachtungsdatum ein Konzept von Reinkarnation zugrundelegen. Wenn wir also gemäß dem zweiten hermeneutischen Zirkel davon ausgehen, dass ein Konzept wie Reinkarnation möglicherweise eine Explikation von Transzendenz sein könnte, dies aber noch feststellen wollen, so müssen wir uns darauf einigen, hypothetische Beziehungen zwischen einem Beobachtungsdatum und seinen möglichen explikativen Konstrukten zuzulassen, die auf ihre *Brauchbarkeit* hin zu prüfen wären. *Brauchbarkeit* bedeutet uns hier die gesamte Palette an Möglichkeiten des Erkenntniszuwachses im Sinne lebensweltlicher und theoretischer Einsichten. Nur über diesen *Brauchbar-*

keitsvergleich können wir also grundsätzlich, nicht nur im Falle religiöser Wirklichkeit, solche Theoreme gegeneinander testen, bei denen die Beobachtungsdaten und die Konstrukte (das ist der Regelfall) zirkulär miteinander verknüpft sind. Das bedeutet mithin den Abschied von einem wissenschaftstheoretischen Modell der klaren Entscheidbarkeit über die eine Wahrheit.

Dass tatsächlich diese prinzipielle Tautologie des Nachweises empirischer Konstrukte existiert, ist ein Grund dafür, dass die Idee einer exakten Sozialwissenschaft an sich zum Scheitern verurteilt bleibt. Wie gesagt, gilt für das Transzendenzkonstrukt nichts anderes als für andere sozialwissenschaftliche Konstrukte: Die Exaktheit der logischen Begründung einer Forschung muss immer wieder an kritischen Punkten in eine nicht widerlogische, sondern der reinen Logik unerreichbare Begrifflichkeit übersetzt werden, die pragmatische Kriterien anlegen muss – den Vergleich von Theorien nach ihrer Brauchbarkeit, ihrer Wirkung auf das Ganze, wie William James formuliert, ihrer lebensweltlichen Relevanz. In diesem Sinne besitzt das Transzendenzkonstrukt allerdings eine gute Position in der Konkurrenz von direkt mit ihm konkurrierenden Erklärungsansätzen wie den neurowissenschaftlichen. Wie der Philosoph und Psychologe Konstantin Oesterreich (1915) feststellte, besitzt die subjektive religiöse Erfahrung selbst gerade eben dieses eine Charakteristikum einer empfundenen Höherwertigkeit gegenüber anderen Seelenzuständen. Ebenso ist Transzendenz sehr eng an Sinnfindung und den als am höchsten empfundenen Möglichkeiten des Menschseins gebunden. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass dieses Konstrukt für den lebensweltlichen Vollzug von Menschen mehr zu leisten vermag als die meisten neurowissenschaftlichen Erkenntnisse. Dem Einwand des Materialisten, die Neurowissenschaft sei vielleicht nicht erhebend, dafür aber wahr, brauchen wir gar nicht mehr zu widersprechen, denn es sollte bereits klar sein, dass über die Wahrheit eines wissenschaftlichen Erklärungsansatzes gegenüber einem völlig anderen die lebensweltliche Brauchbarkeit, jedenfalls solange wir es mit dem Medium Mensch zu tun haben, und die erkenntnisbildende entscheiden und kein externes Wahrheitskriterium möglich ist.

Nun sind also jedem sozialwissenschaftlichen Forschungsprojekt, sogar jedem wissenschaftlich Forschungsprojekt Grenzen gesteckt, die darin liegen, dass es immer nur möglich ist, ein Theorem zur *Beschreibung* eines empirischen Sachverhalts mit diesem in Korrespondenz zu bringen (Wittgenstein); Erklärung ist nichts anderes als die beschreibende Setzung theoretischer Propositionen, deren Struktur eine ganze Klasse von Ereignissen abzubilden vermag. Aber aus dieser theoretischen Beschreibung können Gesetzmäßigkeiten abgeleitet werden, die Vorhersagen und Anwendungen (Technologien) ermöglichen. Das gilt ebenso für das Programm der Erforschung von Transzendenz. So brauchen wir uns unter dem Transzendenzaxiom nicht mit der Beschreibung der Gebetspraxis von Menschen und ihrer Erklärung aus anderen als transzendentalen Bereichen zu begnügen, wir können direkt fragen: Wenn Person A sich vertrauensvoll an einen väterlichen Gott wendet, in welcher Weise wirkt sich dieses Gebet auf jene Bereiche ihres Lebens aus, die *nicht* direkt von ihr beeinflussbar sind? Wenn sie oder eine andere Person sich hingegen einem unpersönlichen kosmischen Selbst anvertraut und mit ihm in inneren Dialog tritt – welchen Effekt hat dieses Verhalten auf ihr Leben?

So können wir eine Fragestellung, die einerseits den Sinn unseres Transzendenztheorems gegen andere Theoreme belegt (die weitaus schwerer erklären können, wie sich ein Gebet auf von der Person unbeeinflussbare Bereiche auswirken sollte) mit einer komparativen Fragestellung im Sinne der Binnendifferenzierung des Transzendenzkonstrukts verbinden.

Obwohl es unendlich viele offene Möglichkeit und unbeschränkte Pfade des transzendentalpsychologischen Paradigmas gibt, bleiben einige dunkle Kammern der Religion ihm wohl für immer verschlossen. Hierzu gehören alle religiösen Propositionen, die sich in keiner Weise auf einen empirischen Bereich beziehen (und damit reine Metaphysik beinhalten) oder deren Bereich hier und heute empirisch unerreichbar ist. Dogmatische Aussagen, wie die Auffahrt Mariens in den Himmel, sind rein metaphysischer Natur und lassen sich in keiner Weise auf empirische Beine stellen. Eschatologische Annahmen wie die Beschreibung des Zustandes der Erde nach der Parusie, der Wiederkunft Christi und dem jüngsten Gericht, gelten als Aussagen über eine zukünftige Zeit. Mythologische Aussagen oder Parabeln wie die Erzählung vom Sündenfall im Buch Genesis oder die kabbalistischen oder gnostischen Theorien über das Eingehen des Geistes in die Materie können entweder als Bilder für kaum verifizierbare kosmogonische Modelle (oder gar wörtlich) aufgefasst werden – oder als esoterische Beschreibungen des Menschseins hier und jetzt – und damit als in zwar subtiler aber prinzipieller Weise empirisch prüfbar werden.

Andererseits wird es schwerlich möglich sein, eine Gesamtspezifikation des Transzendenzkonstrukts – also eine Einzelreligion – insgesamt zu falsifizieren, selbst wenn diese nicht durch zahlreiche empirisch unerreichbare metaphysische Klauseln vor der Kritik geschützt würde. Denn die Komplexität eines Gebäudes multipler Theoreme, wie es in jeder Religion zu finden ist, lässt sich schon aus strukturellen Gründen niemals geschlossen falsifizieren, weil die einzelnen Theoreme nicht vollständig voneinander abhängen und miteinander fallen wie eine Reihe von Dominosteinen. Es wird aber mittels empirischer Aussagen möglich sein, die Brauchbarkeit einzelner solcher Theoreme für die Beschreibung von Transzendenz zu erweisen oder zu bestreiten. Dabei ist auf die Stimmigkeit von Argument und abgezieltem Gegenstand sorgfältig zu achten. In diesem Sinne sollte das Projekt einer empirischen Erforschung dessen, was Menschen erleben, wenn sie „Transzendenz“ erfahren, auf sichere methodologische Fundamente zu stellen sein, ohne in den totalitären Reduktionismus der Wegerklärung von Transzendenz oder umgekehrt in die dogmatische Einzäunung des Gottesbegriffes zu verfallen.

Literatur:

- Aristoteles, Metaphysik, zitiert nach der Übers. v. Hermann Bonitz, überarb. v. Horst Seidel in: Aristoteles (1995): *Philosophische Schriften*. Hamburg: Meiner
- Deledalle, Gérard (2000): Semiotik als Philosophie. In: Uwe Wirth (Hg.): *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Dürr, Hans-Peter (2000): „Was können wir wirklich wissen?“. *Naturwissenschaftliche Erkenntnis und Erfahrung von Wirklichkeit*. Vortrag anlässlich des Paderborner Podiums im Hans Nixdorf Museums Forums.
- Gealy, Walford (2001): Wittgenstein and the Philosophy of Religion: a Reply to Stephen Mulhall. In D.Z. Phillips & Timothy Tessin: *Philosophy of Religion in the 21st Century*. Basingstoke: Palgrave.
- Harnack, E. W. (2011a): Grundlegung einer Transzendentalen Psychologie. *ZSTP 1 (1)*, 47-63.
- Harnack, E. W. (2011b): Ist Transzendental Psychologie Metaphysik? Über die Fortsetzung der Aufklärung mit anderen Mitteln. *ZSTP 1 (1)*, 79-101.
- Kant, Immanuel (1763): *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa02/Inhalt2.html>
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt: Campus.
- Lehmann, Karl (1965): Transzendenz. In Josef Höfer & Karl Rahner (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (316-319). Freiburg: Herder.
- Mulhall, Stephen (2001): Wittgenstein and the Philosophy of Religion. In D.Z. Phillips & Timothy Tessin: *Philosophy of Religion in the 21st Century*. Basingstoke: Palgrave.
- Oesterreich, Konstantin (1915): *Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Popper, Karl (1966): *Logik der Forschung*. Tübingen: Mohr.
- Rahner, Karl (1976): *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder.
- Schüssler, Werner (2002): Transzendenz. In *Theologische Realenzyklopädie, Bd. 33*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Tart, Charles (2009): *The end of materialism*. Oakland: New Harbinger.
- Whitehead, Alfred N. (1984): *Wissenschaft und moderne Welt*. Frankfurt: Suhrkamp. Orig. (1925): *Science and the Modern World*. London: Macmillan.
- Whitehead, Alfred N. (1985): *Wie entsteht Religion?* Frankfurt: Suhrkamp. Orig. (1926): *Religion in the Making*. London: Macmillan.

Angaben zum Autor:

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