

Die Bedeutung der mystischen Erfahrung im Kontext des Religiösen

Saskia Wendel

In jüngster Zeit haben religionsphilosophische Theorien an Einfluss gewonnen, die versuchen, sowohl das Phänomen „Religion“ als auch die Gültigkeit bestimmter religiöser Überzeugungen durch Rekurs auf spezifische religiöse Erfahrungen zu erklären, und hier spielen auch so genannte „mystische Erfahrungen“ als Begründungsinstanz eine besondere Rolle.¹ Im Folgenden soll dieser Versuch kritisch beleuchtet und zugleich ein Alternativvorschlag zu den Interpretationen von mystischen Erfahrungen als Begründungsinstanz sowohl von Religion überhaupt als auch von konkreten religiösen Überzeugungen vorgestellt werden, der sich zum einen auf die Differenz von Religiosität und Religion sowie zum anderen auf die Unterscheidung von mystischem Erlebnis und mystischer Erfahrung bezieht. Dabei soll auch kurz bedacht werden, was überhaupt durch eine religionsphilosophische Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen von Religion erreicht werden kann: allein die Rechtfertigung des Aufkommens von Religion oder auch – wie mehrfach versucht – die Rechtfertigung der Gültigkeit konkreter religiöser Überzeugungen?

1. Was ist „Mystik“?

„Mystik“ ist ein schillernder Begriff, der sehr unterschiedlich gebraucht wird. Eine Bestimmung des Begriffs „Mystik“ scheint daher unausweichlich zu sein, will man verdeutlichen, was eine Erfahrung zu einer „mystischen Erfahrung“ macht – und was nicht. Ich bestimme den Begriff „Mystik“ wie folgt: „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.“²

Mystik wird hier nicht allein als besondere Form spiritueller Praxis gekennzeichnet, sondern als Erkenntnisform, und zwar als besondere Erkenntnis-

¹ Vgl. hierzu z.B. W. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London 1991.

² Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser Definition S. Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg 2002, 25-42; vgl. auch Dies.: *Christliche Mystik. Eine Einführung*. Kevelaer 2004, 14-22.

form. Mit „Besonderheit“ ist hier nicht etwa die Spezifität eines elitären Unternehmens gemeint, auch nicht die Charakterisierung der mystischen Erkenntnisform als eine weitere epistemische Einstellung neben den traditionellen epistemischen Formen „wissen“, „meinen“ und „glauben“. „Besonderheit“ meint hier vielmehr zweierlei: Zum einen handelt es sich um ein Erkennen, das nicht diskursiv und nicht propositional verfasst ist, also um ein vorreflexives und vorsprachliches Erkennen und in diesem Sinne instantanes, intuitives Erkennen. Zum anderen ist die Mystik eine besondere Form von Erkenntnis, weil sie sich weder ausschließlich auf ein Objekt bezieht, auf ein „Etwas“, das dem erkennenden Subjekt in seinem In-der-Welt-sein begegnet und auf das es sich in seinem Erkenntnisprozess richtet, noch ausschließlich auf das erkennende Subjekt selbst, das sich im Prozess der Selbsterkenntnis sich selbst zum Objekt seiner Erkenntnis werden kann. Es bezieht sich vielmehr durch den Bezug sowohl auf sich selbst als auch auf das Andere seiner selbst hindurchgehend auf ein Absolutes als dasjenige, was je eigenes und anderes In-der-Welt-sein gründet. Damit sind bereits die anderen Elemente der Mystikdefinition angesprochen: Mystik als Selbsterkenntnis und als Erkenntnis des absolut Anderen meiner selbst.

Die mystische Erkenntnis ist zunächst einmal eine Erkenntnis meiner selbst; nicht nur, weil sie je meine ist, die von niemandem zu- noch abgesprochen werden kann, sondern weil sie im Selbstbewusstsein aufkommt. Mit Selbstbewusstsein ist hier nicht etwa Selbstreflexion gemeint, sondern ein vorreflexives Bewusstsein meiner selbst, eine präreflexive Vertrautheit mit sich, um hier eine Bezeichnung aufzunehmen, mit der etwa Dieter Henrich und Manfred Frank „Bewusstsein“ kennzeichnen. Die Selbsterkenntnis fungiert als Möglichkeitsbedingung dafür, mich selbst auf ein „Mehr“ hin zu öffnen, zu transzendieren. Dieses „Mehr“ im Sinne eines Anderen meiner selbst kann zunächst eine „innerweltliche“ Transzendenz sein in dem Sinne, dass das andere Dasein bereits dem eigenen Dasein gegenüber ein „Mehr“ darstellt, woraufhin sich eigenes Dasein transzendiert. Doch in der genuin mystischen Transzendierung seiner selbst öffnet sich das Selbst nicht allein einem „innerweltlich“ Anderen, einer „innerweltlichen“ Transzendenz, sondern auch einem absolut Anderen, dem sich sowohl eigenes als auch anderes Dasein verdanken. Dieses absolut Andere ist jedoch kein externes Objekt, kein „etwas“, den Objekten vergleichbar, auf die sich das Selbst in der Welterkenntnis bezieht. Das absolut Andere erweist sich vielmehr zugleich als das Nicht-Anderes des Selbst: als Grund des Selbst, der dem Selbst ganz zu Eigen ist und doch nicht mit dem Selbst identisch ist. Die Selbsttranszendenz führt somit ins Innerste des Selbst und gerade darin durch das Selbst hindurch über es hinaus in seinen Grund, der es selbst ist und zugleich nicht selbst ist: „in mir über mir“; *interior intimo meo, superior summo meo*. Das Absolute ist also sowohl absolut Anderes, Transzendenz, aber zugleich auch Nicht-Anderes, Immanenz im Selbst, andere Nicht-Andersheit,

nichtandere Andersheit, immanente Transzendenz – transzendente Immanenz, wobei sich weder Transzendenz in Immanenz auflöst noch umgekehrt Immanenz in Transzendenz. Selbsttranszendierung vollzieht sich im Sinken in die tiefste Selbstimmanenz, die aber immer schon durchbrochen, geöffnet und hineingehalten ist in die Begegnung und Einung mit der Transzendenz, mit dem Absoluten.

2. Die Differenz von mystischer Erfahrung und mystischem Erlebnis

Die mystische Erkenntnis wird nun häufig als „mystische Erfahrung“ bezeichnet bzw. mit dieser gleichgesetzt: *cognitio Dei experimentalis* mit dem Charakteristikum ekstatischer Erfahrungen des *raptus*, des Hingerissenseins etwa in konkreten Visionen und Auditionen der Begegnung mit einem Absoluten, im Christentum etwa mit Gott oder Jesus Christus. Doch genau besehen ist diese Gleichsetzung der mystischen Erkenntnis mit Erfahrung unpräzise, denn Erfahrung kann niemals vorsprachlich, nichtdiskursiv sein, und umgekehrt kann eine nichtsprachliche Erkenntnis niemals bildhaft oder zeichenhaft sein, also visionär bzw. auditiv. Deshalb ist zwischen vorsprachlichem und unmittelbarem mystischem Erlebnis und der diskursiven, durch Zeichen vermittelten Ausgestaltung und Füllung dieses Erlebnisses zu unterscheiden. Mystische Erfahrung setzt somit stets ein mystisches Erlebnis im Sinne der skizzierten mystischen Erkenntnisform voraus, fällt aber nicht mit dieser zusammen. Mystisch sind diese Erfahrungen durch ihr Entstehen aus dem mystischen Erlebnis, nicht etwa allein durch den konkreten materialen Gehalt wie etwa die Vision einer Christusbegegnung.

Mystische Erfahrung ist nun als Erfahrung eine Erfahrung von „etwas“: die Erfahrung der Begegnung und Einung mit einem Absoluten, die sich niemals bildlos bzw. zeichenlos vollzieht, sondern immer eine konkrete Erfahrung von eben jenem „etwas“ ist, das erfahren wird. In der christlichen Tradition ist dieses „etwas“ ein „jemand“. Die mystische Erfahrung kann deshalb niemals abstrakt sein, weil sie qua Erfahrung niemals zeichenlos sein kann. Insofern ist sie auch niemals instantan, sondern immer sprachlich, diskursiv vermittelt. Schon Kant stellte heraus, dass Erfahrung überhaupt erst im Zusammenkommen von rezeptiver Wahrnehmung des Gegebenen und spontaner Verstandeserkenntnis aufkommt. Diese Bestimmung der Erfahrung als stets begrifflich vermittelte Form von Erkenntnis wurde durch die Anerkennung der erkenntniskonstituierenden Bedeutung der Sprache noch erweitert: Jede Erfahrung ist bereits sprachlich gedeutet und artikuliert, dies jedoch nicht allein als nachträgliche Ausfaltung und Kommunikation des nichtsprachlich Erfahrenen, sondern als Konstitution von Erfahrung durch Zeichenprozesse selbst. Erst in der Vermittlung durch Zeichen, im Zeichengebrauch konstituiert sich Erfahrung. Dies betonen übereinstimmend so verschiedene philosophische Schulen wie etwa der Pragmatismus, die analy-

tische Sprachphilosophie im Gefolge Wittgensteins, die hermeneutische Philosophie und auch der Poststrukturalismus. Folglich kann es keine „reine“ Erfahrung geben, auch keine „reine“, vorsprachliche, nichtdiskursive mystische Erfahrung. Die mystische Erfahrung geht somit keineswegs dem Sprachhandeln und der diskursiven Praxis voraus, sondern ist immer schon durch diese vermittelt und in sie verstrickt. Dementsprechend ist sie auch Deutungsmustern und Konstruktionen unterworfen, die Effekt diskursiver Praktiken sind, worauf etwa Michel Foucault in seiner Analyse von Diskurspraktiken hingewiesen hat. Erfahrung ist als diskursiv vermittelte immer auch kulturell-kontextuell geprägte und konstruierte Erfahrung. Dementsprechend gibt es auch keine universale mystische Erfahrung, sondern immer schon eine Pluralität mystischer Erfahrungen, die geprägt sind vom Kontext ihres Aufkommens. Dieser Kontext ist ein je konkretes soziokulturelles Gefüge auch mit je verschiedenen Überzeugungen und Überlieferungen, zu denen auch religiöse Traditionen gehören.

Ist mystische Erfahrung also stets sprachlich vermittelt, so ist sie auch immer durch den kulturellen Kontext und dem zu ihm gehörenden religiösen Traditionen vermittelt, in dem sie entsteht. Die mystische Erfahrung der Begegnung mit Jesus als dem Kruzifixus etwa kann überhaupt erst entstehen, wenn das Bild bzw. das Zeichen „Jesus“ als „Christus“ sowie „Jesus als Kruzifixus“ vermittelt ist. Dieses Zeichen strukturiert die Erfahrung, lässt überhaupt erst die *visio*, das Bild der Christusbegegnung entstehen. Somit geht die mystische Erfahrung der Christusbegegnung nicht einfach dem Bezug auf die christliche Tradition voraus oder begründet gar die Zustimmung zu dieser Tradition. Im Gegenteil ist sie bereits in diese Tradition und deren Prägekraft eingebettet und ohne diese überhaupt nicht möglich. Dementsprechend kann die mystische Erfahrung der Christusbegegnung den Glauben an die Gültigkeit des christlichen Bekenntnisses, also die Zustimmung zu einer religiösen Überzeugung, nicht begründen, weil sie selbst schon von diesem Bekenntnis abhängig ist, insofern als sie zumindest um dieses Bekenntnis weiß. Konkrete mystische Erfahrungen sind folglich bereits Teil einer religiösen Praxis, die wiederum Teil einer konkreten Religion ist. Sie gehen also den konkreten Religion nicht voraus, sondern gehören diesen an: als bestimmte religiöse Praxis in Form einer bestimmten religiösen Erfahrung. Der Vielfalt konkreter Religionen entsprechend existiert eine Vielfalt mystischer Erfahrungen, wobei die Vielfalt der Religionen nicht aus der Vielfalt der Erfahrungen resultieren, sondern die Erfahrungen selbst schon den gelebten Religionen und ihrem praktischen Vollzug zuzurechnen sind. Insofern ist etwa Steven Katz und Peter Moore hinsichtlich ihrer These von der Traditionsgebundenheit jeder mystischen Erfahrung vorbehaltlos zuzustimmen – eben qua *Erfahrung* sind mystische Erfahrungen nicht von den Traditionen loszulösen, innerhalb de-

rer sie aufkommen und denen sie deshalb unauflöslich zugehören.³ Sie bereichern religiöse Traditionen, doch sie gehen ihnen nicht voraus und können sie daher auch nicht begründen.⁴ Dementsprechend formuliere ich folgende These:

Mystische Erfahrung gehört als diskursive Praxis bereits konkreten Religionen an und kann daher weder Religiosität noch konkrete materiale religiöse Überzeugungen begründen. Vielmehr ist sie als konkrete religiöse Praxis innerhalb einer Religion bereits Form und kulturelle Ausfaltung von Religiosität. Die Bedeutung mystischer Erfahrung im Kontext des Religiösen ist also nicht in einer Begründungsfunktion gegeben, sondern allein in ihrer Bereicherung religiöser Praxis innerhalb konkreter Religionen.

Diese These ist allerdings durch eine zweite These hinsichtlich der Erklärung des Aufkommens von Religion zu ergänzen, die sowohl auf der Unterscheidung von Erfahrung und Erlebnis als auch auf der damit verknüpften Unterscheidung zwischen Religiosität und Religion basiert. Diese Unterscheidung ist deshalb notwendig, weil andernfalls zwei Erklärungsmöglichkeiten des Aufkommens von Religion denkbar sind, die m.E. aufgrund ihrer Folgen für die Lebensführung als äußerst problematisch anzusehen sind. Der erste, naturalistische Erklärungsversuch von Religion wurde von Michael A. Persinger⁵ sowie Eugene G. d'Aquili und Andrew B. Newberg⁶ vorgelegt. Diese Autoren beziehen sich auf die religiöse bzw. mystische Erfahrung, die als Erfahrung des Göttlichen beschrieben wird.⁷ Doch sie binden diese Erfahrung an neurologische Prozesse im Gehirn und damit an biologische Vorgänge – naturalistischen Erklärungsversuchen von Bewusstsein vergleichbar. Religiöse Erfahrungen basieren, so die naturalistische These, auf cerebralen Prozessen, die in bestimmten Hirnregionen stattfinden, die wiederum durch bestimmte Übungen und Bewegungen stimuliert werden.⁸ Religion wird hier zu einer Fiktion, zu einer Illusion ohne jeglichen

³ Vgl. hierzu etwa S. T. Katz, *Language, Epistemology, and Mysticism*, in: Ders. (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York 1978, 22-74; Ders., *Mystical Speech and Mystical Meaning*, in: Ders. (Ed.), *Mysticism and Language*. New York/Oxford 1992, 3-42. Vgl. P. Moore, *Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique*, in: Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, 101-131.

⁴ Man könnte fragen, wie denn dann das Phänomen der Konversion zu denken sei. Doch dieses Phänomen ist nicht durch Rekurs auf eine spezifische religiöse Erfahrung zu erklären, da diese Erfahrungen in ihrer Zeichenvermitteltheit auch durch fremde religiöse Traditionen geprägt sein können, so etwa durch Lektüre anderer Heiliger Schriften, durch Erzählungen Andersgläubiger oder durch die Begegnung mit einer charismatisch begabten Person, die sich zu einer anderen Religion bekennt.

⁵ Vgl. M. Persinger, *Neuropsychological Bases Of Gods belief*, New York 1987.

⁶ Vgl. z.B. E. G. D'Aquili/A. B. Newberg, *The Mystical mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis 1999.

⁷ Vgl. z.B. Persinger, 17.

⁸ Vgl. z.B. D'Aquili/Newberg, *The Mystical Mind*, 16.

Erkenntnisanspruch. Sie wird quasi zu einem „tu, was sich gut anfühlt“ - Phänomen, das uns leichter durch unser Leben kommen lässt, an dessen Ende dann aber doch unweigerlich ‚das tiefe Grab steht, das uns verschlingt‘. Die zweite, nihilistische Erklärungsmöglichkeit von Religion in der Tradition Friedrich Nietzsches ist von jenen naturalistischen Erklärungsversuchen gar nicht weit entfernt, denn die Naturalisten liefern quasi nachträglich die empirische Basis für Nietzsches These, dass Religion ebenso ein illusionäres Produkt der gigantischen Täuschungsmaschine Vernunft ist wie etwa die Begriffe „Wahrheit“, „Subjektivität“ oder „Freiheit“, Nietzsche zufolge ein Resultat des Glaubens an die Grammatik und der Ignoranz gegenüber der prinzipiellen Unendlichkeit der Verschiebung und Wiederholung von Zeichen – eine These, die den Poststrukturalismus, aber auch den genealogischen Ansatz Michel Foucaults beeinflusst hat. Allerdings war Nietzsche im Gegensatz zu poststrukturalistischen Philosophen dazu bereit, dieses Konzept radikal und konsequent zu Ende zu denken: Wenn Erfahrung stets Zeichenprozessen unterworfen ist, dann gibt es kein Kriterium dafür, über Wahrheit und Irrtum bzw. Täuschung, Sein und Schein dieser Erfahrungen zu unterscheiden. Damit zerstörte Nietzsche radikal das Grundvertrauen in die Erkenntnisfähigkeit unserer Vernunft.

Hier wird nun m.E. der von William James so bezeichnete „Wille zum Glauben“ entscheidend: Wir sehen die praktischen Konsequenzen einer naturalistischen sowie nihilistischen Selbst- und Weltbeschreibung, etwa das Zerbröseln des Freiheitsbegriffs oder des Begriffs der Einmaligkeit der Person. Wir sehen die Folgen einer Haltung, die einzig in der Anerkennung der ewigen Wiederkehr des Gleichen und des Willens zur Macht in der Haltung der *amor fati* noch einen quasi negativen Sinn der Lebensführung gegeben sieht. Ist man jedoch davon überzeugt, dass diese Haltung kein gelingendes Leben verheißt, und dass der Mensch einer anderen Hoffnung bedarf als derjenigen der *amor fati*, dann wird man nach einer alternativen Selbst- und Weltbeschreibung suchen müssen, die gegenüber den naturalistischen wie nihilistischen Herausforderungen bestehen kann. Hier wird man jedoch keineswegs davon ausgehen können, Naturalismus und Nihilismus definitiv mit Rekurs auf eine „letzte Gewissheit“ widerlegen zu können. Die Inanspruchnahme solcher Gewissheiten etwa in der Behauptung eines Beweiswissens ist uns spätestens seit der Kritik Kants an der dogmatischen Metaphysik und den Gottesbeweisen unmöglich. Was allein gelingen kann ist der Versuch, eine nicht-naturalistische und nicht-nihilistische Selbst- und Weltbeschreibung rational zu rechtfertigen und damit die Haltung des Vertrauens auf Wahrheit, auf Freiheit und Singularität der Person sowie auf die Existenz eines Unbedingten, also eine Haltung von „glauben“, nicht etwa von „wissen“. Die gesuchte rationale Rechtfertigung vollzieht sich somit nicht mehr im Rahmen theoretischer, sondern praktischer Vernunft, konzentriert sie sich doch nicht auf die Beantwortung der Frage „Was kann ich wissen?“, son-

dem der Frage „Was darf ich hoffen?“ – wohl wissend, dass die Vernunft niemals für die Gewissheit der Existenz dessen aufkommen kann, was erhofft wird. Rechtfertigungsgrund dieser gläubigen, d.h. hoffenden und vertrauenden Haltung, ist jedoch nicht der unbestreitbar damit verbundene „Wille zum Glauben“, denn dann handelte es sich um einen fideistischen, irrationalen Sprung in den Glauben, der durch nichts anderes gerechtfertigt wäre denn allein durch einen voluntaristischen Akt. Hier ist die Differenz zwischen Genesis und Geltung sowohl von Grundhaltungen als auch von konkreten Überzeugungen zu beachten: Die Entscheidung zu glauben, *the will to believe*, ist nicht Geltungsgrund, sondern Motivation dafür, eine religiöse Selbst- und Weltbeschreibung anzunehmen, ihr explizit zuzustimmen und sie in der Praxis zu bezeugen und somit auch zu bewähren. Das Aufkommen von Religiosität vermag sie jedoch ebenso wenig zu rechtfertigen wie das Auftreten konkreter Religionen, und auch die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen kann mit Rekurs auf den Willen zum Glauben allein nicht gelingen. Genau hier setzt ein religionsphilosophisches Konzept an, dass bei der Suche nach der Möglichkeit der rationalen Rechtfertigung des Aufkommens von Religiosität und Religion bei der transzendentalphilosophischen Tradition ansetzt – nicht als Alternative zu konkurrierenden religionsphilosophischen Konzepten, sondern als deren Ergänzung.

3. Die Differenz von Religiosität und Religion sowie von mystischem Erlebnis und mystischer Erfahrung

3.1. Religiosität als ein im Selbstbewusstsein aufkommendes unmittelbares Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten und der Bezug zum mystischen Erlebnis⁹

Die Kennzeichnung von Religiosität als ein Gefühl, das im Selbstbewusstsein aufkommt, macht die Klärung des Begriffs „Selbstbewusstsein“ notwendig. Von dort aus ist dann das Verständnis von „Religiosität“ zu bestimmen. Hierzu kann zunächst ein Blick auf die Bewusstseinstheorie Dieter Henrichs weiterhelfen. Dieser kritisierte überzeugend Reflexionstheorien des Bewusstseins, die Bewusstsein als Resultat eines reflexiven Aktes begreifen bzw. mit diesem identifizieren. Henrich hatte darauf aufmerksam gemacht, dass sich diese Theorien in einem *regressus ad infinitum* und in einem Zirkelschluss verfangen¹⁰. Dagegen bestimmt Henrich Bewusstsein als präreflexive Vertrautheit, die noch jedem re-

⁹ Vgl. zum folgenden ausführlich S. Wendel, „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ Religiosität als Existenzial bewussten Lebens, in: *Bijdragen* 65 (2004), 4, 442-460.

¹⁰ Vgl. hierzu z.B. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967, 12 f.

flexiven Bezug des Ichs auf sich selbst voraus ist.¹¹ Wenn das Ich aber nicht aufgrund einer Reflexion sich seiner selbst bewusst ist, sondern in Form einer präreflexiven Vertrautheit, dann handelt es sich hier um ein unmittelbares Gewahren seiner selbst, um ein intuitives Erfassen seiner selbst. Diese intuitive Einsicht ist keine Erfahrung, da diese stets eine konkrete, gedeutete und vermittelte ist, gebunden an das Zusammenspiel von Rezeptivität und Spontaneität. Die genannte intuitive Einsicht ist vielmehr im Sinne eines Erlebnisses zu verstehen, welches Möglichkeitsbedingung dafür ist, überhaupt etwas erfahren zu können.¹² Erleben wiederum lässt sich mit einer Erkenntnisform parallelisieren, die u.a. Johann Gottlieb Fichte als „intellektuelle Anschauung“ bezeichnet hat: Als Anschauung ist sie einerseits der Wahrnehmung ähnlich, andererseits aber ist dahingehend von der sinnlichen Wahrnehmung unterschieden, dass sie durch kein ‚angeschautes‘ Objekt ausgelöst wird, darum intellektuell. Diese Anschauung ist „*Thathandlung*“¹³, die selbst nicht mehr zu beweisen ist: „Sie ist das unmittelbare Bewußtseyn, dass ich handle, und was ich handle (...) Daß es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sey, an Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selber finden, oder er wird es nie kennen lernen.“¹⁴ In dieser Thathandlung fallen Aktivität und Passivität, Rezeptivität und Spontaneität zusammen: Aktiv ist sie im Akt der Anschauung, passiv im Sich-Hingeben an die Anschauung.

Mit Rekurs auf Fichte lässt sich nun auch der Begriff „Selbstbewusstsein“ weiter präzisieren: Fichte identifiziert die intellektuelle Anschauung, die jeder

¹¹ D. Henrich, Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hg.), Hermeneutik und Dialektik. FS Hans-Georg Gadamer. Aufsätze I, Tübingen 1970, 271. Vgl. zur Bewusstseinstheorie Henrichs ausführlich K. Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt a. M. u.a. 1994.

¹² Darauf hat etwa der österreichische Philosoph Robert Reininger aufmerksam gemacht: „Sein Begriffsmerkmal (dasjenige des Erlebnisses) ist beziehungslose Unmittelbarkeit: daß es weder durch Wahrnehmung, noch durch den Denkkakt, noch durch das Medium der Sprache vermittelt ist und auch nichts hinter sich hat, auf das es durch sich selbst zurückweisen würde. (...) In Beziehungen jener Art kann das Erleben allenfalls erst nachträglich durch das Denken gestellt werden. (...) Was das heißt: etwas erleben, läßt sich eben in Worten nicht beschreiben, sondern allenfalls nur in der Weise umschreiben, daß man es von anderen Arten der Bewußtheit abhebt. Erleben ist keine objektive Tatsache in der realen Welt, die sich durch Beobachtung feststellen ließe, auch nicht durch Selbstbeobachtung, die beide schon eine Spaltung von Subjekt und Objekt voraussetzen. (...) Man könnte allenfalls sagen, daß wir es in unbestimmter Weise ‚fühlen‘.“ (R. Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit*. Band 1, Wien ²1947, 30 f.)

¹³ J. G. Fichte, *Fichtes Werke*. Herausgegeben von I. H. Fichte. Band I: Zur theoretischen Philosophie I, Berlin 1971, 91.

¹⁴ Ebd., 463.

Reflexion voraus ist, mit dem Ich, das unmittelbar, vorreflexiv um sich weiß. Dieses seiner selbst bewusste Ich ist Möglichkeitsbedingung jeder weiteren Erkenntnis. Folglich ist Selbstbewusstsein identisch mit dem intuitiven Erfassen des Ichs, ja letztlich mit dem Ich selbst, das, sich selbst gewährend, Möglichkeitsbedingung jeder weiteren Selbst- und Welterkenntnis ist. Selbstbewusstsein ist somit zunächst keine Form qualitativer bzw. materialer Selbsterkenntnis; die auf besondere Eigenschaften oder Wesenszüge bezogen wäre, sondern formale Erkenntnis des „ich bin und nicht vielmehr nicht“. Diese Erkenntnis ist jedoch immer schon auf Reflexion hin eröffnet, auf das reflexive Wissen um sich im Sinne von Selbsterkenntnis als „ich weiß, dass ich bin und was ich bin“.

Inwiefern aber ist dieses Selbstbewusstsein mit Religiosität verbunden? Hier hat bekanntlich Friedrich Schleiermacher wichtige Hinweise gegeben, an die sich noch heute anzuknüpfen lohnt. Er bestimmte das unmittelbare Selbstbewusstsein als ein vorreflexives Gefühl, welches kein „Wissen“ noch „Tun“ im Sinne reflexiven Wissens oder reflektierten Tuns ist. Es geht jedem Vernunftvermögen voraus. In diesem Gefühl kommt jedoch noch ein anderes Gefühl auf, das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit.¹⁵ Dieses Abhängigkeitsgefühl ist ein schlechthinniges bzw. allgemeines dann und insofern, als im Selbstbewusstsein ein Gefühl der Bedingtheit mitgesetzt ist. Dieses Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit setzt Schleiermacher mit dem religiösen Gefühl gleich, in dem sich der transzendente Grund des bedingten Selbstbewusstseins im Selbstbewusstsein repräsentiert.¹⁶ Im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, das im Gefühl des Selbstbewusstseins aufkommt, ergreift der Mensch diesen transzendenten Grund seiner selbst, und darum nennt Schleiermacher die Religion auch „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“¹⁷.

Dieter Henrich reformuliert diese Gedanken Schleiermachers unter dem Aspekt der Verdanktheit des Ichs¹⁸: Das Ich ist im Bewusstsein seiner selbst immer schon mit sich selbst vertraut. Doch zugleich weiß das Ich, das mit sich vertraut ist, dass es nicht Grund und Ursprung seiner selbst ist: Es verdankt seine Existenz anderen. Und es weiß darum, dass es auch nicht Grund und Ursprung

¹⁵ „In solchem Selbstbewußtsein (...) sind zwei Elemente, ein (...) Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogeseztzhaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein. (...) Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist daß wir uns als abhängig fühlen.“ (Friedrich Schleiermacher, aus: Einleitung zur Glaubenslehre, in: M. Frank (Hg.), Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. Frankfurt a. M. 1991, 99 ff.)

¹⁶ Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Wissen und Wollen und ihre relative Identität; in: Frank (Hg.), 120 f.

¹⁷ F. D. E. Schleiermacher, Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart 1969, 36.

¹⁸ Vgl. hierzu ausführlich D. Henrich, Gedanken zur Dankbarkeit; in: Ders., Bewußtes Leben, bes. 165-172. Vgl. hierzu auch Wendel, Affektiv und inkarniert, 263 ff.

seines Wissens um sich, seiner präreflexiven Vertrautheit mit sich ist. Denn diese Einsicht kommt auf, überfällt das Ich, wird aber durch das Ich nicht hergestellt, ist eben kein Ergebnis eines reflexiven Aktes. Im „Urerlebnis“ der präreflexiven Vertrautheit mit sich kommt also zugleich ein Gefühl der Abhängigkeit und der Bedingtheit auf – etwa der Bedingtheit der eigenen Erkenntnis, der eigenen Existenz, des eigenen Handelns. Henrich bezeichnet dies auch als Gefühl der Verdanktheit. Dieses Gefühl der Verdanktheit erstreckt sich nicht nur auf andere, denen das Ich seine Existenz verdankt. Denn auch die anderen, die mit dem Ich gemeinsam in der Welt sind, sind ebenso bedingt wie das Ich. An diesem Punkt kommt nun wie schon bei Schleiermacher das Phänomen „Religiosität“ ins Spiel im Sinne des Gefühls der Verdanktheit von einem Unendlichen. Doch den Begriff der Unendlichkeit wird man hier präzisieren müssen, um ein Missverständnis des Begriffs im Sinne einer ‚schlechten Unendlichkeit‘ zu vermeiden. Der Rekurs auf den Transzendenzbegriff allein ist hier unzureichend, denn damit könnte auch ein bloß immanentes „Mehr“ gemeint sein. Darum wird man meiner Ansicht nach den Transzendenz-Begriff mit dem des Unbedingten verbinden müssen, um ihn von jenen „innerweltlichen“ Transendenzen abgrenzen zu können. Der Begriff des Unbedingten bezeichnet nämlich sowohl einen grundlosen, selbst nicht mehr von einem anderen bedingten Grund alles Bedingten als dessen Möglichkeitsbedingung¹⁹ als auch das Vollkommene. Vollkommenheit bedeutet hier nicht allein die Gesamtheit aller Möglichkeiten, aller möglichen Prädikate im Sinne der *omnitudo realitatis*, sondern auch die Vollkommenheit dieser Prädikate, die wiederum in der schlechthinnigen Unbedingtheit und Grundlosigkeit des Unbedingten wurzelt. Unbedingtheit und Vollkommenheit weisen somit wechselseitig aufeinander zurück. Paul Tillich charakterisierte Religiosität daher zu Recht als ein „Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“²⁰ bzw. als unmittelbares Gewährwerden des Unbedingten.²¹

Religiosität ist also mit dem Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten gleichzusetzen, das im Selbstbewusstsein aufkommt, ein Gefühl, das auf der unmittelbaren Gewissheit basiert, die im Selbstbewusstsein gegeben ist.²² Das

¹⁹ Vgl. hierzu auch die Definition des Unbedingten im Historischen Wörterbuch der Philosophie: „In der Philosophie, vor allem in der Metaphysik, bezeichnet ‚unbedingt‘ im allgemeinen einen höchsten und letzten, uneingeschränkten, von keiner weiteren Bedingung, Voraussetzung oder Ursache abhängigen Grund, der daher auch aus keinen weiteren Prämissen erschlossen werden kann (...)“ (Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter u.a., Band 11, Basel 2001, Sp. 108).

²⁰ P. Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Berlin 1966, 9.

²¹ Vgl. P. Tillich, *Zwei Wege der Religionsphilosophie*; in: Pers., *Gesammelte Werke Band V*, Stuttgart 1959 ff., 131 f.

²² Es ist naheliegend, diese Bestimmung von Religiosität mit derjenigen zu vergleichen, die Rudolf Otto in seinem Werk *Das Heilige* vorgelegt hat. Otto rekurriert dort auf ein religiöses Gefühl, das er als Sinn für das Numinose bezeichnet hat, welches sich in den Aspekten des

religiöse Gefühl jedoch gibt im Gegensatz zum Selbstbewusstsein keine unmittelbare Gewissheit, denn es kann allein darauf vertrauen, dass dem von ihm Erspürten eine Wirklichkeit entspricht, dass also dem Geglauten auch Existenz zukommt. Sie kann geglaubt und erhofft, auf sie kann in praktischer Hinsicht vertraut, sie kann aber niemals in theoretischer Hinsicht gewusst werden.²³ Eben darin erweist sich Religiosität als ein „Glaubensgefühl“, ein Gefühl des Vertrauens, das Hoffnung, nicht aber unmittelbare Gewissheit verleiht.²⁴ Darauf gründet sich die Anerkennung und das Zulassen dieses Gefühls, die Offenheit für dieses Gefühl selbst, aber auch für das, was sich durch dieses Gefühl zusagen will, für den Anspruch, der von dem Unbedingten ergeht, das das Ich in Beschlag nimmt, überfällt, unbedingt ergreift. Diese Haltung ist jedoch nicht allein Erkenntnis und Anerkenntnis des Unbedingten, sondern sie ist wesentlich Handlung, Praxis, die dem Anspruch des Unbedingten entspricht und diesen in Geschichte zu realisieren versucht.²⁵

fascinosum, tremendum, mysterium, maiestas, augustum zeigt. Doch im Unterschied zu Ottos Bestimmung des religiösen Gefühls referiert Religiosität hier nicht auf das Numinose oder Heilige, sondern auf das Unbedingte. Der Begriff des Unbedingten erweist sich als der dem Begriff des Heiligen gegenüber formalere Begriff; das Unbedingte lässt sich auch als das Numinose verstehen, umgekehrt muss das Numinose nicht als Unbedingtes verstanden werden. Außerdem begreift Otto das Heilige als Objekt, als ein „etwas“, auf das sich das religiöse Gefühl bezieht. Vgl. hierzu R. Otto, *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1979, bes. 10 f.

²³ In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass das religiöse Gefühl anders als von Henrich oder Schleiermacher konzipiert immer als mit dem Freiheitsgefühl verbunden zu konzipieren ist und sich somit das Verständnis von Religiosität als anthropologische Grundkonstante bzw. als unmittelbare Gewissheit verbietet. Diese Verknüpfung mit dem Freiheitsgefühl lässt sich im Bezug auf Fichtes unbedingter Freiheit erläutern. Vgl. hierzu auch Wendel, *Sinn und Geschmack fürs Unendliche*, a.a.O.

²⁴ Hier wäre näher zu diskutieren, inwiefern das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als Glaubensgefühl zu einer epistemischen Einstellung in Bezug gesetzt werden kann, die man im Anschluss an Franz von Kutschera als fiduzialen Glauben bezeichnen kann, der jeglichem Wissen als dessen Möglichkeitsbedingung voraus ist. Diese Diskussion kann an dieser Stelle nicht geleistet werden, vgl. aber hierzu etwa F. von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1991.

²⁵ „Die wahrhaftige Religion, ohnerachtet sie das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre erhebt, hält dennoch sein Leben in dem Gebiete des Handelns, und des ächt moralischen Handelns, fest. Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend und beschauend, nicht bloß brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist notwendig thätig. (...) die Religion ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von anderen Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte; sondern sie ist der innere Geist, der alles unser, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes, Denken und Handeln durchdringt, belebt, und in sich eintaucht. (...) Dies daher ist das Bild, und der innere Geist des wahrhaft Religiösen: (...) Er erfasst seine Welt als ein Thun (...)“ (Fichte, *Werke V*, 473 f.)

Die skizzierte Bestimmung von Religiosität als Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten, das im Selbstbewusstsein aufkommt, lässt sich nun zum mystischen Erlebnis in Bezug setzen. Die spekulative Mystik Meister Eckharts beispielsweise mit ihrem Herzstück der Lehre von der Geburt Gottes im Seelengrund lässt sich somit als Vorform dessen interpretieren, was später in einer Metaphysik nach Kant weiter durchdacht und weiter entfaltet wird, dies allerdings ohne die Hypothesen einer Seelenmetaphysik und einer an die Ontologie sich anschließenden Gotteslehre und Religionsphilosophie. Genau besehen ist also das mystische Erlebnis nichts anderes als das religiöse Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten, welches noch nicht material bestimmt ist, und welches sich in der Einung des Selbst mit seinem göttlichen Grund in seinem eigenen Grund vollzieht. Dieses Erlebnis ist bildlos, nicht durch Zeichen vermittelt und somit unmittelbar. In seiner Bildlosigkeit ist es jedoch nicht material bestimmt, so gesehen formal, allerdings ist es stets zur materialen Bestimmung hin geöffnet. Erlebnis in seiner Einheit von Aktivität und Passivität wird zur Erfahrung im Zusammenspiel der Rezeptivität des Gegebenen und der Spontaneität und schöpferischen Kraft des Diskursiven.²⁶ Oder anders formuliert: Religiosität wird zu Religion; mystisches Erlebnis wird zu mystischer Erfahrung.

3.2. Religion als diskursiv-symbolische Bestimmung von Religiosität

Religion ist also die diskursiv-symbolische und damit materiale Bestimmung der Religiosität; umgekehrt ist die Religiosität Möglichkeitsbedingung von Religion. Religion existiert als materiale Bestimmung von Religiosität eigentlich nur im

²⁶ Auch William Alstons Versuch, Glaubensüberzeugungen durch Rekurs auf eine spezifische, der sinnlichen Wahrnehmung analogen religiösen Wahrnehmung zu begründen, führt hier m.E. nicht weiter. Alston versucht zwar zwischen Erfahrung und Wahrnehmung zu unterscheiden, doch gerade im Vergleich zum Erlebnisbegriff erweist sich der Rekurs auf den Begriff der Wahrnehmung als nicht hinreichend. Denn Wahrnehmung ist stets Wahrnehmung von etwas, also intentional bestimmt. Wenn Alston dagegen von der Möglichkeit einer direkten Wahrnehmung spricht, überschätzt er in empiristischer Tradition die Möglichkeiten der Wahrnehmung. Die Rezeptivität der Wahrnehmung ist niemals von der spontanen Tätigkeit des Verstandes zu trennen. Dementsprechend gibt es keine pure Wahrnehmung, die nicht schon im Zusammenspiel mit der Spontaneität des Verstandes zu Erfahrung würde, schon gar keine, wie von Alston behauptet, nicht-sinnliche direkte Wahrnehmung (vgl. etwa Alston, 35). In der Wahrnehmung fallen zudem Aktivität und Passivität niemals zusammen wie etwa im Akt der intellektuellen Anschauung, sondern Wahrnehmung ist stets rezeptiv und als solche passiv. Vgl. zur Kritik an Alstons Konzept auch A. Hansberger, Gott wahrnehmen. William Alstons perzeptives Modell religiöser Erfahrung, in: F. Ricken (Hg.), Religiöse Erfahrung, 113-125. Hansberger kritisiert vor allem Alstons empiristisch verengtes Verständnis von Erfahrung, welches diese nur als Wahrnehmung denken kann und dabei auf epistemisch unplausible Art und Weise zwischen direkter Wahrnehmung Gottes und indirekter religiöser Erfahrung unterscheidet.

Plural konkreter Religionen, der Pluralität materialer Bestimmungen von Religiosität entsprechend. Doch das Auftreten konkreter Religionen setzt das Aufkommen von Religiosität im Selbstbewusstsein voraus. Nicht Religiosität, aber Religion ist in Zeichenprozesse, in diskursive Praktiken verstrickt und deren schöpferischer, performativer Macht unterworfen. Denn Sprache interpretiert und deutet bekanntlich nicht nur Gegebenes, sondern schafft als Sprachhandeln auch neue Wirklichkeit. Insofern ist Religion ohne Zweifel ein kulturelles System, wie Clifford Geertz herausstellte.²⁷ Konkrete Religionen vollziehen sich in den verschiedenen Aspekten religiöser Praxis, die stets die Praxis einer Gemeinschaft ist, die gemeinsame religiöse Überzeugungen teilt: als Symbolisierung des Unbedingten, wovon man sich ergriffen fühlt, was wiederum das Aufkommen konkreter religiöser Überzeugungen zur Folge hat; als Bezeugen und Bewähren dieser Überzeugungen in einer kultischen bzw. Ritual-Praxis sowie in einer ethisch-politischen Praxis. Diese drei Dimensionen der sprachlichen Symbolisierung, des kultischen Vollzugs und der ethisch-politischen Handlung sind niemals voneinander zu trennen und bedingen sich gegenseitig. Die religiöse Praxis von Gemeinschaften gemeinsamer religiöser Überzeugungen wiederum kann zum Entstehen von religiösen Institutionen führen, in denen Religion in organisierter Gemeinschaft gelebt wird. Zu diesen Religionen, zu ihrer religiösen Praxis, gehört auch die mystische Erfahrung. Die Gültigkeit konkreter Religionen, d.h. ihrer gelebten, in der Praxis bezeugten Überzeugungen, lässt sich jedoch nicht mit Rekurs auf spezifische religiöse, insbesondere mystische Erfahrungen belegen, denn diese gehören ihnen bereits an und gehen den Religionen nicht voraus. Allerdings kann auch der Rekurs auf Religiosität als Möglichkeitsbedingung von Religion nicht die Gültigkeit konkreter religiöser Überzeugungen erweisen. Der transzendente Rekurs auf Religiosität liefert allein die Möglichkeit, das Auftreten von Religion rational zu rechtfertigen, nicht aber ihre jeweiligen materialen Gehalte. Denn Religiosität ist in ihrer Unmittelbarkeit zugleich unbestimmt, bildlos, also rein formal und somit bar eines jeglichen materialen Gehaltes. Zwar wird man stets darum bemüht sein müssen, auch die Gültigkeit der Gehalte der je eigenen Religion, zu der man sich bekennt, vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen, also Argumente dafür zu liefern, dass diese Gehalte der Vernunft nicht widerstreiten – auch im kritischen Diskurs mit je anderen Religionen. Das Aufkommen dieser Gehalte selbst lässt sich jedoch nicht durch Rückgang auf eine als unmittelbar behauptete Erkenntnis legitimieren – weder durch den Bezug auf materiale religiöse Erfahrungen, noch durch den Bezug auf eine formale Religiosität. Dementsprechend formuliere ich eine zweite These:

²⁷ Vgl. etwa C. Geertz, Religion als kulturelles System; in: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983, 44-95.

Zwischen mystischem Erleben und mystischer Erfahrung ist analog zur Unterscheidung von Religiosität und Religion zu differenzieren, wobei Ersteres als Möglichkeitsbedingung von Letzterem zu verstehen ist. Allerdings erlauben weder die Bestimmung des mystischen Erlebnisses noch die Bestimmung der Religiosität die Begründung konkreter religiöser Überzeugungen. Sie gestatten allein die rationale Rechtfertigung des Aufkommens von Religiosität als Möglichkeitsbedingung des Auftretens konkreter Religionen und mit ihnen verbundenen religiösen Überzeugungen.

Wem es jedoch nicht allein um die Rechtfertigung des Aufkommens von Religiosität und Religion zu tun ist, sondern um die Legitimation konkreter religiöser Überzeugungen wie etwa der Kernmotive des christlichen Glaubens, verlässt das (religions-)philosophische Terrain und betritt das Feld der Theologie, insbesondere der Fundamentaltheologie, deren Aufgabe bekanntlich die Rechtfertigung des christlichen Glaubens und damit konkreter materialer Gehalte eines bestimmten religiösen Bekenntnisses ist. Wiewohl auch diese Rechtfertigung vor dem Forum der Vernunft und damit durchaus auch mit philosophischen Mitteln zu geschehen hat, soll doch der universale Geltungsanspruch des christlichen Bekenntnisses gerechtfertigt werden, der von jeder und jedem prinzipiell eingesehen werden kann, so hat sich doch diese Rechtfertigung auch auf eine Größe zu beziehen, die in der philosophischen Reflexion keine Rolle spielt, ja keine Rolle spielen darf: auf Offenbarung.