

Von der wissenschaftlichen Erkenntnis zur religiösen Sinndeutung

Reflexionen über die Funktion der Vernunft aus Philosophie und Naturwissenschaft

Prof. Dr. Regine Kather, Philosophisches Seminar, Universität Freiburg

1. Die naturwissenschaftliche Methode

Ich möchte in meinem Vortrag einige Argumente entwickeln, die für ein Verständnis von Vernunft sprechen, das gegenüber den Naturwissenschaften erweitert ist. Um diesen Schritt nachvollziehbar zu machen, werde ich zunächst einige Grundzüge der Methode der Naturwissenschaften skizzieren: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis?

1.1. Die Stärke der Naturwissenschaften beruht darauf, dass die Ergebnisse beobachterunabhängig gelten. In diesem Sinne verstanden sind sie objektiv. Möglich ist dies allerdings nur, weil von jedem unmittelbaren Bezug auf das wahrnehmende und denkende Individuum abstrahiert wird. Um dieses Ziel zu erreichen, muss man eine spezielle Methode anwenden. Die Qualitäten der Dinge müssen in langen Messreihen in systematisch entwickelten Experimenten und unter im Idealfall identischen Bedingungen gemessen werden. Qualitäten werden quantifiziert. Gleichzeitig wird das, was erfahrbar ist, beschränkt auf das, was empirisch in Raum und Zeit gegeben ist. Alles, was zum Gegenstand der Beobachtung wird, lebende Wesen und sogar Menschen eingeschlossen, werden wie von außen unter der Perspektive der dritten Person betrachtet. Die Perspektive der ersten und mit ihr die der zweiten Person wird ausgeblendet. Die objektivierende Einstellung kennt kein Zentrum des Erlebens und daher auch keine in besonderer Weise empfundenen Qualitäten oder Ereignisse, die eine Bedeutung oder einen Wert haben. Wahrnehmungen gelten als kausale Folge der Affektion des Körpers durch äußere Gegenstände. Es handelt sich, wie der amerikanische Wissenschaftstheoretiker Thomas Nagel formuliert, um einen Blick von Nirgendwo.

Aus diesem Grund lassen sich aus dem Sein eines Objektes, z.B. dem eines Embryos, keine ethischen Werte ableiten. Diese erscheinen nur als menschliche Setzung. Doch nicht nur Wissenschaft und Ethik werden getrennt, auch Wissenschaft und Religion. Die Wissenschaft kann nichts über den Sinn des Universums aussagen. Obwohl vor allem zahlreiche theoretische Physiker durch die Schönheit der Natur und existentielle Fragen in ihren Forschungen motiviert waren, sind diese selbst kein Gegenstand wissenschaftlicher Theorien.

1.2. Grundsätzlich ist nichts gegen den methodischen Reduktionismus der Naturwissenschaften einzuwenden. In dem Moment jedoch, in dem die Methode der Naturwissenschaft als normativ angesehen wird, haben alle auf das Individuum selbst bezogenen Wahrnehmungen nur noch eine subjektive Bedeutung. Sie sind zwar für das Selbstempfinden angenehm oder unangenehm, aber sie tragen nichts zur Erklärung der Wirklichkeit bei. Qualifizierte Perzeptionen ebenso wie Werte und Ziele erscheinen als ein Epiphänomen des Gehirns und lassen sich als Kompensation oder gar Illusion deuten.

1.3. Die Naturwissenschaft fragt aufgrund ihrer Methode nur danach, wie, aufgrund welcher Gesetze und kausal wirkenden Bedingungen etwas geschieht. Die Frage nach Sinn und Bedeutung kann sie nicht sinnvoll stellen oder gar beantworten. Doch nur, wenn man versucht, die gesamte Wirklichkeit naturalistisch zu erklären, wird die Frage selbst sinnlos. Dann aber handelt man sich andere Probleme ein, wie wir gleich sehen werden.

1.4. Die Daten, die durch spezifische Messverfahren gewonnen werden, bilden die Basis für die Bildung einer Theorie. Diese bildet die Wirklichkeit jedoch nicht einfach ab. Sie beruht auf der Interpretation von Daten. Die Auswahl der Daten erfolgt wiederum aufgrund einer bestimmten Fragestellung und Methode. Was wahrgenommen wird, so hatte Einstein geschrieben, entscheidet letztlich die Theorie, ein in sich kohärentes System von Begriffen, das die Beobachtung leitet. Schon aus diesem Grund hat jede Theorie Gültigkeitsgrenzen. Wahr ist sie nur für eine bestimmte Gruppe von Ereignissen. Doch trotz dieser konstruktiven Elemente beruht die Naturwissenschaft auf einem Dialog zwischen Begriffen und Realität. Neue Daten können die Begriffe korrigieren und sogar den Interpretationsrahmen verändern.

Die Mathematik ist die geeignete Form, um den funktionalen Zusammenhang zwischen Ereignissen darzustellen. Genauso wie Sprache und Kunst beruht auch die Mathematik auf Symbolen. Sie unterscheidet sich jedoch von Sprache und Kunst durch die Regeln, die der Symbolisierung zu Grunde liegen. Sie entscheiden, welche Merkmale eines Gegenstandes hervorgehoben und welche übergangen werden. So verfährt die physikalische Erklärung eines Regenbogens nach anderen Kriterien als die künstlerische Darstellung oder die religiöse Deutung, wie sie z.B. beim Noachidischen Bundesschluss verwendet wird.

1.5. Aber kann die Naturwissenschaft auch ihre eigenen Voraussetzungen vollständig naturwissenschaftlich erklären? Die Auswahl der Daten wird nicht nur durch ein System kohärenter Begriffe und die Experimentalanordnung bestimmt. Beide werden wiederum aufgrund einer gezielten Fragestellung, einer Intention entwickelt, die sich vom Gegenstand selbst nicht kausal ableiten lässt. Die Perspektive, unter der ein Baum betrachtet wird, wird nicht kausal von diesem im Gehirn des Betrachters erzeugt. Dass man einen Baum naturwissenschaftlich, ästhetisch oder religiös anschauen kann, beruht auf der Blickrichtung des Beobachters. Er entscheidet, unter welcher Perspektive er den Baum betrachten will. Die Fragestellung kann allerdings kollektiv vermittelt sein, so dass sie für alle Mitglieder der Scientific Community verpflichtend ist. Und ohne Zweifel muss auch eine bestimmte Methode für den Gegenstandsbereich geeignet sein, auf den sie angewandt wird.

Doch nicht nur Intentionalität des Wissenschaftlers ist eine Bedingung der Möglichkeit jedes wissenschaftlichen Unternehmens. Es beruht außerdem auf qualifizierten Sinneswahrnehmungen. Obwohl viele Experimente von Maschinen durchgeführt werden, ist der Beobachter, der die Daten abliest und interpretiert, das letzte Glied der Kette.

Da jedoch sowohl qualifizierte Perzeptionen wie Ziele aus der naturwissenschaftlichen Erklärung ausgeschlossen wurden, lassen sich diese Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis nicht mehr wissenschaftlich erklären. Sie können nur in ein naturalistisches Weltbild eingefügt werden um den Preis, vom beobachtenden Individuum abgelöst und auf Kausalrelationen reduziert zu werden. Mit dem Physiker Erwin Schrödinger gesprochen: „Der Geist ist in eminentem Maße Subjekt und entzieht sich damit der objektiven Untersuchung. Er ist das Subjekt des Erkennens (Schopenhauer) und kann darum im eigentlichen Sinne nie dessen Objekt sein.“ Nur das Nicht-Ich kann zum Gegenstand der Erkenntnis werden; es kann gesehen, gehört und befühlt werden. Das erkennende Subjekt dagegen kann nicht gehört, gesehen oder befühlt werden. Sein Dasein besteht darin, zu wissen, nicht darin, gewusst zu werden. Der Forscher kann sich selbst nicht wie ein Objekt betrachten. Selbst wenn er es versucht, entgeht ihm der Akt des Beobachtens, mit dem er sich gerade

anschaut. Er würde sich wieder nur als Objekt sehen. Hören wir noch einmal Schrödinger: „Der Gegenstand, den wir wissenschaftlich untersuchen können, ist allemal nur das Nicht-Ich, das Objekt. ... Wenn so das Ich, der Geist, nie im eigentlichen Sinne Objekt der Forschung sein kann, weil objektive Kenntnis vom Geist ein Widerspruch im Beiwort ist, so ist doch andererseits alle und jede Erkenntnis auf ihn bezogen und recht eigentlich in ihm.“ Qualifizierte Wahrnehmungen, Farben, Töne, Gerüche, aber auch Zwecke, Ziele und Werte können daher im naturwissenschaftlichen Weltbild nicht vorkommen, weil alles fehlt, was eine Bedeutung für das bewusst anschauende, wahrnehmende und fühlende Wesen hat. „Es kann“, so betont wieder Schrödinger, „von einem rein naturwissenschaftlichen Standpunkt aus überhaupt nicht organisch eingebaut werden. ... Denn alles, was man in dieses Weltmodell eingehen lässt, nimmt stets die Form einer naturwissenschaftlichen Aussage an, ob man will oder nicht; als solche aber wird es falsch.“ Das wahrnehmende und erkennende Bewusstsein lässt sich nicht in ein Weltbild integrieren, das auf Verständlichkeit und Objektivierung beruht, ohne genau die Qualitäten zu verlieren, die es ausmachen. Alle Erkenntnisse sind auf es bezogen und doch ist es selbst kein Inhalt unter anderen. Aus diesem Grund kann die Lücke im naturwissenschaftlichen Weltbild mit dessen Mitteln prinzipiell nicht geschlossen werden, – wie Schrödinger, Heisenberg, Pauli, Einstein, Whitehead und viele andere einhellig betonen.

Die Zirkularität, in die sich das Programm, wirklich alles naturalistisch erklären zu wollen, verfängt, verdeutlicht ein weiterer Gedanke: Was sind die Bedingungen, um einen Vortrag wie diesen schreiben, halten und beurteilen zu können? Ohne Zweifel sind dazu Sinnesreize und neuronale Prozesse notwendig. Doch durch welche Art von Kausalität erzeugt das Gehirn, das wir in diesem Fall als den Urheber von Gedanken ansehen müssen, Bedeutungen, die sich anderen sinnlich im Medium von Symbolen, von mathematischen Gleichungen, von Sprache und Schrift, vermitteln? Könnte eine Theorie überhaupt den Anspruch haben, wahr zu sein, wenn sie nur ein kausal zu erklärendes Produkt neuronaler Funktionen eines bestimmten Gehirns ist? Ein anderes Gehirn müsste nämlich zwingend aufgrund einer veränderten Konditionierung andere Theorien produzieren und damit anderes für wahr halten. Wenn das Denken eines Individuums neuronal und d.h. kausal determiniert ist, dann sind es auch die Theorien und Bücher, die das Gehirn eines Wissenschaftlers schreibt. Warum also sollten die Theorien eines Atheisten und Naturalisten einen größeren Wahrheitsanspruch haben als die eines Gläubigen? Beide können nichts für ihre Einstellung, sie wird nur durch jeweils etwas andere Umstände kausal generiert. Es gäbe keine über das Individuum hinausführende Wahrheit mehr. Damit aber wird der Anspruch der Naturwissenschaft auf Objektivität hinfällig.

Die Frage, was einen Wissenschaftler dazu bewegt, sogar sich selbst vollständig der objektivierenden Methode der Naturwissenschaften zu unterstellen und alle anderen Zugangsweisen zur Wirklichkeit als unwissenschaftlich zu brandmarken, kann dagegen zu einem Forschungsprogramm ganz anderer Art anregen, wie bereits der Physiker und Philosoph Alfred North Whitehead beobachtet hat: „So mancher Wissenschaftler hat mit viel Geduld und Scharfsinn Experimente konstruiert, deren Zweck die Bestätigung seiner Überzeugung war, dass tierisches Verhalten nicht durch Zwecke gelenkt wird. Und möglicherweise hat er in seiner Freizeit noch Aufsätze geschrieben, in denen der Nachweis geführt wird, dass Menschen sich in nichts von den übrigen Tieren unterscheiden, weshalb ‚Zweck‘ ein für die Erklärung ihrer körperlichen Betätigungen (einschließlich seiner eigenen) vollkommen irrelevanter Begriff sein muss. Ich finde, Wissenschaftler, deren Lebenszweck in dem Nachweis besteht, dass sie zwecklose Wesen sind, sind ein hochinteressanter Untersuchungsgegenstand.“

2. Anthropologie: ‚Der Mensch wird erst am Du zum Ich‘

Um entscheiden zu können, ob die Methode der Naturwissenschaften als einzige objektive Erkenntnis liefert ist, müssen wir klären, ob qualifizierte Perzeptionen und Ziele nur im individuellen Geist empfunden werden, oder ob sie auch für unser Handeln und unsere Beziehungen zu anderen Menschen von Bedeutung sind.

Der Naturalismus beruht auf einer entscheidenden anthropologischen Voraussetzung: Der Körper gilt als Gegenstand der empirischen Welt. Als die biologische Basis des Bewusstseins ist er vollständig naturwissenschaftlich analysierbar. Der genetische Code bleibt vom Anfang bis zum Ende des Lebens, von der Zeugung bis zum Tod, im Wesentlichen identisch. Er ist zum einen ein Gattungsmerkmal, zum anderen macht er jeden Menschen biologisch gesehen zu einem unverwechselbaren Individuum. Die personale Identität dagegen beruht auf mentalen Akten, in denen das Individuum von sich selbst weiß.

Für die menschliche Identität ist somit eine Asymmetrie zwischen der Perspektive auf den Geist und auf den Körper kennzeichnend: Während für das bewusste Erleben von sich und von Zielen und Interessen die Perspektive der ersten Person maßgeblich ist, wird der Körper unter der Perspektive der dritten Person, der des außen stehenden Beobachters gesehen und durch seine physiologischen Funktionen bestimmt. Indem die biologische Identität des Organismus von der erlebten Einheit der Person getrennt wird, wird Bewusstsein zu einem Phänomen der je eigenen Innenwelt. Seine Gegenwart bleibt vor den Augen anderer verborgen. Wahrnehmbar ist zunächst nur ein bestimmter Körper im Raum, dem dann per Analogie auch Bewusstheit zugeschrieben wird. Das Ich begegnet daher dem Anderen nur vermittelt durch den Körper unter der Perspektive der dritten Person, als Er, Sie oder Es. Eine Begegnung von Ich und Du wird überhaupt nicht thematisiert.

Die entscheidende Frage lautet daher: Stimmt die Annahme, dass wir quasi-cartesische Individuen sind, die die Gewissheit ihrer eigenen Existenz nur in der Innerlichkeit ihres eigenen Geistes finden? Können wir also wirklich nie wissen, ob auch andere Individuen qualifizierte Perzeptionen haben und Zielen folgen, oder ob sie vielleicht nur Zombis, gefühllose, menschenartige Körper sind? Ist für die Möglichkeit, sich selbst als ein Ich zu erfahren, die Begegnung mit dem Anderen als einem Du tatsächlich völlig unwichtig?

Beginnen wir zunächst mit einem Aspekt, der für jedes wissenschaftliche Unternehmen unverzichtbar ist: mündliche und schriftliche Diskussion, Kommunikation, Austausch über Hypothesen und Theorien. Wäre die Perspektive des erlebenden Individuums eine bloße Illusion, dann müssten sich alle Formen der Kommunikation als interne Rückkopplungen zwischen neuronalen Prozessen interpretieren lassen. Der Begriff des Verstehens wäre, wie der Systemtheoretiker Humberto Maturana schreibt, sinnlos; es gäbe „keine Übertragung von Gedanken vom Sprecher zum Gesprächspartner.“ Anthropologisch gesehen wäre ein Solipsismus, die Beziehung des Individuums nur auf sich, unausweichlich. Oder beinhaltet Kommunikation das Verstehen von Worten und den Bezug auf ein personales Gegenüber?

2.1: Beginnen wir mit dem ersten Aspekt: Neben der Fähigkeit, die innere Zuständlichkeit unmittelbar durch Bewegungen, durch Laute und Mimik auszudrücken, die sich schon bei allen höheren Tieren findet, benutzen Menschen bedeutungstragende sinnliche Zeichen, Symbole. Stimmungen und Gefühle können daher auch durch eine historisch entwickelte Codierung ausgedrückt werden. Bestimmte Bewegungen oder Laute werden zu einem sichtbaren oder hörbaren Zeichen für etwas anderes. Sie repräsentieren eine Bedeutung. Diese lässt sich nicht in Kausalrelation auflösen, sondern muss verstanden werden. Die Symbole sind mit dem inneren Erleben nicht notwendig verbunden, und sie beruhen nicht auf genetisch determinierten Verhaltensschemata. Die Formen des Grüßens

etwa variieren weltweit. Um eine Geste zu verstehen, müssen andere einem ihre Bedeutung vermittelt.

Bei einem Symbol, einem Wort oder einer Geste, haben wir nicht zwei verschiedene Seinsbereiche. Wir haben nicht die Frequenz der Stimme und einen geistigen Sinn, die Frequenz von Tönen und eine musikalische Komposition von Beethoven, eine physiologisch beschreibbare Armbewegung und den Sinn einer Geste als frei schwebendem Etwas. Farben, Töne oder Bewegungen sind kein bloß äußerliches Mittel, keine bloßen Träger eines Programms wie es die Hardware eines Computers ist. Sinn kommt durch die Sinnlichkeit hindurch zum Ausdruck; diese ist daher ihrerseits kein sinn- und geistleerer Stoff.

Sprechakte ebenso wie das Schreiben wissenschaftlicher Bücher sind nur vermittels des Leibes möglich. Dabei bleibt das qualifizierte Empfinden des eigenen Leibes nicht auf ein rein innerliches Erleben beschränkt. Es drückt sich durch Gesten, Mimik, Blicke und Laute aus. Während das Wirken physikalischer Kräfte per definitionem ziellos ist, bewegt der Leib sich selbst schon beim Sprechen, Schreiben oder in Gesten zielgerichtet. Nur so kann sich zum Beispiel „die musikalische Bedeutung einer Geste ... an einem bestimmten Ort niederschlagen ...“, (so) dass der Organist, ganz der Musik hingegeben, gerade diejenigen Register und Pedale trifft, die sie zu verwirklichen vermögen.“ Symbole kann man daher, mit dem französischen Philosophen Maurice Merleau-Ponty gesprochen, als den ‚Leib des Denkens‘ bezeichnen. Sie sind gleichermaßen die Grundlage von Sprache, Schrift, Kunst, religiösen Riten und Wissenschaft. Durch sie kann Wissen auch unabhängig von seinem Träger tradiert werden, so dass die Kultur als Lebenssphäre mit eigenen Gesetzen entsteht. Durch den symbolischen Ausdrucks vermittels ihres Leibes sind die Menschen daher als Naturwesen immer auch Teil der Kultur.

Dass der Versuch, Sinn kausal aus materiellen Prozessen abzuleiten zu kurz greift (bottom – up), dass es auch eine Wirkung geistiger Einstellungen auf die Physis gibt (top – down), ist in einer Wissenschaft, nämlich der Psychosomatik, inzwischen gut dokumentiert. Ohne Zweifel können chemische Substanzen psychische Veränderungen hervorrufen; doch ebenso unbezweifelbar kann die Bedeutung eines Ereignisses somatische Störungen erzeugen. Und nicht durch Medikamente, sondern durch eine Änderung der Einstellung, durch eine Neu-Bewertung verschwinden diese wieder. In der modernen Krebstherapie ebenso wie in der Psychoneuroimmunologie ist die Bedeutung der inneren Einstellung eines Menschen zu Ereignissen längst unbestritten.

Um zu verstehen, dass sich nicht nur im Geist, sondern auch im Leib Intentionen manifestieren, müssen daher zwei Erklärungsversuche ausgeschlossen werden: Weder kann die Sprache des Leibes, die Bedeutung von Mimik und Gesten, aus biologischen Funktionen kausal abgeleitet und naturwissenschaftlich erklärt werden; noch existieren Bedeutungen nur als subjektiv erlebte Qualitäten in der Privatheit des je eigenen Bewusstseins. Die Relation von Körper und Geist kann daher nicht mit dem Konzept von Kausalität bestimmt werden, das den Naturwissenschaften zugrunde liegt. Die Frage, wo genau der Geist auf den Körper einwirkt oder wie die neuronalen Prozesse des Gehirns Bedeutung und Sinn erzeugen, ist falsch gestellt.

Das Erleben von Sinn setzt freilich seinerseits durchaus auch die Geltung naturgesetzlicher Zusammenhänge voraus. Nur der physiologisch funktionsfähige Körper wird zum Ausdruck von Intentionalität. Am Beispiel des Leibes zeigt sich daher exemplarisch, dass es Phänomene gibt, bei denen die Trennung von naturwissenschaftlicher und lebensweltlicher Perspektive aufgehoben werden muss. Dabei handelt es sich nicht um ein rein theoretisches Problem, sondern um nichts Geringeres als ein Verstehen der Bedingungen der Möglichkeit des eigenen Lebensvollzugs.

Um das Verhältnis von Leib und Seele wenigstens annähernd zu verstehen, kann eine Analogie aus dem Bereich der Sprache weiterhelfen: Ebenso wenig wie sich der Laut eines gesprochenen Wortes

von seinem Sinn lösen lässt, lässt sich der Leib von seinem seelischen Ausdruck trennen. Weder ist der Leib nur ein sinnloser physikalischer Mechanismus, noch der Sinn ein rein geistiges Phänomen. Im symbolischen Ausdruck des Leibes in Gesten, Blicken oder Worten sind daher Sinnliches und Geistiges untrennbar miteinander verbunden. In seiner sinnlichen Erscheinung wird der Leib zum Träger von Sinn; es handelt sich, wie Cassirer sagt, um eine 'symbolische Relation'. „Beim Verhältnis von Seele und Leib gibt es ursprünglich weder ein Innen und Außen, ein Wirkendes oder ein Bewirktes; hier waltet eine Verknüpfung, die nicht aus getrennten Elementen erst zusammengefügt zu werden braucht, sondern die primär ein sinnerfülltes Ganzes ist.“ Bewusstsein ist daher immer auch verkörpert; es ist inkarniert. Als Medium des Ausdrucks ist der Leib das Äußere eines Inneren, das durch ihn zur Erscheinung kommt.

Ein Naturalist könnte freilich noch immer versuchen, den mimischen Ausdruck von Gefühlszuständen und die Bewegung von Händen und Füßen einschließlich dessen, was als Verhalten und als Handlung erscheint, als durch neuronale und damit elektrochemische Prozesse verursacht zu erklären. Der Test der physiologischen Funktionsfähigkeit, etwa ob eine Person mit einer bestimmten Erkrankung noch in der Lage ist, nach einem Glas zu greifen, und eine Handlung, für deren Verständnis die Intention maßgeblich ist, würden dann mit demselben Kategorienschema analysiert. Intentionalität würde auf Kausalität reduziert.

Doch stimmt das? Unterscheiden wir als Beobachter nicht sehr wohl, ob jemand ein Glas nicht mehr ergreifen kann oder ob er es absichtlich umstößt? Die naturalistische Reduktion verkürzt das Phänomen des Ausdrucks von Sinn um eine entscheidende Dimension: Absichten, die mittels des Leibes ausgedrückt werden, werden für andere wahrnehmbar und in ihrer Bedeutung verstehbar. Die Bewegung des Sich-Ausdrückens ist nur der erste, entscheidende Schritt zu einer Beziehung zu anderen. Dabei schließen wir nicht nachträglich, per Analogie, von einem zunächst nur räumlich-dinghaft vorhandenen Körper auf einen in diesem ‚wie in einer Schachtel‘ verborgenen und nur der Privatheit des eigenen Innenlebens zugänglichen Geist. Nicht die physikalisch bestimmbare Frequenz der Stimme, sondern die Bedeutung der Worte ist die Grundlage eines Gesprächs. Wenn wie einem Freund begegnen, interpretieren wir seine Handbewegung als Gruß, den wir erwidern und nicht als drohende Geste, die wir abwehren. Sogar die Sprache ist leiblich vermittelt durch das gesprochene Wort, das hörbar wird, durch die Schrift, die sichtbar wird oder, im Fall der Taubstummensprache, durch die Gestik von Händen und Fingern. Nicht die Physiologie des Körpers, sondern der Sinn des leiblichen Ausdrucks entscheidet, wie man sich zu seinem Gegenüber verhält. Er bestimmt das Handeln. So erschließt sich nur demjenigen, der mit einer bestimmten Kultur vertraut ist, der Sinn einer Geste. Nur er kann sich dann seinerseits angemessen verhalten.

2.2 Kommen wir zum zweiten Moment eines Dialogs: Auch eine leiblich vermittelte Kommunikation lässt sich nicht auf den Austausch von Inhalten beschränken. Im symbolischen Ausdruck tritt mir ein anderes Individuum mit seiner besonderen Weise, die Welt zu interpretieren, entgegen. Trifft einen der Blick eines anderen Menschen, dann spürt man buchstäblich am eigenen Leibe die Gegenwart eines anderen Bewusstseins. Es ist unmöglich, sich von seinem Leib innerlich zu distanzieren und sich damit zu beruhigen, dass der Blick des Anderen ja nur die äußere Hülle des eigenen Ich, eine Körpermaschine trifft, nicht aber einen selbst als Person. Im Blick des anderen erscheint der Leib als ein Moment der eigenen Identität. Ebenso unmöglich ist es, zu sagen, dass der Blick des Anderen ein apersonales Geschehen ist, eine Verkettung neuronaler Prozesse. Der Blick des Anderen ist gerade kein Blick von ‚nirgendwo‘, sondern der Blick von ‚jemandem‘. Das physische Sein des Körpers, das sich naturwissenschaftlich analysieren lässt, ist daher nicht identisch mit der sinnlichen Präsenz des Leibes, der sich von der Intention eines anderen Bewusstseins berührt fühlt. Während sich die Augen als Sehorgane naturwissenschaftlich beschreiben lassen, lässt sich die Wirkung des Blicks nur

aufgrund der Intention verstehen, die sich in ihm manifestiert. Gerade indem diese sich nicht wissenschaftlich objektivieren lässt, bezeugt sie die Gegenwart des Anderen.

Ich und Du stehen sich gerade nicht wie Subjekt und Objekt einander gegenüber. Der Andere ist nicht nur ein Mittel zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse. Der Perspektive der ersten Person entspricht primär die der zweiten, nicht das Er, Sie oder Es, sondern das Du. Ein Mensch könnte sich gar nicht als ein Ich begreifen, wenn er den Horizont seines eigenen Bewusstseins nicht in der Begegnung mit dem Anderen überschreiten könnte. Die Entwicklung des Bewusstseins, der Sprache und des Mitgefühls und damit auch der Fähigkeit, seine Interessen zu artikulieren, vollzieht sich nur im lebendigen Austausch mit anderen. Es kommt nicht nur darauf an, Regeln der Grammatik und die Bedeutung von Worten zu erlernen. Empirische Studien zeigen inzwischen, dass kleine Kinder die Sprache durch Computerprogramme viel schlechter erlernen, als wenn ein Mensch mit ihnen spricht. Der Mensch, so argumentieren daher Martin Buber und Karl Jaspers ausdrücklich, wird erst am Du zum Ich. Dass es den Anderen gibt, weiß man daher nicht erst durch einen Analogieschluss von sich auf andere, in äußerlicher Hinsicht ähnlich aussehende Wesen. Es ist genau umgekehrt: Schon von sich selbst weiß man nur aufgrund der Beziehung zu ihnen. Eine Person kann nie nur als isolierte, nur auf sich bezogene Wesenheit begriffen werden, die sich zunächst nur in der Innerlichkeit ihres Bewusstseins erkennt und nur auf komplizierten Umwegen zu dem Ergebnis gelangt, dass sie nicht alleine in dieser Welt ist. Personen stehen vermittels ihres Leibes wesentlich in einer Beziehung zu anderen Personen.

Trotz aller unbezweifelbaren Leistungen der Naturwissenschaften können diese nur eine begrenzte Perspektive erschließen, weil sie für bestimmte Erfahrungen aufgrund ihrer Methode kein angemessenes Begriffssystem entwickeln können. Daraus zu schließen, dass diese ohne jede Bedeutung sind, würde das menschliche Selbst- und Weltverhältnisse in unzulässiger Weise verkürzen. Mit Cassirer kann man daher sagen: „Die ‚Auseinandersetzung‘, die erst zu dem Gegenüber von Ich und Welt führt, vollzieht sich im Kreise des Mythos, der Kunst, der theoretischen Erkenntnis je in spezifischer Form. Und wie die Mittel verschieden sind, die in diesem Prozess angewandt werden, so ist es auch das Ziel, das hierdurch erreicht wird. ... Die Einschränkung der subjektiven Qualitäten ist kennzeichnend für den allgemeinen Gang der Wissenschaft. Die Wissenschaft begrenzt deren Objektivität, doch sie kann ihre Wirklichkeit nicht abschaffen. Denn jedes Merkmal unserer Erfahrung und unseres Erlebens hat Anspruch auf Wirklichkeit.“

3. Die Struktur religiöser Erfahrung

Doch was besagt die Einsicht, dass wir schon im Alltag ein erweitertes Verständnis von Vernunft brauchen, für das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion? Kann Religion überhaupt nach der Maßgabe der naturwissenschaftlichen Methode verstanden werden? Ich möchte zeigen, dass sich die Merkmale der religiösen Erfahrung nur verstehen lassen, wenn auch in diesem Fall das Verhältnis von Erkennendem und Erkanntem anders verstanden wird.

Grundlage aller sg. Hochreligionen ist die Überzeugung, dass es einen Raum, Zeit und Materie überschreitenden Seinsgrund gibt, ohne den es die Welt mitsamt der Vielfalt ihrer Lebensformen nicht gäbe. Von Platon über Plotin bis zu Cusanus, ja, noch bis zu Spinoza, Hegel und Schelling beginnt daher die Erklärung der Welt und damit auch die Bestimmung des menschlichen Seins beim Absoluten. Das göttliche Sein gilt nicht nur als Ursprung, sondern auch als Ziel der Menschen. Dies gilt, so hat Spinoza gezeigt, weil der Mensch sich selbst in seinem Sein erhalten will. Als endliches Wesen kann der Mensch sich nicht aus eigener Kraft erhalten; er muss sich selbst in ein Sein überschreiten, dass im strengen Sinne des Wortes unbedingt ist und daher nicht durch irgendwelche Ursachen erzeugt oder vernichtet werden kann.

Wenn aber endliche Wesen wie der Mensch in einem absoluten Sein gründen, das kein dinglich-gegenständliches Etwas, sondern universale Bewusstheit ist, dann ist auch die menschliche Erkenntnis nicht auf raum-zeitlich Vorhandenes beschränkt. Die begrifflich-diskursive Form der Erkenntnis kann durch die intuitive, noetische und sogar mystische Form der Erkenntnis überschritten werden. Erkenntnis war Seinerkenntnis.

Durch die Beschränkung des Begriffs der Erfahrung auf raum-zeitlich Gegebenes bei Kant und die Dominanz der empirischen Methode in den Wissenschaften, ist in der Philosophie der Gegenwart eine Begründung vom Absoluten her ausgeschlossen. Als wirklich gilt in diesem Kontext nur, was sich empirisch überprüfen und rational-begrifflich begründen lässt. Die Tatsachenwahrheit hat sich von der Seinswahrheit getrennt. Die Veränderung im Begriff der Erfahrung und der Wirklichkeit beeinflusst auch Anthropologie und Ethik. Während Kant noch zwischen intelligiblem und empirischem Ich unterschied und sowohl empirische Bedingtheit wie Freiheit denken konnte, geriet diese Differenzierung zunehmend in Vergessenheit. Die Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, insb. der analytischen, Tradition, gehen nur noch vom sinnlich erscheinenden, empirischen Ich aus. Dann aber beruht die eigene Identität nur auf der Identifikation mit den eigenen Interessen und der Behauptung gegen andere. Interessen und Gefühle wiederum gelten, obwohl subjektiv erlebt, letztlich als durch Erziehung und soziale Umstände bedingt. Die menschliche Identität beruht auf der zufälligen Bündelung von Mechanismen und Konditionierungen. Selbstverursachung, Spontaneität im strengen Sinne des Wortes und damit die innere Freiheit von äußeren Umständen lassen sich unter diesen Prämissen nicht mehr denken.

Dennoch gab und gibt es auch Gegenstimmen: Vor allem am Beginn des 20.Jhdts. argumentierten namhafte Philosophen für die Eigenständigkeit religiöser Erfahrung: Trotz unterschiedlicher Ausgangspunkte konvergieren die Überlegungen von Bergson, James, Whitehead und sogar Cassirer, aber auch von Scheler und Jonas, in einem Punkt: Sie argumentieren für die Unableitbarkeit religiöser Erfahrungen aus wissenschaftlichen und lebensweltlichen Analysen. Ihre Argumente haben in den letzten Jahren jedoch auch von Seiten der empirischen Wissenschaften eine Unterstützung erhalten. Inzwischen analysiert die Neurophysiologie die neuronalen Grundlagen religiöser Erfahrungen. Ich möchte einige Strukturmerkmale religiöser Erfahrung herauszuarbeiten und mich dabei vor allem auf das Werk des amerikanischen Psychologen und Philosophen William James stützen.

James hatte selbst die empirische Methode in der Psychologie mitbegründet und zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens erkannt, dass diese unzureichend ist, um bestimmte Phänomene des inneren Lebens angemessen zu erfassen. Einerseits wendet sich James in seinem Werk ‚Die Vielfalt religiöser Erfahrung‘ gegen die Verengung des Begriffs der Erfahrung auf das den empirischen Wissenschaften zugängliche Material. Andererseits verändert er auch den methodischen Zugang zu religiösen Erfahrungen. An die Stelle formal-logisch durchdachter Argumente, der Exegese heiliger Schriften und der Berufung auf den Glauben tritt, analog zu den Naturwissenschaften, die Analyse eines bestimmten Typus von Erfahrungen. In gewisser Weise wendet James die Methode der Naturwissenschaften, Theorien an Phänomenen zu prüfen, gegen sie selbst: Es genügt nicht, so die These, nur das dieser Methode zugängliche Datenmaterial auszuwerten; man muss, unabhängig von wissenschaftlichen Tabus und religiösen Dogmen, das ganze Spektrum menschlicher Erfahrung analysieren. Hierzu gehört nicht nur das, was sinnlich oder durch Instrumente vermittelt wahrnehmbar ist; erfahrbar sind auch der freie Wille, die Irreduzibilität der Perspektive der ersten, und, so muss man ergänzen, der zweiten Person und religiöse Erfahrungen. Angesichts der Vielzahl von Berichten aus allen Epochen und Kulturen wäre es geradezu unwissenschaftlich, wenn man sie nicht zumindest als Phänomen ernst nehmen und nach geeigneten Begriffen zu ihrer Erklärung suchen würde.

3.1. Die Veränderung der erkenntnistheoretischen Position: Anders als die objektivierenden Wissenschaften, die die Perspektive der ersten Person methodisch ausschließen, verläuft bei religiösen Erfahrungen die ‚Achse der Realität‘, wie James sagt, mitten durch die Individuen hindurch. Zum einen ist der eigene Geist nicht das Mittel, sondern das Medium, durch das hindurch religiöse Erfahrungen allererst möglich werden. Erlebt werden keine wertneutralen, objektivierbaren Fakten, sondern etwas, was das Individuum angeht, was für sein Leben insgesamt eine existentielle Bedeutung hat und ihm Orientierung und Sinn verleiht. Zum anderen steht auch der ‚Erkenntnisgegenstand‘, das absolute Sein, dem Individuum nicht als ein von ihm unabhängiges Objekt gegenüber. Als Seinsgrund kann es nicht aus der Position des außen stehenden Beobachters begriffen werden. Das Verhältnis zwischen Erkennendem und Erkanntem, zwischen Subjekt und Objekt, verändert sich strukturell. Dadurch entsteht ein neuer Gesamtsinn der Wirklichkeit. Gefordert werden daher auch andere Erkenntnisvermögen.

Als innerster Grund des erkennenden Menschen kann die Gottheit, so sagte bereits Dionysius Pseudo-Areopagita im 5.Jh. n. Chr., nur im Vollzug der Einung erfasst werden. Nicht durch Objektivierung, sondern nur durch Teilhabe, durch Partizipation, kann sie überhaupt in einer bestimmten Weise begriffen werden, so betont auch Cusanus: „Denn niemand sieht Dich als nur derjenige, der Dich besitzt.“ Man kann die Wahrheit nur ‚durch sie selbst erfassen‘, so schreibt Cusanus in dem Traktat ‚De Deo Abscondito‘. Das Streben nach Wissen ist deshalb ein Streben ‚in der Wahrheit‘ zu sein. In diesem ‚verborgenen Schweigen‘, so Cusanus, ist jede Vergegenständlichung, die der empirischen und begrifflichen Erkenntnis notwendig innewohnt, aufgehoben. Am weitesten nähert sich Henri Bergson im 20.Jh. in seinem Werk ‚Die beiden Quellen der Moral und der Religion‘ der Idee der Partizipation wieder an. Nichts in der Welt ist ohne die göttliche Kreativität. Doch nur der Mensch kann in seltenen Augenblicken die Grenzen der Gattung und der Stofflichkeit überschreiten und mit dem Lebensstrom zumindest teilweise eins werden. Dann, so Bergson, spürt er das Wirken Gottes oder sogar Gott selbst. Durch die Transformation des Verhältnisses von Subjekt und Objekt in der religiösen Erfahrung können daher nicht nur die beobachterunabhängigen Züge berücksichtigt werden.

Religionsgeschichtlich gibt es zwei Grundtypen der Erfahrung des göttlichen Seins: Bei den Griechen, bei Spinoza und Giordano Bruno, im Buddhismus und in den meisten hinduistischen Traditionen wird die Gottheit als apersonal erfahren. Es ist der Mensch, der sich ihr zuwendet, erschöpft vom Auf und Ab des Lebens, angezogen von ihrer Schönheit oder erfüllt vom Streben nach Selbsterhaltung. Für die Griechen war es Eros, die liebende Sehnsucht, die den Menschen bis zur Erkenntnis des höchsten Seins empor führte. Es sprach nicht zu den Menschen, wandte sich ihnen nicht zu; anziehend wirkte es nur durch sein eigenes Sein.

In der jüdischen, christlichen, islamischen und sikhistischen Religion ist ein anderer Typ religiöser Erfahrung leitend geworden: Das Absolute hat sich den Menschen zugewandt, zu ihnen durch Propheten gesprochen oder sich sogar in der Gestalt eines Gottmenschen inkarniert. Es ist Gott, der die Menschen anspricht und sie so zu sich hinzieht. Nicht Eros, sondern Agape, die sich frei verströmende Liebe Gottes, ist das Merkmal dieser Erfahrung. Obwohl Gott für die Menschen nicht sinnlich wahrnehmbar ist und nicht von ihrem begrenzten, endlichen Verstand begriffen werden kann, hat er ein Antlitz gewonnen, – er wurde zu einem Du, einem Gegenüber, wie wir es sonst nur aus der Begegnung mit anderen Menschen kennen. Der Mensch selbst erfährt sich dabei als ansprechbar von etwas, das ihn überschreitet, was unabhängig von seinen Wünschen, Vorstellungen und Projektionen wirklich ist. Indem sich jemand in seiner Unverwechselbarkeit gemeint, ‚bei seinem Namen gerufen‘ fühlt, erlebt er sich als eine Person, die auf diesen Ruf antworten muss. Er muss für sich selbst einstehen, – im Angesicht jenes anderen Seins. Er ist für sich verantwortlich im Angesicht eines anderen Seins.

3.2. Sein als Werden: Anders als Antike und Mittelalter gehen moderne Autoren wie James, Bergson, Whitehead und Jonas allerdings nicht mehr von einer zeitlos vorgegebenen Seinsordnung aus, die sich abgeschattet und gebrochen als Abbild im Endlichen spiegelt. Auch die menschliche Identität gründet nicht in einem zeitlos vorhandenen Wesen, das sich nur entfaltet. Dennoch ist die empirisch wahrnehmbare Konstitution des Individuums nur der Ausgangspunkt für eine Dynamik, die immer wieder zu einer Neuorganisation aller psychischen Momente führt. Angeregt durch die Evolutionstheorie deutet James religiöse Erfahrungen als einen qualitativen Sprung in ein neues psychisches Gleichgewicht. Dabei verändern sich nicht nur einzelne Momente; es treten nicht nur einige neue Erfahrungen zum bisherigen Bestand hinzu. James entwickelt eine Vorstellung der menschlichen Psyche, die eine große Nähe zu gestalt- und systemtheoretischen Vorstellungen hat. Teil und Ganzes konstituieren sich gegenseitig, so dass die Veränderung eines einzigen Momentes eine Neuorganisation der gesamten psychischen Struktur beinhaltet. Möglicherweise haben einzelne Einflüsse allmählich und unbemerkt die Blickrichtung verschoben; andere Erfahrungen haben einen Schock ausgelöst. Nun genügt ein kleiner Impuls, der zunächst zu einer Destabilisierung, einer Krisis, und dann zu einer Neustrukturierung der psychischen Organisation führt.

Obwohl existentielle Krisen schon in früheren Jahrhunderten eine maßgebliche Rolle bei religiösen Erfahrungen gespielt haben – ich erinnere nur an Augustinus, Teresa von Avila oder, im islamischen Kontext, an Muhammad Al-Ghazzali – werden sie vor dem Hintergrund der Moderne zum entscheidenden Impuls für die Öffnung zur Transzendenz. Existentielle Krisen, so betonen auch Simone Weil, Karl Jaspers und sogar Alfred Döblin, zerbrechen soziale Bindungen und die Identifikation mit dem empirischen Ich. Erst wenn der Mensch die Verankerung im natürlichen Leben verliert, kann er am geistigen teilnehmen. Grenzerfahrungen sind, so erläutert Jaspers, Situationen, in denen nicht mehr erkennbar ist, wie man sie aus eigener Kraft bewältigen kann. Planungen und Berechnungen scheitern; Sicherheiten und Gewohnheiten tragen nicht mehr. Jeder Ausblick auf eine mögliche Zukunft ist verwehrt, so dass man vollständig auf sich selbst zurückgeworfen ist. Das eigene Sein stößt an eine unübersteigbare Grenze.

Die unerbittliche Konfrontation mit sich sollte jedoch nicht zu Selbstzerstörung, Depression, Verzweiflung oder gar Selbstmord führen. Im Gegenteil: Gerade das bewusste Durchleben der eigenen Ohnmacht und Nichtigkeit kann in sein Gegenteil umschlagen: Durch den Zusammenbruch des auf sozialen Funktionen und der Identifikation mit den eigenen Interessen beruhenden Identitätsbewusstseins entsteht der Freiraum für ein von äußeren Bedingungen und sozialer Anerkennung unabhängiges Bewusstsein von sich. Kein Verlust, sondern eine Steigerung von innerer Autonomie, Bewusstheit und Lebensintensität sind die Folge. Die innere Freiheit von Determinanten ist kein Zustand, in dem Menschen sich befinden oder auch nicht befinden; sie muss sich entwickeln. Neue Werte treten in den Mittelpunkt, und die Fähigkeit, die Widersprüche der Wirklichkeit zu ertragen, nimmt zu. Durch existentielle Krisen, so betont auch James, „kippt der innere Mensch in eine völlig andere Gleichgewichtslage, lebt von der Zeit an in einem neuen Energiezentrum.“ Ein höheres psychisches Energieniveau wird erreicht.

Das Umkippen in eine neue innere Gleichgewichtslage führt zu anderen Verhaltensweisen, ohne dass es noch einer besonderen Willensanstrengung bedürfte. Ethische Werte und religiöse Ziele, die zuvor nur am Rande des Bewusstseins waren, bilden von nun ab das Zentrum. Andere Ziele und Vorstellungen versinken im Hintergrund. Alle psychischen Kräfte werden um einen neuen Brennpunkt organisiert. Dadurch wird die ganze Person in ihrem Denken, Fühlen, Urteilen, Wollen und Handeln verwandelt. Mit der Verlagerung des inneren Mittelpunktes gewinnt das Leben als Ganzes eine neue Ausrichtung.

Religiöse Erfahrungen sind daher nicht auf mentale Akte beschränkt; sie sind nicht nur eine Erkenntnis unter vielen anderen. Ein reifer religiöser Glaube ist oft von einem intensiven

Glücksgefühl begleitet. Gefühle als Ausdruck der inneren Verfassung widersprechen nicht der Klarheit des Geistes, sondern unterstützen sie. Zumindest bestimmte Gefühle sind daher keine bloßen Reaktionen auf Reize, sondern geistige Akte, in deren Licht sich die Wirklichkeit in einer bestimmten Weise erschließt.

Die empirische Überprüfung religiöser Erfahrung durch Reproduktion ist somit aus zwei Gründen unmöglich: Zum einen verändert sich das Individuum selbst unumkehrbar; eine Rückkehr in denselben Zustand ist ausgeschlossen, so dass niemand genau dieselbe Erfahrung zweimal machen kann. Zum anderen hat jede religiöse Erfahrung, insofern sie auf der Begegnung des Menschen mit dem Göttlichen beruht, auch eine individuelle Prägung. Zu den Kennzeichen religiöser Erfahrungen gehört, sowohl in Hinblick auf den einzelnen Menschen wie die Vielheit der Menschen, ihre Variation.

3.3. Action und Passion: Der Durchgang durch Grenzerfahrungen ist kein sich automatisch vollziehender Prozess; er ist weder mit der biologischen noch mit der sozialen Reifung verbunden. Genauso wenig kann er geplant und zielbewusst angestrebt werden. Und doch fordert er den Willen, die Krise bewusst durchzustehen, die äußerste Anspannung aller Kräfte, gesammelte Aufmerksamkeit. Einerseits bleibt die Neustrukturierung des Selbst trotz aller Bemühungen unverfügbar; andererseits ist sie ohne aktives Mitwirken unerreichbar. Weder mit Willensanstrengung und Disziplin allein, noch ohne sie kann das ersehnte Ziel erlangt werden. Die paradoxe Rede vom ‚Nicht-Tuenden Tun‘ drückt diese Koinzidenz von Aktion und Passion aus, die die Voraussetzung für den plötzlichen Umschlag in eine qualitativ neue Seinsweise ist. Es handelt sich um einen Prozess der Vertiefung der eigenen Existenz, der zeitlebens unabgeschlossen bleibt.

3.4. Autonomie durch das Gegründetsein in Transzendenz: Der Übergang zu komplexeren seelischen Ebenen lässt sich nur verstehen, wenn man das Leben nicht durch Selbsterhaltung, sondern durch Selbstüberschreitung bestimmt. Da es keinen graduellen, kontinuierlichen Übergang, keinen Fortschritt vom Endlichen zum Unendlichen gibt, wie schon Cusanus betont hatte, erscheinen existentielle Krisen zunächst als Sturz ins Nichts. Und in der Tat besteht die Möglichkeit zu scheitern, zu zerbrechen. Die Dynamik entsteht gerade nicht durch die Identifikation mit den eigenen Interessen, Gefühlen und Bedürfnissen, sondern nur durch die Überschreitung zu etwas, das sich dem identifizierenden Zugriff entzieht. Durch die religiöse Erfahrung wird der Mensch von einem in sich selbst, in seinen Wünschen und Zielen gefangenen Wesen (*homo curvatus in seipso*), zu einem Wesen, das sich selbst überschreitet. Nur indem der Horizont der eigenen Vorstellungen überschritten werden, kann ein transzendentes Sein als tragender Grund des eigenen Seins in einem azeitlichen Augenblick berührt werden. Die wachsende Integrität, die James betont, die zunehmende innere Autonomie und das wachsende sittliche Verantwortungsbewusstsein, das Jaspers hervorhebt und die schöpferische Freiheit, die Bergson im Blick hat, gründen nicht im endlichen Selbst. Im Unterschied zu Kant beruht die Spontaneität zu selbständigem und schöpferischem Handeln auf der Bezogenheit zu einem universalen Sein. Grenzerfahrungen sind, mit Jaspers gesprochen, ‚Chiffren der Transzendenz‘, Zeichen, die den Menschen auf etwas ihn Übersteigendes und Tragendes verweisen. Der Mensch sieht sich in der Zeit in Zeitlosigkeit gegründet.

3.5. Die Transformation der Form des Bewusstseins: Die Analyse von James konvergiert in einem entscheidenden Punkt mit der altherwürdigen Tradition der Mystik: Gemeinsam ist beiden die Überzeugung, dass eine qualitativ andere, höhere Form des Bewusstseins möglich ist. Die Menschen haben die Möglichkeiten ihres Geistes noch nicht ausgeschöpft. Eine Transformation des Alltagsbewusstseins erscheint als die entscheidende Bedingung für die Erfahrung eines transzendenten Seins. Das normale, wache Bewusstsein ist nur ein besonderer Typ unter verschiedenen möglichen Bewusstseinszuständen. Zu ihnen gehören nicht nur Traum, Halluzination und Schlaf, sondern auch intuitives Einsehen und mystische Erfahrungen. Das bewusste Ich nimmt nur einen engen Ausschnitt der Wirklichkeit wahr. Es ist nur durch eine dünne Wand von einem viel

größeren unbewussten Bereich getrennt. Das unbewusste Selbst besteht für James allerdings nicht nur aus Triebmechanismen und verdrängten und vergessenen Erfahrungen. Es bildet die Brücke zwischen dem bewussten Ich und einem transzendenten Sein. Dieses besteht unabhängig vom individuellen Bewusstsein, während jenes in das transzendente Sein eingebettet ist.

Religiöse Erfahrungen entstehen für James, wenn aus diesem ‚Meer des Bewusstseins‘ in seltenen Augenblicken Einflüsse in das individuelle Bewusstsein hineinströmen. Nicht die eigene Kraft, sondern die lebendige Berührung mit ihm hebt das individuelle Bewusstsein auf ein höheres Niveau. Die Welt erscheint unter einem umfassenderen Gesichtspunkt, wie wenn man sie durch ein weiteres Fenster betrachtet. Diese Form des Wissens ist nicht dem Verstand entgegengesetzt, sie ist nicht irrational, sondern ürrational. In der religiösen Erfahrung vollzieht sich der Übergang in einen Zustand wachsender Klarheit und Bewusstheit, eine „Bewusstseinsprogression“ .

Obwohl keiner der Autoren vom intelligiblen Ich, der Geistseele oder dem Seelenfünklein spricht, ist die menschliche Identität nicht auf das empirische Ich beschränkt. James unterscheidet verschiedene Funktionen des ‚Ich‘, die sich wie Schalen einer Zwiebel umeinander lagern: Materielles, soziales und geistiges Ich sind ineinander verschränkt. Das materielle Ich besteht aus dem Leib sowie allen leiblichen Bedürfnissen und den Dingen, die zu ihrer Befriedigung dienen. Kleidung und Nahrung zählen ebenso dazu wie die Wohnung, in der man lebt und die nähere Umgebung. Das soziale Ich besteht aus den Bildern, die man von sich hat und bildet sich aus den Erwartungen, die andere an einen stellen. Das geistige Ich ist das innere Zentrum des Bewusstseins, das urteilt, wertet, wählt und die Erlebnisse integriert. Durch einen Prozess ständiger Neuorganisation wird die Identität immer mehr in den Tiefenschichten des Selbst gegründet, das letztlich in einem transzendenten Sein gründet.

3.6. Die Wahrheit des universalen Seins: Religiöse Erfahrungen sind daher nicht nur für Bergson, sondern auch für den Pragmatisten James nicht nur subjektiv erhebend und sozial nützlich, sondern auch wahr. Trotz ihrer individuellen Verschiedenheit haben sie einen gemeinsamen Kern. Das Sein, das in der religiösen Erfahrung berührt wird, ist kein wert- und sinnfreies Objekt. Ganz im Gegenteil: Es vermittelt dem Individuum das Gefühl von Rettung, Heilsein und Glück; und es ist die Grundlage von Spontaneität und schöpferischer Freiheit. Anders als in den empirischen Wissenschaften lässt sich das Sein daher gerade nicht vom Sollen zu trennen. Es ist ein Gut, das auch eine Handlungsorientierung in der Welt vermittelt.

3.7. Sein und Sollen: Auch religiöse Erfahrungen sind daher nicht auf ein rein innerliches Erleben beschränkt. Sie werden handlungsleitend und bringen reale Wirkungen hervor. Die Veränderung der Einstellung zu den Dingen kommt in Handlungen zum Ausdruck und wirkt so auf die Lebenswelt ein. Ein wesentliches Kriterium für die Unterscheidung regressiver und durch Drogen induzierter Erfahrungen von religiösen Erfahrungen ist daher die wachsende soziale Kompetenz, die vor allem James vor dem Hintergrund des Pragmatismus betont. Er nimmt das biblische ‚an ihren Taten sollt ihr sie erkennen‘ wörtlich. Es genügt nicht, dass religiöse Erfahrungen wahr sind; sie müssen auch einen Nutzen haben, indem sie die sozialen Entwicklungsmöglichkeiten des Einzelnen und der Menschheit fördern.

Die Auffassung mancher Naturalisten, die Religionen sollten sich auf die Sphäre der Transzendenz beschränken und die Welt dem Naturalismus überlassen, ist daher inakzeptabel: Religiöse Erfahrungen sind durch den menschlichen Geist möglich, der der Welt selbst innewohnt und sich handelnd ausdrückt. Damit das möglich ist, muss Geistiges Körperliches mitbestimmen können.

4. Zusammenfassung

Während die Naturwissenschaften die Perspektive der ersten und der zweiten Person abblenden, ist diese schon für die Entwicklung der menschlichen Identität unverzichtbar. Auch die Beziehung zum Grund des Seins beruht nicht auf der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, sondern auf einem Verhältnis der Teilhabe. Mit einer Veränderung der Relation zwischen Subjekt und Objekt treten andere Aspekte der Wirklichkeit in den Blick. Mit Kant darf man sagen: Ändern sich die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Erfahrung, dann ändert sich auch der Begriff von Wirklichkeit. Zu diesen Bedingungen gehört die Struktur der gesamten Psyche. Weder werden wissenschaftliche Erkenntnisse auf religiöse zurückgeführt, noch diese im Namen der Wissenschaft negiert. Obwohl einige Aspekte religiöser Erfahrungen wissenschaftlich analysiert werden können, sind sie nicht vollständig objektivierbar.

Dieser Text ist ausschließlich zum privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen, schriftlichen Genehmigung der Urheberin/des Urhebers bzw. der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte bleiben bei der Autorin/dem Autor des Textes. Eine Stellungnahme der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist durch die Veröffentlichung dieses Textes nicht ausgesprochen. Für die Richtigkeit des Textinhaltes oder Fehler redaktioneller oder technischer Art kann keine Haftung übernommen werden. Weiterhin kann keinerlei Gewähr für den Inhalt, insbesondere für Vollständigkeit und Richtigkeit von Informationen übernommen werden, die über weiterführende Links von dieser Seite aus zugänglich sind. Die Verantwortlichkeit für derartige fremde Internet-Auftritte liegt ausschließlich beim jeweiligen Anbieter, der sie bereitstellt. Wir haben keinerlei Einfluss auf deren Gestaltung. Soweit diese aus Rechtsgründen bedenklich erscheinen, bitten wir um entsprechende Mitteilung.

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Im Schellenkönig 61
70184 Stuttgart
DEUTSCHLAND

Telefon: +49 711 1640-600
E-Mail: info@akademie-rs.de