

**Christian Thies**

## **Die philosophische Relevanz der Mystik**

**aus: Thies, Christian (Hg.): Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen. Wiesbaden 2009. S. 133-151**

[Die Zahlen in den eckigen Klammern zeigen die Original-Paginierung an.]

William James' Vorlesungen „The Varieties of Religious Experience“ (1902)<sup>1</sup> sind ein Klassiker der Religionsphilosophie, durchaus vergleichbar mit den ungefähr hundert Jahre vorher erschienenen Reden Schleiermachers „Über Religion“ (1799). Auch im 21. Jahrhundert kann James noch wichtige Anregungen liefern. Das gilt meines Erachtens vor allem für seine Theorie der Mystik. Zwar gehört James nicht in die lange Reihe berühmter Mystikerinnen und Mystiker, die wir aus allen Zeiten und Kulturen kennen. Aber er ist einer der ersten, der eine materialreiche und (fast) vorurteilsfreie Analyse mystischer Erfahrungen vorlegte. Diese war nicht nur wirkmächtig, sondern ist auch weiterhin systematisch interessant. Die folgenden Überlegungen sollen meine Hypothese stützen, dass James zu Recht die Mystik ins Zentrum der Religionsphilosophie stellte.

Dazu werde ich zunächst James' Ansatz sowie seine Konzeption religiöser Erfahrung darstellen (1). Anschließend gehe ich auf deren Weiterentwicklung bei Wittgenstein und Russell ein (2) sowie den alternativen Ansatz, der jüngst von Tugendhat vorgelegt wurde (3). Dann skizziere ich, wie sich die Mystik systematisch in eine allgemeine Theorie menschlicher Erfahrung einordnen lässt (4). Zuletzt argumentiere ich für die Aktualität der Mystik (5).

### **1. Mystik bei James**

Mit guten Gründen hat William James den richtigen Ansatzpunkt gewählt, um eine moderne Religionsphilosophie zu betreiben. Drei alternative Wege werden von ihm abgelehnt.

Erstens klammert er die *institutionelle Dimension* völlig aus. Er beschäftigt sich nicht mit den christlichen Kirchen oder ihren Entsprechungen in anderen Kulturkreisen, ebenfalls nicht mit Sekten, freien Religionsgemeinschaften oder neuen reli-

---

<sup>1</sup> William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt/Leipzig 1997. Alle Zitate, die im laufenden Text nur mit Seitenzahlen belegt sind, stammen aus diesem Buch.

giö[133/134]sen Bewegungen (61ff., vgl. seine Kritik an den Kirchen auf S. 344). Tatsächlich sind, so kann man aus heutiger Sicht behaupten, beispielsweise die beiden großen Kirchen in Deutschland oder die Religionsgemeinschaften in den USA weniger religionsphilosophisch als vielmehr soziologisch interessant. Leider muss man zudem feststellen, dass die christliche Kirche in ihrer Geschichte unermessliches Leid verursacht, mitverantwortet oder geduldet hat; wenn sie heute in einigen Teilen der Welt eine anerkennenswerte Institution bildet, so weniger aus religiösen denn aus moralischen Gründen, etwa durch ihren Einsatz für die Entrechteten, Gedemütigten und Ausgeschlossenen.

Ein zweiter möglicher Ansatzpunkt wäre die *theologische Dimension* im engeren Sinne, also die Diskussion der Prädikate Gottes, der Gottesbeweise oder des Theodizee-Problems. James äußert seine Ablehnung hier besonders scharf: Der Gott, den uns die Theologen zur Verehrung anbieten, ist ein „metaphysische(s) Monstrum“ und „eine absolut wertlose Erfindung des scholastischen Geistes“ (440). Die alten theologischen Schriften sind „kaum mehr als ein Staubfänger in den Bibliotheken“ (106, vgl. 62, 426ff.). In solchen Bemerkungen drückt sich auch James' Kritik an einem lebensfernen und erfahrungsarmen Intellektualismus aus.

Drittens weist er die *naturalistischen Erklärungen* des Religiösen zurück. Heute sind diese durch die Hirnforschung wieder aktuell; schon James kannte die Ansätze eines medizinischen Materialismus, eines sexualtheoretischen Reduktionismus und einer evolutionsbiologischen Deutung (46ff., 505ff., 478ff.). Diese können jedoch, so sein Einwand, das Phänomen des Religiösen nicht angemessen erfassen. Zwar mögen, wie die Neuro-Theologen behaupten, mit religiösen Erfahrungen immer bestimmte Hirnzustände korreliert sein.<sup>2</sup> In philosophischer Fachsprache ließe sich vielleicht sagen, dass jene immer auf diesen supervenieren. Aber die objektivierende Außenperspektive, so James mit einem schönen Bild, liefert bloß eine Speisekarte, nicht das Essen selbst (482).

Stattdessen wendet sich James der subjektiv-individuellen Erfahrung zu. Diese bildet, so führt er aus, die Grundlage der institutionellen Dimension; denn am Anfang aller großen Religionen standen die religiösen Erfahrungen ihrer Gründerfiguren, also

---

<sup>2</sup> Andrew Newberg (mit Eugene d'Aquili und Vince Rause), *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht* (engl. 2001), München/Zürich 2003. Newberg u.a. gehen durchaus von einem angemessenen Begriff mystischer Erfahrung aus (143f.) und unterscheiden diese klar von halluzinatorischen Anfällen (153-158). Weitere Forschungen müssen zeigen, ob ihre neurologische Verortung mystischer Zustände korrekt ist; die Innenseite religiöser Erfahrungen können sie jedoch nicht erfassen.

von Buddha, Jesus und Mohammed (63). Mystik ist, wie bereits James' Beispiele in der dritten Vorlesung belegen, der paradigmatische Fall von Religiosität; „die persönliche religiöse Erfahrung (hat) ihre Wurzel und ihr Zentrum in mystischen Bewusstseinszuständen“ (383). Diese werden in den Vorlesungen XVI und XVII ausführlich beschrieben, analysiert und geprüft. James beginnt mit *vier Charakteristika der Mystik* (384f.): [134/135]

1. Unaussprechlichkeit (ineffability): Mystische Erfahrungen können nicht adäquat sprachlich artikuliert und mitgeteilt werden (vgl. 404). Das verbindet die Mystik mit der negativen Theologie, die man bis zu Platon zurückverfolgen kann und deren Grundüberzeugung lautet, dass sich nur sagen lasse, was das Absolute nicht sei. Die Vorstufen zu einem vollkommenen mystischen Zustand sind jedoch beschreibbar; auch Anweisungen für den Weg dorthin kann es geben.

2. Noetische Qualität: Die Mystiker verbinden mit ihren Erfahrungen höhere Erkenntnisse mit allgemeiner Aussagekraft und mit einem starken Gewissheitsgrad. Gern wird das Bild des „dritten Auges“ verwendet, das mehr ‚sieht‘ als das „erste Auge“ unserer Sinnesorgane und das „zweite Auge“ unseres Intellektes. Das unterscheidet mystische Zustände von Träumen, Visionen (etwa bei epileptischen Anfällen), Drogenenerlebnissen usw., deren vermeintlicher Erkenntnisgewinn dem Subjekt selbst schnell fragwürdig wird (vgl. 396, 418f.).

3. Flüchtigkeit (transiency): Mystische Zustände halten nicht lange an (vgl. 404 u. 419). Die obere Grenze scheinen schon dreißig bis sechzig Minuten, bestenfalls zwei Stunden zu sein. Zudem sind sie selten: Plotin, einer der bedeutendsten Mystiker aller Zeiten, soll nach dem Bericht des Porphyrios nur viermal eine solche Erfahrung des Absoluten gemacht haben. Aber mystische Zustände lassen sich prinzipiell wiederholen und als solche wiedererkennen.

4. Passivität: Trotz der gewaltigen Willensanstrengung, die mystische Erfahrungen voraussetzen, scheint ihr Höhepunkt oder Ziel etwas zu sein, das man gerade nicht aktiv herbeiführen kann. Wir werden von etwas ergriffen, etwas zeigt sich uns. Auch hier greift James ein vertrautes Merkmal auf: Bereits Platon hatte behauptet, dass solche Bewusstseinszustände intensiv vorzubereiten sind, letztlich aber wie ein Licht entzündet werden müssen.<sup>3</sup>

Erfahrungen sind immer Erfahrungen von etwas. Was ist der intentionale Gegenstand mystischer Erfahrungen? James' Antwort lautet: die vollkommene geistige Ein-

---

<sup>3</sup> Platon, Siebenter Brief, 341 c/d.

heit alles Seienden bzw. das Absolute, das alle Gegensätze der empirischen Welt aufhebt (vgl. 391). Mystische Zustände seien deshalb in der Regel mit positiven Gefühlen verbunden; die Mystik, so fasst James zusammen, ist pantheistisch und optimistisch (418). Die diametrale Gegenposition zur Mystik ist die Gnosis, die einen extremen Dualismus vertritt und unsere Fremdheit in der Welt betont.<sup>4</sup> Zudem ist die mystische Erfahrung immer eine Selbst-Erfahrung, die aber das empirische, individuelle Selbst transzendiert.<sup>5</sup> Das „große Anliegen der Mystik“ ist die „Über[135/136]windung aller gewöhnlichen Barrieren zwischen dem Einzelnen und dem Absoluten ... In mystischen Zuständen werden wir eins mit dem Absoluten und uns zugleich dieser Einheit bewußt.“ (415) Das ist nach Ansicht vieler Mystiker noch nicht der Abschluss unserer geistiger Selbst-Transzendierung: Sich nämlich seiner Identität mit dem Absoluten bewusst zu sein, ist weiterhin ein Subjekt-Objekt-Verhältnis; auch dieser Dualismus muss überwunden werden, in Richtung einer völligen Aufhebung des Bewusstseins.

Prinzipiell können alle Menschen mystische Erfahrungen machen. Dennoch sind fördernde sozio-kulturelle Umstände (etwa die Entlastung vom täglichen Daseinskampf und eine anerkannte mystische Tradition), persönliche Vorbilder und individuelle Veranlagungen nicht irrelevant. James selbst vergleicht mystische Zustände mit ästhetischen Erfahrungen: „Wenn uns das Herz oder das Ohr fehlt, können wir den Musiker ... nicht richtig interpretieren und sind sogar geneigt, ihn für schwachsinnig oder lächerlich zu halten.“ (384) Hat dieses Zitat auf Max Weber gewirkt? Wie man weiß, trafen sich James und Weber im Oktober 1904 in Boston, zudem kannte Weber die Vorlesungen von James, vermutlich vermittelt über Troeltsch. Da Max Webers berühmte (ironische?) Formulierung, er sei „religiös absolut ‚unmusikalisch‘“ zum ersten Mal in einem Brief an Tönnies vom 19.2.1909 verwendet wird, könnte es sein, dass er diese von James übernommen hat.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. Peter Koslowski, Einleitung: Philosophie, Mystik, Gnosis, in: ders. (Hg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich/München 1988, 9-12.

<sup>5</sup> Dieser Aspekt wird herausgearbeitet in Saskia Wendel, Christliche Mystik. Eine Einführung, Kevelaer 2004: „Mystik ist eine besondere Form der Erkenntnis meiner selbst und darin zugleich des Anderen meiner selbst, insbesondere des absolut Anderen meiner selbst. Dieses absolut Andere meiner selbst wird jedoch zugleich als das Innerste meiner selbst und damit als das Nicht-Andere meiner selbst erlebt.“ (ebd., 14) Vgl. dies., Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002. Vgl. auch Hans Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg u.a. 2004, bes. 17ff., wo Religion generell, d.h. ohne Einengung auf mystische Erfahrungen, mit Selbsttranszendenz verbunden wird.

<sup>6</sup> Max Weber: Gesamtausgabe, Abt. II, Briefe, Bd. 6, S. 65. Eine leichter zugängliche Text-

So wie es, selbst nach ausführlicher und sachkundiger Prüfung, wohl nicht nur eine einzige vollkommene Art der Musik gibt, so kann es auch unterschiedliche Formen der Mystik geben. Immer wieder beharrt James, wie schon der Titel seiner Schrift zeigt, auf der Pluralität religiöser Erfahrungen. Auch außergewöhnliche Erfahrungen, etwa unter Drogeneinfluss, dürfen nicht von vornherein abgelehnt werden. James unternahm deshalb mehrere Selbstversuche, die er anschaulich schildert: 1870 mit Chloralhydrat (dem ersten synthetisch hergestellten Schlafmittel), 1875 mit Amylnitrit (einem Aufputzmittel), dann 1882 mit Lachgas (Stickstoff-Monoxid), schließlich noch 1896 mit Peyote. Nur unter Lachgas, so meinte er, könne man Hegel wirklich verstehen.<sup>7</sup> Zudem belebe und erweitere es unser mystisches Bewusstsein. Allerdings halten die subjektiven Erfahrungen während eines Rausches [136/137] der Kritik nicht stand; hingegen verändern mystische Zustände dauerhaft unsere gesamte Weltsicht und unser Leben. Dennoch schloss er aus seinen eigenen Erfahrungen, „daß unser normales Wachbewußtsein, das rationale Bewußtsein, wie wir es nennen, nur ein besonderer Typ von Bewußtsein ist, während um ihn herum, von ihm durch den dünnsten Schirm getrennt, mögliche Bewußtseinsformen liegen, die ganz andersartig sind.“ (390f.)

Einen solchen *Pluralismus*, hier bereits von Erfahrungs- auf Bewusstseinsformen übertragen, vertritt James auch ontologisch, vor allem in seinen Spätschriften. Es gebe nicht nur eine Welt, sondern viele, die allerdings miteinander verbunden sind.<sup>8</sup> In diesem Zusammenhang kommt er, vor allem in der vierten seiner „Pragmatismus“-Vorlesungen, erneut auf die Mystik zu sprechen. Die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit, so stellt James zu Recht fest, durchziehe seit Platon die Philosophiegeschichte. Der Rationalismus habe immer die Einheit favorisiert, der Empirismus die Vielheit. Keine Denkrichtung betone jedoch so sehr die Einheit wie die

---

stelle findet sich in Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: ders.: *Politik und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2006, S 1016-1040, hier 1037, wo er vom „inneren Interesse eines wirklich religiös ‚musikalischen‘ Menschen“ spricht. – Vgl. auch die Bemerkung zu James in Max Weber, *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* (1904/05), Weinheim 21996, 75f. Für diese und andere Hinweise bin ich Hubert Treiber zu Dank verpflichtet.

<sup>7</sup> William James, *On some hegelisms* (zuerst 1882 in „Mind“), in: ders., *The will to believe and other essays in popular philosophy. Human immortality*. New York 1956, 263-298, hier 294 (zuerst in: *Mind*, Bd. 7/1882, 186-208). Im Internet kursiert ein Textauszug unter dem Titel „The Subjective Effects of Nitrous Oxide“; dabei handelt es sich um eine längere Anmerkung („Note on anaesthetic revelation“, ebd. xvii) zum genannten Aufsatzes.

<sup>8</sup> Vgl. die sehr gute Darstellung von Felicitas Krämer, *Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit. Zu William James' Realitätsverständnis*, Göttingen 2006. Die plurale Ontologie des Pragmatismus hat insbesondere Nelson Goodman weiterentwickelt, vgl. ders., *Weisen der Welterzeugung* (engl. 1978), Frankfurt a. M. 1990.

Mystik. Aus ihr entspringe ein „kosmisches Bewußtsein“ (396), für das alles eins sei: *hen kai pan*. Dieser Monismus wird von manchen Mystikern sogar zu einem absoluten Idealismus gesteigert, in dem die Mannigfaltigkeit der Dinge und die gesamte empirische Welt als bloßer Schein gilt: Real sei nur das geistige Eine.

Das Musterbeispiel eines solchen Monismus ist die Vedanta-Philosophie Indiens, die James vor allem durch Swami Vivekananda (1863-1902) kennen lernte. Vivekananda war einer der ersten indischen Weisen, der in die westliche Welt reiste; er sprach beispielsweise 1893 vor dem Weltparlament der Religionen in Chicago und war mit Paul Deussen befreundet. Darüber hinaus las James, teilweise in den Übersetzungen des berühmten deutschen Indologen Max Müller, die Schriften von Ramakrishna (1836-1886), des Lehrers von Vivekananda. Ein späterer wichtiger Vertreter der Vedanta-Lehre ist Ramana Maharshi (1879-1950).

Wie in der „Vielfalt religiöser Erfahrung“ äußert James auch in den „Pragmatismus“-Vorträgen seine Sympathie für die Mystik: „Wir haben alle ein Ohr für diese monistische Musik; sie erhebt und beruhigt.“<sup>9</sup> Aber den absoluten Monismus der Mystik lehnt er ebenso ab wie den absoluten Pluralismus der Empiristen. „Die Welt ist insofern eine Einheit, als ihre Teile durch bestimmte Verbindungen zusammenhängen. Sie ist aber genau so weit eine Vielheit, als irgend eine bestimmte Verbindung nicht besteht.“<sup>10</sup> Identität und Differenz sollen vermittelt werden, aber nicht (wie bei Hegel) unter dem Primat der Identität, sondern unter dem der Differenz bzw. Vielfalt. Wir leben nicht in einem Universum, sondern einem Multiversum.<sup>11</sup> [138/138] Eine solche Position bezeichnet er später als *synechistisch*.<sup>12</sup> Diesen Begriff übernimmt er, wie vieles andere leider ohne ausreichende Würdigung, von Charles Sanders Peirce. Denn Peirce, der eigentliche Begründer sowohl des Pragmatismus wie der Semiotik, hatte den Ausdruck „Synechismus“, der als Grundkategorie einer evolutionären Kosmologie dienen sollte, in seinen Briefen an James vom 13.3.1897 und vom 25.11.1902 verwendet, darüber hinaus öffentlich in einem Lexikonartikel von 1902.<sup>13</sup> Noch schärfer ist James' Ablehnung des aus der Mystik herrührenden Absoluten in

---

<sup>9</sup> William James, *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode* (engl. 1907), Hamburg 1994, 97.

<sup>10</sup> Ebd., 98.

<sup>11</sup> Zum Ausdruck „Multiversum“ vgl. James, *Der Pragmatismus*, a.a.O., 93, und James, *Das pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie* (engl. 1909), Darmstadt 1994, 211..

<sup>12</sup> James, *Das pluralistische Universum*, 211.

<sup>13</sup> Charles S. Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, hg. von K.-O. Apel, Frankfurt a. M. 1991, 542 u. 544 sowie 317.

seiner letzten Publikation „Das pluralistische Universum“.<sup>14</sup> Im dritten Kapitel, überschrieben „Hegel und seine Methode“, bezweifelt er, dass sich aus der Hypothese des Absoluten irgendetwas ableiten ließe; mit der vollkommenen Leere ist in Erkenntnisprozessen nichts zu gewinnen. Wichtiger ist noch das (der Theodizee-Diskussion entnommene) Argument, dass für den Mystiker keine Übel existieren, weil sich diese im Absoluten verflüchtigen; normativ sind wir jedoch verpflichtet, Leid und Ungerechtigkeit praktisch zu bekämpfen, um die Welt wenigstens ein klein wenig zu verbessern (Meliorismus). Zwar gewähre die Erfahrung des Absoluten „eine gewisse Art religiösen Friedens“<sup>15</sup>, aber sowohl kognitiv wie normativ müssten wir diesen zurückweisen.

Diese Kritik ist sicherlich berechtigt, wird aber dem spezifisch religiösen Charakter mystischer Erfahrungen nicht gerecht. Wir müssen uns eben davor hüten (wie es allerdings die meisten Mystiker getan haben), aus der Erfahrung des Absoluten ontologische und moralische Konsequenzen abzuleiten. Der Alleinvertretungsanspruch des mystisch inspirierten Monismus ist zurückzuweisen, aber innerhalb eines Pluralismus der Erfahrungs- und Bewusstseinsformen behält die Mystik bei James ihre Berechtigung. Darauf komme ich später zurück.

## 2. Mystik bei Wittgenstein und Russell

Die *Wirkmächtigkeit* von James' Religionsphilosophie zeigt sich an dem Einfluss, den diese in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg auf viele wichtige Denker ausübte. Erwähnenswert sind vor allem Wittgenstein und Russell. [138/139]

Beginnen wir bei *Ludwig Wittgenstein*.<sup>16</sup> Im Sommer 1912 ist Wittgenstein allein in Cambridge. Am 22. Juni schreibt er an Russell: „Immer wenn ich dazu komme, lese ich jetzt James' ‚Varieties of religious experience‘. Dieses Buch tut mir *sehr* gut, womit ich nicht sagen will, daß ich bald ein Heiliger sein werde, doch ich bin einigermaßen sicher, daß es mich ein wenig weiterbringt auf einem Weg der Besserung, auf dem ich gern noch *sehr viel* weiterkommen würde: Es hilft mir nämlich, glaube ich, mich von der *Sorge* freizumachen (Sorge in dem Sinne, in dem Goethe das Wort im

---

<sup>14</sup> James, Das pluralistische Universum, 73-82

<sup>15</sup> Ebd., 78.

<sup>16</sup> Allgemein siehe William B. Goodman, Wittgenstein and William James, Cambridge/Mass. 2002 sowie Wilhelm Baum: Wittgenstein und William James. In: R. Haller/W. Grassl (Hg.), Sprache, Logik und Philosophie. Akten des 4. Internationalen Wittgenstein-Symposiums 1979, Wien 1980, 201-204; vgl. auch Wilhelm Baum, Ludwig Wittgenstein, Berlin-West 1985, bes. 47f.

2ten Teil des Faust verwendet).<sup>17</sup> Wittgenstein erkannte sich wieder in James' „kranker Seele“; er spricht mit G.E. Moore über „Heiligkeit“ und „Bekehrung“ (die Themen von James' Vorlesungen IX bis XV); wichtig für ihn wie für James sind Tolstois Schriften, vor allem „Meine Beichte“ und (im September 1914) die „Kurze Darlegung des Evangeliums“. Russell meint nach dem Ersten Weltkrieg, dass die gesamte geistige Entwicklung Wittgensteins, die er nicht mehr nachvollziehen konnte, ihren Ausgangspunkt in der Lektüre von James' Buch hatte.<sup>18</sup>

Tatsächlich äußert sich Wittgenstein noch viele Jahre später, 1944/45, sehr positiv über James als Menschen, obschon er dessen Psychologie wegen ihrer introspektiven Methode scharf kritisiert. Offensichtlich, so haben neuere Forschungen ergeben, hat Wittgenstein nur wenige Bücher so intensiv gelesen wie James' „The Varieties of Religious Experience“ und (in den dreißiger und vierziger Jahren) „The Principles of Psychology“ (1890).<sup>19</sup>

Charakteristisch für Wittgenstein (wie für kaum einen anderen Philosophen) ist eine extreme existenzielle Verunsicherung. So kann man auch verstehen, warum er seine religiöse Bekehrung auf folgendes Ereignis zurückführt: Kurz vor dem Ersten Weltkrieg, wahrscheinlich über Ostern 1912, hatte er in Wien ein Stück des damals sehr angesehenen Dichters Ludwig Anzengruber (1839-1889) gesehen, „Der Kreuzelschreiber“ (von 1872). Ein Mann, der bisher in schrecklichem Elend lebte, wirft sich eines Tages bei Sonnenschein ins Gras, schläft ein und wacht abends auf (III. Akt, 1. Szene). Dabei denkt er: „Es kann dir nix g'schehn!“ Dieser Satz, so berichtet Stefan Zweig, sei das Motto einer ganzen Wiener Generation geworden; er stand für das Verlangen nach einer heilen Welt und für eine unreflektierte Sorglosigkeit in einer bewegten Zeit.<sup>20</sup> Wittgenstein interpretiert diese Aussage aber nicht politisch, sondern metaphysisch, als Ausdruck existenzieller Geborgenheit. Auch in seinem [139/140] berühmten „Vortrag über Ethik“ (1929) schildert er das „Erlebnis der absoluten Sicherheit“, das sich durch folgende Worte beschreiben lasse: „Ich bin in Sicherheit, nichts kann mir weh tun, egal, was passiert.“<sup>21</sup> Dafür gibt es ebenfalls eine

---

<sup>17</sup> Ludwig Wittgenstein, Briefwechsel, hg. von B.F. McGuinness u. G. H. v. Wright, Frankfurt a. M. 1980, 18.

<sup>18</sup> Brief Russells an Ottoline vom 20.12.1919, in: ebd., 100f.

<sup>19</sup> Goodman, Wittgenstein and William James, a.a.O., 3, 9f., 36ff., 60ff.; vgl. auch Monk, Wittgenstein. Das Handwerk des Genies, Stuttgart 1992, 505f.

<sup>20</sup> Stefan Zweig, Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers (zuerst 1944), Frankfurt a. M. 1970, 459.

<sup>21</sup> Ludwig Wittgenstein, Vortrag über Ethik, in: ders.: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hg. von J. Schulte. Frankfurt a. M. 1989, 9-19, hier 14f.

Anregung bei William James: Eine religiöse Bekehrung führe zum „Verlust aller Sorge“. James spricht ausdrücklich von einem „Sicherheits-Zustand“ (263). Aus tiefenpsychologischer Sicht liegt es jedoch näher, hier von einem „Urvertrauen“ zu sprechen, das normalerweise in den ersten Lebensmonaten gestiftet wird.<sup>22</sup>

Direkt zur Mystik äußert sich Wittgenstein jedoch nur an einer Stelle, allerdings einer besonders prominenten, nämlich am Ende seines frühen Hauptwerks. Dort heißt es bekanntlich:

„6.44 Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.

6.45 ... Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische. ...

6.522 Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“<sup>23</sup>

Wie bei James wird die Mystik also von Wittgenstein mit „Unaussprechlichkeit“ zusammengebracht und als „Gefühl“ bezeichnet. Der wichtigste Unterschied zu James ist wohl, dass Wittgenstein einen diametralen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Mystik konstruiert: Alles Wissenschaftliche lasse sich klar sagen; das Mystische könne man jedoch überhaupt nicht artikulieren, es zeige sich nur. Einen Mittelweg oder eine Synthese gebe es nicht. Ethisch sei die Wissenschaft irrelevant; hingegen führten mystische oder religiöse Erfahrungen zu einem sinnvollen Leben.

Näher bei James steht Wittgensteins früher Weggefährte *Bertrand Russell*.<sup>24</sup> Auf den ersten Blick mag es überraschen, Gemeinsamkeiten zwischen Russell und James zu postulieren. Zum einen hat Russell den US-amerikanischen Pragmatismus abgelehnt; vor allem James' Wahrheitstheorie wird von ihm scharf kritisiert. Zum anderen gilt er als Religionskritiker, dem seine anti-christliche Haltung zeitweise große Schwierigkeiten einbrockte. Der kleine Text „Why I am not a Christian“ (1927) erlangte eine gewisse Berühmtheit, mit einiger Verzögerung noch in den sechziger und siebziger Jahren in der BRD. Sein Credo „The Free Man's Worship“ von 1903 kann man lesen als profane Antwort auf James' Bekenntnisse in „Is Life Worth Living?“ (1895) und „The Will to Belief“ (1896).<sup>25</sup> [140/141]

---

<sup>22</sup> Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt a. M. 1973, bes. 62ff.

<sup>23</sup> Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, in: ders., Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984, 7-85, hier 84f. Vgl. Goodman, Wittgenstein and William James (Fn 16), 43ff.

<sup>24</sup> Die wichtigsten Texte Russells zu religiösen Themen sind zusammengestellt in: L.I. Greenspan/St. Anderson (Hg.), Russell on Religion. Selections from the Writings of Bertrand Russell, London/New York 1999. Hilfreich ist die Einleitung (Introduction) der Herausgeber (ebd., 1-18).

<sup>25</sup> Bertrand Russell, Why I am not a Christian, in: ders., Russell on Religion, 77-91; dt. Fassung: Warum ich kein Christ bin. Über Religion, Moral und Humanität. Reinbek 1968 (vorher

Dennoch hat sich Russell sein Leben lang immer wieder mit religiösen Fragen beschäftigt.<sup>26</sup> Besonders intensiv geschah dies im Zeitraum zwischen der Jahrhundertwende und dem Ersten Weltkrieg. Wie Wittgenstein berichtet auch Russell von einer „mystic illumination“. Diese ereignete sich im Frühjahr 1901, als er den Todeskampf der Frau seines Freundes Alfred North Whitehead miterlebte: In „five minutes ... I had become a completely different person“, schreibt er später in seiner Autobiographie.<sup>27</sup> James' Vorlesungen las er bereits 1902 kurz nach ihrem Erscheinen mit Zustimmung. Wie dieser kritisiert er Kirche und Glaubensdogmen. Obwohl er (wie der seelenverwandte Einstein) zeitlebens ein Verehrer Spinozas war, lehnt er eine rationalistische Religion ab; stattdessen verteidigt er religiöse Gefühle und Erfahrungen. Eine besondere Rolle spielt auch bei ihm die Mystik, wobei man davon ausgehen kann, dass er mit Wittgenstein darüber in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg diskutiert hat. Während aber dieser „das Mystische“ für etwas hielt, über das man schweigen sollte, hat Russell – so meine Deutung – James' Theorie der Mystik weiterentwickelt.

Das geschieht vor allem in dem 1914 veröffentlichten Text „Mysticism and Logic“, in dem Russell ein überraschend positives Bild der Mystik entwirft.<sup>28</sup> Die hier zu findenden Reflexionen stehen keineswegs im Widerspruch zu seinen empiristischen Überzeugungen; diese werden nur in einen anderen Kontext gestellt. Russell meint, dass es grundsätzlich zwei Wege gebe, um sich in der Welt zurechtzufinden: die Wissenschaft und die Mystik. Bei David Hume und William Blake zeige sich der Gegensatz dieser Herangehensweisen, bei Platon (und weiteren Vertretern eines objektiven Idealismus) finden wir beides vereint. Russell nennt dann, ähnlich wie James, aber weniger phänomenologisch als vielmehr epistemologisch, vier sehr treffende *Merkmale der Mystik*.

Erstens betone die Wissenschaft die analytische und diskursive Seite des Denkens,

---

München 1963), 17-34; ders., The Free Man's Worship, in: Russell on Religion, 31-38; dt. Fassung: Was der freie Mensch verehrt, in: C. Fehige/G. Meggle/U. Wessels (Hg.): Der Sinn des Lebens. München 2000, 341-347; William James, Ist das Leben wert, gelebt zu werden?, in: C. Fehige/G. Meggle/U. Wessels (Hg.), Der Sinn des Lebens, München 2000, 276-289, und ders., Der Wille zum Glauben, in: E. Martens (Hg.), Pragmatismus. Stuttgart 1992, 128-160.

<sup>26</sup> Zum biographischen Hintergrund siehe allgemein: Ray Monk, Bertrand Russell – The Spirit of Solitude [1872-1921], London 1996.

<sup>27</sup> Bertrand Russell, Mystic Illumination, in: Russell on Religion, 39/40, hier 39.

<sup>28</sup> Bertrand Russell, Mysticism and Logic, in: Russell on Religion, a.a.O., 109-130; hier zitiert nach der dt. Fassung: Mystik und Logik (1914), in: ders., Mystik und Logik. Philosophische Essays, Wien 1952. S. 5-35. In späteren Texten, etwa in „Religion and Science“ (1935), ä-

die Mystik hingegen die kreative und intuitive. In diesem Zusammenhang wird Bergson kritisiert, der der Intuition zu viel vertraue. Dennoch seien beide Seiten unseres Denkens nützlich. Zweitens zeichne sich die Mystik aus durch den „Glaube(n) an die Einheit und die Weigerung, irgendwo Gegensatz oder Teilung [141/142] zuzugeben“.<sup>29</sup> Die Welt mit allen ihren Dimensionen und Aspekten werde als Ganze erfahren. Drittens finde sich in der Mystik die Behauptung der Irrealität der Zeit; insofern könne sie einen wichtigen Beitrag leisten, uns von deren Tyrannei, der wir im Alltag oft unterworfen sind, zu befreien. Viertens sei mit der Mystik das „Gefühl unendlichen Friedens“<sup>30</sup> verbunden; das in ihr erfahrene Absolute sei jenseits des Bösen. Eigentlich ergeben sich, wie man auch mit James argumentieren kann, der dritte und vierte Punkt bereits aus dem zweiten: Wenn alles eins sei, gebe es weder die Aufreihung von Ereignissen auf einem Zeitstrahl noch den Gegensatz von Gut und Böse.

Russell beharrt aber darauf, dass sowohl ein Zeitbewusstsein als auch moralische Wertungen für unser Leben unverzichtbar seien. Im Hinblick auf wissenschaftliches Vorgehen seien sogar alle vier Punkte abzulehnen, auch wenn die Mystik kreative Einfälle befördern könne. Als Alternative zur wissenschaftlichen Weltsicht repräsentiere die Mystik ein besonders intensives und emotional positiv getöntes Verhältnis zur Wirklichkeit insgesamt. Letztlich, so Russell, „ist Mystik als Einstellung dem Leben gegenüber zu empfehlen, nicht aber als Glaubensbekenntnis in bezug auf die Welt“<sup>31</sup>. Das ist nicht weit weg von James. –

*Zusammenfassend* kann man sagen, dass alle drei (James, Wittgenstein und Russell) den *ethischen Wert der Mystik* betonen. Die in mystischen Erfahrungen erreichbaren Gefühle können unser Leben bereichern. Der frühe Wittgenstein ist so radikal, angesichts des Mystischen die gesamte Wissenschaft sein zu lassen; dagegen warnen James und Russell vor einer Überschätzung der Mystik, vor allem in ontologischer und epistemologischer Hinsicht.

### **3. Mystik bei Tugendhat**

Seit James, Wittgenstein und Russell (zu denen man noch Henri Bergson hinzufügen

---

ßert er sich ähnlich, aber etwas reservierter.

<sup>29</sup> Russell, *Mystik und Logik*, 13.

<sup>30</sup> Ebd., 14.

<sup>31</sup> Ebd.

könnte) war in der Philosophie nicht mehr viel von Mystik die Rede.<sup>32</sup> Überraschenderweise wurde nun vor wenigen Jahren eine neue Theorie der Mystik vorgelegt – von einem Denker, der sich in seinen bisherigen Werken mit ganz anderen Themen beschäftigt hatte, mit Wahrheitstheorie, Sprachphilosophie und Ethik. Gemeint ist *Ernst Tugendhat*.<sup>33</sup>

Die große *Gemeinsamkeit* zwischen James und Tugendhat ist, dass beide ihre Überlegungen zur Mystik in den Rahmen einer Anthropologie stellen, wie man aus [142/143] den fast identischen Untertiteln ihrer Bücher schnell ersehen kann („A Study in Human Nature“ – „Eine anthropologische Studie“). Entscheidend für unser menschliches Dasein sei, so Tugendhat, die Sprache mit ihrer propositionalen Struktur. Diese gestatte eine situationsunabhängige Verwendung, die Verständigung über das Gute und ein „Nein“ zu Äußerungen anderer Personen.

Am Leitfaden der Sprache lasse sich weiterhin zeigen, dass der Mensch ein transzendierendes Wesen ist, allerdings im Sinne einer immanenten Transzendenz. Auch die Mystik ist für Tugendhat eine *Form des menschlichen Transzendierens*, und zwar ihre höchste Stufe. Die Grundstruktur des menschlichen Daseins bestehe, so kann man formulieren, im zweckrationalen, gegenwartsbezogenen Handeln. Der erste Schritt des Transzendierens (oder „Zurücktretens“, wie Tugendhat öfter schreibt) sei die Überwindung von momentanen Zwecksetzungen; an deren Stelle trete der Blick auf das gesamte eigene Leben sowie das Streben nach einer einheitlichen und sinnvollen Lebensführung. Danach folge das Zurücktreten von sich selbst durch die Einbeziehung des Anderen, letztlich aller Menschen. Damit ist der moralische Standpunkt erreicht. Es gebe aber noch eine dritte Stufe: Denn auch der moralische Mensch, so weiß Tugendhat, nimmt sich oft zu wichtig; auch die Moral ist nicht das Absolute. Nach der Überwindung des Egoismus, dem Zurücktreten von den eigenen Wünschen, steht noch die Relativierung des Selbst selbst auf dem Programm und damit die Überwindung der Egozentrität, also der zentralen Stellung, die jedes Subjekt in seiner Lebenswelt einnimmt. Dies geschehe in der Mystik.

Vor allem angesichts des Bewusstseins des eigenen Todes wolle der Mensch Abstand nehmen von sich selbst und sich sammeln mit Bezug auf die Welt als Ganze.

---

<sup>32</sup> Als Überblick ist geeignet: Reinhard Margreiter, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997.

<sup>33</sup> Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003; ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007. Vgl. meine Rezension „Tugendhats anthropologische Wende“ in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 2 (2009/2010), 337-342.

Dieses Streben finde in der Mystik seinen Ausdruck. In einer hochinteressanten Typologie unterscheidet Tugendhat dann *verschiedene Formen der Mystik*.

1. Die erste Gruppe mystischer Konzeptionen fordere die totale Aufhebung des Selbst. Man finde diese vor allem in der indischen Kultur. Tugendhat differenziert weiter zwischen (a) der Auflösung des Selbst in das (objektive) Eine (unio mystica) in den Vedanta-Lehren der Atman-Brahman-Identität, (b) der Versenkung in das (subjektive) Eine des geistigen Seelengrundes im Samkhya-Yoga und (c) dem ‚Verwehen‘ des Selbst im Nichts (nirwana) bzw. in die Leere (shunyata), das bekanntlich der Buddhismus propagiert. Die ethische Konsequenz dieser Positionen ist ein praktischer Quietismus. Dagegen richtete sich der James' Meliorismus.
2. Die zweite Form sei die relative Selbstaufhebung im chinesischen Daoismus; das Selbst wird radikal dezentriert in einer zwar vielfältigen und durchaus von Gegensätzen bestimmten, jedoch im Grunde harmonischen Welt, also angesichts des empirischen Einen. Wegen der Wohlgeordnetheit des Universums, die keine Sein-Sollen-Dichotomie erlaube, sei vorsichtiges Handeln geboten, missverständlicherweise als Nicht-Tun (wu-wei) bezeichnet. [143/144]
3. Als dritte Gestalt identifiziert Tugendhat die relative Selbstaufhebung im Mahayana-Buddhismus und der christlichen Liebesethik. Diese Dezentrierung des Selbst geschehe nicht angesichts des Einen, sondern des Vielen, nicht mit Blick auf die Welt als Ganze, sondern angesichts der zahllosen Anderen. Daraus folge die empathische Identifikation mit jedem Lebewesen, die sich im Mitleid und noch stärker im von Schopenhauer immer wieder zitierten „Tat twam asi“ (Das bist du!) ausdrückt. Wer das Absolute erfahren habe, kehre deshalb zurück in die empirische Welt, um alle anderen zu erlösen – so lautet das Bodhisattva-Ideal des Mahayana-Buddhismus. Ein ähnliches Bild von Aufstieg zum Einen und Abstieg zur Vielheit mit seinen moralischen Konsequenzen findet man in Platons Höhlengleichnis; auch die Figur des Jesus von Nazareth könne so interpretiert werden. Tugendhat äußert deutlich seine Sympathie mit dieser Mystik-Konzeption<sup>34</sup>, die auf der ontologischen Ebene dem allseitigen Miteinander-Verbundensein von James' Synechismus am nächsten kommt.

*Zwei Unterschiede* zwischen den Mystik-Konzeptionen von James und Tugendhat

---

<sup>34</sup> Tugendhat, Egozentrizität und Mystik, 148f.; ders., Anthropologie statt Metaphysik, 188f.

sind jedoch bemerkenswert. In beiden Fällen stehe ich auf der Seite von James. *Ers- tens*: Während James die Mystik als eine Erfahrungsform und einen mentalen Zu- stand betrachtet, letztlich als eine Form des epistemischen Selbstbezug, kritisiert Tu- gendhat dies und deutet sie als eine Fortsetzung des praktischen Selbstverhältnis- ses, nämlich als dessen Überwindung.<sup>35</sup> Deshalb sind ihm die moralphilosophischen Konsequenzen der verschiedenen Mystik-Konzeptionen so wichtig. Dass Mystik je- doch primär eine besondere Form der Erfahrung ist, wird bei Tugendhat fast völlig ausgeblendet.

Der *zweite* Unterschied betrifft die Einstellung zur Religion: James bestimmt die Mys- tik als ein religiöses Phänomen. Tugendhat möchte zwischen Religion und Mystik unterscheiden, zumindest zwischen den engeren und damit sinnvolleren Begriffen von Religion und Mystik. Es gebe nicht einmal einen gemeinsamen Oberbegriff für diese Phänomene.<sup>36</sup> So entsteht ein scharfer Gegensatz zwischen einem religiösen und einem mystischen Weg. Der religiöse Weg, vor allem in der vorherrschenden Form als Glaube an einen personalen Gott, so betont Tugendhat, sei heute nicht mehr gangbar; wer diesem dennoch folge, verstoße gegen das Gebot der intellektu- ellen Redlichkeit.\* Die religiösen Menschen stützen sich also auf ein „credo quia ab- surdum“ (ich glaube, obwohl es absurd ist). Dagegen stehe der mystische Weg prin- zipiell offen.

Tugendhats Terminologie ist jedoch nicht überzeugend. Immerhin begleitet die Mys- tik alle großen Religionen, die jüdische und die christliche, den Islam wie den [144/145] Hinduismus und den Buddhismus, von ihren Anfängen bis heute.<sup>37</sup> An die- ser Stelle verweise ich nur auf Äußerungen von zwei der bedeutendsten christlichen Theologen des 20. Jahrhunderts. Der Katholik Karl Rahner schreibt: „Der Fromme, der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er

---

<sup>35</sup> Vgl. Tugendhat, Egozentrität und Mystik, a.a.O., 117. Der Gegensatz zwischen dem epistemischen und dem praktischen Modell wird herausgearbeitet in der Rezension von Dieter Henrich, *Mystik ohne Subjektivität?*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54. Jg./2006, 169-188.

<sup>36</sup> Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, a.a.O., 178.

\* Vgl. jetzt Christian Thies, *Redlichkeit versus Religiosität. Religiöser Atheismus im Anschluss an Tugendhat*, in: G. Hartung/M. Schlette (Hg.), *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit*, Tübingen 2012, 203-228.

<sup>37</sup> Aus der Fülle an Literatur zur Mystik in den monotheistischen Religionen seien nur hervor- gehoben: Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christli- cher Mystik*. Frankfurt a. M. 1996; Annemarie Schimmel, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. München 2003; Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Haupt- strömungen*, Frankfurt a. M. 2004.

wird nicht mehr sein.“<sup>38</sup> Ganz ähnlich klingt es bei dem Protestanten Paul Tillich: „Ein Element der Mystik ... ist in jeder Religion und in jedem Gebet vorhanden. Wo diese Erfahrung fehlt, bleibt nichts als ein Lehrsystem oder eine moralische Schule übrig, aber keine Religion.“<sup>39</sup> Dem von Tugendhat konstruierten Unterschied zwischen Mystik und Religion kann man sich also nicht anschließen. Genau das Gegenteil scheint richtig zu sein: Wie James zeigte, kommt in der Mystik das Wesen der Religiosität zum Vorschein.

#### 4. Erfahrungswelten

Wenn man (mit James) die *religiöse Erfahrung* als Ausgangspunkt wählt, muss zunächst geklärt werden, was mit diesem Ausdruck gemeint ist. Das möchte ich hier in drei Schritten skizzieren.

Erstens: Was ist überhaupt *Erfahrung*? Zur Bestimmung dieses Begriffs sind erhebliche Anstrengungen unternommen worden. Zum einen haben im letzten Jahrhundert so unterschiedliche Denker wie Adorno, Gadamer und Gehlen die Relevanz dieses Begriffs hervorgehoben.<sup>40</sup> Zum anderen ist auf eine weitere Wirkung von James aufmerksam zu machen: Im Anschluss an diesen haben seine pragmatistischen Nachfolger George Herbert Mead und John Dewey den Begriff der ästhetischen Erfahrung eingeführt, der in den letzten zwei Jahrzehnten gerade in der deutschsprachigen Ästhetik intensiv diskutiert wurde.<sup>41</sup> An dieser Debatte kann sich auch die gegenwärtige Religionsphilosophie orientieren.

Folgende Punkte sind in aller Kürze hervorzuheben. Zunächst einmal sind Erfahrungen von sinnlichen Wahrnehmungen, punktuellen Erlebnisse und Verstandeserkenntnissen zu unterscheiden. Man darf den Erfahrungsbegriff nicht empiristisch [145/146] oder gar sensualistisch verengen, aber auch nicht intellektualistisch überhöhen. Sinnlichkeit und Verstand, zudem Gefühl und Phantasie sind an jeder Erfahrung in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen beteiligt; Erfahrungen enthalten also sowohl konstruktive wie rezeptive Momente. Sodann mögen Erfahrungen nicht

---

<sup>38</sup> Karl Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln 1971, 11-31, hier 22.

<sup>39</sup> Paul Tillich, Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens, Teil I (engl. 1968), Stuttgart 1971, 304.

<sup>40</sup> Vgl. Christian Thies, Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen, Reinbek 1997, 187ff.

<sup>41</sup> Vgl. die ausgezeichnete zusammenfassende Darstellung von Bernd Kleimann, Das ästhetische Weltverhältnis. Eine Untersuchung zu den grundlegenden Dimensionen des Ästhetischen, München 2002, Kap. I: Ästhetische Erfahrung (21-144).

so deutlich und so eindrücklich sein wie Wahrnehmungen, Erlebnisse oder Erkenntnisse, sie haben jedoch eine nachhaltigere Wirkung auf unser Leben. Denn sie vermitteln so zwischen Subjekt und Objekt, dass beide im Erfahrungsprozess eine Veränderung ‚erfahren‘: Nach einer Erfahrung hat sich das Subjekt gewandelt und das Objekt wird anders betrachtet als vorher. Wichtig ist ferner, dass „Erfahrung“ (wie alle deutschen Verbalnomen auf -ung) sowohl einen Prozess als auch ein Produkt bezeichnet: Man kann Erfahrungen machen und haben. Beides steht in Wechselwirkung, denn Erfahrungen machen wir immer vor einem Erfahrungshintergrund, der aus früher gemachten Erfahrungen besteht. Wir können also unter Erfahrung, vereinfacht gesagt, den Prozess einer dauerhaft bedeutsamen Begegnung des Subjekts mit etwas Anderem begreifen.

Zweitens sind verschiedene *Erfahrungstypen* zu unterscheiden. Nichts war James so wichtig wie die Vielfalt möglicher Erfahrungsformen. Allerdings fehlten ihm die begrifflichen Mittel, diese auf sinnvolle Weise zu katalogisieren. Für eine erste Differenzierung empfehlen sich die Reflexionsbegriffe „außen“ und „innen“: Es gibt *äußere Erfahrungen* auf der Grundlage unserer natürlichen Sinnesorgane; diesen Weg nach außen bevorzugt die aristotelische Tradition der Weltzuwendung. Es gibt aber auch (entgegen der Leugnung extremer Behavioristen) *innere Erfahrungen*; diesen Weg nach innen bevorzugt die platonische Tradition der Weltabwendung, zu der die abendländische Mystik gehört. Die Innenorientierung der Mystik darf aber nicht falsch verstanden werden: Selbstverständlich kann man mystische Erfahrungen auch in sozialen Zusammenhängen machen, etwa bei gemeinschaftlichen Praktiken. Zudem sind äußere Wahrnehmungen, vor allem Naturerlebnisse, oft ein wichtiger Anstoß; James weist ausdrücklich darauf hin (393). Dennoch bildet die Innenseite des Menschen den Resonanzkörper der Mystik, nicht das Zwischenmenschliche oder die äußere Welt. Auch wenn das Transzendente in irgendeiner Form der eigentliche Gegenstand mystischer Erfahrungen ist, so wird der Kontakt auf dem Weg über das eigene Innere gesucht.

Die typologische Gegenüberstellung lässt sich fortsetzen: Auf dem Weg nach außen suchen wir Glück, dem dient unter anderem die Kontemplation, die zu ästhetischen Erfahrungen führen kann. Auf dem Weg nach innen suchen wir Seligkeit; dem dienen vor allem Meditation und Gebet, die zu in religiösen Erfahrungen führen können. Sowohl ästhetische wie religiöse Erfahrungen werden um ihrer selbst willen erstrebt; das unterscheidet sie von kognitiven Erfahrungen, die man zum Zwecke des Er-

kenntnisgewinns oder im Rahmen instrumenteller Handlungen macht.

Die so vorgenommene Bestimmung mystisch-religiöser Erfahrungen setzt sich von zwei anderen Konzepten ab: Zum einen unterscheidet sie sich von der im angelsächsischen Raum verbreiteten „reformierten Erkenntnistheorie“, die religiöse Erfahrungen mit sinnlichen Wahrnehmungen analogisiert: Jene seien ähnlich basal und [146/147] unbezweifelbar wie diese.<sup>42</sup> Zum anderen unterscheidet sie sich von der im kontinentaleuropäischen Raum verbreiteten phänomenologischen Tradition, die religiöse Erfahrungen als Steigerung von Lebensvollzügen begreift.<sup>43</sup> Stattdessen konzipiere ich mystisch-religiöse Erfahrungen als Art einer Gattung mit Bezug auf eine eigene Erfahrungswelt, nämlich die Tiefen der Seele.

Drittens gibt es sicherlich sehr unterschiedliche religiöse Erfahrungen, auf die im nächsten Abschnitt kurz einzugehen sein wird, aber auch *verschiedene Arten mystischer Erfahrung*. Zunächst sind zwei Zugänge zu mystischen Zuständen zu unterscheiden: Der eine ist die plötzliche Erleuchtung (das „satori“ im Zen), der Bruch („raptus“ bei Meister Eckhart) oder der Sprung (Kierkegaard). Wahrscheinlich ist aber auch eine solche radikale Diskontinuität nur vor einem massiven Erfahrungshintergrund möglich; Russell und Wittgenstein erlebten ihre mystischen Illuminationen nicht völlig unvermittelt, sondern nur deshalb, weil sie sich schon jahrelang gleichsam in eine entsprechende Stimmung gebracht hatten. Der andere Zugang erfolgt über verschiedene Zwischenstufen nach Einweisung und kontrollierter Vorbereitung: Die christliche Mystik kennt etwa die drei Phasen „via purgativa“ (Reinigung), „via illuminativa“ (Erleuchtung) und „via unitiva“ (Einswerdung). Der Buddhismus spricht vom achteiligen Pfad, der über moralische Selbstkontrolle, innere Disziplinierung und Selbstversenkung in immer größere Tiefen des eigenen Inneren führt. Fast immer ist die Askese eine unverzichtbare Vorbedingung mystischer Bewusstseinszustände. Auf allen Zwischenstufen können wertvolle religiöse Erfahrungen gemacht werden; es gibt keine äußere Verpflichtung des Weitergehens.

Die eigentliche mystische Erfahrung findet aber erst danach statt; den Rubikon bildet gewissermaßen das Ich, das transzendiert werden muss. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei ausdrücklich betont, dass die Transpersonalität der Mystik im diamet-

---

<sup>42</sup> Dazu einführend: Christoph Jäger, Reformierte Erkenntnistheorie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 55. Bd./2001, 491-515; vgl. Winfried Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, 87-97.

<sup>43</sup> Vgl. Gerd Haeffner, Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung. In: F. Ricken (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 15-39.

ralen Gegensatz steht zur dionysischen Selbstauflösung des Ich in der Ekstase, von der sie sich erst nach langen Prozessen der Selbsterprobung, Disziplinierung und kulturellen Deutung getrennt haben mag.<sup>44</sup> – Man kann vier *Arten mystischer Erfahrung* unterscheiden:<sup>45</sup> [147/148]

1. Naturmystik: Ihr wichtigster Vertreter ist Ralph Waldo Emerson mit seinem Aufsatz „Nature“ (1836). James kannte Emerson und dessen Transzendentalismus gut, weil dieser ein Freund seines Vaters war.
2. Gottesmystik: Diese richtet sich auf eine personal verstandene Gottheit, die für die monotheistischen Religionen charakteristisch ist; deshalb sind die christlichen, jüdischen und islamischen Mystiker hier zu nennen.
3. Seinsmystik: Das gilt aber nicht für Meister Eckhart, der ausdrücklich eine Gottheit postuliert, die jenseits von Gott steht – das Sein.
4. nicht-duale oder formlose Mystik: Manchmal wird gleich der Sanskrit-Ausdruck für Nicht-Dualität, Advaita, verwendet. Denn die meisten Vertreter dieser Mystik-Konzeptionen kommen aus Indien oder stützen sich zumindest auf die indische Vedanta-Tradition. Ein Klassiker dieses Ansatzes ist der indische Weise Shankara (788-820).

Der mystische Erfahrungsprozess ist kein kontingentes Geschehen, sondern lässt sich als *schrittweise Rücknahme unseres menschlichen Kategoriensystems* deuten. Mit Bezug auf Kant kann man verdeutlichen, wie es über verschiedene Stufen zu einer Ausschaltung unserer üblichen ‚Filter‘ kommt: Wer die „Tiefen unseres Geistes“ (Novalis) kennen lernen will, muss sich (wie Tugendhat andeutet) vom Getriebe der äußeren und der sozialen Welt abwenden, um zur Seelenruhe zu gelangen. Das betrifft zunächst die äußere Wahrnehmung; wie schon die ursprüngliche Wortbedeutung nahe legt (myein = die Augen und Lippen schließen), bedarf es einer radikalen Einkehr ins Innere (vgl. James 404). Damit verschwindet als erstes die reine Anschauungsform des Raumes, denn aus der Perspektive der ersten Person ist die innere Erfahrung nur zeitlich strukturiert. Aber auch diese Anschauungsform wird im nächsten Schritt transzendiert; die Irrealität der Zeit hatte Russell, wie oben erwähnt, treffenderweise als Merkmal der Mystik aufgezählt. Dann folgen die Kategorien (der Quantität, Qualität, Relation und Modalität); sind diese verschwunden, ist etwa der

---

<sup>44</sup> Vgl. Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Wiesbaden 1986, Kap. 44.

<sup>45</sup> Vgl. Ken Wilber, *Eros – Kosmos – Logos. Eine Jahrtausend-Vision* (engl. 1995), Frankfurt a. M. 2001, 345-380.

Unterschied zwischen Einheit, Vielheit und Allheit, den drei Kategorien der Quantität, aufgehoben. Das betonen die All-Einheits-Lehren. Danach verwischt sich auch der Unterschied zwischen den moralischen Kategorien; die mystische Einheit ist, wie ebenfalls Russell richtig bemerkte, jenseits von Gut und Böse. Im nächsten Schritt werden meta-logische Prinzipien wie der Satz des Widerspruchs durchbrochen, so dass eine Vereinigung der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*) möglich ist. Als letztes bleibt das transzendente Subjekt. Dieses trägt bei Kant und im deutschen Idealismus göttliche Züge; so ist es kein Wunder, dass die Mystik auf ihrer vorletzten Versenkungsstufe oft auf eine absolute Subjektivität (Gott) stößt. Wenn schließlich auch Gott überwunden ist, bleibt allein das reine Bewusstsein oder ein nicht-personaler Geist. Jetzt fallen Subjekt, Prozess und Objekt zusammen; von „Erfahrung des Absoluten“ kann sowohl im *genetivus subjectivus* wie im *genetivus objectivus* gesprochen werden. Wollte man jedoch diesem Absoluten eine ontologische Relevanz zuschreiben (also aus dieser Erfahrung etwas ableiten über die Welt [148/149] selbst), bräuchte man ein Äquivalent zum ontologischen Gottesbeweis, das nach meiner Auffassung nicht zu bekommen ist.

## 5. Zur Aktualität der Mystik

Schließlich möchte ich zu meiner systematischen Hypothese kommen, dass die Mystik im 21. Jahrhundert als Ausgangspunkt religionsphilosophischer Überlegungen aktuell bleibt. Dafür möchte ich vier Argumente anführen.

Erstens sprechen dafür epistemologische Gründe. Denn es gibt zwar sehr unterschiedliche Arten religiöser Erfahrung.<sup>46</sup> Aber die meisten scheinen starken *erkenntniskritischen Einwänden* ausgesetzt zu sein. Stichwortartig seien einige Typen religiöser Erfahrung und die jeweiligen Bedenken genannt. Starke Zweifel richten sich gegen alle Formen außergewöhnlicher Erfahrung, sowohl gegen die sinnliche Wahrnehmung supranaturaler Ereignisse, etwa von Wundern, als auch gegen die direkte Erfahrung göttlicher Offenbarung, wie sie alle wichtigen Figuren des Alten Testaments erlebten, beispielsweise Moses vor der brennenden Dornbusch und auf dem Berg Sinai.<sup>47</sup> Erkenntniskritische Einwände richten sich ebenfalls gegen die Idee einer Verbalinspiration, wie sie Mohammed zuerst im Jahr 610 in einer Höhle am Berg

---

<sup>46</sup> Vgl. die Übersicht in Winfried Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, 77 sowie ebd. 100ff., 173 u.ö.

<sup>47</sup> Bibel, Altes Testament, 2. Mose 3 u. 19.

Hira erfuhr<sup>48</sup> und wie sie von evangelikal-protestantischen Autoren auch den Autoren der Bibel unterstellt wird. Die von Rudolf Otto in seinem Klassiker „Das Heilige“ analysierten Erfahrungen des Numinosen gibt es sicherlich; für Menschen in einer entzauberten Welt sind an deren Stelle aber ästhetische Erfahrungen des Erhabenen getreten, denn auch diese haben die ambivalente Struktur, zugleich anziehend (faszinierend) und abstoßend (furchterregend) zu sein. Sakramentale Erfahrungen in religiösen Ritualen und Veranstaltungen (Gottesdienst, Abendmahl, Papstbesuche u.a.) lassen sich (mit Durkheim) wohl besser verstehen als soziale Erfahrungen einer „kollektiven Effervescenz“, einer gemeinsamen Gefühlssteigerung. Die von William James geschilderten Bekehrungen sind tiefenpsychologisch interpretierbar. Das sind selbstverständlich alles keine ausformulierten Argumente; aber klar ist, dass religiöse Erfahrungen der genannten Art oder religiöse Deutungen bestimmter Erfahrungen in einer verwissenschaftlichten Zivilisation unter Rechtfertigungsdruck stehen. Demgegenüber ist die Mystik als innenorientierte Erfahrung solchen erkenntniskritischen Einwänden zwar im Einzelfall ebenfalls ausgesetzt, aber nicht im Prinzip.

Zweitens ist die Mystik ein Phänomen, das (ungeachtet der jeweiligen Unterschiede) zu allen Zeiten und in allen Kulturen auftaucht, vor allem als Nebenströmung der großen Weltreligionen. James sieht zwar diese *Universalität der Mystik* [149/150] (415), betont aber eher die kulturell geprägte und individuell bestimmte Vielfalt (420, 425, 474f.). In der nicht zuletzt durch ihn ausgelösten religionswissenschaftlichen Forschung traten aber die Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Mystik-Formen immer stärker hervor. Ein Höhepunkt dieser Forschungen ist Rudolf Ottos Buch „West-östliche Mystik“ (1926, 21929). Dort werden erstaunliche Übereinstimmungen der Texte Eckharts mit denen des indischen Weisen Sankara festgestellt. In dieselbe Richtung weisen auch die Studien von Annemarie Schimmel.<sup>49</sup> Für eine globalisierte Welt ist es wichtig zu wissen, dass Religionen nicht nur miteinander im Konflikt stehen können, sondern sich in ihrem Ursprung und Kern, bei den mystischen Erfahrungen, weitgehende Gemeinsamkeiten zeigen.

Drittens gibt es einen *gesellschaftstheoretischen* Grund für die Aktualität der Mystik, den Ernst Troeltsch bereits Anfang des 20. Jahrhunderts herausgearbeitet hat: Wenn die Moderne zu einer Individualisierung führt, dann wird sich dies auch auf die

---

<sup>48</sup> Koran, Sure 96.

<sup>49</sup> Annemarie Schimmel, *Wie universal ist die Mystik? Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt*, Freiburg u.a. 1996.

Religionen auswirken und den individuellsten Typ befördern.<sup>50</sup> Sicherlich gibt es in der globalisierten Moderne auch neue Vergemeinschaftungstendenzen; das beste Beispiel dafür sind die charismatischen Bewegungen. Gewiss gibt es auch mystische Gemeinschaften (Klöster, Orden, Bruderschaften). Dennoch ist letztlich jeder Mystiker ein Einzelgänger, der das Absolute in seinem nur ihm zugänglichen Inneren sucht. Mit der Mystik tritt an die Stelle welt- oder sozialorientierter Religiosität eine innenorientierte.

Viertens spricht *diskurstheoretisch* für die Mystik, dass sie nicht in Konflikt mit den Geltungsansprüchen von Wissenschaft, Moral und Ästhetik gerät. Schon James konstatierte eine Pluralität von Rationalitätstypen.<sup>51</sup> Im Alltagsleben liegen weiterhin fast immer Mischungsverhältnisse vor. Aber auf der Ebene der Wissenstypen, Begründungsformen und Werte hat sich (wie Max Weber am eindringlichsten beschrieben hat) in der Moderne über viele Jahrhunderte ein Ausdifferenzierungsprozess vollzogen. Empirisch-wissenschaftliche, normativ-praktische, ästhetische und mystisch-religiöse Aussagen beziehen sich auf unterschiedliche „Welten“, denen unterschiedliche Erfahrungstypen korrespondieren. Deshalb kann Religion heute nicht mehr das sein, was sie früher war, ein geschlossenes Weltbild, das alle Aspekte des Lebens umfasste und bewertete. Wenn diese Sichtweise richtig ist, ist eine schöpfungstheologisch begründete Naturwissenschaft (Intelligentes Design, Kreationismus u.a.) oder ein religiös fundiertes Recht (wie in der islamischen Scharia) von vornherein abzulehnen. Aus religiösen Erfahrungen beispielsweise moralische Normen ableiten zu wollen, wäre so etwas wie ein spiritualistischer Fehlschluss.

Um noch einmal auf die Analogie mit der Musik zurückzukommen: Es mag sowohl ästhetische wie religiöse Banausen geben. In der modernen Welt ist man nicht [150/151] verpflichtet, sein Banausentum in diesen Dingen aufzugeben; ein gutes Leben ist wohl auch ohne Musik und Religion möglich. Die Bereicherung durch Musik kann jedoch, wie ihre Liebhaber wissen, sehr groß sein, ohne dass sich daraus kognitive oder normative Konsequenzen für andere Sphären ergeben. James, so meine ich, hat gute Argumente vorgebracht, dass dies nicht nur für die Musik, sondern auch für die Religion gilt.

---

<sup>50</sup> Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1908), Aalen 1965, 419ff., 424f., 854f. Darauf machte mich dankenswerterweise Magnus Schlette aufmerksam.

<sup>51</sup> James, *Das pluralistische Universum* (Fn 11), 207.