

Was ist eine „transzendente Erfahrung“?

Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler

VON BERND IRLNBORN

Der Begriff einer „transzendentalen Erfahrung“ wirkt vor dem Hintergrund der Kantischen Philosophie befremdlich bis paradox.¹ Denn wenn mit „transzendental“ bei Kant eine Erkenntnisart bezeichnet wird, die es mit der Bedingung der Möglichkeit von Gegenständen zu tun hat und dabei von aller Erfahrung unabhängig ist, dann kann Erfahrung nicht selbst transzendental sein, wenn Bedingungs- und Bedingtheitsebene auseinander gehalten werden.² Nun ist der Terminus „transzendente Erfahrung“ nicht neu – schon Philosophen und Theologen wie Edmund Husserl, Hermann Krings, Johannes Baptist Lotz, Karl Rahner haben ihn verwendet, um gegenüber einem von ihnen behaupteten Manko der traditionellen Transzendentalphilosophie sozusagen eine Erfahrung in der Erfahrung aufzuzeigen: ein Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts.

Aufschlußreich ist, daß es auch in der heutigen theologisch-philosophischen Diskussion noch eine Konzeption des Begriffs transzendente Erfahrung gibt, die an die gerade genannten Modelle anknüpft, diese jedoch in eigenständiger Weise fortentwickelt: Es geht um das Konzept „transzendentaler Erfahrung“ im Werk des bedeutenden Religionsphilosophen Richard Schaeffler. Dieser orientiert sich bei seinem Entwurf jedoch kaum an dem von Husserl, Lotz und Rahner ausgearbeiteten Konzept einer unthematischen Miterfahrung, sondern er spezifiziert den Begriff „transzendente Erfahrung“ – ähnlich wie Krings – auf die Bedeutung einer die Erkenntnisstruktur verändernden Erfahrung. Dies geschieht in der Absicht, durch eine Verbindung von transzendentaler und historischer Reflexion über die bisherigen Verwendungsweisen des Begriffs hinauszukommen und eine „Geschichte der Vernunft“ als Geschichte ihrer apriorischen Strukturen zu entwerfen.

Ich möchte in diesem Beitrag die philosophisch-theologischen Modelle „transzendentaler Erfahrung“ vorstellen und in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden besprechen. Dabei soll deutlich werden, welche Absicht und welche Tragweite in diesem Begriff liegt, und wie damit in den verschied-

¹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 1, Göttingen 1988, 128, spricht sogar davon, daß der Ausdruck „transzendente Erfahrung“ ein „an Kant geschultes Sprachgefühl wie ein hölzernes Eisen anmuten muß“. Ein ähnliches Urteil findet sich bei H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, 46f.

² Bei T. Trappe, *Zur Vorgeschichte der ‚transzendentalen Erfahrung‘*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 38 (1995) 178–200, 179, heißt es dazu treffend: „Die Paradoxität dieses Begriffs ergibt sich aus der Tatsache, daß die Bedingung der Möglichkeit jeder Erfahrung nicht selbst wieder Gegenstand einer durch sie ermöglichten Erfahrung sein kann.“

denen Entwürfen eine Reform der transzendentalen Reflexion angezielt wird, die zum einen in philosophischer, zum anderen in theologischer Hinsicht fruchtbar gemacht wird. Dazu möchte ich in einem ersten Abschnitt in die Überlegungen zur transzendentalen Erfahrung bei Husserl und Hegel einführen. Im zweiten Abschnitt soll eine wichtige philosophische Filiation dieser Überlegungen, das Modell „transzendentaler Erfahrung“ von Hermann Krings, vorgestellt werden. Im dritten Abschnitt geht es um die theologische Rezeption dieses Begriffs in den Modellen von Johann Baptist Lotz und Karl Rahner. Im vierten Abschnitt möchte ich den aktuellen Entwurf transzendentaler Erfahrung von Richard Schaeffler vorstellen; dabei soll auch seine Kritik an den Konzepten von Rahner und Lotz deutlich werden. Der fünfte und letzte Abschnitt bietet ein Resümee der Diskussion im Hinblick auf die Frage nach Gemeinsamkeiten der verschiedenen Theorien.

I. Philosophische Überlegungen zu einer „transzendentalen Erfahrung“ bei Husserl und Hegel

Bei der Untersuchung der vorgestellten Entwürfe werden zwei wesentliche Aspekte deutlich, die jeweils mit dem Begriff einer „transzendentalen Erfahrung“ verbunden sind. Das erste Moment ist – mit Ausnahme des Entwurfs von Schaeffler – konstitutiv für jeden der im Folgenden dargestellten Konzepte dieser Erfahrung: deren Charakter als ungegenständliches Mitbewußtsein.³ Das zweite Moment wird dagegen nur in einigen Entwürfen angesetzt: Dabei geht es um die mit der transzendentalen Erfahrung zusammenhängende Anzeige eines Wandels, einer Genese der erkennenden Strukturen des Subjekts.

Der Begriff „transzendente Erfahrung“ geht wohl auf Edmund Husserl zurück.⁴ Zur Bedeutung dieses Begriffs in seinem Denken kann man in aller Kürze festhalten: Er verwendet ihn vor allem im Sinne einer „transzendentalen Selbsterfahrung“. Worum es dabei geht, ist sehr gut ersichtlich in Husserls Vorlesung *Erste Philosophie* aus dem Jahre 1923/24. In der Vorlesung Nr. 38 des zweiten Teils spricht Husserl über „Das Feld der transzendentalen Erfahrung als Thema einer transzendentalen Kritik“⁵. Husserl beschäftigt sich dort mit der Bestimmung der phänomenologischen *Epoché*, dem Innehalten von aller Seinsstellungnahme der natürlichen Einstellung. Das

³ Bei J. Splett, *Transzendente Erfahrung und geschichtliche Begegnung*, in: E. Klinger (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, Freiburg i.Br. 1976, 145–161, 148, wird dies so formuliert: „Erfahren wird eben nicht nur, *was* es gibt und *wie* es gibt, was es gibt, sondern zugleich, *daß* es gibt, was es gibt.“ Siehe auch *ders.*, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg i.Br./München 1985, 35–45.

⁴ T. Trappe, *Transzendente Erfahrung. Vorstudien zu einer transzendentalen Methodenlehre*, Basel 1996, hat diesen Begriff bei Husserl detailliert untersucht. Die folgende Skizze zu Husserl ist davon unabhängig.

⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in: *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Band VIII, herausgegeben von R. Boehm, Den Haag 1959, 75–81.

reflexive Bewußtsein enthält sich dieser fraglosen Seinssetzung und wird dadurch zum unbeteiligten Zuschauer der eigenen *cogitationes*. Mittels dieser Änderung der Blickrichtung, also dadurch, daß das Bewußtsein im phänomenologisch modifizierten Sinne die Welt betrachtet, tritt auch die eigene Existenz als welthaftes Subjekt zurück, übrig bleibt das „transzendente Ich“. Dieses „transzendente Ich“ gehört als Subjekt der gesamten Welterkenntnis nicht zur erkannten Welt; es wird bei dieser *Epoché*, wie Husserl sagt, seiner „Reinheit“ inne. Dieses Innewerden des reflektierenden Bewußtseins als nicht-mundanen Ich bezeichnet Husserl als „transzendente Selbsterfahrung“⁶. Dabei erfährt sich das Bewußtsein selbst als „Thema von Erfahrungen“⁷.

Dies ist ein erster wichtiger Punkt zum Verständnis des Begriffs „transzendente Erfahrung“: Dabei handelt es sich um eine nicht-gegenständliche Erfahrung, die aller mundanen Erfahrung von bestimmten vorhandenen Entitäten vorgeschaltet ist. Natürlich hat auch die transzendente Erfahrung ein Korrelat; dies ist aber, wie bemerkt, nicht das welthafte Seiende in seiner Existenz als dieses oder jenes, sondern das eigene transzendente Ich als Aktzentrum verschiedener *cogitationes*. Erfahrbar wird in dieser „transzendentalen Selbsterfahrung“ also nicht das x, das ich erfahre, sondern das transzendente Ich, das das x erfährt. Insofern handelt es sich um eine Art Mitbewußtsein, durch die bei Husserl – wie es in den *Cartesianischen Meditationen* heißt – die „lebendige Selbstgegenwart“ erfahren wird.⁸ Das heißt: Eine transzendente Erfahrung ist im Sinne Husserls eine Erfahrung des Ich als erfahrendes; sie geschieht transzendentallogisch auf einer anderen Ebene als die gegenständliche Erfahrung.

Keimhaft ist diese ungegenständliche Erfahrung weniger in Kants Gedanken der transzendentalen Apperzeption, dem „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, vorbereitet, sondern in der „Einleitung“ von Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Zu Hegels komplexen Ausführungen hier nur einige Hinweise: Er untersucht in der angesprochenen Einleitung, mit welcher „Methode der Ausführung“ der Weg des natürlichen Bewußtseins zum wahren Wissen – dessen Fortgang Thema der *Phänomenologie des Geistes* ist – vorgestellt werden kann.⁹ Die Unterscheidung von wahren Wissen und grundlosem Wissensanspruch, die für Hegel das Ferment dieser Genese des Bewußtseins bildet, kann nicht an einem externen „Maßstab“, den die diesen Fortgang untersuchende Instanz schon mitbringt, beurteilt werden, sondern nur an den Bestimmungen des natürlichen Bewußtseins selbst. Als – wie es bei Brentano und Husserl später heißt – in

⁶ Ebd. 75.

⁷ Ebd. 76.

⁸ Ders., *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Philosophie*, in: *Gesammelte Werke (Husserliana)* Band I, herausgegeben von S. Strasser, Den Haag²1963, 62.

⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke* Band 3, herausgegeben von E. Moldenhauer, K. M. Michel, Hamburg³1991, 75.

tionales Bewußtsein ist es stets Bewußtsein von etwas: Es unterscheidet etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht.¹⁰ Dabei sind also zwei Momente im Spiel: Einerseits das „Wissen“, das sich auf das Sein des Gegenstands für das Bewußtsein bezieht, und andererseits die „Wahrheit“, das „Ansichsein“ des Gegenstandes außerhalb der Wissensbeziehung. Entscheidend ist nun, daß diese Unterscheidung zwischen dem An-sich-selbst-Sein und dem Für-es-Sein des Gegenstands in das Bewußtsein selbst fällt und nicht von außen an es herangetragen werden müßte. Weil es demgemäß gleichzeitig Bewußtsein ist des Gegenstands und Bewußtsein seiner selbst als dasjenige, das von diesem Gegenstand weiß, ist es auch, wie Hegel in bezug auf die beiden Momente sagt, „ihre Vergleichung“¹¹. Diese Vergleichung ist in einem eine Prüfung, ob das eine Moment dem anderen entspricht. Ist dies nicht der Fall, ändert sich das Wissen, um sich dem Gegenstand adäquat zu machen. Damit aber – und hier liegt der Ursprung der Genesis des Bewußtseins – ändert sich auch der Gegenstand, da das vorhandene Wissen ein Wissen vom Gegenstand war. Damit wird das, was vorher für das Bewußtsein das An-sich des Gegenstands war, das Für-es-Sein dieses An-sich. Hegel bezeichnet diese nun im gleichen Modus weiter fortschreitende Bewegung des Bewußtseins an sich selbst als „Erfahrung“: „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird.“¹²

Hegel betont, daß in der beschriebenen Dialektik eine „*Umkehrung des Bewußtseins* selbst“ liege:¹³ Das Bewußtsein macht diese Erfahrung von der Unwahrheit des ersten Gegenstands nicht an einem zweiten, neuen Gegenstand, sondern an sich selbst. Dadurch gewinnt es eine neue, „umgekehrte“ Gestalt. Diese „Kehrtwendung des Bewußtseins von der Gebundenheit ans Gegenständliche zu sich selbst als dem Subjekt, für das alle Gegenstände an sich sind“¹⁴, ist in einer Hinsicht vergleichbar mit Husserls phänomenologischer *Epoché*: Die unmittelbare Erfahrung vom Gegenstand als An-sich-Sein ist eine andere als die Erfahrung, die das Bewußtsein über sich selbst macht als dasjenige, das den Gegenstand erfährt. Das heißt, sowohl bei Hegel als auch bei Husserl liegt eine epistemische Stufung zugrunde. Die transzendente Erfahrung, wenn man diesen Ausdruck für Hegels Begriff verwenden will,¹⁵ ist eine Erfahrung des Bewußtseins über sich selbst und nicht eine über

¹⁰ Vgl. zum Folgenden ebd. 76f.

¹¹ Ebd. 78.

¹² Ebd. 78.

¹³ Ebd. 79.

¹⁴ H. Röttges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim 1981, 113f.

¹⁵ H. Krings, *Transzendente Logik*, München 1964, 260f., bezeichnet Hegels Begriff der Erfahrung im Anschluß an das oben angeführte Zitat aus der *Phänomenologie des Geistes* als „transzendente Erfahrung“. Auch A. Graeser, *Kommentar zu G. W. F. Hegel. Einleitung zur Phänomenologie des Bewußtseins*, Stuttgart 1988, 158, spricht bei der Interpretation dieser Stelle

den unmittelbaren Gegenstand. Dabei kann hier unberücksichtigt bleiben, daß Husserl unter dieser Selbsterfahrung etwas anderes versteht als Hegel.

Allerdings ist es im Kontext der Klärung der transzendentalen Erfahrung notwendig, einen Aspekt zu benennen, in dem sich beide Entwürfe maßgeblich voneinander unterscheiden: das Moment der Genese des Bewußtseins. Während Husserl wörtlich von „transzendentaler Erfahrung“ spricht und darunter einen spezifischen Modus der Selbsterfahrung versteht, in der das Bewußtsein in einer philosophisch ‚tieferen‘ Weise vergegenwärtigt wird, beschreibt Hegel, ohne den Terminus „transzendentaler Erfahrung“ zu benutzen, ein in bezug auf den Perspektivenwandel ähnliches Phänomen, das aber darin über Husserls Entwurf hinausgeht, daß es nicht nur einen Wandel der Betrachtung, sondern einen Wandel des betrachtenden Bewußtseins selbst vorsieht. Beide Momente, die ungegenständliche Selbsterfahrung einerseits und der strukturverändernde bzw. bewußtseinsverwandelnde Impetus dieser Erfahrung andererseits, bestimmen sowohl die philosophische als auch die theologische Rezeption dieses Gedankens in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts.

II. Hermann Krings: Geschichtlichkeit der Kategorien

In philosophischer Hinsicht ist es vor allem Hermann Krings, der den Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ aufnimmt und weiter ausformuliert.¹⁶ Für den vorliegenden Problemkontext sind drei Aspekte bei Krings' Entwurf besonders zu beachten: erstens, daß er die beiden zu Anfang beschriebenen Momente in sein Konzept integriert, zweitens, daß er das Moment der Genese nicht etwa in Anlehnung an Hegels Entwurf weiter ausgestalten will, sondern im Anschluß an Kants Kategorienlehre, und drittens, daß er das Moment der Genese in Verbindung bringt mit der Geschichtlichkeit der Kategorien.

Sein Konzept einer transzendentalen Erfahrung stellt sich im Rahmen einer umfangreichen und höchst differenzierten „transzendentalen Logik“. Hintergrund ist dabei die Frage nach der logischen Herkunft der Kategorien, für die Krings zufolge die transzendentaler Erfahrung einen begrifflichen Lösungsweg eröffnet. Dazu hier nur einige Hinweise: Im Ausgang einer Skizze der Kantischen Kategorienlehre kritisiert Krings, daß der Ursprung des „transzendentallogischen Faktums“, die reinen Formen des Verstandes als Bedingung der Möglichkeit von objektiver Erkenntnis, bei Kant unklar bleibt. Gegen Kant behauptet er, daß die Kategorien keinesfalls als „notwendig“ verstanden werden dürfen:

von einer „transzendentalen Erfahrung“. Allerdings macht er nicht deutlich, was dieser Begriff für ihn (über Hegel hinaus) bedeutet.

¹⁶ Vgl. vor allem den Aufsatz: *H. Krings, Transzendentaler Erfahrung und kategorialer Gehalt. Versuch zur Herkunft der Kategorien*, in: *PhJb* 88 (1981) 120–132; aber auch: *ders.*, *Transzendentaler Logik*, 260–266, 291.

Gewiß, eine bestimmte Deutung der Widerfahrnisse und der Welt setzt die Geltung bestimmter Kategorien notwendig voraus; aber diese Notwendigkeit ist eben nur relativ auf die Deutung. Ein Phänomen, das z. B. objektiv durch die Kategorie der Kausalität gedeutet wird, wird ästhetisch durch die Kategorie des Ausdrucks gedeutet. Selbst wenn man einräumen muß, daß in einer Newtonschen Welt ... die Kantischen Kategorien notwendig gelten, so gilt das doch nicht für jede geschichtlich identifizierbare und sicher nicht für jede menschenmögliche Welt. Kategorien können neu auftreten und wieder vergehen; sie gelten nur in bestimmten Grenzen.¹⁷

Das heißt: Die Kategorien sind nicht auf ein invariantes Gerüst apriorischer Formen beschränkt; sie sind zwar notwendig, aber – auch hier in einer paradoxen Formulierung – nur in einer deutungsabhängigen, relativen Sichtweise. Dabei ist eine Pluralität unterschiedlicher Erfahrungswelten vorausgesetzt, die selbst nicht unveränderbar sind, sondern sich geschichtlich wandeln können. Krings begreift die transzendente Erfahrung als eine übergegenständliche Erfahrung, die sich nicht auf die „materiale Bestimmtheit des Seienden“ bezieht,¹⁸ sondern auf einen „formalen Gehalt“, der sich der transzendental zu verstehenden Reflexion des „Aktus“ auf sich im Moment der Differenz zum materialen Gehalt verdankt.¹⁹ Krings erklärt die Generierung dieses formalen Gehaltes durch eine Analogie:

Nicht das Grün, das ich sehe, das Tun, das ich wahrnehme oder dessen ich mich erwehre, nicht das Gefühl, das ich habe, machen die Form und Bestimmtheit eines Wissens aus, sondern die Distanzierung eines Angeschauten und Wahrgenommenen sowie die Reflexion solcher Aktualisierungen in sich, also die Erfahrung des Grüns, des Tuns, des Gefühls.²⁰

Die transzendente Erfahrung ist eine Erfahrung, die der Aktus an seinem Gehalt macht; es geht also, wie bei Husserl, um eine „Modifikation“ in „einen ganz anderen Aktualitätsmodus“²¹, um eine sich von den materialen Erfahrungen distanzierende „Reflexion ... in sich“, um eine Miterfahrung von etwas an einem aktual Erfahrenen. Wie Krings anhand solcher „Grunderfahrungen“ die Herkunft der Kategorien im Verstand erweisen möchte, ist hier nicht von Belang.²² Wichtig ist, daß mit dieser Klärung zwar die Genesis von Kategorien behauptet ist, daß aber für Krings noch offen bleibt, welche Kategorien es gibt und ob diese in der Geschichte nicht immer neu auftreten, je nach Verschiedenheit der transzendentalen Erfahrungen. Die Bedingtheit der Kategorien wird so erklärt: Transzendentallogisch hat die Zurückführung der Kategorien auf die transzendente Erfahrung zwar ein Apriori aufgezeigt, das als Bedingung der Möglichkeit jedweder Erfahrungserkenntnis gedacht werden muß. Dieses Apriori ist jedoch „in transzendentaler Erfahrung generiert“, so daß es nicht möglich ist, der Katego-

¹⁷ *Ders.*, Transzendente Erfahrung und kategorialer Gehalt, 125.

¹⁸ *Ders.*, Transzendente Logik, 261.

¹⁹ *Ders.*, Transzendente Erfahrung und kategorialer Gehalt, 128.

²⁰ Ebd. 129. An anderer Stelle spricht Krings auch von der transzendentalen Erfahrung des „Grün-Seins“ des Baumes: *Ders.*, Transzendente Logik, 291.

²¹ *Ders.*, Transzendente Logik, 261.

²² Vgl. ebd. 130f.; zum Folgenden siehe ebd. 131f.

rienfindung ein Ende zu setzen. Dies geht für Krings damit einher, daß sich das, was im Laufe der Geschichte als Kategorien bezeichnet worden ist, geändert hat: Kategorien sind „im Laufe der Geschichte des Menschenbewußtseins neu aufgetreten“²³. Jede „Welt“ hat dabei andere Kategorien als Bedingung ihrer Möglichkeit: Als Beispiele erwähnt er Substanz oder Kausalität für die physikalische Welt, Präsenz oder Ausdruck für die ästhetische Welt. Dies gilt Krings zufolge nicht zuletzt für die Verschiedenheit der Kulturen, die jeweils auf einem Schatz unterschiedlicher, fundamentaler Kategorien beruhen. Als Fazit seiner Ausführungen hält er fest:

Die These von der logischen Herkunft der Kategorie aus der transzendentalen Erfahrung hat den Sinn, die Faktizität des Kategorienbestandes auf eine transzendentallogische Prozeßstruktur zurückzuführen. Der Ansatz bietet die Möglichkeit, das logische Problem der Kategorien mit dem Problem der Endlichkeit und Geschichtlichkeit menschlichen Wissens in eine Beziehung zu bringen; und so wäre nicht nur eine Geschichte der Kategorienlehren, sondern eine Geschichte der Kategorien denkbar.

Darüber hinaus ist das Konzept transzendentaler Erfahrung mit den „reduktiven“ transzendentalphilosophischen Überlegungen Krings' zur Möglichkeit einer Denkbarkeit Gottes verbunden. Dies kann hier nicht Thema sein; entscheidend ist, daß Krings Endlichkeit im Sinne „endlicher Freiheit“ denkt und diese im Hinblick auf ihre Möglichkeitsbedingungen in einen Bezug zur Idee „vollkommener Freiheit“ bzw. zu einem Begriff Gottes bringt.²⁴

III. Theologische Modelle einer „transzendentalen Erfahrung“

Um zu verdeutlichen, wie der philosophisch vorgedachte Begriff einer „transzendentalen Erfahrung“ theologisch fruchtbar gemacht worden ist, möchte ich im Folgenden die beiden Entwürfe von Johann Baptist Lotz und Karl Rahner vorstellen.

1. Johann Baptist Lotz: *Gegenständliche und übergegenständliche Erfahrung*

Lotz hat in seinen späten Jahren ein umfangreiches Buch zum Thema „transzendente Erfahrung“ geschrieben,²⁵ das er als einen der zwei „Eckpfeiler“ seines Denkens bezeichnet.²⁶ Lotz unterscheidet zwischen zwei

²³ *Ders.*, *Transzendente Erfahrung und kategorialer Gehalt*, 131.

²⁴ Vgl. dazu *ders.*, Art. „Gott“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band II, herausgegeben von H. Krings [u. a.], München 1973, 614–641.

²⁵ J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg i.Br. 1978.

²⁶ *Ders.*, *Die Grundbestimmungen des Seins – vollzogen als transzendente Erfahrung: Einheit, Wahrheit, Gutheit, Heiligkeit, Schönheit*, Innsbruck/Wien 1988, 7 (der andere Eckpfeiler sind die im Untertitel angesprochenen Transzendentalien). Vgl. zu diesem Thema, freilich aus anderem Blickwinkel: H. Schroedter, *Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode der Religionsphilosophie*, Altenberge 1987, 30–34. Zu Lotz' Werk insgesamt: E. B. Lucas, *Metaphysik in Ansatz. Seinsverständnis aus dem Gesamtvollzug bei J. B. Lotz*, Madrid 1996.

Grunderfahrungen: erstens die gegenständliche, „ontische“, zweitens die übergegenständliche, „transzendente Erfahrung“. Letztere hat wiederum vier Stufen: die eidetische, die ontologische, die metaphysische und die religiöse Erfahrung.²⁷ Kants Erfahrungstheorie zielt für Lotz rein auf die gegenständliche Erfahrung ab, d.h. auf die Erfahrung von Gegenständen, die durch die transzendente Methode auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin untersucht wird. Kant gehe es aber allein um die transzendente Ermöglichung der Erfahrung, nicht aber um die transzendente Erfahrung selbst: „Diese ist von übergegenständlicher Art, indem sie sich auf die *ermöglichenden Gründe* der gegenständlichen Erfahrung richtet, die als derart ermöglichende selbst nicht Gegenstände sind.“²⁸ Eine solche Erfahrung, so betont Lotz, sei Kant noch fremd gewesen. Der Hintergrund dieser Unterscheidung liegt darin, daß Lotz das Problem umgehen will, daß durch sein Vorhaben einer mit der transzendentalen Bedingungs-ebene in Verbindung gebrachten Erfahrung die für alle Transzendentalphilosophie unumgängliche Stufung zwischen Bedingungs- und Bedingtheits-ebene aufgehoben wird, wenn Erfahrung gleichzeitig zu dieser *und* zu jener gehört.

Bezeichnenderweise verweist Lotz im Zusammenhang mit Kants transzendentaler Apperzeption auf dessen Satz, daß bei dieser ursprünglichen Synthesis nicht gezeigt werde, wie ich mir erscheine oder wie ich an mir selbst bin, sondern „nur, daß ich bin“²⁹. Dies faßt Lotz – im Anschluß an Joseph Maréchal's Kant-Deutung³⁰ – als unzweifelhaftes Indiz dafür auf, daß Kant „an dieser einzigen, aber entscheidenden Stelle“ der *Kritik der reinen Vernunft* zum Sein durchgestoßen sei, freilich nicht zum subsistierenden Sein in seiner ganzen Fülle, sondern nur zum Sein als faktisches Existieren.³¹ Aufgrund dieser für Lotz bei Kant schon implizit angelegten, wenn auch nur ansatzweise ausformulierten, übergegenständlichen Erfahrung des Seins, sieht er sein Vorhaben als berechtigt an, über Kants Begriff einer gegenständlichen Erfahrung hinauszugehen und zu einer transzendentalen Erfahrung des alles Gegenständliche ermöglichenden Seins zu gelangen.

Interessant ist dieser Punkt deshalb, weil in dem vermeintlichen „Sein“ Kants eine bestimmte Strömung der philosophischen Theologie ihre scholastische Ontologie sozusagen transzendental wenden konnte, und damit im

Zur „transzendentalen Erfahrung“ findet sich darin aber nur eine kurze, rein zitierende Passage (ebd. 292f.).

²⁷ Lotz, *Transzendente Erfahrung*, 11. Ein ähnliches Konzept einer in sich gestuften transzendentalen Erfahrung auch bei M. Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg i.Br./München 1971, 47f., 94, 229f.

²⁸ Lotz, *Transzendente Erfahrung*, 22.

²⁹ *I. Kant*, *Kritik der reinen Vernunft*, B 157; Lotz, *Transzendente Erfahrung*, 23.

³⁰ Vgl. dazu A. M. Matteo, *Maréchal's Dialogue with Kant: The Roots of Transcendental Thomism and the Search for Ultimate Reality and Meaning*, in: *Ultimate Reality and Meaning* 22 (1999) 264–275.

³¹ Lotz, *Transzendente Erfahrung*, 24.

Bereich des Transzendentalen zu finden vermochte, was Kant aus dem Bereich des Transzendenten vertrieben hatte: die Erfahrung eines Unbedingten. Kant hatte zwar ausdrücklich betont, daß das Unbedingte „niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist“³² und daß das Ganze aller möglichen Erfahrung niemals ein Gegenstand der Erfahrung sein kann,³³ und doch schien er nach Ansicht von Lotz durch seine implizite Konzession eines „Seins“ im Zusammenhang der transzendentalen Apperzeption sozusagen mit den eigenen Waffen schlagbar zu sein.

Lotz entwirft in *Transzendente Erfahrung* eine mehrstufige Hierarchie der Erfahrung, die bei der ontischen, gegenständlichen, beginnt, und nach deren Durchschreitung in die vier Modi der übergegenständlichen führt: der eidetischen Erfahrung der Wesenheit, der ontologischen Erfahrung des Seins selbst, der metaphysischen Erfahrung des Absoluten und schließlich der religiösen Erfahrung des geglaubten Gottes, in der die transzendente Erfahrung ihre volle Entfaltung finde. Einzelheiten dieses Aufstiegs sind hier nicht von Interesse. Im Zusammenhang der oben dargestellten Entwürfe der transzendentalen Erfahrung ist zu erwähnen, daß Lotz im Durchmustern der gegenständlichen Erfahrung in der „Selbsterfahrung“ einen ersten übergegenständlichen Modus aufweisen möchte, der in aller ontischen Erfahrung als deren ermöglichender Grund implizit enthalten ist. Diese Selbsterfahrung ist eine Erfahrung nicht eines bestimmten Denkaktes, sondern meiner selbst als Denkender, aber darin auch, weil dazu die Bezogenheit des Selbst zum Sein gehört, das „*athematische Miterfahren des Seins*“ als des diese Erfahrung ermöglichenden Grundes.³⁴

Das heißt: Auch bei Lotz findet sich das erste Moment, das zu Anfang des ersten Abschnitts als prägende Bestimmung des Gedankens einer transzendentalen Erfahrung bezeichnet wurde, deren Charakter als ungegenständliches Mitbewußtsein. Dagegen spricht Lotz nicht das mögliche zweite Moment der transzendentalen Erfahrung an: die Genese der erkennenden Strukturen des Subjekts. Wandelbar bzw. steigerbar ist für ihn allein die Intensität der Erfahrung. Die Bedingungen derselben sind für ihn ungeschichtlich, unabhängig etwa von den historischen Zeitumständen oder der Pluralität der Sprachspiele. Dies erklärt sich bei Lotz deshalb, weil er von vornherein gegenständliche und übergegenständliche Erfahrung scharf voneinander getrennt hat. Damit kommt er zwar – vom eigenen Anspruch her – über Kant hinaus, allerdings ohne dessen Erfahrungstheorie selbst weiterzudenken, wie es etwa die Absicht Hegels, Krings und – wie im vierten Abschnitt dargestellt wird – auch Schaefflers ist.

³² Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 367.

³³ Vgl. *ders.*, Prolegomena, § 40, 328.

³⁴ Lotz, *Transzendente Erfahrung*, 64–66; vgl. auch *ders.*, *Die Grundbestimmungen des Seins*, 10f.

2. Karl Rahner: Die notwendige und unthematische Gotteserfahrung

Rahners Begriff dieser spezifischen Erfahrung ergibt sich vor dem Hintergrund seiner epistemologischen Überlegungen. Die Frage nach der Erkenntnis ist für ihn nicht schon dadurch beantwortet, daß sich von außen ein Gegenstand im erkennenden Subjekt meldet und damit als erkannter präsent ist. Erkenntnis hat für Rahner eine weitaus komplexere Struktur: Zunächst stellt sich das Problem der Erkenntnis an dem zweipoligen „Verhältnis von wissendem Subjekt und gewußtem Gegenstand“³⁵. Das Wissen des Gegenstands ist nur eine Seite dieser Relation. „Unthematisch“, „hinter dem Rücken des Erkennenden“, vollzieht sich in der Erkenntnis des Gegenstands immer auch ein selbstbezügliches Wissen, das für Rahner wiederum zweigliedrig ist: „eine Erkenntnis, in der das wissende Subjekt sich selbst und seine Erkenntnis wissend besitzt“³⁶. Dieses Mitbewußtsein geschieht selbst dann, wenn das erkennende Subjekt es ausdrücklich zum Gegenstand einer Reflexion machen will. Aber auch eine thematisierte Selbstgegebenheit des Subjekts und seines Wissens erreicht nie die ursprüngliche Selbstgegebenheit „und holt sie auch inhaltlich niemals adäquat ein“³⁷.

Die Gegenstandserkenntnis einerseits und die Erkenntnis des wissenden Subjekts und seines Wissens andererseits sind aber nicht unterschiedlichen erkenntniskonstituierenden Strukturen zuzurechnen, sondern gehören beide zu einer „apriorischen Struktur“ des erkennenden Subjekts. Dieser Apriorismus wird von Rahner genauer bestimmt als ein „vorgängiges Gesetz dafür, was und wie etwas sich dem erkennenden Subjekt zeigen kann“³⁸. Die apriorische Struktur gibt sich dadurch kund,

daß sie sich in jedem einzelnen Akt der Erkenntnis des ihr gegebenen Gegenstands durchhält, und zwar auch dann noch, wenn dieser Akt in seinem Gegenstand als solchem die Aufhebung oder Bestreitung dieser apriorischen Strukturen ist oder vielmehr sein will³⁹.

In der Unmöglichkeit, die ursprüngliche Selbstgegebenheit adäquat einzuholen, ist für Rahner eine Entschränktheit und ein „Vorgriff“ des Subjekts auf das Ganze der Wirklichkeit eingeschlossen: In jeder Erkenntnis der eigenen Endlichkeit ist diese erkannte Endlichkeit schon überschritten, weil

³⁵ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.Br. 1984, 29.

³⁶ Ebd. 29.

³⁷ Ebd. 29.

³⁸ Ebd. 30. Die Argumentation Rahners wirft viele Fragen auf, was unter anderem an der nur ansatzweise ausgearbeiteten erkenntnistheoretischen Grundlage seines – natürlich primär theologische Interessen verfolgenden – *Grundkurs des Glaubens* liegt. Wie beispielsweise die „apriorische Struktur“ erkenntniskonstitutiv sein soll, und wie man sich den Zusammenhang mit den unterschiedlichen Erkenntnisaspekten denken soll, bleibt ungeklärt. Auch Rahners Hinweis, daß dieses apriorische Gesetz mit „Ohren“ vergleichbar sei, die von vornherein bestimmten, was sich an Tönen überhaupt melden könnte (ebd. 30), ist für ein genaueres Verständnis nicht besonders hilfreich.

³⁹ Ebd. 30.

der thematische Erkenntnisgegenstand das unthematische Mitbewußtsein um sich selbst und um seine Erkenntnis nicht einholen kann.⁴⁰

Ob diese retorsive Figur letztlich überzeugend ist, kann hier dahingestellt bleiben. Wichtig ist für die vorliegende Fragestellung, daß Rahner in diesem irreduziblen Mitbewußtsein eine der gegenständlichen, „thematischen“ Erfahrung vorgeordnete „transzendente Erfahrung“ sieht:

Das subjekthafte, unthematische und in jedweden geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die *transzendente Erfahrung*. Sie ist eine *Erfahrung*, weil dieses Wissen unthematischer, aber unausweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird *transzendente* Erfahrung genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht.⁴¹

Auf welche Weise Rahner zeigen möchte, daß in der transzendentalen Erfahrung ein anonymes Wissen von Gott impliziert sei, kann hier nicht weiter dargestellt werden.⁴² Festzuhalten ist, daß sein Konzept dieser Erfahrung schon auf den ersten Blick große Ähnlichkeiten mit dem von Lotz aufweist. Die transzendente Erfahrung ist eine übergegenständliche Erfahrung, die deutlich von der gegenständlichen abgesetzt wird, indem sie deren Bedingung der Möglichkeit sein soll. Allerdings kann der Ort dieser transzendentalen Erfahrung nur die gegenständliche, thematische Erfahrung sein, in der sie notwendigerweise ‚mit-erfahren‘ wird. Diese Miterfahrung hat Stufen der Intensität, deren Kriterium die Ausdrücklichkeit der Thematisierung der Gotteserkenntnis ist. Weil gegenständliche und übergegenständliche Erfahrung deutlich unterschieden werden, kann Rahner weiterhin an der Apriorizität der Erkenntnisstruktur des Subjekts festhalten. Das heißt: Auch wenn bei Rahner der Begriff „Struktur“ im Letzten undeutlich bleibt, so wird doch erkennbar, welche Bedeutung er für seinen Entwurf der transzendentalen Erfahrung hat. Die apriorische Struktur der Erkenntnisfähigkeit, so hieß es, hält sich in jedem Erkenntnisakt durch, selbst dann, wenn dieser sie zu bestreiten versucht. Die Vorgängigkeit der apriorischen Struktur sichert Rahner damit die – im retorsiven Argument untermauerte – Behauptung der Unvermeidlichkeit und Notwendigkeit der transzendentalen Erfahrung in jedem Erkenntnisakt. Mithin bleibt ihm methodisch nur die schon bei Lotz zu findende Möglichkeit, vor dem Hinter-

⁴⁰ Vgl. ebd. 31.

⁴¹ Ebd. 31.

⁴² Vgl. dazu G. Neuhaus, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, Düsseldorf 1982, 48–59; J. Splett, *Die Bedingung der Möglichkeit. Zum transzendentalphilosophischen Ansatz der Theologie Karl Rahners*, in: B. J. Hilberath (Hg.), *Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis*, Düsseldorf 1990, 68–87, vor allem 79–81.

grund der radikalen Trennung von gegenständlicher und ungegenständlicher Erfahrung eine Spannweite der transzendentalen Erfahrung anzusetzen, deren Unterscheidungskriterium, wie erwähnt, die Thematizität der Gotteserkenntnis ist. Rahner entwickelt diesen Ansatz nicht wie Lotz in der Weise, daß er ausdrücklich unterschiedliche Stufungen dieser übergegenständlichen Miterfahrung ausarbeitet; deshalb betont Lotz auch, daß sein Beitrag zur transzendentalen Erfahrung eine Ausformulierung der Rahnerschen Überlegungen zu diesem Thema in dessen *Grundkurs des Glaubens* sei.⁴³

IV. Schaefflers Theorie einer „transzendentalen Erfahrung“

Der Religionsphilosoph Richard Schaeffler befaßt sich intensiv mit den beiden Entwürfen einer transzendentalen Erfahrung von Lotz und Rahner. Eine Rechtfertigung dieses Begriffs ist seiner Ansicht nach nur auf einem philosophischen Weg möglich. Von daher kritisiert er, daß etwa Rahners Modell „eher vorausgesetzt als deduziert“ sei.⁴⁴ Wie Schaeffler selbst versucht, einen Begriff „transzendentaler Erfahrung“ zu „deduzieren“, und welche Kritik er an den Entwürfen von Lotz und Rahners äußert, soll in diesem Abschnitt thematisiert werden.

1. Das Modell einer „strukturverändernden Erfahrung“

Schaefflers Entwurf einer transzendentalen Erfahrung entzündet sich zunächst weniger an den hier vorgestellten Konzepten dieser spezifischen Erfahrungsart, als an von ihm aufgezeigten Defiziten der Kantischen Erfahrungstheorie. Erst in diesem Zusammenhang kommt es zu einer Kritik an den Entwürfen von Lotz und Rahner. Ich beziehe mich bei der folgenden Analyse vor allem auf Schaefflers philosophisches Hauptwerk *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit* aus dem Jahre 1995.⁴⁵ Aufgrund der Komplexität dieses Werks ist hier jedoch nur eine Darstellung des programmatischen Vorhabens möglich.⁴⁶

Schaefflers Modell einer transzendentalen Erfahrung bildet sich heraus aus einer von ihm neu konzipierten Theorie der Erfahrung. Dabei geht es

⁴³ Lotz, *Transzendente Erfahrung*, 288.

⁴⁴ R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980, 214.

⁴⁵ *Ders.*, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i.Br./München 1995. Eine erste Auseinandersetzung mit dem Begriff „transzendente Erfahrung“ findet sich in: *Ders.*, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg i.Br. 1982, 50–54, 67 f., 87 f. Im Hinblick auf die religiöse Erfahrung erprobt Schaeffler diese Theorie in seinem umfangreichen Werk: *Ders.*, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Band I–III, Freiburg i.Br. 2004.

⁴⁶ Dabei beziehe ich mich auf: B. Irlenborn, „Veritas semper maior“. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Regensburg 2003, 142–190.

nicht etwa um eine neue Verständnismöglichkeit von religiöser Erfahrung, sondern um einen Anschluß an Kants transzendentalphilosophisches Programm und damit um die Möglichkeit von Erfahrung überhaupt. Schaefflers Ausgangsfrage lautet: „Welches sind die Bedingungen, von denen es abhängt, ob Erfahrung möglich ist?“⁴⁷ Diese Frage ist also für ihn nicht etwa durch Kants kritisches Denken endgültig beantwortet. Sie zielt auf eine „Neufassung des transzendentalen Problems“, oder, wie es in einer anderen Formulierung heißt, auf eine „Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie“.⁴⁸ Entscheidend für sein Programm ist die These, daß die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung unter den heutigen philosophiehistorischen Umständen die Frage nach der Möglichkeit von „transzendentalen Erfahrungen“ ist.⁴⁹

Zunächst ist zu klären, worin sich Schaeffler zufolge der Anspruch auf eine solche Neufassung begründet. In weitem Sinne könnte man sagen, daß es ihm darum geht, transzendentes und geschichtliches Denken so zu vermitteln, daß die Vernunft in ihrem Anliegen, Einheit zu denken, angesichts der Gegenwartslage einer Vielfältigkeit gleichzeitig autonomer und wechselbezüglicher Sprachspiele und Erfahrungswelten nicht selbstwidersprüchlich und damit erfahrungsunfähig wird.⁵⁰ Begrifflich ist dabei vorauszusetzen, daß die Vernunft als Fähigkeit verstanden wird, sich am objektiv Gültigen zu orientieren, und daß Erfahrung, wie schon Kant deutlich machte, im Gegensatz zur bloßen Wahrnehmung auf eine solche objektive Geltung abzielt. Weiterhin muß die Vernunft und ihre Fähigkeit zur Erfahrung nach Ansicht Schaefflers geschichtlich gedacht werden, wenn ihre Konfrontation mit einem sie immer wieder neu in Frage stellenden Anspruch der Wirklichkeit, der ihre Anschauungs- und Denkweisen überschreitet, gelingen und objektive Erkenntnis weiterhin möglich sein soll. Damit diese Geschichtlichkeit der Vernunft aufgezeigt werden kann, ist Schaeffler zufolge eine neue Fassung des Begriffs „transzendente Erfahrung“ nötig. Es geht ihm dabei also nicht wie Lotz und Rahner um eine unthematischen Miterfahrung, sondern er zielt mit dem Begriff „transzendente Erfahrung“ wie Krings auf eine die Erkenntnisstruktur der Vernunft verändernde Erfahrung ab: transzendente Erfahrung heißt bei ihm „strukturverändernde Erfahrung“⁵¹.

Am Anfang von *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit* heißt es in einem programmatischen Passus:

⁴⁷ Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, 23.

⁴⁸ Ebd. 23, 25.

⁴⁹ Vgl. ebd. 295.

⁵⁰ Welche Folgen dieses Vorhaben für den Wahrheitsbegriff bei Schaeffler nach sich zieht, habe ich versucht zu zeigen in: *B. Irlenborn*, Der nicht-epistemische Wahrheitsbegriff Richard Schaefflers. Methodische Chancen und Gefahren, in: *T. Trappe* (Hg.), *Wahrheit und Erfahrung. Chancen der Transzendentalphilosophie*, Würzburg 2004, 53–64.

⁵¹ Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, 27; vgl. auch *ders.*, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Band I, 103.

Wie muß der Inhalt der Erfahrung geartet sein, wenn er den Kontext, innerhalb dessen allein er erfahren werden konnte, verändern soll? Und wie muß der Kontext strukturiert sein, der derartige strukturverändernde Erfahrungen möglich macht? Zur Beschreibung eines solchen Wechselspiels von Struktur und Inhalt reicht das Erklärungsmodell der traditionellen, durch Kant begründeten Transzendentalphilosophie nicht aus. Es besagte, daß Erfahrung daraus entstehe, daß die unveränderlichen Regeln des Denkens, die in einer Logik beschrieben werden, ... auf den amorphen Stoff der Sinnesreize angewendet werden.⁵²

Schaeffler geht allerdings davon aus, daß die Möglichkeit von Erfahrung einen Kontext voraussetzt, der eine durch Gesetze geordnete Form hat. Neu ist gegenüber der traditionellen Transzendentalphilosophie, daß für ihn diese gesetzmäßig geordnete Form „Inhalte solcher Art zulassen [muß], daß an ihnen eben jene Form in ihrer scheinbar unveränderlichen Starrheit zerbricht und – wenn nicht das Chaos ausbrechen soll – in veränderter Gestalt wiedererstehen muß“⁵³. Nur durch die Möglichkeit einer solchen Transformation der erkenntniskonstituierenden Strukturen des Subjekts glaubt Schaeffler das Unvorhersehbare und Überraschende von Erfahrungen wahren zu können. Hintergrund dieser Überlegung ist bei ihm die „Gefahr der System-Immanenz“, bei der nichts geschehen kann, was die Strukturgesetze des Erfahrungskontextes sprengt: Alles, was geschieht, würde dann nur immer nur auf neue Weise die alte Regel bestätigen und insofern Erfahrungsinhalte in ihren möglichen kontextverändernden Folgen von vornherein ausschließen. In diesem Sinne heißt es bei Schaeffler: „Entsprechend kann man Erfahrungen, die ... derartige gesetzmäßig geordnete Strukturen verändern, ‚transzendente Erfahrungen‘ nennen.“⁵⁴

Schaefflers Konzept schließt eine deutliche Abkehr von der Transzendentalphilosophie Kantischer Provenienz ein: Es bedeutet, die *Kritik der reinen Vernunft* ohne einen Apparat invarianter und gegenstandskonstitutiver Denkformen zu denken, d. h. ohne die „Analytik der Begriffe“, bei der Kant das Verstandesvermögen analysiert, um in der Abstraktion von allen empirischen Gegebenheiten die apriorischen Grundlagen aufzuzeigen, mittels derer eine begriffliche Einheit der gegebenen Anschauung gedacht werden kann, und die, zusammen mit den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit, objektive Erkenntnis überhaupt erst möglich machen. Eine Anschauung ohne reine Begriffe ist für Kant „blind“, weshalb in seinem Sinne auf der Grundlage einer solchen Epistemologie keine Objektivität der Erkenntnis aufgezeigt werden kann.⁵⁵ Was also bei Kant schlichtweg undenkbar ist, sieht Schaeffler als notwendig an: Die Anschauungs- und Denkformen des erkennenden Subjekts sind nicht unabhängig von aller Erfahrung, sondern

⁵² *Ders.*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, 24.

⁵³ *Ebd.* 24.

⁵⁴ *Ebd.* 25.

⁵⁵ So heißt es unzweideutig in der *Kritik der reinen Vernunft*: „Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig“ (*Kant*, *Kritik der reinen Vernunft*, B 126).

können selbst durch das empirische Anschauungsmaterial verändert werden. Und deshalb bezeichnet Schaeffler eine solche Erfahrung als „transzendente Erfahrung“.

Damit ist zumindest grob das programmatische Vorhaben deutlich, daß sich mit dem Konzept einer transzendentalen Erfahrung im Denken Schaefflers verbindet. Seine Theorie wirft zahlreiche kritische Fragen auf: So wäre zu prüfen, wie die Möglichkeit transzendentalen Denkens weiterhin gewahrt werden kann, wenn die strikte Unterscheidung zwischen der zweistufigen Ebene der Bedingung und der Ebene des Bedingten nicht mehr aufrechterhalten wird; denn genau dies ist die Folge davon, daß die erfahrungskonstitutiven Denkformen selbst wieder durch die von ihnen konstituierte Erfahrung verändert werden können. Deshalb bezeichnet Schaeffler eine solche „transzendente Erfahrung“, wie oben zitiert, als „strukturverändernde Erfahrung“. Seine Behauptung, daß auch die transzendente Erfahrung einen geordneten Kontext voraussetze, mutet vor dem Hintergrund von Kants Theorie der Erkenntnis paradox an: Entweder gibt es einen Unterschied zwischen Bedingungs- und Bedingtheitsebene; dann kann die Bedingung nicht selbst wieder durch das von ihr Bedingte verändert werden. Oder es gibt keinen Unterschied zwischen Bedingungs- und Bedingtheitsebene; dann ist unter anderem unklar, inwiefern objektive, d. h. allgemeingültige und notwendige Erkenntnis möglich sein kann. Diese grundsätzliche Schwierigkeit liegt im Begriff einer „transzendentalen Erfahrung“.

Letztlich erklären sich diese Unverträglichkeiten dadurch, daß Schaeffler ein im Vergleich zu Kant weiteres Verständnis des Begriffs „transzendental“ besitzt. Dies ist natürlich nicht von vornherein ein Anlaß, seinen Ansatz zu kritisieren oder gar zu verwerfen. Denn auch bei Kant finden sich mehrere Verwendungsweisen des Begriffs ‚transzendental‘,⁵⁶ so daß es insgesamt nicht eindeutig ist, worin überhaupt die Vergleichsobjekte zu einer heutigen Reformulierung des transzendentalphilosophischen Ansatzes bestehen. Geht man jedoch in erster Annäherung mit Kant davon aus, daß die „Richtschnur“ einer transzendentalen Erkenntnis die Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung sind,⁵⁷ so ist Schaefflers in *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit* vorgenommener Rekurs auf dieses Programm und die Beschreibung desselben als Transzendentalphilosophie gerechtfertigt. Zudem ist zu bemerken, daß sich die Plausibilität seines Entwurfs natürlich allein durch die Begründung seiner Argumente und nicht durch die Vereinbarkeit mit Kants Ansatz entscheidet.

⁵⁶ Vgl. dazu N. Knoepffler, Der Begriff „transzendental“ bei Immanuel Kant, München³1998, 54f.

⁵⁷ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 811. Vgl. dazu auch R. Bitner, Art. „transzendental“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band III, herausgegeben von H. Krings [u. a.], München 1974, 1524–1539, 1525: „Dies ist der zweite und gebräuchlichste Sinne des Wortes: transzendental heißt die Untersuchung der Bedingungen a priori der Möglichkeit von Erfahrung.“

Welche Auswirkungen hat dieser Begriff „transzendente Erfahrung“ für Schaefflers *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*? Seine Ausgangsfrage zielte auf die Möglichkeitsbedingungen einer transzendentalen, strukturverändernden Erfahrung ab. Im weiteren Verlauf seiner Überlegungen arbeitet er heraus, daß sich solche transzendentalen Erfahrungen nur dann als mögliche ergeben, wenn sich aufweisen läßt, daß Erfahrung generell einen dialogischen Charakter hat. Dies macht Schaeffler deutlich, indem er ein Konzept einer *Dialogischen Theorie der Erfahrung* ausarbeitet. Dabei wird in einer Neufassung von Kants *Grundsätze des reinen Verstandes* erkennbar, wie aus dem Anspruch des Wirklichen in einem mehrstufigen Vorgang unterschiedliche Erfahrungswelten erwachsen, und wie diese autonomen, aber nicht autarken Welten durch Wechselbeziehungen gekennzeichnet sind, die den Dialog des einzelnen mit der immer größeren Wirklichkeit widersprüchlich werden lassen können, so daß die drei – in Anknüpfung an Kant neu formulierten – regulativen Vernunftideen der einen Welt, der Einheit des Denkaktes und der Einheit der allumfassenden Geschichte der Menschenvernunft in eine Dialektik geraten. Diese Dialektik ist, über Kant hinaus, für Schaeffler nur durch Postulate der theoretischen Vernunft aufzulösen. Diese drei Postulate sind in bezug auf das in ihnen implizierte Hoffnungsmoment auf religiöse Erfahrung verwiesen, in der diese Hoffnung schon antizipatorisch präsent ist. Es wird gezeigt, daß in einem solchen postulatorischen Vernunftglauben ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff eingeschlossen ist, der in einem hermeneutischen Wechselverhältnis mit dem Gott der religiösen Erfahrung steht. Dadurch wird deutlich, unter welchen Bedingungen Erfahrung in einer pluralen Welt möglich ist. In dieser Linie lautet die überraschende Schlußthese des Buches: Die transzendentalphilosophische Frage nach der Möglichkeit von Erfahrung finde heutzutage nur eine sachgerechte Antwort in einer transzendentalphilosophischen Theologie.

Aufschlußreich ist, daß Schaeffler sein Verständnis einer transzendentalen Erfahrung von den Konzepten dieses Begriffs von Karl Rahner und Johann Baptist Lotz absetzt.⁵⁸ Dies wird dadurch begründet, daß sowohl Rahner als auch Lotz diesen Begriff nicht im Sinne einer strukturverändernden Erfahrung gebrauchten. Dem liege keine terminologische Willkür zugrunde, sondern allein die sachliche Notwendigkeit, daß die schon von Joseph Maréchal initiierte und von Rahner und Lotz fortgeführte „Transposition des Kantismus“ unter den heutigen philosophiehistorischen Bedingungen nicht mehr zu einer Erkenntnis-Metaphysik führen könne, sondern allein zu einer umfassenden Theorie der Erfahrung, die auch die unumkehrbare Pluralität der Erfahrungswelten mit einzubeziehen habe.⁵⁹

⁵⁸ Vgl. ebd. 27 f.; Vgl. *ders.*, Philosophische Einübung in die Theologie, Band I, 103 f., 386 f.

⁵⁹ Vgl. *ders.*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, 28. Zu Maréchals „Transposition des

2. Schaefflers Kritik an Lotz' und Rahners Konzept einer „transzendentalen Erfahrung“

Schaefflers Kritik bezieht sich vor allem auf den Aspekt der Geschichtlichkeit, der seiner Meinung nach bei Lotz' und Rahners Entwürfen der transzendentalen Erfahrung zu kurz komme. Beide verspielten durch ihre strikte Trennung zwischen gegenständlicher und übergegenständlicher Erfahrung die Möglichkeit, die transzendente Erfahrung als „horizonterschütternde“ zu denken.⁶⁰ Durch den in ihren Ansätzen eingeschlossenen Apriorismus der Erkenntnisstrukturen sei eine radikale Erneuerung und Umwandlung des Subjekts von vornherein ausgeschlossen, damit für Lotz und Rahner das retorsive Argument der unbeschränkten Eröffnetheit des Erkenntnishorizonts auf das subsistente Sein gesichert werden könne. Dadurch kann Schaeffler zufolge das Phänomen der Geschichte nicht angemessen berücksichtigt werden; transzendente und historische Reflexion gelangten nicht in ein fruchtbares Wechselverhältnis.⁶¹ Eine Folge dieser Kritik für die Theologie lautet: Die Freiheit und Geschichtlichkeit des göttlichen Wortes, darin eingeschlossen das in der Bibel immer wieder bezeugte Überraschende und Horizontverändernde seines Anspruchs, kann aus Schaefflers Sicht bei Rahners und Lotz' Verknüpfung von Transzendentalphilosophie und Ontologie nicht mehr adäquat gefaßt werden.

In philosophischer Hinsicht kommt hinzu, daß Schaeffler deren Ansatz im Hinblick auf die „philosophiehistorischen Bedingungen von heute“ nicht mehr für tragfähig hält.⁶² Dies begründet sich für ihn in der Pluralität der Erfahrungswelten und der damit verbundenen Gefahren für die Identität des sich stets in mehreren dieser Welten orientierenden Subjekts. Die religiöse Erfahrung ist dabei nur noch eine Erfahrung von vielen; ihr Prärogativ im Hinblick auf die Wirklichkeitserschließung kann aus philosophischer Hinsicht angesichts eigengesetzlicher Sprachspiele nicht mehr unmittelbar behauptet werden, wie dies noch bei der auf Maréchal zurückgehenden transzendentalphilosophischen Theologie geschah. Angesichts dieses Desiderats versucht Schaeffler, durch die Theorie einer dialogischen Erfahrung und einer – im Hinblick auf Maréchal – erneuten „Transposition des Kantis-

Kantismus“ vgl. auch Schaefflers Ausführungen in: *Ders.*, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, 187–200.

⁶⁰ Bei Rahners und Lotz' Entwurf sage „der Begriff ‚transzendente Erfahrung‘ nichts darüber aus, unter welchen Bedingungen und in welcher Weise der Inhalt, der sich dem Bewußtsein zeigt, die von Husserl behauptete ‚strenge Korrelation‘ zu dem Akt, dem er sich erschließt, aufsprengen und eine Veränderung der Vollzugsgestalt dieses Aktes nötig machen kann“ (*ders.*, Philosophische Einübung in die Theologie, Band I, 104).

⁶¹ Diese Kritik liegt nicht in der Linie der Rahner-Kritik von J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1984, vor allem 62; oder F. Schüssler Fiorenza, Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren, Mainz 1992, 263f. Dies ist schon daran zu erkennen, daß Schaeffler auch weiterhin an der transzendentalphilosophischen Reflexion festhalten möchte.

⁶² Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, 27.

mus“ die Ontologie „neu zu begründen“⁶³. Diese Neufassung einer transzendentalen Erfahrung, deren Ausarbeitung die Aufgabe von *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit* ist, begründet sich nicht mehr durch die „ewigen Formgesetze“ der Urteilslogik,⁶⁴ sondern durch die Intention, transzendente und historische Reflexion zu verbinden, um so zu einem Begriff der „strukturverändernden Erfahrung“ zu gelangen. Das heißt: Die Fähigkeit einer solchen Erfahrung zur Veränderung erfahrungskonstitutiver Strukturen beruht auf der notwendigen Voraussetzung einer möglichen Verbindung beider Reflexionsarten. Das ist aber bei Lotz' und Rahners Entwürfen durch den Apriorismus der Erkenntnisstrukturen und die damit einhergehende strikte Unterscheidung zwischen gegenständlicher und übergegenständlicher Erfahrung von vornherein ausgeschlossen.⁶⁵

Hintergrund von Schaefflers Kritik ist, daß bei seinem eigenen Modell der transzendentalen Erfahrung das erste Moment, das bei allen bisher angeführten Entwürfen impliziert war, nicht zum Tragen kommt: Die transzendente Erfahrung ist bei ihm keine irgendwie geartete Erfahrung in der Erfahrung, kein übergegenständliches Mitbewußtsein jeder gegenständlichen Erfahrung. Sein Begriff dieser Erfahrung basiert insbesondere auf dem zweiten Moment: der darin eingeschlossenen Veränderungsfähigkeit der erkenntnis-konstitutiven Strukturen. Weil Schaeffler nicht in ausschließender Weise zwischen gegenständlicher und übergegenständlicher Erfahrung unterscheidet, gilt im Hinblick auf sein Konzept, daß erstens jede Erfahrung potentiell eine solche horizonterschütternde Auswirkung haben kann, und zweitens kein fixes Arsenal kategorialer und damit unveränderlicher Strukturen nötig ist als Ursprung davon ausgehender spezieller Erfahrungen.

V. Fazit

Was ist also eine „transzendente Erfahrung“? Die Diskussion der verschiedenen Entwürfe zeigt, daß diese Frage nicht eindeutig zu beantworten ist. Zwei Aspekte, die mit dem Begriff „transzendente Erfahrung“ verbunden sein können, wurden deutlich: zum einen der Status als ungen-

⁶³ *Ders.*, Die Neubegründung der Metaphysik angesichts ihrer Kritik – eine philosophische Aufgabe im Dienst der katholischen Theologie, in: O. Muck (Hg.), *Sinngestalten: Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens*, Innsbruck/Wien 1989, 13–28, 27.

⁶⁴ „Der Weg zu einer Transzendentalphilosophie, die für eine Theologie fruchtbar gemacht werden kann, ist also genau dort zu suchen, wo auch Rahner und Lotz ihn in ihrem Spätwerk gesucht haben: in einer Theorie der transzendentalen oder horizontverändernden Erfahrung. Fragt man jedoch, ob das Gespräch zwischen Philosophie und katholischer Theologie auf diesem Weg weiter voranschreiten kann, als dies bei Rahner und Lotz schon geschehen ist, so ist aus den Schwierigkeiten, in welche die transzendente Theologie geraten ist, für die Zukunft zu lernen: Die Möglichkeit einer Veränderung des transzendentalen Horizonts und damit die Möglichkeit einer transzendentalen Erfahrung tritt so lange nicht in den Blick, wie die transzendente Reflexion sich ausschließlich an den ewigen Formgesetzen der Logik, vor allem der Urteilslogik, orientiert“ (*ders.*, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, 367f.).

⁶⁵ Vgl. Lotz' Replik zu Schaefflers Kritik in: J. B. Lotz, Zur Klärung der transzendentalen Erfahrung, in: *ThPh* 58 (1983) 226–237.

ständliches Mitbewußtsein; zum anderen die Funktion einer Modifikation der Erkenntnisstrukturen. Für jedes Modell „transzendentaler Erfahrung“ war mindestens einer dieser beiden Aspekte konstitutiv. Zu klären wäre, ob es trotz aller Verschiedenheit der Entwürfe nicht einen Zusammenhang gibt, der alle Überlegungen zu diesem spezifischen Erfahrungsverständnis prägt.

Zunächst ist es sicherlich die Intention der Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie, die den Gedanken einer über die gegenständliche Erfahrung hinausgehenden Erfahrung kennzeichnet. Bei Husserl zielt diese Erfahrung auf eine bestimmte Form der jede Reflexion begleitenden Selbstgegenwart des transzendentalen Ich, bei Krings und Schaeffler auf eine Geschichtlichkeit der Vernunft im faktischen Kontext der Pluralität eigengesetzlicher Erfahrungswelten, bei Lotz und Rahner schließlich auf eine in jeder gegenständlichen Erfahrung notwendig eingeschlossenen Erfahrung des Unbedingten. Formal heißt dies, daß bei jedem Entwurf – mehr oder weniger deutlich – die Differenzierung zwischen einer gegenständlichen und übergegenständlichen Erfahrung impliziert ist. Diese Unterscheidung ist zugleich Anknüpfungs- und Kritikpunkt an Kants Transzendentalphilosophie, aber auch Ursache für die Anmutung des Paradoxen im Begriff „transzendente Erfahrung“. Im Hintergrund dieser Unterscheidung steht bei Husserl, Lotz und Rahner die Eröffnung eines Zugangs zu einem allein in der gegenständlichen Erfahrung nicht erfahrbaren Korrelat, bei Krings und Schaeffler die Möglichkeit des Nachweises einer Geschichtlichkeit der Vernunft angesichts der Pluralität der Denk- und Lebenswelten. Damit versuchen die Denker einer transzendentalen Erfahrung, Defizite der Kantischen Philosophie – im Hinblick auf das transzendente Ich, das Unbedingte und die Geschichtlichkeit – aufzunehmen, ohne die transzendente Fragestellung als solche verlassen zu wollen.

Entscheidend ist der Rückbezug auf das denkende Subjekt und seine Erkenntnisstrukturen, der allen Entwürfen einer transzendentalen Erfahrung gemeinsam ist. Aus der Sicht dieser verschiedenen Modelle hat die gegenständliche Erfahrung sozusagen einen blinden Fleck, ein Ungedachtes, Unerfahrenes, das sie selbst nicht einholen kann. Dieses Ungedachte ist zwar nur im Modus des Paradoxen und unter der Gefahr begrifflicher Unschärfe aussagbar; trotzdem gibt es aus der Sicht der hier vorgestellten transzendentalphilosophischen Argumentationen zumindest indirekt aufzeigbare Anhaltspunkte für die Berechtigung einer über die gegenständliche Erfahrung hinausgehenden Erfahrungsweise. Demgemäß wäre eine Reduktion von Erfahrung auf gegenständliche Erfahrung gerade aus transzendentalphilosophischen Gründen eine Einseitigkeit. Erfahrung ist ein mehrdimensionales Phänomen; sie bleibt stets intentional, Erfahrung von etwas, dies aber in unterschiedlich thematisierbarer und bewußter Weise. Unaufgebbares kantisches Erbe aller Entwürfe bleibt, daß Erfahrung abhängig von der Erkenntnisstruktur des Subjekts bleibt. Trotzdem ist es

laut Lotz und Rahner denkbar, daß die Erfahrung sozusagen in zweiter Potenz den bloßen Objektbezug überschreitet bzw. diesen selbst noch einmal als solchen zum Gegenstand haben kann, oder, daß sie, laut Krings und Schaeffler, die erkenntniskonstitutiven Strukturen sprengt und gerade so das Neue und Unberechenbare eines besonderen Gehalts geltend macht.

Dabei ist gerade aus theologischer Sicht aufschlußreich – was hier nur angedeutet werden kann –, daß das Konzept einer transzendentalen Erfahrung nicht nur bei Lotz und Rahner, sondern auch bei Krings und Schaeffler mit einer in transzendentalphilosophischer Hinsicht möglichen Denkbarkeit Gottes verknüpft ist; bei Krings geschieht dieser Aufweis in reduktiv-analytischer, bei Schaeffler in postulatorischer Form. In der Situation endlicher Freiheit und geschichtlicher Vernunft zeigt sich der Gottesgedanke als ein „Bedingungsmoment“⁶⁶ des nicht selbstwidersprüchlichen Denkens. Aus der Perspektive „transzendentaler Erfahrung“ heißt das: Ein Vorgriff auf Gott – der aus philosophischer Sicht zwar unthematisch, aber nie hypostasierend sein kann – ist notwendig, damit gegenständliche Erfahrung überhaupt gelingen und endliche Freiheit gedacht werden kann.

⁶⁶ Krings, Art. „Gott“, 637.