

XI. Das verstehende Erleben des Göttlichen und Heiligen

In der Vorstellung, Gott sei eine nach dem Muster der Gegenstandserfahrung objektivierbare Wirklichkeit, sieht Frank den in das religiöse Leben immer wieder neu eindringenden gefährlichen Grundirrtum. Durch ihn wird das Wesen Gottes zutiefst verfälscht; ihn zurückzuweisen und zu zeigen, daß Gott nur als das dem Menschen selbst innerliche unergründliche heilige Geheimnis erfahren werden kann, ist das Ziel seines religiös-philosophischen Denkens.

In der Absicht, die Gefahr der vergegenständlichenden Fehldeutung auch in der sublimsten Form aufzudecken, problematisiert Frank die Urteile »Gott ist« und »es gibt Gott«. Das Urteil »Gott ist« sagt, genau genommen, von Gott wie von einem Einzelseienden, daß er *zum Sein* gehört. Von Gott aber läßt sich ebensowenig wie vom Sein sinnvoll sagen, »es ist«. Wollte man mit einem Verb den Selbstvollzug des Seins ontologisch aussagen, müßte man sagen, »es ›west‹ [bytijstvuet], und alles andere ›ist‹ kraft dessen«. Ebenso könnte man von Gott ontologisch korrekt nur sagen »Gott gottet«, nicht aber »es gibt Gott«, denn Gott ist es, der *alles* gibt und damit auch das Sein; nicht aber gibt das Sein Gott (DU 346–348).¹

Gott liegt jeder *Bestimmung*, die ihn dem Sein ein- und unterordnen würde, voraus. Er ist das unauflösbare »Urgeheimnis der Realität als solcher«, die »Urrealität, der gegenüber alles Sein schon etwas Abgeleitetes, zu Begründendes und zu Verwirklichendes ist«, er ist der Grund jeder Bestimmbarkeit (DU 337; 342 f.; 354). Zu der Einsicht, daß es unmöglich ist, Gott von einem Bezugspunkt her zu verstehen, der außerhalb seiner sich befindet, und sei es das Sein, ist Frank offensichtlich durch die Traktate von Nikolaus von Kues, insbesondere *De non aliud*, angeregt worden; aber auch Platons Gedanken, daß das Sein dem »Guten« nicht übergeordnet werden kann,

¹ Man wird annehmen können, daß Frank zu den im Russischen völlig ungebräuchlichen Verbformen »west« und »gottet« von Heidegger angeregt wurde.

sondern dieses noch »jenseits« des »Wesens« ist, erwähnt Frank.² Von den Theologen, welche die Unmöglichkeit betonen, Gottes Wesen in Allgemeinbegriffe zu fassen, werden aus der östlichen und westlichen Christenheit Gregor von Nazianz, Gregor der Große und Johannes vom Kreuz genannt.

Für die Möglichkeit, Aussagen über Gott zu machen, gilt, was Frank im »Stundenbuch« R. M. Rilkes ausgedrückt fand: »Du hast so eine leise Art zu sein. Und jene, die dir laute Namen weihn, sind schon vergessen deiner Nachbarschaft«. Die angemessenste Rede über das Göttliche würde in ehrfürchtigem Schweigen bestehen, weil mit ihm am nachhaltigsten seine *Nicht-Gegebenheit* anerkannt würde. Doch wäre es irrig, in Frank den Verfechter einer radikalen »negativen Theologie« zu sehen. Wenngleich Gott kein Gegenstand der äußeren Erfahrung und des darauf gründenden rationalen Wissens ist, so können wir doch seiner Realität, die sich uns in der Tiefe unseres Selbstseins erschließt, »begegnen«, so daß wir auch von ihm »wissen«. Dabei ist das »Wissen« von Gott, d.h. das wissende »Berühren« seiner als Realität, von *ursprünglicher Evidenz*, die *als solche* völlig unabhängig davon ist, welche Kenntnisse man von der objektiven Wirklichkeit hat. Dennoch sind es in der Regel besondere Erfahrungen des weltlichen Seins, die zur Begegnung mit dem Göttlichen hinführen, ja diese verhüllt schon in sich enthalten. In ihnen leuchtet dem menschlichen Subjekt ein »sinngewandter Grund« auf oder, es wird ein in ihnen enthaltenes »objektiv Gültiges« sichtbar. Was Frank hier »verstehendes Erleben« nennt, stimmt in vieler Hinsicht mit dem überein, was andere Autoren »transzendente Erfahrung«³ nennen. Auch er selber spricht in diesem Zusammenhang häufig einfach von »Erfahrung«.

1. Bedingungen für die Erfahrung des Göttlichen

Das erfahrende »Wissen« des Göttlichen ist nicht das Ergebnis einer Erkenntnisanstrengung. Doch das heißt nicht, daß es ohne jeden eigenen Beitrag gewonnen werden könnte. Das menschliche Subjekt muß etwas dazu tun, damit es imstande ist, das Unergründliche zu »berühren«. Es bedarf eines »unmerklichen inneren Umschwungs

² Frank zitiert aus Platon: Der Staat, 6. Buch (509) und Der Siebte Brief (341 cd).

³ Vgl. zu diesem Begriff J. B. Lotz, Transzendente Erfahrung. Freiburg (Herder) 1978.

der Seele«, sagt Frank an Platon anknüpfend. Ohne sich selbst für die Frage nach dem Sinn des Seins zu öffnen, ist die transzendente Erfahrung nicht zu gewinnen. Wie in der *Du-Begegnung* die »lebendige Hinwendung« zu dem sich offenbarenden Du erforderlich ist, so auch zu der sich offenbarenden Gottheit. Wie die *Du-Begegnung* wieder zu einer sachhaften Er- oder Es-Beziehung werden kann, so kann auch das aufleuchtende göttliche Sein jederzeit wieder aus dem Auge verloren werden. Ohne »lebendige Konzentration und Selbstvertiefung« ist das gewonnene »lebendige Wissen« nicht zu bewahren.

Was für die allgemeine transzendente Offenbarung gilt, trifft *a fortiori* auf den eigentlichen religiösen Glauben zu. Mit der Heiligen Schrift nennt Frank als besondere Bedingung, um dem Gott des Glaubens begegnen zu können, die *Kindlichkeit*, die noch »ungebrochene Ganzheitlichkeit«, für welche die russische Sprache das Wort *celomudrie* mit der Bedeutung *Keuschheit* besitzt.⁴ Allein das »reine Herz« ist befähigt, »Gott zu schauen«, sagt Frank mit einem Vers aus den »Seligpreisungen«.⁵ Aber er betont sofort: Der Blick des »Herzens« als existentieller Blick aus der Tiefe des eigenen Seins ist dem Erkennen der Vernunft nicht entgegengesetzt. Vielmehr ist das »Herz« als Inbegriff »des ganzheitlichen, allumfassenden inneren Seins« zu verstehen, von dem »auch die ›Vernunft‹ ein Strahl sein kann«. Die Vernunft aber muß, um sich selbst transzendieren und die Gottheit erreichen zu können, ihre Kraft aus der Ganzheitlichkeit des »Herzens« schöpfen. Dieses ist das eigentliche *Organ*, aus dem sich die *Sehnsucht* nach Gott speist. Die Vernunft, die sich im transzendentalen Denken verwirklicht, kann und soll darum die Erfahrung des Herzens begleiten und ihr Klarheit verleihen. Sie kann nachzeichnen, wie das »Herz« in der *eigenen Tiefe* die Ur-Einheit von Sein und Wert findet (vgl. DU 354f.; RM 324).

Die Bedingung zu erfüllen, um Gott schauen zu können, ist jedoch nicht die voraussetzungslose souveräne Leistung des Menschen. Der Befähigung, Gott schauen oder seine Offenbarung hören zu können, liegt immer schon die *Einheit* mit dem sich Offenbarenden vor-

⁴ Das Wort *celomudrie* (*Keuschheit*) ist zusammengesetzt aus *celyj* (ganz) und *mudryj* (weise)

⁵ Matthäusevangelium 5:8. Vgl. auch: »Ich preise dich Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast«. Mt. 11:25.

aus. Die *Realität selbst* im unmittelbaren Selbstsein ermöglicht und weckt in ganz unterschiedlichen Formen die Frage nach dem Sinn des Seins und führt den Fragenden in die eigene Tiefe. Der Mensch kann sich dieser Dynamik freilich widersetzen. Die von Gott gegebene Freiheit des Menschen und die freie Selbstoffenbarung Gottes bedingen einander als konstitutive Momente der Gottesbegegnung. Frank geht freilich davon aus, daß Gott, der bereits in jedem Menschen gegenwärtig ist, auch erfahren wird, sobald der Mensch wahrhaft zu sich selbst gelangt, – gemäß dem Augustinus-Wort »Würde ich mich wahrhaft selbst erkennen, würde ich auch dich erkennen« (DU 274).⁶

2. Andersheit und Ähnlichkeit

Die *analogia entis* als Einheit von wesentlicher Andersheit und intimer Ähnlichkeit des göttlichen und menschlichen Seins ist die Bedingung wahrhaft geistlicher Erfahrung, denn gerade in dieser Einheit begegnet uns das unergründliche *Geheimnis* des göttlichen Seins. Die Aussage, Gott sei »der ganz Andere«, hat jedoch in logischer Hinsicht ihre Tücke. Frank gibt zu bedenken, daß Gottes Andersheit weder als bloß »konträre« verstanden werden darf, weil sie so innerhalb einer gemeinsamen Gattung gedacht und so dieser Gattung untergeordnet würde, noch darf sie jede Beziehung überhaupt abweisen. Denn die Behauptung, daß die Gottheit gar nichts mit der Welt zu tun habe, wäre nicht mit der Einsicht vereinbar, daß sie der Urgrund und die Urquelle *von allem* ist. Die Andersheit des Göttlichen zu allem übrigen muß von anderer Art sein als jene, die als Gegensatz zur Identität verstanden wird. Sie kann nur darin liegen, daß Gott »sich über den alles übrige umfassenden Gegensatz von ›Andersheit‹ und ›Nichtandersheit‹ erhebt« (DU 357). Die Beziehung des Seins zum Seienden, des Schöpfers zum Geschöpf, Gottes zur Welt (und umgekehrt) kann nach diesem Prinzip ohne verfälschende Überbetonung der einen oder der anderen Seite nur im »transrationalen Schweben über« dem logisch Gegensätzlichen erlebt werden. Weil Gottes »Andersheit« nicht logisch zu verstehen ist, bedeutet sie nicht Distanz. Sie kann vielmehr als mit »tiefster, innerlichster Verwandtschaft oder Ähnlichkeit« verbunden erfahren werden.

⁶ *viderim me, viderim te*. Augustinus: Soliloquia II, 1.

Weder die Andersheit noch die Ähnlichkeit erstrecken sich nur auf einige Merkmale des göttlichen Seins. Das göttliche Sein ist eine unzerlegbare Einheit. Es scheint »durch das konkrete Antlitz aller Erscheinungen und Aspekte des Seins« hindurch. Die *Analogie*, deren Begriff Frank hier entwickelt, besagt, daß das göttliche Sein *allem* ähnlich, d. h. in *allem* gegenwärtig, ebenso aber auch *allem* gegenüber anders und transzendent ist. Durch seine alles durchdringende Anwesenheit wird alles, was ist, in seinem Sein begründet und so zum Abbild und *Symbol* des Letztbegründenden. Transzendente Erfahrung der Realität ist Erfahrung ihrer Analogizität. Frank beruft sich bei dieser Explikation der *analogia entis* auf Dionysios Areopagita und Thomas von Aquin.

Die Nähe wie die Andersheit, d. h. die Analogie, kann jeweils sehr unterschiedlich verwirklicht sein. Das Sein, das uns in dem einfachen Urteil »das ist« begegnet, ist von »blinder, im eminenten Sinne *nicht selbstevidenter*, wesentlich nicht einleuchtender Faktizität«; in ihm gelangt Unbedingtheit des Absoluten nur äußerst schwach zum Ausdruck (vgl. DU 358 f.). Weil die Ähnlichkeit der verschiedenen Seienden mit dem göttlichen Sein und damit ihre eigene Seinstiefe unterschiedlich ist, spricht Frank von einer *Hierarchie* der Seienden, in welcher der jedem Einzelnen zukommende Rang durch den Grad bestimmt ist, indem es das göttliche Sein anzeigt oder *symbolisiert*. In dieser Rangfolge steht der Mensch als Träger des geistigen Seins, d. h. als Person, der Gottheit näher als das kosmische Sein, das Lebendige näher als das Tote, das gute Sein näher als das üble. Der eigentliche Ort analoger Beziehung ist darum das personale Selbstsein, denn ihm kommt die Absolutheit selber in abgeleiteter Weise zu (DU 360).

Gerade Franks Ausführungen zur *analogia entis* zeigen, wie unbegründet der Vorwurf ist, er neige einem Seinsmonismus zu. Tatsächlich überwindet die Einsicht, daß Gott *als* transzender in allem anwesend ist, die unlösbaren Widersprüche, zu denen die Einseitigkeiten des Monismus und Dualismus führen.

3. Die transzendente Erfahrung der Realität im Schönen

Zu den Lebensbereichen, von denen ausgehend Frank aufweist, daß wir in unserer geistigen Tiefe an einen Realitätsbereich rühren, der nicht von unseren subjektiven Bedürfnissen hervorgebracht wird und

doch zu uns gehört, zählt neben der Wir-Beziehung (siehe Kap. V, 2 und 5) und der Erfahrung sittlicher Pflicht (siehe Kap. IX, 1) das ästhetische Erleben des Schönen. Der hier sich eröffnende Zugang zur Realität steht seiner Bedeutung nach nicht an erster Stelle, ist aber doch, wie Frank bemerkt, der augenfälligste. An ihm wird die ontologische Struktur der religiösen Erfahrung erkennbar. Sowohl in *Das Unergründliche* als auch in *Die Realität und der Mensch* kommt er auf ihn ausführlich zu sprechen (DU 311–323; RM 191–197). Auf die offensichtlichen Berührungspunkte von Franks Analyse der ästhetischen Erfahrung mit den Einsichten anderer Denker (Solowjow, Dilthey, Cassirer, Scheler, Croce) werde ich nicht eingehen.

Franks Analyse zielt auf das Phänomen des »Ausdrucks«, dem wir in einem Kunstwerk oder in einer schönen Naturerscheinung begegnen. Was *ästhetisch* zum »Ausdruck« gelangt, kann *logisch-sachlich* nicht angemessen wiedergegeben werden; jeder Versuch dazu würde hinter dem ästhetisch Erfahrenen prinzipiell zurückbleiben. Im Kunstwerk oder im Naturschönen, also in einem sinnlichen Gegenstand, kommt etwas Nichtsinnliches zum *Ausdruck*, durch welches die Realität selbst zu uns »spricht«. Die »rauhe Rinde« des Faktischen, des logisch Festgelegten, wird im Ausdruck des Schönen »durchsichtig«, so daß »die Realität selbst durch sie durchscheint«. Dabei wird im physikalisch beschreibbaren Gegenstand etwas spürbar, das von ganz eigener, völlig anderer Evidenz ist als das gegenständlich Faktische. Mit diesem ist es in keiner Hinsicht logisch verbunden. Das Schöne selbst besitzt eine eigene innere Einheit, die sich in dem äußert, was wir die Harmonie ihrer Teile nennen. Es ist in seiner Erscheinung »ein allumfassendes, eigenständiges Ganzes, das auch im Beschränkten, Partikularen, ganz anwesend ist«; als solches hat es die Eigenschaft *geistiger* Realität. Frank beschreibt das Wesen der ästhetischen Form als Verbindung eigenständiger Ganzheit und Beschränkung. Durch sie erhält die Realität in einem *beschränkten*, gegenständlichen Rahmen einen »eigentümlichen Ausdruck vollendeter Unendlichkeit, aktualisierter, allumfassender und daher sich selbst genügender Fülle«.

Ein weiteres Moment, das Frank besonders unterstreicht, ist die ontologische Verwandtschaft der Realität, die sich im Schönen zeigt, mit dem Selbstsein des Subjekts. Wir können im Schönen »etwas Bedeutendes, einen geistigen Sinn« erfahren, weil sein Gehalt mit jener Realität übereinkommt, die wir in der Tiefe unserer *eigenen* inneren Selbst-Erfahrung entdecken. Wir begegnen im Schönen »et-

was, was der intimen Tiefe unseres Ich verwandt ist«. Das Schöne nimmt uns, anders als das gegenständlich Faktische, das aufdringlich und gleichsam gewaltsam Aufmerksamkeit fordert, »innerlich gefangen, indem es uns eine gewisse letzte, innerlich sinnhaltige Tiefe, die unserem eigenen Wesen nahekommmt, immanent bezeugt« (RM 193). Frank nennt das ästhetisch Gehaltvolle etwas »»Seelenähnliches«, etwas, das inneres Leben ist, in äußerer Gestalt verkörpert und ausgedrückt«. Es bewirkt, daß im Augenblick der ästhetischen Erfahrung das Gefühl der Einsamkeit schwindet: Wir treten mit etwas in Gemeinschaft, das unserem Selbst ein verwandt ist. Dieses Bewußtsein ist sehr wohl mit dem klaren Wissen vereinbar, daß »Seelenähnlichkeit« hier nicht bedeutet, daß das Schöne ein reales, für sich selbst seiendes Subjekt wäre; noch weniger besagt sie, daß die ästhetische Erfahrung das Resultat einer »Einfühlung« ist, in der wir unsere eigene seelische Stimmung auf den Gegenstand übertragen. Entscheidend kommt es hier darauf an zu verstehen, daß das »Bedeutungsvolle«, das uns durch die sinnliche Wahrnehmung des Schönen vermittelt wird, weder ein Ausschnitt aus der gegenständlichen Wirklichkeit noch ein Teil unseres eigenen Innenlebens oder unsere bloße Projektion ist, sondern dem Gegenstand *selbst* zukommt. Es ist der *Gegenstand* selber, von dem die ästhetische Wirkung ausgeht. *Dieser* ist schön, in *ihm* gelangt die Realität – das Sein im Seienden – zum Ausdruck.

In der Begegnung mit dem Schönen unterscheidet sich der immanente Inhalt der ästhetischen Erfahrung deutlich von den durch ihn ausgelösten Gefühlen in uns. Die Realität, die im Schönen zum Ausdruck kommt und mit jener verwandt ist, die wir in der Tiefe unseres Selbst erfahren, ist selber *unpersönlich*. Sie hat kein Selbstbewußtsein und drückt sich nicht vorsätzlich aus. Das aber zeigt, daß die ästhetische Realität, die mit unserem Selbstsein wesensverwandt ist, doch weitreichender ist als dieses und mit der *Realität als solcher* zusammenfällt. »In ihr dringen wir gewissermaßen nicht nur im Inneren unser selbst, in den Tiefen unseres vereinzelter Ich, sondern auch außerhalb von uns, in der uns umgebenden Welt durch die Schale der objektiven Wirklichkeit hindurch und spüren den lebendigen inneren Kern des Seins« (RM 197). Dagegen beruht die These von der »Einfühlung« oder »Beseelung«, so Frank, auf dem (psychologistischen) Vorurteil, daß das »Seelenähnliche«, welches dem Schönen eignet, dem Gegenstand, der seiner selbst nicht bewußt ist und selber keine Seele besitzt, vom Betrachter zugefügt sein muß.

Sehr deutlich wird durch diese Bemerkung der Unterschied von Franks »verstehendem Erleben« zum »Verstehen« des Kunstwerks bei W. Dilthey. Für Dilthey vollendet sich das Verstehen, indem der Betrachter den ursprünglichen künstlerischen Schaffensvorgang *nacherlebt*. Sein Ich »findet« sich so im Du des Künstlers »wieder« und erfährt dadurch eine Erweiterung seiner bisherigen »Determination«. Die Bedingung für das Nacherleben des künstlerischen Schaffensakts ist für Dilthey die allen Menschen gemeinsame »allgemeine Menschennatur«, verstanden als Psyche. In Franks Sicht versteht das Subjekt in der Erfahrung des Schönen (nicht nur des Kunstschönen) sich selber tiefer (erweitert sich in seiner »Determination«, wie Dilthey schreibt), weil es von der universalen geistigen Einheit des Seins angerührt und ihrer in »lebendigem Wissen« bewußt wird.

Frank übersieht nicht, daß dem Schönen etwas Zweideutiges, sogar verführerisch Schillerndes anhaften kann. Die unergründliche Fülle der Realität gelangt im Schönen nur eingeschränkt zum Ausdruck. Es »ist in einem gewissen Sinne gleichgültig gegenüber Gut und Böse«. Die Beobachtung, wie totalitäre politische Mächte die Schönheit in ihren Dienst stellen, konnte das eindrucksvoll bestätigen. Zur bitteren Lebenserfahrung gehört, schreibt Frank, daß die ästhetische Harmonie mit der »wahrhaften, uns versöhnenden und errettenden Seinsharmonie« nicht schlechthin identisch ist. Zwar eröffnet sich im Schönen die Realität selbst, aber gewissermaßen nur »oberflächlich«. Es enthält nur die »tröstliche Andeutung der Möglichkeit eines ganz anderen Seins«. Insofern aber ist durch die ästhetische Erfahrung doch »die Gewähr für die Möglichkeit und Denkbarkeit« der »aktuellen, voll verwirklichten Harmonie des Seins« gegeben.

4. Religiöse Erfahrung

Im Umgang mit der Welt und in der Begegnung mit den Menschen eröffnet sich die Möglichkeit, im *Transzendieren* des Selbstseins die Realität in ihrer Unergründlichkeit »verstehend zu erleben«. Ihm ist insofern ein religiöser Charakter eigen, weil in ihm der »Urgrund« der Realität auf nicht-berührende Weise berührt werden kann.

In seiner Sozialphilosophie beschreibt Frank das religiöse Grundgefühl als lebendig erfahrene Verbundenheit »mit jenem absoluten Prinzip, das der universalen Gemeinschaftlichkeit des Seins zugrunde

liegt«. Er charakterisiert es auch als Erfahrung, »zu einem Ganzen zu gehören, das uns nicht von außen umgibt, sondern von innen vereint und erfüllt«. Die religiöse Grunderfahrung, daß wir mit unserem Selbstsein in die »geheimnisvoll uns umgreifenden Tiefen des Seins« hinabreichen, kann sich anläßlich ganz alltäglicher Situationen einstellen. Vom oberflächlichen und bald vorübergehenden Berührtsein durch das »absolute Prinzip« kann es sich bis zur mystischen Erfahrung der Anwesenheit des göttlichen Du in allen Dingen vertiefen. Mit außergewöhnlicher Eindringlichkeit hat das religiöse Genie des hl. Franz von Assisi diese Anwesenheit und kraft ihrer die »Gemeinschaftlichkeit« mit allen Geschöpfen erfahren (vgl. GGdG 148).

Besondere Anlässe, um die Tiefe der Realität zu erfahren, sind die erotische Beziehung zwischen Ehegatten, die lebendig erfahrene Sorge der Eltern um ihre Kinder, das Erleben der heimatlichen Geborgenheit am »häuslichen Herd«, das vertraute gemeinsame Mahl, das Bewußtsein, mit den Vorfahren verbunden zu sein und, nicht zuletzt, das Bewußtwerden eines gemeinsam erlittenen Lebensschicksals.

Auch eine gegenständliche Wirklichkeitswahrnehmung – etwa einer außergewöhnlichen, erhabenen Naturerscheinung – kann das Transzendieren des eigenen Selbstseins anstoßen, so daß das »Herz« (im Sinne Pascals) über sich selbst hinausgeführt wird und zu einer Begegnung mit der Tiefe der Realität gelangt. Die erlebte Einheit mit der Natur kann das Bewußtsein vermitteln, zu einem geheimnisvollen überkosmischen, lebendigen Ganzen zu gehören. Das gilt auch für die Naturfrömmigkeit eines Schamanen. Die Frage, wer in seiner Religiosität Gott näher ist – der Schamane oder der philosophisch und theologisch gebildete Gläubige – ist allein daher zu beantworten, in wessen »Herzen« die »Realität« in ihrer unergründlichen göttlichen Fülle vollständiger und angemessener erfahren wird. Für einen Außenstehenden bleibt es unentscheidbar. Die Realität ist niemals als bestimmte oder abgegrenzte zu haben und darum nicht meßbar. Die wahre Begegnung mit Gott – und sei sie ein undeutliches Berühren Gottes in seiner ganzen Unfaßbarkeit – geschieht ausschließlich »in den letzten, dem äußeren Blick verborgenen Tiefen unseres Wesens«. Frank macht (mit M. Buber) darauf aufmerksam, daß in der Naturfrömmigkeit eines Schamanen oder Fetischverehrs die Bewegung des »Herzens« freilich »gänzlich an einen einzelnen äußeren Eindruck gebunden ist und qualitativ durch ihn bestimmt wird« (RM 241 f.).

Unter den Anlässen, die eine religiöse Erfahrung anstoßen können, ragt die Begegnung mit der »überweltlichen Tiefe eines anderen personalen Geistes« hervor. Weil unser Ich mit dem Du-Sein und dem Wir-Sein ontologisch verbunden ist, kann das für das Selbstsein konstitutive Transzendieren in das Unendliche durch die Begegnung mit der personalen Heiligkeit eines anderen Menschen in besonderer Weise aktualisiert werden und »in uns bislang verborgene Tiefen unseres eigenen Ich« wecken. Frank sieht die Bedeutung Jesu für die religiöse Erfahrung gerade darin, daß die Begegnung mit seiner Person »den Zugang zu den inneren Tiefen unseres eigenen geistigen Seins« erschließt (RM 242).

In seiner theologisch-spirituellen Schrift *Mit uns ist Gott* hat Frank sich ausdrücklich mit der religiösen Erfahrung befaßt.⁷ Sie ist ein eindrucksvolles Beispiel für die Fähigkeit ihres Verfassers, seine philosophisch-phänomenologischen Einsichten für das religiöse Leben fruchtbar zu machen. Frank knüpft hier, um den »Gegenstand« der religiösen Erfahrung sichtbar zu machen, an der Erfahrung *sittlicher* Schönheit an.

Wer von einer wahrhaft uneigennützigen Hilfeleistung oder vom großmütigen Verzeihen einer Kränkung innerlich angerührt wird, erlebt die Schönheit dieser Tat als etwas *Reales*, »das in einer unsichtbaren Tiefe existiert und sich sogar in gewissem Sinne absichtlich in ihr verbirgt«. Sie ist kein sinnlich gegebenes Faktum, dennoch wird ihre Realität nicht nur vermutet, sondern ist *gewiß*. Wir können sie »unmittelbar mit unserer Seele« wahrnehmen, weil die eigene Seele ihr verwandt ist. Sehr ähnlich ist die Wahrnehmung dieser Realität, wenn wir unsere *Pflicht* gegen inneren und äußeren Widerstand erfüllt haben. Frank beschreibt das Aufleuchten dieser Realität so: »In der innersten Tiefe unseres Herzens erfahren wir die lebendige Anwesenheit und Wirkung einer Kraft oder Instanz, von der wir unmittelbar wissen, daß sie eine Kraft *höherer Ordnung* ist, daß unsere Seele eine Kunde aus der Ferne erreicht hat, aus einem anderen Seinsgebiet als jenes, dem die gesamte gewöhnliche, alltägliche Welt angehört«. Weil wir hier einer Realität begegnen, die wesentlich anders ist als das Faktische und Begrenzte, ist es möglich, immer tiefer in sie einzudringen und sie sich zu vergegenwärtigen.

⁷ S. L. Frank: S nami Bog. Tri razmyšljenija. In: S. L. Frank: *Duchovnye osnovy obščestva*. Moskau 1992, S. 217–404. Vorgesehen ist die deutsche Veröffentlichung als 6. Band der Werkausgabe bei Alber, Freiburg.

Die Realität, die hier begegnet, ist – das wird bei diesem Beispiel besonders deutlich – *absolut*.

Frank ist überzeugt, daß »die Erfahrung des Guten und Schönen zur religiösen Erfahrung gehört und gleichsam ihren Keim bildet«; sie ist aber damit noch nicht erschöpfend beschrieben. Hinzu kommt, daß ihr »Gegenstand«, den wir »als etwas Ursprüngliches, als letzte Tiefe und als Absolutes erkennen«, »eine letzte, höchste Freude, vollkommene Befriedigung und Begeisterung« verschafft. Auf der subjektiven Seite entspricht ihm »das Gefühl, das wir ›Ehrfurcht‹ nennen, eine unteilbare Einheit bewegter Verehrung – der Furcht vergleichbar, aber keineswegs mit ihr identisch, und der Seligkeit von Liebe und Bewunderung«. Frank sieht sich durch den Religionsphänomenologen Rudolf Otto, der die Elemente des *tremendum* und des *fascinans* als kennzeichnend für das Mysterium des Heiligen angenommen hatte, bestätigt. Geht man weiter strikt von der Erfahrung aus, so läßt sich das Göttliche als »etwas absolut Erstes, Allumfassendes, alles Durchdringendes, alles Bestimmendes, Ewiges« umschreiben. Ihm gegenüber erscheint das eigene Leben als etwas Abgeleitetes, das in essentieller Hinsicht weder seinen Grund noch sein Endziel in sich hat, sondern beides außerhalb seiner selbst voraussetzt. Was wir als Grund und Endziel begrifflich unterscheiden, und zwar als das, »woraus wir hervorgegangen sind, worauf wir uns stützen, worin und wodurch wir sind und wohin letzten Endes unser Herz strebt«, das ist im Sein »ganz offenbar ein und dasselbe«: »Eben dies unsagbar Eine, Erste und Letzte ist das, was wir mit den Worten Heiligkeit, Gottheit, Gott bezeichnen«. Durch die phänomenologische Analyse der »Unruhe« des Herzens erkennt Frank mit Augustinus den essentiellen »Hinweis auf das Letzte, Höchste, absolut Wertvolle, Heilige, auf letzten Trost und Glückseligkeit«.

Damit ist die religiöse Erfahrung im eigentlichen Sinn umschrieben. Sie geschieht, wo in der Realität »jenes Unsagbare« begegnet, das die menschliche Sprache andeutungsweise in solchen Worten wie »das Heilige«, »Gottheit«, »Gott« ausdrückt (S nami Bog 237). Sie vollendet sich, wenn dem Menschen das Heilige oder die Gottheit als *Du* begegnet und er darauf antwortet. Der zuvor anonyme »Urgrund« des Seins offenbart sich dann als ein Gesicht von unergründlichem Ausdrucksreichtum. Seine Erfahrung ist durch die Weise, wie die Realität sich erschließt, charakterisiert.

Es kommt hier sehr darauf an, mahnt Frank, den phänomenologisch erhobenen Gehalt nicht durch eine abgeleitete theologische

Theorie zu ersetzen. Gerade die vorgefertigten Begriffe der überkommenen theologischen Sprache können das Bemühen, eine ursprüngliche Erfahrung des Geglaubten zu gewinnen, behindern, indem sie ein Wissen suggerieren, das mit dem lebendigen Erfahrungswissen nur wenig gemein hat. Um dieses phänomenologisch zu klärende Erfahrungswissen geht es, wenn Frank von der »Gottheit« spricht.

Echte religiöse Erfahrung hat die Einheit (nicht eine Mischung) von Immanenz und Transzendenz zum »Gegenstand«. »In der religiösen Erfahrung haben wir eine eigentümliche, klare Verbindung intimer Nähe mit der Ferne – philosophisch ausgedrückt, von äußerster Immanenz (die hier der lebendige Besitz, die Verflechtung des Erfahrungsgegenstandes mit unserem ›Ich‹ ist) mit Transzendenz. Die Natur der religiösen Erfahrung besteht darin, daß etwas in unsere Seele eindringt, sie unmittelbar berührt und von ihr innerlich empfunden wird, was zugleich als etwas erkannt wird, das von einer unerreichbaren Tiefe oder Ferne ausgeht«. Der religiöse »Gegenstand« selber wird dabei »als etwas Verborgenes« erfahren. Mit anderen Worten: Es handelt sich um »die immanente Erfahrung einer transzendenten Realität« (ebd. 250).

Weil diese Realität über unser Ich hinausgeht und, als Unbegrenzte, uns nicht in ihrer ganzen Fülle zugänglich ist, kann sie, was für die unmittelbare sinnliche Erfahrung kaum möglich ist, übersehen oder bestritten werden. »Das im Grunde Gewisse erweist sich hier als psychologisch und subjektiv ungewiß«, ja es kann sein, daß es nicht einmal als vorhanden erkannt wird. So kann jemand vom Schönen und Guten beeindruckt sein, ohne darin das absolut Transzendente zu bemerken. Das Hören der »göttlichen Stimme« gleicht der Wahrnehmung eines »feinen Windhauchs«, sagt Frank mit dem Propheten Elija. Gott »ist nur als Flüstern in der Stille zu hören oder, genauer, tonlos in der Stille selbst. Deshalb ist es ganz unmöglich, ihn inmitten des Lärms der weltlichen Hast und des Geschwätzes zu vernehmen, und es ist sehr leicht möglich, ihn zu überhören, nicht auf ihn zu reagieren, seine Anwesenheit zu bestreiten« (ebd. 252).

5. Glaube als Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott

Der »Gegenstand« des christlichen Glaubens ist nicht die »Gottheit« als absolutes apersonales »Heiligtum«, sondern Gott als »Vater« und so auch als »Person«. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß Frank sich

sehr reserviert zeigt, wenn es um die Übertragung des Personbegriffs auf Gott geht. Die Vorstellung von Gott als einer »Person«, die »irgendwo« existiert«, so fürchtet er, verfehlt fast unvermeidlich »jene unaussprechliche, unermeßliche Fülle, jene unendliche Tiefe und absolute Ursprünglichkeit«, die Gott ist. Diese Gefahr geht bereits von unserer Sprache aus, die von Gott als einem »jemand« spricht und ihn so zu einer »abgegrenzten Seinsinstanz« vergegenständlicht. Immer wieder betont Frank den für ihn zentralen Gedanken, daß die Beziehung des Menschen zu Gott niemals der Beziehung zwischen zwei Einzelinstanzen gleicht, sondern die All-Einheit des erlösten Seins einbezieht. Frank kann sich hier auf den Satz des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief (15:28) berufen, dem zufolge die Erschaffung des Seins durch Gott erst dann vollendet ist, wenn »alles« Gott unterworfen sein wird und er selber »alles in allem« ist. Franks Deutung versucht, die ursprüngliche Dynamik dieses Satzes zu bewahren.

Um die Gefahr der Vergegenständlichung zu vermeiden, die mit der Vorstellung Gottes als einer Person verbunden ist, betont Frank, daß Gott als transzendente *Bedingung* dafür, daß der Mensch Person sein kann, selber wesentlich *mehr* als eine Person ist. Damit ist gesagt, daß Gott »dem tiefsten Innern unserer Person nahe und verwandt« ist und es doch unendlich übersteigt. Gott ist »die Antwort auf das, was in der Welt einzigartig ist: auf das Wesen unserer Person«. Dem entspricht die Eigenart unserer Beziehung zu ihm. Wir stehen ihm nicht »gegenüber«, sondern sind in eine »Gemeinschaft« mit ihm aufgenommen, die »personal« genannt werden kann [*v ličnom obščeníi*⁸] (S nami Bog, 257).

Daß diese Gemeinschaft niemals nur als eine Zweierbeziehung zu verstehen ist, findet Frank durch die Predigt Jesu vom »Reich« Gottes bestätigt. Dieses »Reich« umfaßt die Realität – eben die Schöpfung – als umfassendes Ganzes. Denn das »Reich«, so Franks Exegese, ist nicht eine Einrichtung neben Gott, sondern ist als die erlöste Schöpfung *eins* mit Gott. Es ist darum nicht »irgendwo« außerhalb der Welt zu suchen; es »ist nichts anderes als das Sein, vollständig durchdrungen und erleuchtet von göttlichen Kräften, das Sein, in dem Gott »alles in allem« ist, das Reich der Wahrheit, des Guten, Schönen, Heiligen«. Mit dem »Reich« ist unsere Einheit mit Gott gemeint. Von ihm heißt es deshalb, daß es »in uns« ist (Lk.

⁸ Frank spricht in *Mit uns ist Gott* nicht mehr von *sobornost'*, Gemeinschaftlichkeit, sondern von *obščenie*, Gemeinschaft.

17:21), daß wir es »wie ein Kind« (Lk. 18:17), ohne es abstrakt begründen zu können, »im Genuß unmittelbarer Erfahrung« annehmen sollen (ebd. 258).

Wie die Beziehung zu Gott als »personale Gemeinschaft« erfahren werden kann, erläutert Frank an der Beziehung des Kindes zur Mutter und zum Vater. Die Gemeinschaft mit ihnen »besteht keineswegs in der klaren, nüchternen, intellektuell auszudrückenden Überzeugung von ihrer Existenz als ›Personen‹, sondern einfach in der nicht in Worte zu fassenden Empfindung ihrer Realität als einer Quelle von Wärme, Zärtlichkeit, Geborgenheit, Aufgehobensein« (ebd. 259). Das Wort »Vater«, mit dem Jesus selber Gott anredet und mit dem auch seine Jünger Gott anreden sollen, bezeichnet, wie Frank erklärt, »nicht nur ein liebendes, uns ernährendes und schützendes Wesen«. Der »Vater« verkörpert in der Sprache Jesu »auch die unteilbare, kollektive familiäre Einheit der Gattung oder Familie, in deren Bestand allein mein Leben möglich ist. Er ist das Symbol des Vaterhauses, etwa in der Art des heutigen Heimatbegriffs« (ebd. 263).

Der Glaube an Gott im christlichen Sinn ist auch für Frank mehr als die ehrfürchtige Erfahrung des unergründlichen unpersönlichen Urgrundes des Seins. Er ist die Erfahrung eines den Menschen ansprechenden, anschauenden Du, das ihn in seine »persönliche Gemeinschaft« aufnimmt. Er ist das vertrauensvolle Verhältnis des »Kindes« zu Gott als Vater. Der Glaube geht »über die Anerkennung des transzendenten, abgesonderten Seins Gottes als Person« hinaus, denn er ist auf Gott gerichtet, »nicht nur als personales Wesen, sondern zugleich als göttliche Heimat der Seele«. Wahrer Glaube ist darum nicht schon dort gegeben, wo jemand »denkt und überzeugt ist, daß irgendwo ›Gott existiert‹«; wahrhaft »gläubig« ist erst, »wessen Seele vom Licht der göttlichen Wahrheit berührt wird, der die lebendige Empfindung des Reichs des Heiligen, der himmlischen Heimat hat«. »Wir erfahren Gottes Realität in dem Moment, in dem er unsere Seele berührt und in unserer Seele – auf diese Berührung antwortend – sich ein ihm zugewandtes Gefühl entzündet. In diesem Sinne ist der Glaube an den personalen Gott das Wesen der religiösen Erfahrung« (ebd. 262). Glaube, mit anderen Worten, ist nicht die Anerkennung eines bestimmten Gegenüber, sondern die »lebendige Berührung des allumfassenden und alles erfüllenden gnadenvollen Seins« (ebd. 260). Es wird uns zugänglich, wie Franks neuteamentlich begründete Bemerkung zeigt, »weil wir es durch dasjenige wahrnehmen, was göttlich ist in uns selbst« (ebd. 242). Daß die Anwesen-

heit Gottes im Menschen als Bedingung dafür, ihm begegnen zu können, eine freie personale Tat Gottes und somit bereits »Gnade« ist, steht für Frank außer Frage.

Die Gemeinschaft mit Gott erfahre ich in der »Berührung«, die in gewisser Weise der Begegnung von Ich und Du gleicht. Der Unterschied zur zwischenmenschlichen Ich-Du-Begegnung darf jedoch nicht übersehen werden. In der Begegnung ist immer auch die *Andersheit* zwischen mir und dem ewigen Du Gottes präsent, weil es überhaupt »Grundlage, Boden und tiefste Wurzel« meines Ich, seine »transzendente« Bedingung, ist. Doch erfahre ich, wo das göttliche Du sich mir zeigt, daß ich mit ihm *eins* bin und mit ihm *zusammenfließe*. Es ist nicht möglich, eine Trennungslinie Gott gegenüber zu ziehen wie zwischen den welthaften Gegenständen. »So sehe ich nicht mehr deutlich, wo die letzte Tiefe meiner selbst endet und wo beginnt, was ich Gott nenne« (ebd. 263). So kann man verallgemeinern: Das Selbstsein erfährt sich ausgerichtet auf einen absoluten Sinn und, weil an ihm teilhabend, in ihm geborgen.

6. Die Gewißheit des Glaubens

In einer Analyse der gnoseologischen Qualität des Glaubensaktes, zeigt Frank, daß dem religiösen Glauben auch die *Gewißheit* zukommt, die der Erfahrung als Wirklichkeitserfahrung eigen ist. Sie gleicht dem auf unmittelbarer Erfahrung beruhenden unbezweifelbaren Wissen, zu *sein*. Ähnlich ist mir die Wirklichkeit eines Schmerzes oder einer Freude, die ich unmittelbar erlebe, die also in meinem Bewußtsein ist, unwiderleglich gewiß. Gewißheit – die nicht mit analytischer Einsicht in den betreffenden Sachverhalt verwechselt werden darf – ist gegeben, wenn der Gegenstand des Wissens oder Denkens im Bewußtsein real anwesend ist. Sobald ein Gegenstand sich außerhalb des Bewußtseins befindet und ich nur *an ihn denke* oder ihn mir *vorstelle*, ist das Urteil über seine Realität der Täuschung ausgesetzt, es kann wahr *oder* falsch sein (ebd. 233). Das gilt selbstverständlich auch für religiöse Denkinhalte. Doch ist der Glaube wesentlich mehr als das Denken an gewisse Inhalte; er ist die Erfahrung der Anwesenheit Gottes. Der Glaube, soll er das Vertrauen rechtfertigen, das ich seinem Inhalt entgegenbringe, muß, so betont Frank, auf *unmittelbarer* Evidenz, d. h. auf unmittelbarer Erfahrung der *Realität* Gottes und seiner Zuwendung beruhen (ebd. 224).

Worin kann dieser Glaube begründet sein? Den Menschen des rationalen Denkens ist, wie Paulus schreibt, der christliche Glaube eine »Torheit« (1. Kor. 1:23). Denn sein Inhalt – daß Gott sich dem Menschen bis zur eigenen Selbsthingabe in Liebe zuwendet – ist schlichtweg unwahrscheinlich. Keine äußere Autoritätsinstanz reicht aus, um ihn vertrauenswürdig zu machen – weder die der Eltern noch die der kirchlichen Lehrer bis hin zu den Aposteln. Jede Autorität, welche behauptet, ein Kenntnis von Gott zu besitzen, die mir fehlt, müßte diese Behauptung begründen. Würde sie sich dafür wieder auf eine Autorität berufen, hätten wir einen Fortgang ins Unendliche. Selbst der Verweis auf Gott als äußerer Autoritätsinstanz liefe auf eine *petitio principii* hinaus, denn man müßte der Autorität Gottes glauben, daß Gott die den Glauben rechtfertigende Autorität sei. Frank antwortet darauf: »Von Gott und seiner Wahrheit zeugt letzten Endes nur Gott selbst«. Das heißt aber, der Glauben, soll er gewiß sein und so zur Lebensgrundlage werden können, muß sich auf *unmittelbare* Erfahrung stützen können und nicht auf eine vermittelnde Autorität. Diese für den Glauben unabdingbare Eigenschaft der unvermittelten »Gewißheit« hat erstmals in der Geschichte des religiösen Lebens der Prophet Jeremias erkannt.

Das »eigentlich Revolutionäre« der Offenbarung Christi besteht Frank zufolge gerade darin, daß sie Gottes Verhältnis zum Menschen als »Immanenz«, als »unmittelbare Nähe und Zugänglichkeit« enthüllt (ebd. 229). Der eigentliche Gehalt des christlichen Glaubens besteht eben im »Wissen« der erlösenden *Anwesenheit* Gottes in der Seele des Menschen. Das wird durch die Lehre vom Heiligen Geist bestätigt, denn sie »ist nichts anderes als die Enthüllung jener Kraft oder Hypostase Gottes, durch die Gott in der menschlichen Seele immanent anwesend ist« (ebd. 228 f.). Oder, wie es der erste Johannesbrief sagt: »Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns bleibt: Er hat uns von seinem Geist gegeben« (1. Joh 4:13; 3:24).

Gäbe es die auf Erfahrung gegründete Gewißheit des Geglaubten nicht, dann wäre der Glaube das Ergebnis einer Willensanstrengung, mit der man sich zwingt, das an sich Unwahrscheinliche doch für wahr zu halten. Ein derartiger Glaube könnte weder befreiend sein noch könnte er das Bewußtsein begründen, in Gott unbedingt geborgen und so unsterblich zu sein (vgl. ebd. 243). Der Wille, der für den Glauben unerlässlich ist, ist nicht der Wille, etwas für wahr zu halten, was eigentlich ungewiß ist. Nachdrücklich betont Frank, daß

jeder Zwang, auch der Selbstzwang, dem Glauben widerstreitet. Der Wille, auf den der Glaube nicht verzichten kann, ist der Wille zum »Aufmerken« [*vnimanie*], der Wille, auf den Zuruf eines Du zu hören und zu antworten, oder, mit Franks Worten, »den geistigen Blick anzuspannen, um wahrhaft zu entdecken und zu sehen, was *ist*« (ebd. 253). Dieser »Wille zum Aufmerken« ist ein freier Akt, der seine Entsprechung in der Zuwendung zum Du der anderen Person hat: Gott »gibt sich nur dem, der sich ihm frei, aus eigenem inneren Antrieb, öffnet und ihm entgegengeht« (ebd. 255). Frank beruft sich auf das Wort Jesu: »Wer Ohren hat, der höre«. Dieses »Aufmerken« und »Hören« ist möglich, weil das Ich als solches bereits durch die Beziehung zum Du konstituiert ist.

Frank fügt noch einen weiteren Aspekt hinzu. Religiöse Erfahrung ist »die Erfahrung einer Gemeinschaft«. Er nennt den Glauben deshalb »Wissen-Erleben, Wissen-Gemeinschaft [*znanie-pereživanie, znanie-obščenie*]« (ebd. 271; 279). Mit »Gemeinschaft« ist nicht die Vermittlung des Glaubensinhalts durch andere, auch nicht der gemeinschaftliche Vollzug des Glaubensaktes gemeint. Die Begriffe »Wissen-Gemeinschaft« und »Wissen-Erleben« besagen, daß im Glauben das Gewußte als Erleben mit dem Wissenden *eins* ist – vergleichbar der Einheit von Ich und Du in der Ich-Du-Begegnung. Es geht Frank um die ontologische Qualität des Glaubens als lebendiger freier Selbstmitteilung der Realität Gottes an den Glaubenden.

7. Gegenständliche Wahrnehmung Gottes: W. Alston und J. Hick

Ein kurzer Blick auf zwei Beiträge zu dem in jüngster Zeit geführten religionsphilosophischen Diskurs soll die Besonderheit von Franks Position verdeutlichen. Der amerikanische Philosoph William Alston (geb. 1921) geht von den Zeugnissen fremder religiöser Menschen über ihre mystischen Begnadungen und Erfahrungen aus und entnimmt ihnen, daß sie eine direkte und unmittelbare nichtsinnliche Wahrnehmung Gottes haben (*direct awareness of God; perceiving God*).⁹ In ihren Erfahrungen ist das Wahrgenommene, Gott, vom

⁹ W. P. Alston: *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, London 1991. Vgl. dazu A. Hansberger: Gott wahrnehmen. William Alstons perzeptives Modell religiöser Erfahrung. In: F. Ricken (Hg.): *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*. Stuttgart 2004, S. 113–125. M. Wasmaier: *Zwischen Pragmatismus*

Wahrnehmungssubjekt *unterschieden* und kommt so verstanden von *außen*. Es handelt sich, Alston zufolge, um eine Subjekt-Objekt-Relation, in der das Wahrgenommene *ursächlich* auf das wahrnehmende Subjekt wirkt; dennoch ist das, was sich in der Wahrnehmung »präsentiert«, *unmittelbar* gegeben. Das Wahrnehmungserleben selbst ist vorbegrifflich; die begriffliche Identifizierung folgt nachträglich.

Anders als Frank geht Alston von gegenständlich vorliegenden Zeugnissen aus, nicht vom eigenen Selbstsein. Einen Seins- und Geistbegriff kennt er nicht. Er ist deshalb außerstande, plausibel zu machen, wie die »Wahrnehmung« Gottes, die nach seinem Urteil nicht-sinnlicher Art ist, sich von Erfahrungen gegenständlicher Art wesentlich unterscheidet. Es ist für ihn deshalb konsequent zu behaupten, wie F. Ricken feststellt, Gott sei dem Mystiker »in derselben Weise gegeben, wie die Gegenstände unserer Umgebung unserem Bewußtsein in der Sinneswahrnehmung gegenwärtig oder gegeben sind«. ¹⁰ Die Einheit von Immanenz und Transzendenz, die Frank zufolge die Erfahrung Gottes kennzeichnet, vermag Alston nicht zu denken.

Der englische Religionsphilosoph John Hick ¹¹ (geb. 1922) geht bei der Erklärung der religiösen Erfahrung davon aus, daß jede Wahrnehmung der Interpretation bedarf, weil erst durch sie das Wahrgenommene eine Bedeutung erhält. Eine Wahrnehmung, die für sich schon eindeutig wäre, gibt es nicht (*all intentional experience is experiencing-as*). Weil jede Wahrnehmung an sich mehrdeutig ist, kann keine Deutung beanspruchen, die allein mögliche zu sein. Deshalb kann eine Erfahrung, die religiös gedeutet wird, auch naturalistisch verstanden werden. Auch das sogenannte »Transzendente« ist, wie Hick den verschiedenen religiösen Gottesbilder induktiv entnimmt, unterschiedlichen Deutungen zugänglich. Jede Deutung erfolgt durch die »Linse« einer bestimmten Kultur mit ihren jeweiligen Begriffen und geschichtlich bedingten Erfahrungen. Hick folgert daraus, daß wir das »*ultimately Real*« niemals als solches oder *an sich*

und Realismus. Eine Analyse der Religionsphilosophie von William P. Alston. Heusenstamm 2007.

¹⁰ F. Ricken: Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung. In: Theologie und Philosophie 70 (1995), S. 400.

¹¹ J. Hick: An Interpretation of Religion. London 1989. Vgl. hierzu: G. Gäde: Viele Religionen – ein Wort Gotten. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie. Gütersloh 1998.

erreichen. Was wir als das »*Real*« ansehen, ist Ergebnis einer Deutung der Wirklichkeit mittels religiöser Begriffe. »*We describe as religious experience those in the formation of which distinctively religious concepts are employed*«. ¹²

Der folgenreiche Unterschied zu Frank liegt, wie schon bei Alston, darin, daß Hick von vornherein in der Subjekt-Objekt-Relation denkt. Er gelangt nicht zum lebendigen Wissen des Seins, sondern bleibt bei begrenzten Bewußtseins- und Denkinhalten stehen. Es gelingt ihm darum nicht, eine transzendente Erfahrung des Göttlichen zu erreichen. Zur Begründung seiner These, daß in die Wahrnehmung (Erfahrung) eines Gegenstandes die kulturabhängigen Strukturen unseres Denkens erkenntnisbestimmend einfließen, beruft Hick sich auf Kants Kategorienlehre. Die für Kant fundamentale *transzendente Frage* nach den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstandserkenntnis stellt er nicht.

¹² J. Hick, a. a. O. S. 153.