

Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis

Der Aufstieg eines Deutungsbegriffs und die Folgen

VON ANDREAS KORITENSKY

Erwartungen an den Begriff der religiösen Erfahrung

Der Begriff der religiösen Erfahrung hat weder im religionsphilosophischen noch im theologischen Diskurs eine lange Tradition. Dennoch wird dem neuen Begriff in der Regel dort, wo er eingebracht wird, eine zentrale Funktion bei der Interpretation des Christentums zugestanden. Diese konzeptuelle Neubestimmung reagiert auf eine Krise der Grundlagen des Christentums, die sich im Laufe der Neuzeit zugespitzt hat. Der bisherige Leitbegriff des Christlichen, der Glaube, wird in dreifacher Hinsicht problematisiert:

(1) Erstens verliert das überlieferte Gefüge der Inhalte des Glaubens unter anderem durch die Herausbildung eines geschichtlichen Bewusstseins seine Selbstverständlichkeit. Es wird nun nach Kriterien gesucht, durch die die genuinen Glaubensinhalte identifiziert und definiert werden können.

(2) Der Verlust der Selbstverständlichkeit gibt auch der Frage nach der Begründung für den Wahrheitsanspruch der Glaubensinhalte neues Gewicht. Die Rechtfertigung erfolgt zunehmend gegenüber einem sich von der Religion emanzipierenden Weltbild und den damit verbundenen Erkenntnisstandards.

(3) Schließlich umfasst der traditionelle Glaubensbegriff auch die christliche Existenzweise. Eine Krise des Glaubens impliziert daher auch immer die Frage nach einer neuen Implementierung des Christlichen im Leben der Gläubigen.

In allen drei Problemfeldern ist in der Folge der Erfahrungsbegriff als Lösungsansatz in Erscheinung getreten.

Die Etablierung der Erfahrung bedeutet nicht nur einen einschneidenden Eingriff in das theoretische Gefüge der christlichen Selbstdeutung, sondern auch in die durch sie geregelte und ausgedrückte Existenzweise. Es ist daher darauf zu achten, dass die Lösungsvorschläge zur Überwindung der Krise des neuzeitlichen Christentums den „Patienten“ nicht eliminieren, statt ihn zu heilen. Ein Neologismus muss sich zudem in einem für die Praxis relevanten System gerade dadurch ausweisen, dass er mit der Existenzweise in Verbindung steht.

Da es sich um eine konkrete, kulturgebundene Fragestellung handelt, auf die der Erfahrungsbegriff antworten soll, soll der Begriff an drei historischen Wegmarken untersucht werden, die zugleich die drei wichtigsten gegenwärtigen Grundmodelle repräsentieren: (1) Die Idee einer autonomen, das Wesen des Religiösen bestimmenden präkategorialen Erfahrung wird erstmals von Friedrich Schleiermacher entwickelt. Ihre gegenwärtige At-

traktivität verdankt sie nicht zuletzt der Tatsache, dass sie einen glaubensübergreifenden Grund des Religiösen anzubieten scheint. (2) Karl Rahner deutet die logischen Bedingungen von Urteilen als transzendente Erfahrung mit religiöser Implikation. Wie bei Schleiermacher können so Konflikte von Religion und empirischen Wissenschaften vermieden werden, ohne dass jedoch die traditionelle metaphysische Selbstausslegung des Christentums aufgegeben werden muss. (3) Die analytische Religionsphilosophie, für die hier Richard Swinburne zu Wort kommen soll, gleicht das Konzept der religiösen Erfahrung dem der Weltwahrnehmung an, um so zu einer rationalen Rechtfertigung der Wahrheitsansprüche des überlieferten Lehrgebäudes zu gelangen.

1. Drei Modelle religiöser Erfahrung

1.1 *Autonome religiöse Erfahrung*

1.1.1 Die Wurzeln des Begriffs: „Christliche Erfahrung“

Der Begriff der religiösen Erfahrung tritt erstmals in einer Strömung des Protestantismus in Erscheinung, die sich in Abgrenzung zu einem als leblos und erstarrt empfundenen intellektualistischen Christentum (Rationalismus, Dogmatismus inklusive Biblizismus) bildet. Diese seit dem 18. Jahrhundert deutlich expandierende Erfahrungsreligiosität hat ein Schrifttum hervorgebracht, in dem Menschen von ihrem Bekehrungserlebnis berichten. Sie tragen oft den Titel „Christian Experience of XY“ oder einfach „Experience of XY“.¹ In diesem Kontext tritt (spätestens seit dem frühen 19. Jahrhundert) auch die Variante „Religious Experience of XY“ in Erscheinung.² Die Autorinnen und Autoren berichten von ihrem mehr oder minder sündigen, gedankenlosen Lebenswandel, der durch ein freudvolles innerliches Erlebnis, das sie z. B. als Wahrnehmung der Erlösung durch Christus beschreiben, ein jähes Ende findet.

Die hier entwickelte Konzeption von Erfahrung soll zunächst die Mängel in der christlichen Existenzweise überwinden. In der Abkehr von einer als radikal kognitivistisch empfundenen Religiosität zeichnet sich aber eine tiefere Krise ab. Das Erzählungsgefüge des christlichen Glaubens hat offenbar seine unmittelbare Attraktivität und Strahlkraft in das Leben der Gläubigen verloren. Das Erleben des Einzelnen löst diesen „Glauben“ ab. Der so verstandene Begriff der Erfahrung hat insofern eine klar umrissene Funktion, als er einer Sprechergemeinschaft erlaubt, über ein konstituierendes Mo-

¹ Hier sei für jede Titelvariante nur eines von vielen möglichen Beispielen genannt: *J. Fletcher, The Christian experience of Mrs. S***** (as dictated by herself) written by the Rev. Mr. John Fletcher, late vicar of Madeley, in Shropshire; to which are added extracts from two letters by the same divine; relative to the doctrine of Christian holiness, London 1785.*

² Vgl. z. B. *E. Emerson, The religious experience of Mrs. Emerson, late Miss Eleanor Read: together with letters to her friends, and her bed exercises, Bennington 1809.*

ment ihrer Existenzweise zu kommunizieren. Es zeichnen sich allerdings bereits hier die Grenzen dieses neuen Konzeptes ab. Es ist keineswegs leicht, durch subjektive Erlebnisse eine stabile religiöse Gemeinschaft zu formen. Auch ist es für das Individuum schwierig, solchen Erlebniszuständen Dauer zu verleihen.³ Drittens reduziert die Innerlichkeit der Erlebnisse die Möglichkeiten des religiösen Ausdrucks. Die Religion droht sprachlos zu werden. Schließlich bleibt die Erfahrungsreligiosität faktisch (und inkonsequenterweise) von der Tradition abhängig. Wenn diese Erfahrungen als religiös charakterisiert werden, dann ist das noch im alten Wortsinn zu verstehen. Sie ist in erster Linie Ausdruck für die (rechte) Relation des Menschen zu Gott und seine Verbundenheit mit ihm.⁴ In dieser Form unterscheidet der Begriff „Religion“ lange Zeit einen Lebensbereich unter anderen, wobei die inhaltliche Füllung des Gottesbegriffs durch die christliche Lehre als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Diese Rückbindung wird besonders darin deutlich, dass die Identifikation eines inneren Erlebnisses als religiöse Erfahrung selbst wieder auf Kriterien angewiesen ist, die der christlichen Tradition entnommen werden.

1.1.2 Die Grundidee der „Reden über die Religion“ Schleiermachers

Dieser Typus von erfahrungsbezogener Religiosität ist der biographische Ausgangspunkt für Schleiermachers Religionsverständnis. Obwohl er den Begriff der religiösen Erfahrung selbst (fast) nicht verwendet, kommt Schleiermacher doch das Verdienst zu, diese Idee in der Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) erstmals theoretisch erschlossen zu haben. Er führt dabei die Implikationen des erfahrungsreligiösen Ansatzes konsequent zu Ende. Ähnlich wie Descartes bei der Suche nach den Grundlagen verlässlicher Erkenntnis, so radikalisiert auch Schleiermacher die Kritik am Inhalt und den traditionellen Begründungsformen des Christentums, um dann die Erfahrung als archimedischen Punkt des Religiösen zu etablieren.

(1) Schleiermacher kommt daher dem Religionskritiker weit entgegen. Erstens ist er davon überzeugt, dass das traditionelle Christentum, d. h. vor allem seine überkommene Ausdrucksform, für die Gegenwart die Plausibilität eingebüßt und folglich keine Zukunft mehr hat.⁵ Dazu zählen nun nicht mehr nur Christologie und Erlösungslehre, sondern auch die beiden

³ Die Probleme werden z. B. von *J. H. Newman*, *Parochial and Plain Sermons* [I–VIII], San Francisco 1997, i 9, 78 f. und i 14, 115, 119, im Rückblick auf seine evangelikale Jugend beschrieben.

⁴ Die zwei prägendsten Begriffsbestimmungen finden sich bei *Marcus Tullius Cicero*, *De Natura Deorum*, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von *U. Blank-Sangmeister*, Stuttgart 1995, II, 72, und *Aurelius Augustinus*, *De Vera Religione*, Lateinisch/Deutsch, übersetzt von *W. Timme*, Stuttgart 1997, LV, 111. Vgl. auch die Kombination beider Deutungen in: *Augustinus*, *Retractationes*, I, 12, 9.

⁵ Vgl. *F. D. E. Schleiermacher*, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1958, 2f.

klassischen Säulen der natürlichen Theologie, individuelles Fortleben nach dem Tod (Unsterblichkeit der Seele) und Gottesbegriff.⁶ Konsequenterweise zieht Schleiermacher zweitens eine scharfe Trennlinie zwischen dem Wesenskern der Religion und jeder Form von systematisch-explikativen Systemen (Metaphysik).⁷ Gleichzeitig weist Schleiermacher den von Kant gewiesenen Ausweg aus dieser Situation durch die Verortung der religiösen Grundsätze in der Moral zurück, da diese autonom sei und aus eigenen Prinzipien entfaltet werden könne.⁸

(2) Hinter der fortbrechenden überlieferten christlichen Vorstellungswelt trifft Schleiermacher auf eine Grundgestimmtheit, die er Religion nennt. An die Stelle des Glaubens, den er als ein Wiederholen des von Anderen Gedachten und Gefühlten versteht,⁹ tritt die eigene Erfahrung. Schleiermacher umschreibt diese mit dem Begriffspaar von Anschauung und Gefühl, spricht aber auch einmal von „unmittelbaren Erfahrungen“.¹⁰ Die Erfahrung und der aus ihr abgeleitete Begriff der Religion rücken nun ganz in die Funktion des Kriteriums der realen Religionen ein, das keine Gegenkontrolle durch die Überlieferung zulässt. Allerdings macht sich nun eine neue Ambivalenz bemerkbar. Zunächst erweckt Schleiermacher den Eindruck, er beschreibe ein allgemein zugängliches und folglich jedem aufmerksamen introspektiven Beobachter vertrautes Phänomen des menschlichen Geistes. Auf der anderen Seite werden die „Reden“ von weltanschaulichen und ontologischen Voraussetzungen getragen, ohne die die Identifikation und Abgrenzung der religiösen Erfahrung als Phänomen gar nicht denkbar wäre.

1.1.3 Der Erfahrungsbegriff Schleiermachers

Religion im Sinne Schleiermachers besteht darin, dass sich der Mensch in das richtige erkennende Verhältnis zur umfassenden Wirklichkeit, dem Unendlichen, dem Universum, setzt. Ihren Gegenstand teilt die Religion zwar mit der Metaphysik und der Moral, unterscheidet sich aber in der Art und Weise des Erfassens. Diese Unterscheidung bildet das Kriterium des Religiösen.

Es lassen sich drei Ebenen des religiösen Erfassens des Unendlichen unterscheiden. (a) Erstens geht Schleiermacher davon aus, dass es eine Anlage im Menschen gibt, einen Trieb oder eine Begierde, die zum Erfassen des Unendlichen hinleitet.¹¹ Schleiermacher scheint diesen Trieb mit dem Gefühlsaspekt zu verbinden.¹² Insofern gehört die Disposition zur Religion zur mentalen Grundausstattung des Menschen. Den „Geschmack für das Un-

⁶ Vgl. *Schleiermacher*, 8, und *K. Nowak*, *Schleiermacher. Leben Werk und Wirkung*, Göttingen 2002, 30.

⁷ Vgl. *Schleiermacher*, 14, 24–28.

⁸ Vgl. ebd. 19.

⁹ Vgl. ebd. 67.

¹⁰ Ebd. 33.

¹¹ Vgl. ebd. 31, 37f., 50.

¹² Vgl. ebd. 38.

endliche“ zählt Schleiermacher bereits zur Religion.¹³ (b) Zweitens gibt es das eigentliche Phänomen der Gegenwart des Unendlichen.¹⁴ Der Mensch realisiert seinen ontologischen Status als Teil des Unendlichen, das er in einer präreflexiven Weise in sich anwesend erfährt. (c) Davon unterscheidet Schleiermacher – drittens – Anschauung und Gefühl, also jene Konzepte, die das Wesen der Religion bestimmen sollen. Sie sind die Reflexionsformen auf die Selbstempfindung als Teil des Unendlichen. Die eigentliche Religion wird damit also zum Nachhall eines „mystischen“ Einheitsereignisses, mit dem sie nicht identisch ist. Schleiermacher überdeckt diese Differenz über weite Strecken der „Reden“, wenn er die Aspekte der Passivität und der Unmittelbarkeit bei Anschauung und Gefühl hervorhebt, die im strengen Sinne zum „mystischen“ Erlebnis gehören müssten.

(1) *Anschauung*. Der Begriff der Anschauung lehnt sich an die *intuitio immediata* Spinozas an.¹⁵ Schleiermacher versteht sie als eine Form der unmittelbaren Wahrnehmung.¹⁶ Daher muss er erklären, wie das Unendliche Gegenstand einer Anschauung werden kann. Diesem Zweck dient die Analogie der „Organe unseres Geistes“¹⁷ zur Funktionsweise der Sinnesorgane. Diese Analogie soll erklären, dass es in beiden Fällen ein Stadium im Erfassen eines Gegenstandes gibt, das rein passiv-rezeptiv ist und der spekulativen Kategorisierung vorausgeht, die sich zwischen den Betrachter und seinen Gegenstand schieben könnte. Schleiermacher unterscheidet zu diesem Zweck zwischen den eigentlichen Empfindungen der Sinne und dem Wissen über die Objekte, die sie ausgelöst haben, das nicht mehr in den Bereich der Anschauung, sondern den der metaphysischen Spekulation fällt. Ein analoger Vorgang sei das Erfassen des Unendlichen. Schleiermachers Analogie hängt von der Vergleichbarkeit der Begriffe der Einwirkung (a) und des mentalen Erfassens (b) im religiösen und sinnlichen Bereich ab.

(a) Die Eindrücke der religiösen Anschauung müssen auf einen Vorgang zurückgehen, der komplexer ist als die physisch-kausale Entstehung eines Sinneseindrucks. Denn es bedarf einer sorgfältigeren Ausrichtung des „Sensoriums“, um auf sie aufmerksam zu werden. Sie sind gewissermaßen leiser als die Sinneswahrnehmungen. Die Neigung zum begrifflich-denkenden Verarbeiten muss durch den Trieb zur kontemplativen Haltung überwunden werden. Insofern die Anschauung des Universums durch konkrete Objekte symbolisch vermittelt wird, scheint sie eine Art Erweiterung oder Ergänzung der sinnlichen Anschauung zu sein. Schleiermacher bezeichnet seinen Perzeptionalismus als „höheren Realismus“.¹⁸

¹³ Vgl. *Schleiermacher*, 30.

¹⁴ Vgl. ebd. 41 f. Diese präreflexive Stufe kündigt er bereits in *Schleiermacher*, 35, an.

¹⁵ Vgl. J. A. Lamm, *The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza*, University Park/PA 1996, 81.

¹⁶ Vgl. *Schleiermacher*, 33.

¹⁷ Vgl. ebd. 38.

¹⁸ Ebd. 31.

(b) Schleiermachers Konzept der religiösen Erfahrung beruht auf einer differenzierten Phänomenologie. Auf der ersten Stufe steht das unreflektierte Gewahrsein, das so etwas wie der innere Kern der Anschauung ist. Auf der zweiten Stufe, der Anschauung im engeren Sinn, wird sich der Erkennende dieses Gewahrseins bewusst. Damit entzieht sich ein Teil des Subjekts dem Zustand der unmittelbaren Gegenwart. Die Reflexion trägt aber selbst auch einen passiv-kontemplativen Charakter. Erst mit der dritten Stufe wird das Wahrgenommene auf einen Begriff gebracht, der von der unmittelbaren Wahrnehmung abstrahiert. Es ist *a priori* sicher nicht auszuschließen, dass die beiden Formen der Anschauung nicht bloß Schritte einer logischen Analyse der Begriffsbildung, sondern auch phänomenologisch eigenständige Formen des Erkennens sein können. Diese lägen dann auf einem schmalen Rand unseres kognitiven Umgangs mit der Welt in einer Art Dämmerzone des Bewusstseins. Das erklärt, warum sie erstens leicht unbemerkt bleiben können und zweitens in einer auf begriffliches Erfassen ausgerichteten Erkenntnistheorie nicht zum Zuge kommen. Sie bleiben aber phänomenologisch äußerst prekär, so dass sie stark von einer Art Rückschluss aus den „Nachhalleffekten“ in der reflektierenden Anschauung und im Gefühl abhängig bleiben.

(2) *Gefühl*. In den „Reden“ steht der Begriff des Gefühls neben dem der Anschauung und deckt vier verschiedene Erscheinungen ab:

(a) Gefühl kann erstens den Charakter einer Disposition, eines Grundgefühls, haben.¹⁹ Es bezeichnet dann die Offenheit oder das Bewusstsein für die Existenz des Unendlichen. (b) Zweitens kann der Begriff irrige Ansichten beschreiben, etwa wenn die Metaphysik einen Begriff der Unendlichkeit entwirft, der nicht auf Erfahrung beruht.²⁰ Er entspricht dann dem platonischen Terminus der Meinung (*doxa*), in dem der Aspekt des Scheins von Bedeutung ist. (c) Gefühl bezeichnet die „religiösen Erfahrungen“, wie sie für die protestantische Erfahrungsreligiosität typisch sind. Gefühl steht dann neben Begriffen wie innere Erfahrungen oder Rührungen.²¹ (d) Schließlich gibt es das Konzept des Gefühls im engeren Sinne. Schleiermacher beschreibt es zum einen wie die Anschauung als passiven Vorgang, als Veränderung des Gemüts oder des Bewusstseins durch das Angeschaut.²² Auf der anderen Seite bezeichnet er es auch als das „Selbsttätige“ in der Religion,²³ wahrscheinlich weil es im Gegensatz zur Anschauung den Gegenstand nicht direkt repräsentiert, sondern eine Art spontaner Antwort auf ihn ist. Beispiele für solche religiösen Gefühle sind Ehrfurcht, Demut, Liebe, Verwandtschaft, Dankbarkeit und Reue/Wunsch nach Versöhnung.²⁴ Während

¹⁹ Vgl. *Schleiermacher*, 30, aber auch 35.

²⁰ Vgl. ebd. 30.

²¹ Vgl. ebd. 42.

²² Vgl. ebd. 37f.

²³ Vgl. ebd. 63.

²⁴ Vgl. ebd. 60–62.

die Anschauungen vor allem von der Metaphysik abgegrenzt werden müssen, sind die Gefühle klar von den Motiven moralischen Handelns zu unterscheiden.²⁵ Allerdings macht Schleiermacher nicht deutlich, warum starke Gefühle prinzipiell keine Handlungen motivieren können. Leichter nachzuvollziehen, wenn auch sicher nicht unumstritten, ist Schleiermachers begrenztere These, dass religiöse Gefühle des Menschen sich allein auf eine kontemplative Lebensweise ausrichten. Aber auch die Weltflucht und eine monastische Existenz, auf die Schleiermacher in diesem Zusammenhang wohl anspielt, sind Handlungsweisen und damit aktive Vorgänge.²⁶ Genauso wie die Anschauung ist das Gefühl ein – sogar besonders lange anhaltender – Nachhall der eigentlichen „religiösen Erfahrung“ im Bewusstsein.²⁷ Sie dringt in vielen Fällen sogar leichter ins Bewusstsein als die Anschauungen, so dass Schleiermacher Gefühle ohne (bewusstgemachte) Anschauung als verbreitetes Säkularisierungsphänomen beschreiben kann.

Anschauungen und Gefühle sind eng miteinander verzahnt. Im religiösen Urerlebnis sind sie gleichzeitig präsent, was aber noch nicht viel über ihr Verhältnis zueinander aussagt. Schleiermacher versucht dieses Verhältnis in Anlehnung an die Korrelation von Anschauung und Begriff bei Kant zu formulieren: (a) Religiöse Anschauungen seien bezüglich des Ursprungs und der Kraft von den Gefühlen abhängig. (b) Gefühle ohne Anschauungen seien „auch nichts“.²⁸ Wie sind diese Aussagen zu verstehen?

(a) Schleiermacher macht den Grad der Religion an der Intensität des Gefühls fest.²⁹ Je stärker die gefühlsmäßige Empfänglichkeit ist, desto einfacher, intensiver und öfter kann das Gemüt von Eindrücken (Anschauungen) geprägt werden. Dies erklärt, warum das Gefühl der Anschauung Kraft gibt. In diesem Zusammenhang lässt sich vielleicht auch die Bedeutung des Gefühls für den „rechten Ursprung“ der religiösen Anschauungen interpretieren. Je schwächer das Gefühl ausgeprägt ist, desto undeutlicher wird die Anschauung. Die Schärfe des (religiösen) Sinns hängt daher von der Intensität der Gefühle ab.

(b) Religiöse Gefühle treten, wie wir sahen, auch ohne Anschauungen auf. Schleiermachers Kritik dürfte sich hier vor allem gegen das säkularisierte Auftreten der Gefühle richten, die gewissermaßen heimatlos geworden sind, und ohne ihren eigentlichen Kontext zu Fehldeutungen einladen.

1.1.4 Die ontologischen Voraussetzungen

(1) *Weltanschauliche Voraussetzungen: Romantik.* Trotz der auf den ersten Blick sehr harsch formulierten Kritik an der Gleichsetzung von Metaphysik und Religion ist auch Schleiermachers eigener Ansatz ohne ontologische Vo-

²⁵ Vgl. *Schleiermacher*, 38f.

²⁶ Vgl. ebd. 39.

²⁷ Vgl. ebd. 41f.

²⁸ Vgl. ebd. 41.

²⁹ Vgl. ebd. 38.

raussetzungen nicht denkbar. Er hat seine Wurzeln im romantischen Weltbild, das Schleiermacher mit seinen Adressaten, den „gebildeten Verächtern der Religion“, teilt. Es ist gekennzeichnet durch zwei komplementäre Aspekte: (a) Zum einen herrscht das Gefühl vor, dass zwischen den rational-analysierenden Kategorisierungen der vorherrschenden philosophischen Systeme und der sich entwickelnden Naturwissenschaften einerseits sowie der Vielfältigkeit und Eigenheit der Erscheinungen der Welt andererseits eine tiefgreifende Inkongruenz besteht. Abstrakte Kategorien scheinen den Blick auf den Reichtum der Realität und die Dynamik des Lebendigen durch die Beschränkung auf einzelne feste Aspekte zu verstellen. Hinter solchen Anschauungen verbirgt sich nicht nur eine ästhetische Perspektive auf die Welt, der ein Vorrang vor anderen Betrachtungsweisen zukommen soll, sondern auch der bis heute immer wieder aufflackernde Konflikt zwischen einem „mechanischen“ Paradigma und der Idee des „Lebendigen“ im emphatischen Sinn. (b) Durch den Verzicht auf die analytische Betrachtungsweise bleibt das Einzelne auch in seinem Kontext stehen, so dass der Primat des Individuellen durchaus mit einem holistischen Konzept der Wirklichkeit, einem Gefühl der Einheit des Kosmos, verbunden werden kann. Vor dem Hintergrund der Bedeutung der Metaphorik des organischen Lebendigen überrascht diese Deutung nicht. Mit diesem holistischen Naturkonzept verbindet sich eine Neuverortung des Menschen, der selbstverständlich auch ein Teil dieses Ganzen ist. Darin kündigt sich die verstärkte Wahrnehmung der nicht rationalen Aspekte des menschlichen Seelenlebens an. Es ist wichtig, diesen weltanschaulichen Rahmen im Auge zu behalten, da ihn Schleiermacher in den „Reden“ voraussetzt, ohne ihn zu begründen.

(2) *Konkretisierung dieser Voraussetzungen in einer Ontologie.* Die Radikalisierung der kantischen Trennung von noumenaler und phänomenaler Wirklichkeit durch Fichtes Idealismus entleert das Konkrete nicht nur durch Abstraktion, sondern macht es zum Konstrukt des menschlichen Denkvermögens. Für Schleiermacher ist es daher notwendig, zuerst sicherzustellen, dass die Wirklichkeit, sozusagen ohne Schaden zu erleiden, Zugang zum erkennenden Subjekt erlangt, allerdings ohne in einen vorkritischen, „naiven“ Realismus zu verfallen. Diesem Zweck dient die von Spinoza inspirierte Ontologie, die Schleiermacher als notwendiges Mittel zur Erklärung seiner Erkenntnistheorie durch Setzung einführt. Julia Lamm charakterisiert sie als einen organischen Monismus.³⁰

(a) *Monismus.* Schleiermacher liest Spinozas Idee der einen unendlichen Substanz der Natur im Sinne des kantischen Noumenons, womit er dieses zugleich auf ein einziges Objekt beschränkt.³¹ Diese ganzheitliche Wirklichkeit, von Schleiermacher das Universum oder das Unendliche genannt, bedient sich daher der Vermittlung des Partikularen, um auf den Menschen

³⁰ Vgl. Lamm, 63–68. Vgl. auch Schleiermacher, 85.

³¹ Vgl. Lamm, 31.

mitteilend einzuwirken. Diese Aufgabe erfüllt sie auf zweifache Weise. Zum einen geht das Partikulare aus dem Unendlichen hervor. Schleiermacher beschreibt jeden Entstehungsprozess daher als eine Selbstmitteilung des Unendlichen, die sich an den Menschen richtet.³² Zum anderen ist das Partikulare selbst eine ganze, durch das erkennende Subjekt nicht ausschöpfbare Welt.³³ Durch diesen doppelten Verweis auf das Unendliche kann das Individuelle in seiner unreduzierbaren Mannigfaltigkeit zum Symbol des Universums werden. Der so geformte Monismus hebt folglich die Individualität und Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit nicht auf. Schleiermacher versteht sie sogar im Gegenteil als die Voraussetzung für die Existenz und Individualität des Partikularen. Denn das Unendliche kann nicht in Konkurrenz zum einzelnen Endlichen treten, sondern ist sein (unbegrenzter) Entfaltungsraum. Nur Endliches schließt anderes Endliches aus.

(b) *Organismus*. Schleiermachers Monismus ist nicht statisch. Dazu interpretiert er Spinozas Begriff der *vis*, die in erster Linie für den Erhalt der Existenz der Dinge verantwortlich ist, als dynamische (Lebens-)Kraft.³⁴ Dieser Aspekt seiner Ontologie erscheint in den „Reden“ im reichen Gebrauch von Metaphern, die pflanzliches organisches Wachstum beschreiben.³⁵ Das dynamische Moment ist auch Ausdruck des Geschichtsbewusstseins. Die Geschichte ist einer der privilegierten Orte der religiösen Erfahrung.³⁶ Das Universum, hier auch als „hoher Weltgeist“ bezeichnet, wird in der Geschichte erkannt, indem der Mensch die Dynamik des Universums, seine „lebendige Schwingung“, nachvollzieht und zwischen Werden, Vergehen und neuem Werden immer wieder hin und her blickt. Mit den organischen Metaphern wird nicht nur die Dynamik des Universums beschrieben. Das Unendliche bekommt dadurch zugleich, wenn auch keine anthropomorphe Färbung, so doch zumindest den Anklang eines Lebewesens. Diese Wirkung entsteht unter anderem durch die Aussagen über die Einwirkung des Unendlichen auf das erkennende Subjekt, die nicht als zufällige Ereignisse beschrieben werden, sondern als Handlungen. Trotz seiner Kritik am personalen Gottesverständnis hat sich Schleiermacher der Tradition, der er entstammt, nicht gänzlich entziehen können.

Daher bleibt dieser Ansatz mit zwei Grundproblemen behaftet. Zum einen handelt es sich um ein sehr elitäres Religionsverständnis, das nur von wenigen dauerhaft realisiert werden kann. Zum anderen lebt diese Konzeption von der kontingenten Tatsache, dass sie an einen Kreis von Personen gerichtet ist, die bestimmte weltanschaulich-metaphysische Voraussetzungen bereits teilen, welche aber außerhalb dieser Gruppe noch einmal plausibel gemacht werden müssen.

³² Vgl. *Schleiermacher*, 30, 32.

³³ Vgl. ebd. 34.

³⁴ Vgl. *Lamm*, 32–36. Der Begriff der Lebenskraft erscheint auch in *Schleiermacher*, 57.

³⁵ Vgl. *Schleiermacher*, 42f., 47f., 57.

³⁶ Vgl. ebd. 55–57.

1.2 *Transzendente Erfahrung*

1.2.1 Problembestimmung

Schleiermachers „gebildete Verächter der Religion“ sind in eine Glaubenskrise geraten, weil sie die theoretische und narrative Selbstexplikation des Christentums nicht mehr mit den Standards ihrer die Lebenspraxis leitenden Anschauungen vereinbaren können. Der Katholizismus tritt in diesen Konflikt zunächst mit der Strategie ein, durch die Dominanz seiner anschaulich-narrativen Glaubensformen die Kontrolle über die Lebenspraxis zu behaupten. Diese Strategie ist so lange erfolgreich, als es gelingt, ein Monopol für die weltanschauliche Formierung der Gläubigen aufrechtzuerhalten. Die Spannungen zwischen den christlichen und säkularen weltanschaulichen Systemen, die durch den Verlust dieses Monopols entstehen, erfordern einen Strategiewechsel. Karl Rahner sucht daher nach einem Weg, das christliche Selbstverständnis so zu reformulieren, dass die Konflikte mit dem naturwissenschaftlich-säkularen Weltbild ausgeräumt werden, und zugleich der Glaube einschließlich seiner traditionellen theoretischen (metaphysischen) Reflexionsformen sinnvoll und lebensrelevant bleibt.³⁷ Für diese Problemlage entwickelt er das Konzept der transzendentalen Erfahrung.

(1) Seit der Zeit Schleiermachers haben sich die Metaphysik (als Theorie der Wirklichkeit) und die Naturwissenschaften weiter auseinanderentwickelt. Daher soll das neue Erfahrungskonzept, das der Religion eine eigene erkenntnistheoretische Grundlage verschafft, diese aus der Konkurrenz mit den empirischen Wissenschaften heraushalten, denen die Erschließung der physischen (und psychologischen?) Realität überlassen wird. Rahner kann sich zudem auf ein altes Axiom der christlichen Gotteslehre berufen, dass Gott nicht erfahrbar ist,³⁸ wobei Erfahrbarkeit hier die Art und Weise bezeichnet, in der Menschen die Gegenstände der Sinneswahrnehmungen erfassen.

(2) Die neuen Grenzlinien ermöglichen es Rahner auch, die Metaphysik neu zu bewerten. Wenn er sie offen als Element des christlichen Selbstverständnisses in sein Religionsverständnis einbezieht, so nicht mehr mit dem Ziel, ihre theoretischen Systeme als unmittelbare Stütze des Glaubens zu gebrauchen. Denn die Metaphysik ist als Erschließungsmittel der Wirklichkeit genauso wie die Religion durch das naturwissenschaftliche Weltbild herausgefordert und folglich selbst begründungsbedürftig. Daher muss das neue Erfahrungskonzept auch ein neues Selbstverständnis der Metaphysik ermöglichen. Zu diesem Zweck „anthropologisiert“ Rahner die Metaphysik. Sie ist dann nicht abstrakte Spekulation oder synthetische Wissenschaft, sondern erhellt die „immer schon bekannten“ Strukturen der menschlichen

³⁷ Vgl. *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. [u. a.] ¹¹1980, 17f.

³⁸ Vgl. *K. Rahner*, *Hörer des Wortes*, Solothurn/Freiburg i. Br. 1998, 14.

Existenz („eine metaphysische Analytik des Menschen“³⁹); insbesondere die Voraussetzungen des menschlichen Denkens und Erkennens. Selbst- und Gotteserkenntnis bilden daher eine Einheit.

(3) Schließlich hält Rahner an der Idee der Personalität Gottes als Prämisse fest. Auf diese Weise soll das Problem von Distanz und Nähe des erkennenden Subjekts zu seinem transzendenten Gegenstand gelöst werden. Rahner versucht auf diese Weise zu vermeiden, dass sich der Gottesbegriff in ein notwendiges Korrelat des Menschenbildes im Sinne der Erfüllung menschlicher Bedürfnisse verwandelt.⁴⁰ Hierin sieht er den entscheidenden Unterschied seines Modells der religiösen Erfahrung gegenüber dem Ansatz Schleiermachers. Es ist der Begriff der Freiheit, und zwar die Freiheit Gottes und die des Menschen, welche die Versuchung zur Korrelierung überwinden soll.

1.2.2 Anthropologisierte Metaphysik

Rahners Erkenntnistheorie stützt sich auf zwei der thomistisch-aristotelischen Tradition entnommenen Axiome: (1) Erstens geht er davon aus, dass Erkenntnis die Form eines Urteils über die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit hat. Ohne Wahrnehmung gibt es keine Erkenntnis. (2) Zweitens interpretiert Rahner die thomistische These von der Proportionalität von „intellectum“ und „intelligibile“ dahingehend, dass das Erkennen der Außenwelt kein intentionaler Akt sei, bei dem der Erkennende auf ein außerhalb liegendes Etwas stößt. Es handle sich vielmehr um eine grundlegende, „seinsmäßige“ Einheit von Sein und Erkennen.⁴¹ Erkennen ist „actus“, nicht „actio“. Der Intellekt kommt im aktuellen Erkennen zu der seinem Wesen gemäßen Vollkommenheit. Ebenso gilt umgekehrt, dass das Sein „von sich aus Erkennen und Erkenntnis ist“⁴² (Beisichsein, Gelichtetheit des Seins).

Durch das zweite Axiom wird zwar die erkenntnistheoretische Grundfrage gelöst, wie es möglich ist, dass die Außenwelt korrekt im Erkennen „abgebildet“ wird. Rahner muss nun die Beschränktheit der Selbsterkenntnis des Seins beim Menschen erklären.⁴³ Sie wird als Konsequenz der Analogie des Seins gedeutet. Die Erkenntnisfähigkeit ist abhängig von der „Seinsmächtigkeit“, dem Grad der Teilhabe des einzelnen Seienden am Sein.⁴⁴ Daher ist auch das „Beisichsein“, die Selbstreflektiertheit des Seins, graduell verschieden. Das materiell Seiende „spricht sich aus“, d. h., es macht sich rational verstehbar, kann selbst aber nichts anderes rational

³⁹ *Rahner*, Hörer des Wortes, 52.

⁴⁰ Vgl. ebd. 44.

⁴¹ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 66, und *Thomas von Aquin*, Summa contra Gentiles (Summe gegen die Heiden), I–IV. Herausgegeben und übersetzt von *K. Albert*, Darmstadt 31994–1996, II, 98f.

⁴² *Rahner*, Hörer des Wortes, 66.

⁴³ Vgl. *K. Rahner*, Geist in Welt, Solothurn/Freiburg i. Br. 1996, 66f.

⁴⁴ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 74, unter Berufung auf *Thomas von Aquin*, Summa contra Gentiles, IV, 11.

durchdringen. In der sinnlichen Erkenntnis, wie sie auch den Tieren eigen ist, gleicht sich der Intellekt einem individuellen Gegenstand an. Der entscheidende epistemische Schritt auf der Skala der Seienden wird vom Menschen durch die Bildung von Allgemeinbegriffen vollzogen. Der Allgemeinbegriff, Ausdruck einer *quidditas*, wird aus dem konkreten, individuellen sinnlich Gegebenen abstrahiert. Diese Abstraktion hat zwei Konsequenzen: (a) Einmal ermöglicht dieser Akt des „Zurücktretens“, Rahner spricht mit Thomas von einer *reditio completa subjecti in seipsum*, dass sich das erkennende Subjekt in Abgrenzung gegenüber dem Erkenntnisgegenstand als selbstständig bewusst wird. Diese Selbstständigkeit ist die Voraussetzung der Freiheit, die uns noch beschäftigen wird.⁴⁵ (b) Entscheidend ist hier zunächst ein zweiter Aspekt. Der vom Konkreten abgelöste Allgemeinbegriff wird nur durch den Kontrast bei seiner Anwendung in der Begrenztheit des Einfalls in seiner „ungegrenzten“ Absolutheit erkennbar. Die Erkenntnis des Allgemeinen bleibt also notwendig an die (sinnliche) Wahrnehmung des Konkreten gebunden. Dieser Vorgriff auf die „Ungegrenztheit der Washeit“ als solche ist ein Ausgreifen auf das Sein, das den Raum des Seienden aufspannt. Dieser Vorgriff wird zwar in jedem Urteil vollzogen, ist aber in der Regel nicht explizit. Es bedarf der reflektierenden Analyse (Metaphysik), um ihn ins Bewusstsein zu bringen. Die „Einsicht“, dass es sich bei der Verwendung des Allgemeinbegriffs in einem Urteil um einen begrenzten Anwendungsfall handelt, die dem Urteilenden zugleich deutlich macht, dass die Washeit als solche unbegrenzt ist, bezeichnet Rahner zunächst zögerlich, in späteren Jahren fast ausschließlich als Erfahrung.

Es gibt allerdings nur ein Seiendes, das „das Sein schlechthin ist“, und in dem Sein und Erkennen folglich ganz identisch sind (*noêsis noêseôs*), nämlich Gott.⁴⁶ Es ist davon auszugehen, dass diese Form der Erkenntnis nicht mehr diskursiv-urteilend ist. Der Vorgriff auf das Sein im Urteil führt nur zu einer „defizitären“ Erkenntnis des Seins. Es ist mehr ein Berühren als ein Erfassen (im Sinne des thomistischen *atingere*, der diese Beschränkung selbst für die *visio beatifica* annimmt⁴⁷). Die eigentliche Form des Gewahrwerdens des Seins („als solches“) auf der Ebene des menschlichen Erkennens ist daher die metaphysische Frage, die Frage nach dem Sein.⁴⁸ In der Frage kommt sowohl die vorgängige Erkenntnis des Seins zum Ausdruck, die sich im Antworthorizont widerspiegelt, als auch die Tatsache, dass die Seinsfrage unter menschlichen Bedingungen nicht abschließend beantwortet werden kann. Die metaphysische Frage ist daher zum einen Movens zur Urteilsanalyse und zur Bewusstmachung der Erfahrung des Seins, zum anderen auch selbst von der Erfahrung angetrieben. Da das Sein des Menschen

⁴⁵ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 84.

⁴⁶ Vgl. *Rahner*, ebd. 78.

⁴⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th., Mailand ²1988, I, 12, q 7.

⁴⁸ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 52–56; *Rahner*, Geist in Welt, 54f.

im urteilenden Erkennen liegt und im Urteil die Frage eingeschlossen ist, ist die Frage notwendiges Element menschlicher Existenz.⁴⁹ Wer die metaphysische Frage nicht stellt, ist kein geistiges Wesen im hier beschriebenen Sinne und damit kein Mensch.

1.2.3 Freiheit und Offenbarung

Gott ist keine Tatsache, die „erfahren“ (hier im Sinne von sinnlich wahrgenommen) werden kann.⁵⁰ Insofern Gott als Grund des Seienden und der Seinerkenntnis bestimmt wird, lässt sich aber sagen, dass der Vorgriff auf das Sein im Urteil auf Gott ausgerichtet ist.⁵¹ Der Vorgriff kann daher insofern als Neuinterpretation der aposteriorischen Gottesbeweise gedeutet werden, als die Erkenntnis der realen Endlichkeit die Erkenntnis des *esse absolutum* erfordert. Wenn der Gottesbegriff implizit in jedem Urteilsakt präsent ist und Rahner daher davon sprechen kann, dass eine „absolute Transzendenz auf das Sein schlechthin“ *a priori* zum Menschsein gehört,⁵² dann stellt sich die Frage, worin sich der transzendentalphilosophische Ansatz von den kritisierten „protestantischen“ Korrelationsmodellen unterscheidet, in denen „Gott“ als Komplementärbegriff der Anthropologie erscheint. Rahner gibt auf dieses Frage zwei Antworten: (1) Erstens versucht er in drei Schritten metaphysisch-spekulativ nachzuweisen, dass die transzendente Erfahrung prinzipiell nur durch einen freien Akt Gottes zustande kommen kann. (a) Zunächst ist die menschliche Erkenntnis des Seins nicht vollkommen, sondern beschränkt sich auf eine *Grenzerfahrung*.⁵³ Das vollständige, durchdringende Erkennen des Seins (vollkommenes Beisichsein oder Gelichtetheit des Seins) ist allein Gott (als absolutem Sein) möglich. Insofern bleibt das Sein immer Gegenstand einer (metaphysischen) *Frage*. Rahner sieht hier eine grundsätzliche Beschränkung für alle Theorien, die die mystische Erfahrung als direkten und umfassenden Zugang zum absoluten Sein verstehen. Er charakterisiert diesen ambivalenten Charakter der transzendentalen Erfahrung durch die Begriffe der Fragbarkeit und der Fragwürdigkeit. (b) Der Mensch muss zu dieser Erkenntnisfähigkeit in ihrer Beschränkung Stellung beziehen. Rahner bezeichnet diesen reflexiven Akt als Bejahung des eigenen Daseins. Sie ist Konsequenz der *reditio in seipsum*, durch die der Mensch sich von seinem Erkenntnisobjekt absetzt und sich damit selbst absolut setzt.⁵⁴ Die Selbstbejahung weist dabei eine Spannung zwischen dem kontingenten Objekt der Bejahung und der Notwendigkeit auf, mit der dieser Akt vollzogen wird. Es handelt sich um eine Bejahung der *conditio humana* in ihrer Kontingenz, die sich in der Beschränktheit der

⁴⁹ Vgl. auch *Rahner, Hörer des Wortes*, 99.

⁵⁰ Vgl. ebd. 14.

⁵¹ Vgl. ebd. 100.

⁵² Vgl. ebd. 104.

⁵³ Vgl. ebd. 127.

⁵⁴ Vgl. ebd. 128.

Grenzerfahrung zeigt. Diese Selbstbejahung ist selbst Teil der *conditio humana* und damit „unausweichlich“. Aus dieser Spannung schließt Rahner, dass die Selbstbejahung ein menschlicher Willensakt sein muss. (c) Die Möglichkeit zu einer solchen notwendigen Bejahung der zufälligen *conditio humana* wird nun an den Gottesbegriff gebunden.⁵⁵ Denn eine solche willentliche Selbstbejahung sei nur als Nachvollzug einer „freien Absolutsetzung des Nichtnotwendigen“ durch Gott denkbar.

Nur so lassen sich die Kontingenz des Bejahten (also des Menschen) und die prinzipielle rationale Erkennbarkeit der Wirklichkeit (Gelichtetheit des Seins), die in diesem Akt der Bejahung implizit anerkannt wird, miteinander verbinden. Ein „dunkler“, d. h. ein unerkennbarer und damit sich selbst nicht erkennender Grund der Setzung des Menschen ist nicht vereinbar mit der prinzipiellen „Gelichtetheit des Seins“, wie sie Rahner in seiner transzendentalen Analyse entwickelt hat. Die Setzung durch einen notwendigen Grund hingegen würde zwar dessen prinzipielle Erkennbarkeit sichern, aber die Kontingenz des Gesetzten aufheben. Insofern der Grund allen Seienden das absolute Sein (d. h. Gott) ist, zeige diese Überlegung daher, dass Gott diese Setzung willentlich und frei vollzieht. Die Freiheit Gottes, die in dieser Form der natürlichen Offenbarung erkennbar wird, verhindert seine Reduktion auf ein bloßes ontologisches Korrelat des Menschen.

(2) Die Betonung der präkategorialen transzendentalen Erfahrung ist nicht so zu interpretieren, als seien damit bereits alle Aspekte der Gotteserkenntnis und der Offenbarung ausgeschöpft. Dass der präkategoriale Aspekt insbesondere in den späteren Jahren so stark hervorgehoben wird, ist eine Konsequenz der Argumentationssituation. Es geht nun vor allem darum, für eine säkulare Gesellschaft einen Zugang zum Glauben zu finden, den Rahner durch den Ansatz beim profanen Selbstverständnis des Menschen zu gewinnen versucht.⁵⁶ Da seine metaphysisch fundierte Erkenntnistheorie ein Erfassen des „Seinsgrundes“ nicht zulässt, kann er die transzendente Grenzerfahrung auch als Ausdruck der Offenheit, der Empfänglichkeit für die konkrete, kategoriale Offenbarung Gottes bezeichnen. Auf jeden Fall lässt sie nicht nur die Möglichkeit einer zeichenhaften Offenbarung („im Wort“) zu, sondern sie kann auch deren Inhalt nicht festlegen.⁵⁷ Die Offenbarung in der Geschichte lässt sich nicht vollständig in eine rein transzendente formale Struktur übersetzen.⁵⁸ Die transzendente Erfahrung ist zudem immer an Urteile und damit an die (sinnlich-wahrnehmende) Erfahrung gebunden und insofern immer auf konkret-geschichtliche Vermittlung angewiesen. Daher ist der religiöse Mensch auch nicht allein auf seine privaten Erfahrungen angewiesen. Individuelle und kollekt-

⁵⁵ Vgl. ebd. 130/132.

⁵⁶ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 19.

⁵⁷ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 166.

⁵⁸ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 25.

tive, im Laufe der Geschichte gewonnene Erfahrungen können und müssen sich so ergänzen und korrigieren.⁵⁹

1.2.4 Der transzendente Vorgriff als religiöse Erfahrung

Was macht Rahners Konzept des transzendentalen Vorgriffs im Urteilsakt zu einem Erfahrungsbegriff? Zunächst fällt auf, dass Rahner den Begriff der Erfahrung nur sehr zögerlich anwendet. In der Regel bezeichnet er mit „Erfahrung“ Sinneswahrnehmungen.⁶⁰ In der Urfassung von „Hörer des Wortes“ (1937/41) erscheint dieser Begriff nur zweimal im Kontext des Vorgriffs auf das Sein im Urteil.⁶¹ Es handelt sich dabei offenbar noch nicht um einen klar fixierten Terminus *technicus*, denn J. B. Metz erklärt in der zweiten Auflage (1963), dass der Begriff der transzendentalen „Grenzerfahrung“ hier neu in den Text eingeführt werde.⁶² Im „Grundkurs“ begründet Rahner seine Begriffswahl als Ausdruck eines analogen Verhältnisses. Die transzendente Erfahrung sei analog zur Erfahrung der Sinneswahrnehmung, weil erstere transzendente Voraussetzung der letzteren sei.⁶³ Dieser terminologische Wandel verweist auf eine nicht ganz spannungsfreie Nahtstelle in Rahners Ansatz.

(1) Auf der einen Seite versucht Rahner im Laufe der Zeit, eine Art Phänomenologie der Erlebnisqualität für die transzendente Erfahrung aufzuzeigen. Seine Unterscheidung von „bewußter Eröffnung des Horizontes“ und „gewusstem“ Objekt der Erkenntnis hilft hier nur bedingt weiter, weil er andererseits auch feststellt, dass der Vorgriff gerade nicht „explizit“ („thematisiert“) im Bewusstsein des Erkennenden vollzogen wird.⁶⁴ Den Unterschied von expliziter und impliziter transzendentaler Erfahrung erläutert Rahner durch den Vergleich mit dem Unterschied von Selbstbewusstsein und seiner reflexiven, in Sätze gefassten Explikation.⁶⁵ Wie das Selbstbewusstsein sei auch die transzendente Erfahrung nur schwer auszubuchstabieren. Rahner räumt daher ein, dass es privilegierte Orte gibt, an denen die menschliche Transzendentalität leichter reflexiv erfasst werden kann. Rahners Beispiele zeichnen sich nun allerdings dadurch aus, dass bei ihnen der transzendente Vorgriff kaum noch mit Urteilen verbunden ist, sondern eher als unmittelbares Erleben des „Absoluten“ in Erscheinung zu treten scheint (wenn „der Tod schweigend einen anblickt“).⁶⁶ Es entsteht so der Eindruck, dass Rahner letztlich doch wieder auf die Linie Schleiermachers einschwenkt. Die Erlebnishaftigkeit der transzendentalen Erfahrung

⁵⁹ Vgl. *Rahner*, ebd. 137.

⁶⁰ Vgl. z. B. *Rahner*, Hörer des Wortes, 14.

⁶¹ Vgl. *Rahner*, ebd. 90, 96.

⁶² Vgl. *Rahner*, ebd. 7.

⁶³ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 31 f.

⁶⁴ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 95.

⁶⁵ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 136.

⁶⁶ Vgl. K. *Rahner*, Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln [u. a.] 1970, 168–170.

müsste sich von der reinen Erfahrung bei Schleiermacher vor allem in zwei Punkten unterscheiden. Zum einen ist sie insofern immer vermittelt, als sie in Verbindung mit jedem geistigen Vollzug des Menschen auftritt. Ihr kognitiver Gehalt lässt sich durch die Beschreibung ihrer logischen Funktion klarer fassen. Zum anderen ist das Individuum bei der schwierigen Aufgabe, die eigene Transzendentalität zu entdecken und richtig zu interpretieren,⁶⁷ nicht gänzlich auf sich allein gestellt. Erst durch den Rückbezug auf die kollektive Explikationsgeschichte der Menschheit (Offenbarungsgeschichte) kann das reflektierende Individuum zu einer verlässlichen – man könnte auch sagen glaubwürdigen – Interpretation gelangen. Rahner hat hier Prozesse im Auge, wie sie für die ignatianischen Exerzitien typisch sind, in denen die eigene Existenz mit den religiösen Explikationsformen biblischer Texte in Beziehung gesetzt wird. Bestandteil dieser Methode der Schriftmeditation ist die Einübung der Sinne.⁶⁸ Entgegen einer langen Tradition interpretiert Rahner diese Terminologie nicht als Beschreibung einer Mnemotechnik, sondern als Betätigung „geistlicher Sinne“, die das Sensorium für transzendente Erfahrungen sind.⁶⁹

(2) Neben die Beschreibung der transzendentalen Alltagserlebnisse und der biblischen Reflexionsformen tritt nun Rahners metaphysisches Gedankengebäude. Die Transzendentalität wird als erkenntnistheoretisch notwendiger Teil der Urteilsbildung spekulativ *erschlossen*. Der Vorgriff ist zunächst ein logischer Schritt.

Die Spannungen zwischen diesen beiden Beschreibungsebenen soll nun zwar die These von der Metaphysik als anthropologischer Selbstreflexion auflösen, in der die spekulative Erkenntnis durch einen Erfahrungsakt expliziert wird. Insofern aber die metaphysisch-spekulative Beschreibung gegenüber dem dunklen Alltagserleben von Transzendentalität und den anschaulichen biblischen Ausdrucksformen für sich beanspruchen kann, die klarste und präziseste Reflexionsform des religiösen Erkenntnisaktes zu sein, dominiert sie das Erscheinungsbild der rahnerschen Theorie in einem Maße, dass die – letztlich nur analoge – Erfahrungsterminologie wie vorgeblendet wirkt. In dieser Priorität wirkt nicht nur der ursprüngliche Verwendungsort des Begriffs des Vorgriffs beziehungsweise der transzendentalen Erfahrung nach. Die Spannung zwischen Theorie und Praxis bleibt auch dadurch erhalten, weil hier ein Modell der Gotteserkenntnis (Vorgriff – transzendente Erfahrung) und ein klassisches Gottesattribut (absolutes Sein) universalisiert werden. Das gibt dem rahnerschen Ansatz eine beeindruckende Geschlossenheit, führt aber eben zu Reibungen, wenn alle faktisch vorkommenden religiösen Erkenntnisvorgänge auf gleiche Weise interpre-

⁶⁷ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 63, 135.

⁶⁸ Vgl. *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, 85–269, in: *P. Knauer* (Hg.), Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, Würzburg 1998, §§ 66–70.

⁶⁹ Vgl. *A. Batlogg* [u. a.], Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, 26–35.

tiert werden sollen. Möglicherweise ist die „sinnliche Leere“ und Abstraktheit auch einer der Gründe für einen tiefgreifenden Perspektivwechsel in der gegenwärtigen Religionsphilosophie hin zu einem größeren metaphysischen „Realismus“, der im nächsten Schritt vorzustellen ist.

1.3 *Perzeptive religiöse Erfahrung*

1.3.1 Ein neuer weltanschaulicher Rahmen

In der Gegenwart hat sich eine Deutung des Begriffs der religiösen Erfahrung herausgebildet, die sich sehr radikal vom traditionellen Diskurs unterscheidet. Die traditionelle metaphysische Explikation des Gottesbegriffs, der Schleiermacher und Rahner folgen, geht von der Grundannahme aus, dass Gott aufgrund seines ontologischen Status nicht Gegenstand einer wahrnehmungsartigen Erfahrung sein kann. Daher macht es auch keine Schwierigkeiten, den Bereich der empirischen Erkenntnis ganz den Naturwissenschaften zu überlassen. Mit der Wende der analytischen Philosophie zur Ontologie entsteht auch für religionsphilosophische Fragestellungen ein neuer Spielraum. Dabei verändert sich aber die metaphysische Architektur. An die Stelle der antiken hierarchischen Systeme, bei dem alles Seiende in Abhängigkeit von dem einen Überbegriff „Gott“ als dem „absoluten Sein“ geordnet ist, tritt ein Denken, das von unterschiedlichen Realitätsweisen ausgeht, die nebeneinander zu stehen kommen und von denen Gott eine sein kann.⁷⁰ Auf diese Weise können die einstmaligen negativen Gottesattribute („de Deo scire non possumus quid sit“⁷¹) in positive Eigenschaften umgedeutet werden.⁷² Folglich verändert sich auch die Positionierung der Religion gegenüber den Naturwissenschaften. Es geht nun nicht mehr darum, zwei Bereiche der Erkenntnis – und damit der Erfahrung – voneinander abzugrenzen. Vielmehr soll gezeigt werden, dass die Berufung auf religiöse Erfahrung rational genauso gerechtfertigt ist wie die Erkenntnisgewinnung in den empirischen Naturwissenschaften. Für diese Zielsetzung ist es notwendig, die Erfahrungsweisen, die in der Religion eine Rolle spielen, hinreichend vergleichbar zu den Wahrnehmungsweisen zu umschreiben, auf die sich die empirischen Wissenschaften stützen.

1.3.2 Richard Swinburnes Konzept der religiösen Erfahrung

Einer der ersten und bedeutendsten Verfechter dieses religionsphilosophischen Programms ist Richard Swinburne. In „The Existence of God“ entwickelt er einen umfangreichen kumulativen Argumentationsgang für einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit, dass ein Gott existiert. In diesen Rahmen ordnet er auch das Phänomen der religiösen Erfahrung ein.⁷³

⁷⁰ Vgl. W. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Ithaca/New York 1996, 148.

⁷¹ *Thomas von Aquin*, S.th., I, 3.

⁷² Vgl. R. Swinburne, *Coherence of Theism*, Oxford 1977, 1.

⁷³ Vgl. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, 244–276.

(1) Zu diesem Zweck formuliert Swinburne einen Erfahrungsbegriff, der drei Aspekte umfasst: (a) Erfahrung wird als eine Form von Bewusstseinsvorgang definiert (*conscious mental going-on*).⁷⁴ Dies bedeutet zum einen, dass sie keine Fähigkeit oder erworbene Disposition wie etwa die Erfahrungheit (z. B. im Sinne von Lebenserfahrung) ist. Zum anderen fällt auf, dass der Begriff merkwürdig *vage* bleibt, so dass sehr unterschiedliche Phänomene unter ihn subsumiert werden können. (b) Erfahrung wird mit dem Begriff der Wahrnehmung (*perception*) gleichgesetzt, der zwar in einem weiten Sinn jede Form des Gewahrseins (*awareness*) eines Objekts umfasst, aber auch durch eine kausaltheoretische Bestimmung klar gefasst ist. Um von einer Erfahrung sprechen zu können, muss das Objekt das Bewusstsein affiziert haben. (c) Swinburne möchte den Wahrnehmungsbegriff zudem nicht auf die Sinnesdaten beschränken, sondern schließt auch die Interpretation dieser Daten ein: Eine bestimmte Form wird als eine bestimmte Person wahrgenommen.

(2) Der Begriff des Religiösen bestimmt sich durch das Objekt der Erfahrung. Swinburne spricht in diesem Zusammenhang von Gott, seinem Handeln oder einem anderen „übernatürlichen Ding“. Dieses Objekt muss unmittelbar oder mittelbar Ursache in der Kausalkette sein, die zur Affizierung des Bewusstseins führt.⁷⁵

(3) Swinburne unterscheidet fünf Typen der Erfahrung, durch die er das Feld für abgedeckt hält.⁷⁶ Sie verteilen sich auf zwei Gruppen, öffentliche (Typ 1, 2) und private Erfahrungen (Typ 3–5), machen aber im Ganzen eine Stufenfolge zunehmender Entzogenheit des Objekts und damit einer schrittweisen Abstrahierung des Begriffs der Wahrnehmung aus.

Typ 1: Die Wahrnehmung eines „normalen nicht-religiösen“ Objekts wird zur Wahrnehmung Gottes („der gestirnte Himmel über mir“). Typ 2: Die zweite Gruppe bildet die Wahrnehmung öffentlich zugänglicher außergewöhnlicher Ereignisse (*public objects*, z. B. Auferstehung Jesu, kollektive Marienerscheinungen). Die „Öffentlichkeit“ ist in diesen Fällen allerdings sehr eingeschränkt. Typ 3: Die erste Stufe der privaten Formen der religiösen Erfahrung sind beschreibbare Wahrnehmungen (*sensations*) wie z. B. Traumvisionen. Typ 4: Davon unterscheidet Swinburne jene „*sensations*“ der Mystiker, die „analog“ zu normalen *sensations* (der fünf Sinne?) sind, die sie daher nicht oder doch nur sehr unzureichend beschreiben können. Typ 5: Der letzte Typ ist durch das Fehlen jeglicher *sensation* gekennzeichnet. Swinburne fasst damit eine erstaunliche Fülle von Phänomenen zusammen. Zum einen denkt er an ein unmittelbares Gewahrsein Gottes (*awareness*), aber auch das einer zeitlosen Realität. Wenn es sich nicht doch um zwei unterschiedliche Phänomene handeln sollte, dann sind sie offenbar

⁷⁴ Vgl. Swinburne, *Existence*, 244–249.

⁷⁵ Vgl. Swinburne, ebd. 244, 246 f., 274 f.

⁷⁶ Vgl. Swinburne, ebd. 249–253.

in hohem Maß von Deutekategorien abhängig, die anderen Erfahrungsformen entspringen müssen. Wenn auch die feste Überzeugung, dass Gott eine bestimmte Handlung vom Erfahrenden einfordert, zu Typ 5 gehören soll, dann legt sich nahe, dass es sich hier gar nicht um eine Erfahrung handelt, sondern um das Ergebnis von mehr oder minder bewussten Reflexionsprozessen. Ausgangspunkt sind dann wieder in der Regel sinnlich vermittelte Überlieferungen der Tradition.

(4) Swinburne ist in erster Linie daran interessiert, die Möglichkeit der Bestätigung auch von religiösen Anschauungen durch Berufung auf Erfahrungen zu gewährleisten. Der Skeptiker hat zu begründen, warum er bestimmte Erfahrungen nicht anerkennen will. Swinburnes Überlegungen ruhen auf einer nur halb ausgewiesenen Analogie. Wenn ein Objekt einen Wahrnehmenden kausal affizieren kann, dann ist das ein starkes Argument für die Existenz dieses Objekts. Sinneswahrnehmungen sind daher *in der Regel* zuverlässige Indikatoren für die Existenz eines physischen Objekts, das sie ausgelöst hat. Wer an ihnen zweifeln will, muss sein Misstrauen begründen. Swinburne hofft, dass eine hinreichende Ähnlichkeit zwischen der Erfahrung physischer Objekte und der Erfahrung Gottes besteht. Er versucht dieses Ziel dadurch zu erreichen, dass er die Begriffe der Erfahrung, des Objekts und der Kausalität sehr weit dehnt, dass nicht nur Sinneswahrnehmungen, sondern auch die „religiösen Erfahrungen“ abgedeckt sind. Wer religiöse Erfahrungen als Begründung für religiöse Anschauungen *a priori* zurückweisen will, muss daher auch die Sinneswahrnehmungen unter Generalverdacht stellen. Entscheidend ist daher, ob die weiten Begriffsdehnungen legitim sind:

(a) *Erfahrung*. Auffällig ist die Sprachdrift, die sich auf wenigen Seiten vollzieht. Die *experience* wird zunächst durch *perception* erläutert. Dieser Begriff bringt die Assoziation zur Kausalität in die *experience* mit ein, soll aber nicht nur die Sinnesdaten, wo die Kausaltheorie leicht nachzuvollziehen ist, sondern auch andere Formen der „Wahrnehmung“ umfassen. In der Beschreibung der Typen erscheint plötzlich der Begriff *sensation*, dessen Verhältnis zu den Sinneswahrnehmungen unklar ist, und der offenbar in erster Linie dazu dient, die ersten vier Erfahrungsarten von der letzten zu unterscheiden, die als bloße *awareness* beschrieben wird. Beide Begriffe sind unklar. Der Begriff *sensation* soll nicht nur die Sinneswahrnehmungen bezeichnen, sondern auch die analogen *sensations* der Mystiker. Worin die Analogie bestehen soll, bleibt unklar. Es ist denkbar, dass Swinburne sich hier an der Sprache einiger mystischer Traditionen orientiert, die sich tatsächlich des Vokabulars der Sinne bedienen. Aber ist dieses Sprechen wirklich analog oder doch eher metaphorisch? Zudem ist der Bereich der mystischen Phänomene sehr weit, und es ist wohl kaum möglich, alle Phänomene unter dem Begriff der „analogen Sinneswahrnehmungen“ zusammenzufassen. Ähnliche Probleme treten, wie wir gesehen haben, beim Begriff *awareness* auf. Wenn Swinburne die erkenntnisbegründende Funktion der Erfah-

rung beschreibt, greift er meist auf Beispiele aus dem Bereich der Sinneswahrnehmungen zurück. Seine Verwendungsweisen von Erfahrung sind aber bestenfalls analog. Daher ist es nicht ausreichend, die Verlässlichkeit einiger Erfahrungstypen zu zeigen.

(b) *Objekt und Kausalität*. Eine ähnliche Unschärfe und Überdehnung lässt sich auch bei dem Begriffspaar „Objekt“ und „Kausalität“ beobachten. Diese Begriffe leben von ihrer Verwendung in Zusammenhängen der physischen Wirklichkeit. Was unter kausaler Einwirkung bei Erfahrungen des Typs 1 und, unter der Voraussetzung der Korrektheit der Darstellung Swinburnes, auch des Typs 2 zu verstehen ist, lässt sich noch nachvollziehen. Typ 3 (Visionen, Auditionen) ist schon schwieriger kausal zu interpretieren. Visionen und Auditionen sind offenbar in der Imagination angesiedelt und hängen damit von den Vorkenntnissen des Erfahrenden ab. Ihre Nähe zu den „normalen“ Träumen lässt vielleicht die Überlegung zu, die göttliche Einwirkung als eine Art von Zweitursache zu begreifen. Zur Kausalität der analogen Sinneswahrnehmungen in Typ 4 lässt sich nichts sagen, solange nicht klar ist, worin die Analogie besteht. Wie reines Gewahrsein (Typ 5) kausal zu erklären ist, lässt sich noch schwerer beantworten. Auf jeden Fall bedeutet „Verursachung“ hier etwas grundlegend anderes als z. B. bei Typ 1, so dass wir es auch hier wieder mit einer sehr weiten Bedeutungsdrift zu tun haben.

Der moderne Kausalitätsbegriff und der Vorbegriff des Alltags sind sehr von der Art und Weise geprägt, wie physische Objekte miteinander interagieren. Welche Art von Objekt ist aber Gott, der sich hier erfahren lässt? Diese Frage müsste eine Ontologie zumindest umschreiben. Dass Swinburne sie offenlässt, hat nichts mit ökumenischer Großzügigkeit zu tun, sondern hält den Gottesbegriff so in der Schwebe, dass er hinreichend mit den physischen Objekten assoziiert werden kann. Aber erst diese Ontologie würde auch den Begriff der Kausalität zur Genüge spezifizieren.

2. Die Leistungsfähigkeit des Erfahrungsbegriffs

Die hier beschriebenen Erfahrungstheorien stehen bei ihrem Bemühen, auf den drei anvisierten Problemfeldern, der Identifikation und Definition des Religiösen, der Begründung sowie der Implementierung der Religion im Leben, einer konkreten Religion wie dem Christentum, über ihre Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, vor einem grundsätzlichen Dilemma. Auf der einen Seite müssen sie, insofern sie sich tatsächlich auf ein konkretes Phänomen richten, dessen Eigenheiten hinreichend exakt erfassen. Auf der anderen Seite scheint die Erfahrung aber ihre tragende Funktion nur dann ausfüllen zu können, wenn sie erstens von zentraler Bedeutung für die zu stützende Religion ist, und wenn sie ihr zweitens als eigenständiges, selbstverständliches Fundament gegenübertreten kann. Auf diese Weise wird aber der Erfahrungsbegriff schnell überlastet und zudem zu stark von anderen

religiösen Vollzügen isoliert. Eine realistischere Konzeption für das Christentum sollte stärker ausdifferenziert und in die Gesamtstrukturen der religiösen Vollzüge integriert werden.

2.1 *Überbewertung und Isolation der Erfahrung*

(1) Die *Überfrachtung* des Erfahrungsbegriffs macht sich in einer Tendenz zur Reduktion des Religiösen bemerkbar. Die Verluste entstehen vor allem durch eine überzogene Vereinheitlichung der religiösen Erkenntnisvorgänge. (a) Das stärkste Gewicht wird dem Erfahrungsbegriff von Schleiermacher eingeräumt. Er sieht die Krise des Christentums als Folge von dessen Fixierung auf die kognitiven Inhalte, die er in radikaler Weise relativiert. Die Erfahrung wird daher nicht nur zum Kriterium der Genuinität der religiösen Ausdrucksformen, sondern wird mit dem Wesen der Religion gleichgesetzt. Auch wenn sich Schleiermacher in seinen späteren Jahren verstärkt um eine Vereinbarkeit von traditioneller Lehre und Erfahrungsprinzip bemüht, so bedeutet diese Neubestimmung einen tiefen Einschnitt im religiösen Selbstverständnis, das in langfristiger Perspektive zu einer Entchristlichung führt, die spätestens mit der Konzeption der *religious experience* bei W. James gegeben ist. Diese Tatsache macht den erfahrungszentrierten Ansatz nicht per se falsch, ist aber ein deutliches Indiz dafür, dass das Erfahrungsprinzip nur sehr bedingt im Einklang mit dem traditionellen christlichen religiösen Selbstverständnis steht. Daher wäre es umso wichtiger nachzuweisen, dass diese Interpretation des Wesens der Religion in der Praxis realisierbar ist. Wie eine solche Religion real aussehen könnte, zeigt wohl am ehesten die erfahrungsreligiöse Spielart des Protestantismus, der wir den Begriff der religiösen Erfahrung ursprünglich verdanken. Obwohl sich die Erfahrung hier vielfach noch Kriterien der christlichen Überlieferung stellen muss und dadurch gestützt wird, fällt doch auf, dass solche Phänomene sehr instabil sind. Aus diesem Grund treten Erweckungsbewegungen in Wellen auf, und es ist offenbar auch für den Einzelnen sehr schwer, den Erfahrungszustand – insbesondere mit seinen emotionalen Aspekten – aufrechtzuerhalten. Es ist daher sehr unwahrscheinlich, dass sich ein reales menschliches Phänomen „Religion“ allein aus einem Erfahrungskonzept heraus etablieren lässt, wie es von Schleiermacher vorgeschlagen wird.

(b) Bei Rahner stehen zwei Gewichtungen der religiösen Erfahrung nebeneinander. Auf der einen Seite betont er, dass die kategoriale Offenbarung nicht vollständig auf eine rein transzendente formale Struktur zurückgeführt werden kann.⁷⁷ Die transzendente Erfahrung ist unter den Bedingungen der menschlichen Existenzweise notwendig mit einer aposteriorischen Welterfahrung verbunden. Die starke Betonung der Erfahrung sei zudem ihrer propädeutische Funktion geschuldet. Sie solle dem modernen

⁷⁷ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 25.

Zweifler einen Zugang zur Religion eröffnen, ohne ihm zu viele Voraussetzungen abzuverlangen.⁷⁸ Auf der anderen Seite ist die transzendente Erfahrung ein so dominierendes Strukturelement, dass sie alle Formen der Gotteserkenntnis, natürliche Theologie, Wortoffenbarung und selbst die hypostatische Union expliziert und vereinheitlicht.⁷⁹ Dass diese Dominanz der transzendentalen Erfahrung zu Spannungen mit den konkreten Gegebenheiten einer geschichtlichen Religion führt, hat Rahner selbst eingestanden, wenn er sie auch für überwindbar hält.⁸⁰ Sie ziehen die Abwertung des kategorialen Aspekts („naive Fromme“) nach sich. Die transzendente Erfahrung nimmt hier zwar nicht die Stellung des alleinigen Kriteriums der Religion ein, wohl aber die des Kriteriums der religiösen Erkenntnis. Hier wäre zu überlegen, wie viel Raum für andere erkenntnisrelevante religiöse Vollzüge bleibt.

(c) Diese Spannungen sind der Preis für die Geschlossenheit systematischer Ansätze. Swinburnes Erfahrungsbegriff scheint sich dagegen auf den ersten Blick bescheiden zu geben. Religiöse Erfahrungen werden als Mittel der nachträglichen rationalen Rechtfertigung eines bereits vorausgesetzten religiösen Aussagensystems eingeführt. Es ist aber zu fragen, ob das apologetische Interesse nicht eine sehr viel stärkere These überdeckt. Die stark verobjektivierende Deutung der Glaubensinhalte legt den Verdacht nahe, die analytische Religionsphilosophie wolle hier nicht so sehr an das Vorverständnis der Religiösen anknüpfen, sondern vielmehr der Forderung nach empirischen Kriterien für die Kognitivität von Glaubenssätzen nachkommen.⁸¹ Das Glaubensbekenntnis würde dann wieder ganz von der Erfahrung beziehungsweise der Erfahrbarkeit abhängen, so dass Inhalte, die dem empirischen Sinnkriterium nicht entsprechen können, ausgeschlossen werden müssten.

(2) Um die Krise des Religiösen beziehungsweise des Christlichen überwinden zu können, muss der Erfahrungsbegriff erstens über ein hinreichendes Maß an Unabhängigkeit gegenüber dem Objekt verfügen, das er definieren, begründen oder zu dem er einen lebenspraktischen Zugang schaffen soll. Zweitens muss er eine größere Selbstverständlichkeit insbesondere für den verunsicherten Adressaten aufweisen als die traditionelle Erscheinungsweise der Religion. Zur Identifikation von religiösen Erfahrungen ist aber ein Rückgriff auf Kriterien unvermeidlich, die aus der metaphysischen Gotteslehre oder dem religiösen Vorverständnis kommen.

(a) Schleiermacher versucht unter den hier vorgestellten Denkern am konsequentesten die Unabhängigkeit der religiösen Erfahrung zu etablie-

⁷⁸ Vgl. *Rahner*, ebd. 19.

⁷⁹ Vgl. *Rahner*, ebd. 64–66, 198–202.

⁸⁰ Vgl. *Rahner*, ebd. 90.

⁸¹ Vgl. *R. Carnap*, Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache, in: *K. R. Fischer* (Hg.), Österreichische Philosophie von Brentano bis Wittgenstein. Ein Lesebuch, Wien 1999, 181–203.

ren. Er beschreibt religiöse Erfahrung als ein mentales Phänomen *sui generis*. Insofern er dieses Phänomen durch Abgrenzung zu Gebieten wie Metaphysik oder Moral herausgreift, ist diese Bestimmung unproblematisch. Problematischer ist hingegen die Behauptung, dieses Phänomen sei religiös. Denn die (kritische) Identifikation dieses Phänomens mit dem, was traditionell als Religion bezeichnet wird, beruht auf der terminologischen Parallele zum metaphysischen Gottesbegriff.

(b) Rahner führt diese Voraussetzung offen ein. Erfahrung nennt er den Vorgriff wegen seiner Funktion für die Urteilsbildung aus Sinneswahrnehmungen. Religiös wird die transzendente Erfahrung dadurch, dass sich ihr „Objekt“ in der Terminologie der klassischen philosophischen Gotteslehre beschreiben lässt. Erst die Metaphysik stellt die Kategorien zur Deutung der Erfahrung bereit. Der Erfolg des Rekurses auf die Erfahrung hängt daher von der Plausibilität ab, die das metaphysische System mitbringt. Dass dieses selbst begründungsbedürftig ist, wird schon aus seiner engen Verknüpfung mit dem problematisch gewordenen christlichen Selbstverständnis deutlich. Zwar beabsichtigt Rahner nun gerade, durch einen erfahrungsartigen Nachvollzug des metaphysisch-religiösen Systems dessen Plausibilitätskrise zu überwinden. Hier dürfte aber die Bedeutung der rationalargumentativen Analyse für die Ausformung der traditionellen metaphysischen Systeme nicht angemessen bewertet sein. Eine vollständige und vor allem eindeutige Rekonstruktion der klassischen Metaphysik im Medium der Erfahrung – und zudem eines einzigen Erfahrungstypus – ist kaum vorstellbar.

(c) Die dritte Möglichkeit der Identifikation von religiösen Erfahrungen ist der Rekurs auf die kognitiven Inhalte des Glaubensbekenntnisses, wie wir sie bei Swinburne finden. Hier scheint also auf den ersten Blick die Abhängigkeit der Erfahrung ausgewiesen zu sein. Allerdings legt die Art, wie diese Glaubensinhalte formuliert werden, den Verdacht nahe, dass sie in Abhängigkeit zum empiristischen Erfahrungskonzept neu gestaltet wurden. In diesem Modell ist die Selbstverständlichkeit davon abhängig, dass gezeigt werden kann, dass die religiöse Erfahrung hinreichende Ähnlichkeit mit den Sinneswahrnehmungen aufweist, die im Großen und Ganzen als verlässliche Erkenntnisquellen gelten können. Die Vagheit des Erfahrungsbegriffs macht es zwar fraglich, ob dieser Anschluss an die bewährten Erkenntnisquellen gelungen ist. Wäre sie aber gegeben, veränderte die Abhängigkeit dieses Erfahrungs- vom Wahrnehmungsbegriff das religiöse Selbstverständnis nicht unerheblich.

2.2 Ausdifferenzierung und Integration

Die formalen Bestimmungen der religiösen Erfahrung (Phänomen *sui generis*, transzendentaler Vorgriff) haben zwar den Vorzug, dass sie die Transzendenz des Erfahrungsgegenstands berücksichtigen, leiden aber darunter, dass sie so die Vielfalt der religiösen Ausdrucksformen nicht wirklich anerkennen können, sondern sie zu Metaphern für ein einziges „liminales“ Phä-

nomen zusammenziehen müssen. Swinburne kann seinen Erfahrungsbegriff sehr viel weiter halten (auch wenn das die erwähnte Vagheit nach sich zieht), weil er ihn an die Inhalte der religiösen Ausdrucksformen bindet, die er als unterschiedliche Objekte (analog zum sinnlich Wahrnehmbaren) interpretiert. Diese „Objektivierung“ steht jedoch in Konflikt mit dem traditionellen christlichen Selbstverständnis.

Ein Blick auf die traditionelle Praxis der Bewertung von Erfahrungen im Christentum, auf das sich die drei untersuchten Ansätze in kritischer oder explizierender Weise beziehen, kann hier hilfreich sein. Sie macht Authentizität weder von einem besonderen und exklusiven Erfahrungstypus abhängig, noch kann der kognitive Gehalt Eindeutigkeit bei der Bestimmung herstellen.⁸² Entscheidendes, d. h. notwendiges und hinreichendes Kriterium ist ein komplexer Sachverhalt, der unter dem Begriff der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst wird. Er bezeichnet einen Zustand der ganzen Person, der sich durch verschiedene Indikatoren erkennen und abgrenzen lässt. Solche Kriterienkataloge begleiten das Christentum seit seinen Anfängen (1 Kor 13,2) und wurden im Laufe der Zeit in praktischen Leitlinien zur „Unterscheidung der Geister“ ausbuchstabiert. An erster Stelle steht die praktische Auswirkung in der Lebensführung. Ihr korrespondieren zweitens bereits bei Paulus bestimmte Charakterzüge wie Großherzigkeit, Bescheidenheit, Geduld, Ausdauer, Wohlwollen, Hoffnung und Glaube. Emotionale Zustände werden als Indikatoren und Bestandteile dieser Charakterzüge integriert.⁸³ Drittens ist die christliche Liebe ein kognitiver Modus, der schon bald in platonischer Terminologie als Erkenntnis Gottes als höchstes Gut beziehungsweise als Schönheit beschrieben wird. Die Liebe als Kriterium der Gottesbegegnung umreißt keinen Erfahrungsbegriff, sondern bindet verwandte Phänomene wie Wahrnehmungen, Erlebnisse und langfristige (Lebens-)Erfahrung zusammen. Dadurch wird ein Verständnis von religiöser Erfahrung im weiteren Sinn möglich, das nicht mehr ausschließlich von der Etablierung einer phänomenologisch und ontologisch prekären „Grenzerfahrung“ abhängig ist.

Inwiefern wird diese ältere Architektonik des christlichen Selbstverständnisses den Ausgangsfragen gerecht, die ja zur Einführung des neuen Erfahrungsbegriffs Anlass gegeben haben? Die hier vorgestellten Erfahrungstheorien interpretieren sie als Bedeutungskrise der religiösen Aussagensysteme, die durch den Kontakt mit dem Referenzobjekt aufgelöst wer-

⁸² Die christliche Tradition kennt zahlreiche Beispiele für diese Unterscheidungen. So begegnet etwa der Heilige Martin Christus in einem Bettler, ohne ihn zu erkennen, weist aber eine Christusvision, weil sie sich gegen die Demut richtet, als teuflische Versuchung zurück (vgl. *Sulpitius Severus: Life of St. Martin*, 3–17, in: *P. Schaff/H. Wace* [Hgg.], *Nicene and Postnicene Fathers* 11, Peabody 1999, Kap. 3, Kap. 24). Dass in beiden Geschichten das äußere Erscheinungsbild (insbesondere die Kleidung) eine Rolle spielt, ist sicher kein Zufall.

⁸³ Vgl. z. B. *Ignatius von Loyola*, Exerzitien, §§ 314f. Allerdings werden die emotionalen Reaktionen dort als Teil eines umfassenderen Zustands, der geistlichen Tröstung, erklärt (*Ignatius von Loyola*, Exerzitien, § 316).

den kann, wobei das Referenzobjekt entweder als Gegenstand in der Erfahrung in Erscheinung tritt oder, wenn dieser Gegenstand als transzendent verstanden wird, die Erfahrung selbst diesen ersetzt. Die Frage ist, ob sich die Glaubenskrise im Medium einer solchen Referenztheorie angemessen rekonstruieren und lösen lässt. Denn was die Glaubensaussagen verloren zu haben scheinen und was ihnen die Erfahrung wiedergeben soll, lässt sich viel eher mit Begriffen wie Lebendigkeit oder Anziehungskraft beschreiben. Diese Terminologie verweist uns darauf, dass Erkenntnis in vielen Fällen – und hierzu gehört insbesondere der christliche Glaubensakt – mehr ist als das Feststellen der Fakten, sondern auch ein Erfassen von Qualitäten einschließt, die ein Erstreben des Erkenntnisgegenstandes evozieren und die traditionellerweise mit den Begriffen „Güte“ und „Schönheit“ bezeichnet werden. Diese Bewegung auf das Objekt hin ist auch als Transformation des Erkenntnissubjekts gedeutet worden, so dass die Erkenntnis mehr von der Person in Anspruch nimmt als den theoretischen Intellekt.⁸⁴ Die hier vorgestellten Erfahrungsbegriffe erfassen nur einen Ausschnitt der realen Erkenntnisvorgänge. Vor allem lassen sie nicht erkennen, dass es sich in der Regel um einen langfristigen Prozess handelt, der immer neue Lernschritte erfordert.

Das traditionelle Kriterium der Liebe ist also durchaus in der Lage, etwas zur Erhellung des neuzeitlichen Problemhorizonts beizutragen. Damit ist aber noch offen, worauf es seinen Geltungsanspruch stützen kann. Für seinen Kriterienkatalog könnte sich Paulus auf folgende Sachverhalte berufen: (a) Erstens spiegeln sich in ihm die „dreizehn Middot“,⁸⁵ jene moralischen Attribute, durch die Gott sich im Buch Exodus selbst charakterisiert. Bei einer Begegnung mit Gott färbt dieser gewissermaßen auf den Erfahrenden ab. (b) Die Kriterien können zweitens vom Charakter Jesu Christi abgeleitet werden, der gewissermaßen die dreizehn Middot inkarniert. Insofern christliche Existenz mit der Formel Glied des Leibes Christi zu sein, umschrieben werden kann, ist auch die charakterliche Angleichung erforderlich. (c) Drittens lässt sich das Kriterium der Liebe aus einer Erkenntnistheorie begründen, in der das Erfassen von Gutem und Schöнем als Ausdrucksform des Erfassens des Guten und Schönen selbst interpretiert wird, das mit Gott identisch ist. Der Grad dieser Liebe wird dann zum Grad der Gotteserkenntnis.

Die beiden ersten Begründungsmöglichkeiten setzen selbst wieder die Anerkennung der christlichen Tradition in einem Glaubensakt voraus.

⁸⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I-II, 63, 3, der diese Bewegung als eine Angleichung an den erstrebten Gegenstand beschreibt.

⁸⁵ Es handelt sich um folgenden Text (Ex 34, 6f.): „Der Herr ging an ihm [sc. Mose; A. K.] vorüber und rief: ‚Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er bewahrt Tausenden seine Huld, nimmt Schuld, Sünde und Frevel weg, läßt aber nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation.‘“

Ohne einen Vertrauensvorschuss in die Verlässlichkeit der Gottesvorstellung, die sich in der christlichen Religionsgeschichte herausgebildet hat, lassen sich religiöse Erfahrungen (im christlichen Sinne) nicht identifizieren. Dies verweist uns allerdings auch darauf, dass eine Erkenntnistheorie, die jedes Individuum allein für die Ausbildung von Erkenntnisprinzipien und -inhalten verantwortlich macht, den Einzelnen überfordert. Es gibt eine Bewahrung von Begriffsbildungen, die nur mit guten Gründen modifiziert oder aufgegeben werden sollte. Der Vertrauensvorschuss lässt sich zudem als Erkenntnisakt der praktischen Vernunft im hier beschriebenen Sinne und damit der Liebe interpretieren. Daher ist zwar auch die dritte Begründung insofern nicht voraussetzungslos, als sie auf die Axiome und Begriffe der platonischen Metaphysik angewiesen ist; kann aber als Rekurs auf eine mögliche und gute Erklärung für das Kriterium gelesen werden.⁸⁶ Das Kriterium der Liebe kann zwar nicht demonstriert werden, es ist aber keineswegs irrational, es anzuerkennen.

⁸⁶ Ein solches Argument auf die beste verfügbare Erklärung dürfte z. B. von *Plotin*, Opera I–III, herausgegeben von *P. Henry* und *H.-R. Schwyzer*, Oxford 1964–1983, Enn. I, 6 [1], 2, intendiert sein.