

# Der Begriff der religiösen Erfahrung bei William James und seine Weiterentwicklung nach Wittgenstein

Hans Julius Schneider, Potsdam

## 1. Problemdefinition und Methode bei James

Das Buch von James ist aus den *Gifford Lectures* hervorgegangen, die unter dem Titel ‚Natürliche Religion‘ stehen. Um seine Vorgehensweise zu charakterisieren, kann man sie mit der von Hume vergleichen (Hume 1981). Dieser versteht das Projekt so, dass es um die Chancen einer Vernunftreligion geht, d. h. einer Lehre, die religiöse Erkenntnisquellen wie heilige Schriften ausklammert. Dies bedeutet für Hume nun aber (anders als für James) eine Orientierung an den gerade entstehenden *Naturwissenschaften*.

Hume wählt als Ausgangspunkt gewisse Glaubenssätze (dass ein gütiger Gott die Welt geschaffen habe), und untersucht, ob sie sich unter Rekurs auf die wissenschaftliche Erfahrung bewahrheiten. Das Ergebnis ist kläglich: „Die Ursache oder Ursachen der Ordnung im Universum besitzen wahrscheinlich irgendeine entfernte Ähnlichkeit mit menschlicher Intelligenz.“ (Hume 1981, 141)

James dagegen stellt nicht eine religiöse Behauptung an den Anfang, um dann nach empirischen Gründen für sie zu fragen. Er geht umgekehrt von Erfahrungen aus, die eine große Anzahl von Gewährleuten gemacht haben, um von dort aus einen Begriff des Religiösen zu gewinnen. Seine Frage lautet also: In welchen auch heute noch zugänglichen persönlichen Erfahrungen liegt der im ‚natürlichen Leben‘ vorfindbare Anlass, um den herum sich der Bereich des Religiösen entwickelt hat?

James hatte selbst eine religiöse Erfahrung: Beim Anblick eines geisteskranken, verwahrlosten Jungen wurde er plötzlich der Tatsache gewahr, dass seine bisherige Selbstzufriedenheit keinen Grund hat, dass es nicht sein Verdienst ist, wenn er sich von diesem Jungen unterscheidet, und dass er nichts dazu tun kann, diese Differenz aufrecht zu erhalten. Es ergriff ihn eine panische Angst und er hatte später den Eindruck, nur seine Stoßgebete hätten ihn davor bewahrt, verrückt zu werden (James 1979, 179 f.). Diese Erfahrung war für seinen Lebensweg höchst bedeutsam, James weiß also, wovon er spricht.

Seine Methode ist die folgende: Aus einer Fülle von Schilderungen eines weit aufgefassten Bereichs umwälzender, das Leben der Betroffenen prägender Erfahrungen arbeitet er allgemeine Charakteristika heraus, die für einen Unterbereich seines Materials die Kennzeichnung ‚religiöse Erfahrung‘ angemessen erscheinen lassen, und zwar in einem Sinn, der an keine bestimmte Religion gebunden ist. Er benutzt den Üblichkeiten seiner Zeit und seiner Herkunft entsprechend in seinen Beschreibungen zwar christliche und dem Christentum nahe Wörter wie ‚Gott‘, ‚die Gottheit‘, ‚gottähnliches Objekt‘, ‚der Kosmos‘, ‚das Universum‘, ‚die unsichtbare Ordnung‘. Dabei bemüht er sich aber, keine dogmatischen Aussagen und keine auf das Christentum beschränkte Terminologie zu verwenden.

Es geht James darum, die Erfahrungen seiner Zeugen so weit es möglich ist ‚natürlich‘ zu verstehen, d. h. aus der Perspektive des *common sense* und bezogen auf seine eigene Lebenserfahrung und sein psychologisches Wissen. Er macht glaubhaft, dass es solche Erfahrungen

gibt, dass sie im Prinzip jedermann zugänglich sind und dass sie für das Leben der betroffenen Personen einen entscheidend positiven Wert besitzen. James bemüht sich dann zweitens, einen Kern der speziell religiösen Erfahrungen herauszuarbeiten, d. h. diese von verwandten Fällen und variierenden Begleiterscheinungen abzugrenzen. Dies ist seine Tatsachenbasis, deren lebendige Fülle und überzeugende Systematisierung den Hauptwert seines Buches ausmachen. Und in einem dritten Schritt nimmt er Abstand zu seiner Phänomenologie um sich einen philosophischen Reim darauf zu machen.

Ursprünglich sollte dieser letzte Teil ebenso umfangreich werden wie seine Fallsammlung. Im verwirklichten Projekt beansprucht er aber erheblich weniger Raum. Was James dort zum Ausdruck bringt, nennt er seinen persönlichen (in seinem Fall philosophisch ausfallenden) ‚Überglauben‘, d. h. den Teil seiner Überlegungen, von dem er seine Leser nicht unbedingt überzeugen will (James 1979, 460, 469 ff.). Dies legt die Frage nahe, ob es systematische Gründe für die Kürze dieses Teils gibt, speziell die Frage, ob der ‚Überglaube‘ entbehrlich ist.

## 2. Merkmale des Begriffs ‚religiöse Erfahrung‘

Die wichtigsten Merkmale des Begriffs der religiösen Erfahrung bei James sind: Erstens: Sie betrifft die Haltung des betroffenen Menschen zum ‚Ganzen‘ seines Lebens und der ihn umgebenden Welt. Gemeint ist dabei ein erlebnismäßiges Ganzes, nicht ein räumliches oder zeitliches Ganzes im Sinne einer wissenschaftlichen Kosmologie.

Zweitens: Dies Ganze schließt die leidhafte Seite und die Übel des Lebens ein (wie Verlust, Schmerz, Krankheit, Tod). Die nüchterne Wahrnehmung und Integration dieser leidhaften Seite in die Haltung zum Ganzen ist der Kern der eigentlichen religiösen Erfahrung. Diese hat es immer mit einer positiven Wendung in der Art und Weise zu tun, in der die leidhafte Seite des Lebens aufgefasst wird.

Drittens: Betrachtet man diese Wendung genauer, zeigt sich eine Abfolge von drei Schritten: Ihr *Ausgangspunkt* ist die Erfahrung der eigenen Machtlosigkeit dem Leid und dem Übel gegenüber, oft verbunden mit einer völligen Sinn-Entleerung der Welt. Das Eingestehen dieser Machtlosigkeit führt in einem *zweiten* Schritt dazu, dass die Person den Impuls, ihr Leben doch noch ‚in den Griff‘ zu bekommen, aufgibt. Der *dritte* Schritt ist die subjektiv überraschende Erfahrung, durch diese Selbstaufgabe nicht unterzugehen. Die Person erlebt sich vielmehr als aufgehoben in einer „unsichtbaren Ordnung“, in der ihren Platz einzunehmen sie nicht als (moralisches) Joch empfindet, sondern als „höchstes Gut“. (James 1979, 63),

Für das Religiöse daran ist wichtig, dass die Erfahrung, dass gerade die Aufgabe des eigenen Handlungsimpulses das bringt, was die Person als ihre Rettung empfindet, typischerweise erlebt wird als das Gefühl, es seien Kräfte außerhalb des eigenen Ich am Werke. Es handelt es sich hier um ein ‚Widerfahrnis‘, um etwas, das einem geschieht,

das sich nicht der eigenen praktischen Tätigkeit oder dem eigenen Nachdenken verdankt. (Kamlah 1973, 34ff.)

Dieses Widerfahrnis ist sinnvoll. Es wird wie eine „zweite Geburt“ (James 1979, 156) erfahren, nämlich als Schritt vom unwirklichen (naiven, von Täuschungen durchzogenen) zum realen Leben. In seiner höchsten Form ist das Resultat eine „höhere Art von Glückseligkeit und eine Standfestigkeit der Seele, mit der sich nichts anderes vergleichen kann“ (James 1979, 349). Charakteristisch für diesen Zustand ist u.a.: Verlust aller Sorge, Überzeugung, dass es gut um einen steht, unabhängig davon, was einem geschieht. (James 1979, 238). (Hier sind wir an Wittgensteins Bezugnahme auf die Formulierung ‚es kann mir nichts geschehen‘ erinnert (Malcolm 1984, 58; Schulte 1989, 100).) Die Welt erscheint nun in einem positiven Licht, ohne dass sich etwas in ihr ‚objektiv‘ geändert hätte. Weder wird die Realität der leidhaften Seite geleugnet, noch wird angenommen, dass höhere Kräfte unangenehme Episoden durch ihre Intervention vom Betroffenen fernhalten.

Und als viertes Merkmal nennt James den Umstand, dass dieser Wandel bei religiösen Erfahrungen in der Mehrzahl der Fälle nachhaltig ist; er vermittelt dem Betroffenen eine bleibende seelische Standfestigkeit.

### 3. Der ‚Überglaube‘ von James

Ich sehe die Stärke von James' Vorgehen darin, dass es nahe legt, die traditionellen Artikulationen der Religionen primär als Ausdruck für die besondere Qualität solcher Erfahrungen anzusehen. Sekundär wären dann theoretische Überformungen entstanden, sowie eine Verbindung mit Spekulationen, die sich anderen Quellen verdanken, wie etwa dem Bedürfnis nach Naturerklärung. Demnach enthalten die Erfahrungen den Schlüssel zum Verständnis religiöser Redeweisen.

Bezüglich der philosophischen Verarbeitung des Erfahrungsmaterials gibt es aus heutiger Sicht zwei Möglichkeiten. Der erste ‚referenzsemantische‘ Weg unterstellt den religiösen Ausdrücken unabhängige Bedeutungen, die gleichartig sind mit den Bedeutungen anderer referierender Ausdrücke. Der zugehörige Sinn gilt als den Mitgliedern der Sprachgemeinschaft aus Erzählung, Lektüre etc. bekannt. Salopp gesprochen: Im Prinzip wissen wir, was Götter sind, wir wissen heute nur nicht mehr sicher, ob es sie gibt. Daher lauten die Anschlussfragen hier (wie bei Hume von vornherein), ob die fraglichen Ausdrücke eine Referenz haben und wie sich die Sätze bewahrheiten lassen.

James bleibt bei dieser referenzsemantischen Auffassung. Zwar lässt er keinen Zweifel daran, dass er der Erfahrung gegenüber ihrer philosophischen Interpretation den Vorrang einräumt. Er beobachtet die materialistischen Tendenzen in der Wissenschaft mit Misstrauen, weil er befürchtet, dass sie die Erfahrungen für nicht existent erklären könnten, für Träume von Fieberkranken. Er scheint nun zu meinen, einer solchen Entwertung nur durch die Annahme begegnen zu können, es müssten transzendente Gegenstände existieren, die das sind oder verursachen, was das Objekt der jeweiligen Erfahrung ist.

So gelangt James zu einer konventionellen Lehre von drei Welten, nach der wir eine materielle, eine psychische und eine geistige Welt zu unterscheiden haben. Was unabhängig von uns, für sich, real existiert, was nicht nur der psychischen Welt der Einbildungen angehört, muss zu einer Welt außerhalb unserer Empfindungen gehören, also entweder zur materiellen oder zu einer transzendenten

geistigen Welt. Von diesen beiden haben wir zwar nur über die Empfindungen Kenntnis. Was aber *nur* dieser Empfindungswelt angehört und nicht auf etwas ‚Äußeres‘ verweist, gilt als ‚bloß psychisch‘.

### 4. Wittgensteins Alternative

Die Sprachphilosophie des späten Wittgenstein ermöglicht eine alternative Auffassung, die hier die ‚kriteriale‘ heißen soll. Negativ wendet sich Wittgenstein (ganz im Geiste von James) gegen die These, Religionen würden Hypothesen über die Existenz und Natur besonderer transzendenter Gegenstände aufstellen, z. B. der Götter, die zwar anders, aber doch gleichartig sind mit anderen Objekten. Diese Auffassung werde der Rolle religiöser (und magischer) Vorstellungen im Leben der Menschen nicht gerecht. (Wittgenstein, 1989) Der Gläubige habe im relevanten Fall „das, was man einen unerschütterlichen Glauben nennt. Und der wird sich nicht beim Argumentieren oder beim Appell an die gewöhnliche Art von Gründen für den Glauben an die Richtigkeit von Annahmen zeigen, sondern vielmehr dadurch, dass er sein ganzes Leben regelt.“ (Wittgenstein 1968, 88)

Die positive Seite der kriterialen Auffassung ist eine Anwendung seiner Sprachspielkonzeption auf Probleme der Referenz. So taucht bei ihm die Frage auf, ob Ausdrücke für Zahlen nur dann Bedeutung haben, wenn Gegenstände existieren, die von ihnen benannt werden. Frege hatte gemeint, entweder die materiellen Ziffern (z. B. Tintenspuren auf dem Papier) als die Zahlen ansehen oder ein eigenes Reich geistiger Wesenheiten postulieren zu müssen, in dem sie als immaterielle Gegenstände ihren Platz hätten. Da das erste Horn des Dilemmas im mathematischen Fall offensichtlich absurd ist (Tinte hat keine mathematischen Eigenschaften), entschied sich Frege für die zweite Möglichkeit. Dazu sagt Wittgenstein: „Dass diese Alternative nicht richtig ist, zeigt gerade das Schachspiel: Hier haben wir es nicht mit den Holzfiguren zu tun, und dennoch vertreten die Figuren nichts, sie haben in Freges Sinn keine Bedeutung. Es gibt eben noch etwas drittes, die Zeichen können verwendet werden wie im Spiel.“ (Waismann 1984, 105)

Auf die Religion übertragen entspricht dem ersten Horn des Dilemmas die These, das, wovon ihre Aussagen sprechen, sei allein etwas Psychisches. Es gebe nur die Erfahrungszustände selbst, nicht etwas, von dem sie Erfahrungen sind. Der Inhalt der Religion bestehe aus ‚mental Episoden‘ und sei daher den ‚bloßen Phantasien‘ gleichzustellen. Es ist klar, dass sich William James nach allem, was er uns phänomenologisch zu sagen hatte, zu einer solchen Position nicht entschließen konnte. Sie ist aus seiner Sicht ebenso absurd wie die These, unser mathematisches Wissen handle von Tinten- oder Bleistiftspuren. Daher optierte er (wie Frege auf mathematischem Gebiet) für die Existenz einer transzendenten Welt.

Für Wittgenstein sind *beide* Alternativen unakzeptabel, und zwar sowohl für die Mathematik als auch für die Religion. Mit der Analogie zum Schach will er für die Mathematik einen dritten Weg aufzuzeigen: Zahlzeichen sind bedeutungsvoll, aber dies verdanken sie nicht transzendenten Referenzgegenständen, sondern allein der Rolle, die sie in unseren Aktivitäten spielen. Die Art des Auftretens eines solchen Zeichens in unserer Praxis ist das *Kriterium* dafür, ob es im jeweils vorliegenden Fall eine Bedeutung hat oder z. B. ein Nachplappern ist.

Ich meine, dass sich diese Lösung auf das Gebiet der Religion übertragen lässt. Die Präsenz und Lebensbe-

deutsamkeit der von James geschilderten Erfahrungen reichen aus, um die religiösen Redeweisen mit Bedeutung zu versehen, Hypothesen über die Existenz transzendenter Gegenstände sind entbehrlich.

Dabei ist u. a. zu beachten, dass Wittgensteins Vergleich von Wörtern mit Werkzeugen nicht heißt, dass es in Sprachspielen stets um *technische Hilfsmittel* geht. Im Fall der religiösen Erfahrung fungiert die Sprache im Kontext von Widerfahrnissen, ähnlich wie im Fall des Ausdrucks ‚Schmerz‘. Wörter bekommen ihren Sinn zwar durch die praktischen Kontexte, diese brauchen aber keine technischen Handlungen zu sein.

Zweitens erinnert uns das Beispiel des Schmerzes daran, dass die Analogie zum Spiel nicht als die These verstanden werden darf, es gehe bei Sprachspielen um Spielerisches. Wenn wir den Sprachspielbegriff auf die Religion anwenden, in der es nach James ‚ums Ganze geht‘, brauchen wir also nicht zu befürchten, sie dadurch zu leicht zu nehmen, wenn wir nicht zusätzlich besondere Referenzgegenstände postulieren. Die Theologie kann wohl bestätigen, dass Gott kein Gegenstand ist wie andere Gegenstände, dass er nicht das Referenzobjekt eines Eigennamens ist, dass die Möglichkeit eines ‚Redens von Gott‘ schon immer einer eigenen Reflexion bedurfte.

Die Situation ist derjenigen vergleichbar, die Wittgenstein mit Bezug auf den Ausdruck ‚den Zustand meiner Seele beschreiben‘ durch die Worte „man kann nun sagen ... und kann es auch wieder *nicht* sagen“ charakterisiert (Wittgenstein 1953 § 662; vgl. Schneider 1997). Ohne Zweifel hat u.a. die christliche Tradition erwiesen, dass man den Gehalt religiöser Erfahrungen in einer theistischen Sprache artikulieren *kann*. (Einen nicht theistischen Weg zeigt der Buddhismus, vgl. Schneider 1998.) Wenn man aber meint, Gott sei eine Person wie andere auch (oder die Seele sei ein Ding mit Zuständen, wie die Lunge), dann gilt: Man kann es *nicht* sagen. Ähnlich behandelt Wittgenstein die Schmerzen: Mein Zahnschmerz ist kein Gegenstand wie mein Zahn. Wenn aber der Eindruck entsteht, er wolle zwischen schmerzvollem und schmerzlosem Zustand keinen Unterschied zulassen, dann kann er ausrufen: „Welcher Unterschied könnte größer sein!“ (Wittgenstein 1953 § 304) Und ebenso könnte man unter den Prämissen von James sagen: Wir brauchen keinen transzendenten Gegenstand als Referenzobjekt, um mit Bezug auf das Verhältnis zwischen einem depressiven und einem erleuchteten Leben zu sagen: Welcher Unterschied könnte größer sein!

## Literatur

- Hume, D. 1981 *Dialoge über natürliche Religion*, Stuttgart: Reclam.
- James, W. 1979 *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Olten: Walter.
- Kamlah, W. 1973 *Philosophische Anthropologie*, Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Malcolm, N. 1984 *Ludwig Wittgenstein. A Memoir, new ed.*, Oxford: University Press.
- Schneider, H. J. 1997 „Den Zustand meiner Seele beschreiben – Bericht oder Diskurs?“, in W. R. Köhler (ed.) *Davidsons Philosophie des Mentalen*, Paderborn: Schöningh, 33-51.
- Schneider, H. J. 1998 „Der Zen-Weg“, *Sinn und Form* 50, 695-704
- Schulte, J. 1989 *Wittgenstein*, Stuttgart: Reclam
- Taylor, C. 2002 *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt: Suhrkamp
- Waismann, F. 1984 *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt: Suhrkamp (Wittgenstein Werke Bd. 3)
- Wittgenstein, L. 1953 *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, New York: Macmillan
- Wittgenstein, L. 1968 *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Wittgenstein, L. 1989 „Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*“ in L. Wittgenstein *Vortrag über Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 29-46