

Das aufgezeigte Spektrum ist sicher nicht vollständig, doch es hilft uns, eigene Selbstverständlichkeiten besser zu relativieren und mit einem genaueren Blick auf das Fremde zu schauen.

Und da man mit einem relationistischen Modell wie dem der Familienähnlichkeiten der Gefahr entgeht, einer Kultur ein festes unveränderliches und abgegrenztes Wesen zuzuschreiben, das wir dann bei aller Wahrnehmung des Fremden unbewusst voraussetzen müssen, öffnet dies auch ein Denken, das in Gefahr steht, vorurteilhaft zu erstarren und vorgebliche Eigenschaften von Kulturen zu Eigenschaften aller Angehörigen dieser Kultur zu machen.

1.5 Kultur und Religion

Die Zeiten, da sich innerhalb von Kulturen je spezifische religiöse Vorstellungen entwickelten – z. B. unabhängig voneinander und zeitgleich in der mittelamerikanischen Kultur der Maya und der der Neandertaler in Europa – scheinen vorbei. In heutigen pluralen Gesellschaften mit großer internationaler Mobilität sind viele Religionen vertreten: Das Christentum verzeichnet heute seine größten Zuwächse in Südamerika und Afrika, der Buddhismus ist in Amerika und Europa heimisch geworden, der Islam hat sich bis nach Indien und Indonesien verbreitet und ist nicht nur im vorderen Orient, sondern auch in Afrika vertreten. Die Weltreligionen treffen dort auf je andere kulturelle Lebensformen und Sprachen, und auch innerhalb dieser Religionen gibt es noch einmal viele Binnendifferenzierungen, sodass wir z. B. kaum angemessen von *dem* Islam oder *dem* Christentum sprechen können. (Sogar innerhalb deutschsprachiger Länder sind regional unterschiedliche Arten von Katholizismus und Protestantismus festzustellen.) Überdies gibt es in heutigen pluralen Gesellschaften im Zuge zunehmender Individualisierung immer auch zeitgleich unterschiedliche Grade von Orthodoxie und Säkularisierung, was es ebenfalls verbietet, Kulturen und Religionen zu identifizieren; und so wird es in heutigen Gesellschaften kaum noch wie früher universal verbindliche und unbezweifelte spirituelle Sinnhorizonte geben.

Kann es angesichts der Unterschiede der im vorangegangenen Kapitel nur ansatzweise an einigen Beispielen geschilderten Vielfalt der kulturell je anders geprägten – und auch in religiösen Vorstellungen manifesten – Denk- und Lebensformen eine Betrachtung des Phänomens Religion geben, die diese Vielfalt akzeptiert, ohne sich

auf eine bestimmte Seite zu schlagen und alles andere aus dieser Perspektive zu deuten oder sogar abzuwerten?

Eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, wie sie z. B. Kant beschrieben hat, ist »bloß eine Abstraktion. Sie vermittelt lediglich die ideale Form, nur den Schatten dessen, worin echtes, konkretes religiöses Leben besteht.« Religion »verheißt und eröffnet die Aussicht auf eine transzendente Welt, weit über die Grenzen unserer Erfahrung hinaus – und bleibt gleichwohl menschlich, allzumenschlich.«¹⁰²

Einen ganzheitlichen nichtreduktionistischen Ansatz, der sich auf konkrete religiöse Erfahrungen bezieht, finden wir bei William James, der die Vielfalt religiöser Erfahrung als eigene Dimension menschlichen Erlebens und als konkret erfahrbare Realität beschreibt. Damit geht er mit seinem radikalen Empirismus über den naiven Gegenstandsbezug des traditionellen Empirismus hinaus (»der die Konstruktionsleistungen ignoriert und das Konstruierte in »platte Gegebenheit« ummünzt«¹⁰³), setzt sich mit seinem lebensweltlich getönten Erfahrungsbegriff aber auch vom mehr wissenschaftlich orientierten Pragmatismus bei Peirce ab.

Denn auch Empfindungen, Gefühle, sinnliche Vorstellungen und Vorbegriffliches, sogar mystische Erfahrungen, die James besonders interessieren, gehören zur religiösen Erfahrung. Sein Interesse gehört daher »den Gefühlen, Handlungen und Erfahrungen einzelner Individuen, insofern sie sich in Beziehung sehen zu dem, was immer sie als göttlich betrachten.«¹⁰⁴ Hier findet James – analog zu Cassirers Kulturbegriff mit seinem symbolischen Gestalten -unabhängig von inhaltlichen Unterschieden der Religionen eine Ebene, die sie verbindet, da sich hier viele Ähnlichkeiten feststellen lassen. Er verteidigt so »die rationale Möglichkeit des Glaubens, das Recht zum Glauben, nicht unmittelbar diesen selbst.«¹⁰⁵

Mit der Einbeziehung von Leiblichkeit und Gefühl und seinem pluralistischen Paradigma wird James mit seinem pragmatistischen Ansatz neben Nietzsche und Heidegger zu einer der Quellen post-moderner Rationalismuskritik.¹⁰⁶

¹⁰² Cassirer, *Versuch über den Menschen*, S. 51, S. 117.

¹⁰³ Margreiter, *Erfahrung und Mystik*, S. 193.

¹⁰⁴ James, *Varieties of Religious Experience*, S. 31.

¹⁰⁵ Jung, *Erfahrung und Religion*, S. 186.

¹⁰⁶ Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, S. 38 ff.

James möchte mit seinem Ansatz jeden einseitigen Dogmatismus vermeiden und klammert daher die bewusstseinsunabhängige Wahrheit religiösen Denkens und Fühlens bewusst aus, bzw. reduziert »Wahrheit« pragmatisch auf Bewährung in der Praxis.

Auch ein heutiger katholischer Theologe stellt die Frage, ob man nicht angesichts der Vielfalt der religiösen Strömungen die Wahrheitsfrage um des Friedens und der Toleranz willen suspendieren sollte:

»Wenn fragwürdig geworden ist, ob es religiöse Wahrheit überhaupt im Singular geben kann oder gar muss, und es stattdessen darauf ankommt, den Anderen in ihrer vielfältigen religiösen Andersheit gerecht zu werden, dann wird auch die Rede von dem »einen Gott« dem Gebot der friedlichen Koexistenz kaum förderlich sein. Wäre es in Zeiten religiöser Pluralität nicht angezeigt, ein Urteil über die Wahrheit des jeweils Geglaubten – wie in Lessings Ringparabel – bis ans Ende aller Zeiten aufzuschieben?«¹⁰⁷

Höhn befürchtet aber zu Recht, dass die »Erörterung der sozialverträglichen Folgen des Glaubens den Blick auf Inhalte und Voraussetzungen verstellen könnte«, und in der Tat ist ein tieferes Verstehen des Anderen nur möglich, wenn man sich auch inhaltlich um Kenntnis von Gemeinsamkeiten *und* Unterschieden bemüht. Doch die Gemeinsamkeiten geraten bei dem Blick auf die Unterschiede oft zu schnell aus dem Blick, und James' Ansatz der gemeinsamen religiösen Erfahrung ist daher ein versöhnlicher Ansatz, der hilft, auch mit Unterschieden besser umzugehen.

James' Programm des »radikalen Empirismus« – er beansprucht, in einem neuen Paradigma zu denken – »kennt kein ›Anderes‹ der Erfahrung, kennt vor allem keine der Erfahrung angeblich vorgeordnete eigene Welt der Kategorien bzw. keine eigene Welt einer autonomen Rationalität«. Auch Begriffe sind für James Erfahrungsmomente, es gibt kein Apriori, und »der Prozess der Verbegrifflichung ist für ihn eine spezieller Modus des allgemeinen Erfahrungsprozesses. Damit löst sich das Denken *nicht* in Erfahrung auf, es wird vielmehr *aus* der Erfahrung – und *als* Erfahrung – verstanden.«¹⁰⁸

Einen Dualismus, der Bewusstsein und Realität voneinander trennt, gibt es bei James nicht, es gibt auch »keine transzendentalen

¹⁰⁷ Höhn, *Der fremde Gott*, S. 78.

¹⁰⁸ Margreiter, a. a. O., S. 198.

Bedingungen der Erfahrung, die ihrem konkreten Verlauf begründend und geltungsverbürgend vorgeordnet wären.«¹⁰⁹

Damit tritt James als Phänomenologe *avant la lettre* auf und will als Psychologe und als Philosoph seine Beschäftigung mit psychischen und mentalen Zuständen »from within«¹¹⁰ beginnen, denn die Binnenperspektive der Subjekte ist zunächst entscheidend, und dazu gehört auch die (verallgemeinerbare) Erfahrung, dass Glaube höchst lebensdienlich und -förderlich sein kann. Denn die Hypothese der Existenz Gottes wird höchst wirksam und erzeugt »Sinnhaftigkeit, Rationalität und Wahrheit des Gottesglaubens«.¹¹¹

In der ihm eigenen »holistischen Variante von Empirismus und Positivismus« ist dann alles im Bewusstseinsstrom empirisch Beobachtbare gemäß Berkeleys »*esse est percipi*« »potentiell wahrheitsfähig – ob es sich nun um Sinneseindrücke, religiöse Erfahrungen oder parapsychologische Erlebnisse handelt [...], affektive Betroffenheit fungiert als psychologischer Index von Realität.«¹¹²

Für James sind religiöse Erfahrungen so »real wie andere Tatsachen auch, sie liegen distributiv vor« und können beschrieben werden. »Das Universum ist beseelt, hat aber ein beseelendes Zentrum: es ist der Mensch, der Gott – in einem Akt freien Willens – in die Welt bringt«,¹¹³ und da sind Institutionen und Autoritäten nebensächlich.

Die Annahme eines transzendenten Grundes von religiösen Überzeugungen wird überflüssig. Jenseits solcher Dualitäten sieht James nämlich das Göttliche als immanent im Menschen am Werk, denn sieht man Gott als »innerste Seele und Grund des Universums, eher als das innewohnende Göttliche als den externen Schöpfer«, so kann das zur Erfahrung einer sehr tiefen Realität führen.¹¹⁴

Daher kann er das »deskriptiv erfasste Realitätsgefühl als Realitätskriterium« subjektiver Erfahrung deuten und Realität mit subjektiver Bedeutsamkeit gleichsetzen, wobei es hinreicht – hier verwendet Jung ein Argument Nietzsches –, wenn der geglaubte Gehalt als intentionales Objekt vorliegt.¹¹⁵

¹⁰⁹ Jung, *Erfahrung und Religion*, S. 152.

¹¹⁰ James, *Principles of Psychology*, I, S. 219.

¹¹¹ Jung, a. a. O., S. 216 verweist hier auf James' *Pragmatismusvorlesung*, S. 128 und 133.

¹¹² Jung, a. a. O., S. 158 f, S. 164.

¹¹³ Diaz-Bone/Schubert, *William James*, S. 135 f sowie James, *The Will to Believe*.

¹¹⁴ James, *Varieties*, S. 433.

¹¹⁵ Jung, a. a. O., S. 164 f und S. 197. (My italics)

Religiöse Gefühle können in der Tat sehr real sein und sind, obwohl individuell, auch nicht nur an einigen wenigen Exemplaren der Spezies Mensch zu beobachten. Begriffliche Systeme verfehlen diese Art individueller Realität, was sie »reduktiv und irrelevant« macht.¹¹⁶ Religionsphilosophie und -psychologie dürfen also keineswegs an dieser Ebene subjektiven Erlebens vorbeigehen oder sie für nebensächlich halten.

So sind nicht nur Glaube, sondern auch Vertrauen und Erwartung beobachtbare Tatsachen, paradigmatisch sind für James aber mystische Erfahrungen, die auch in den folgenden Kapiteln über die Weltreligionen interessieren sollen.¹¹⁷ Jung glaubt, dass James wirklich die *unio mystica* vorschwebt, denn in ihr fallen Subjekt und Objekt, Wahrnehmung und Sein tatsächlich zusammen.¹¹⁸

Philosophische und theologische Formeln sind sekundäre Produkte, wie Übersetzungen eines Texts in eine andere Sprache¹¹⁹, und können niemals jemanden zum Glauben zurückbringen, der diese primäre Verankerung im religiösen Gefühl verloren hat. Denn »der Intellektualismus in der Religion will etwas ganz anderes und davon Verschiedenes«: Eine auf reiner Vernunft aufruhende Theologie möchte Menschen universell überzeugen; doch James möchte, dass wir Diversität in sich selbst achten und schätzen und die Tatsache einer aktuellen Gegenwart des Göttlichen respektieren.¹²⁰

Nach James muss das sogar der persönlich Nichtglaubende anerkennen, so wie ein Blinder die Gesetze der Optik anerkennen muss. Wir dürfen uns niemals vom konkreten Leben oder Arbeiten entfernen, »in ein begriffliches Vakuum, wo Formeln bloß Annäherungen sind, denen es an Tiefe, Bewegung und Lebenskraft fehlt.«¹²¹ Wo eine vereinheitlichende Vernunft in Systeme zwingen will, die das Eigentliche nicht erfassen, führt die Anerkennung von Gefühl und Erfahrung in den Bereich des Pluralen und lässt es gelten.

James führt dies in einer Theorie des Pluralen fort und redet konsequenterweise hinfort nicht mehr von »Universum«, sondern von einem »Multiversum« oder »Pluriversum«.¹²² Der philosophi-

¹¹⁶ Wild, *The Radical Empiricism of William James*, S. 294.

¹¹⁷ James, *Varieties of Religious Experience*, S. 344.

¹¹⁸ Jung, a. a. O., S. 248.

¹¹⁹ James, *Varieties of Religious Experience*, S. 422.

¹²⁰ James, a. a. O., S. 447 und 454.

¹²¹ a. a. O., S. 456.

¹²² James, *Das Pluralistische Universum*, S. 11 f.

sche Pluralismus hat für James das Verdienst, auf diese ursprüngliche Vielheit hinzuweisen: »Indem er das Absolute verbannt, vernichtet er die furchtbare Macht, die das einzige uns zugängliche Leben entwirklicht; er befreit das Wesen der Wirklichkeit von der ihm sonst inwohnenden Fremdartigkeit.«¹²³ Damit kritisiert James u. a. den Hegel'schen Idealismus, der als Monismus die Auffassung vertritt, dass die Dinge in ihrem unmittelbaren Sein keine Wahrheit haben.¹²⁴ Denn »das Wahre ist das Ganze« so Hegel im Eingang zu seiner »*Phänomenologie des Geistes*«. Aber Philosophie darf für James nicht an der Totalität festhalten, diese ist ein Konstrukt, das »All-Eine« ist Fiktion. Der Idealismus ist also als Monismus zu widerlegen, nicht überirdisches ewiges Sein ist von Interesse (Rechtshegelianer hatten ja den absoluten Geist als Geist Gottes interpretiert, angesichts dessen das einzelne Individuum gar nicht von Belang ist), sondern das plurale vielgestaltige Werden und Geschehen in der Lebenswelt.¹²⁵ Denn wenn man sich vorstelle, das Universum existiere »nur in der Form individueller Existenzen«, so wird man »von ihm im Ganzen eine zutreffendere und befriedigendere Vorstellung haben«, als wenn man an der Fiktion des All-Einen festhält.¹²⁶

Die Welt stellt aber keinen einheitlichen Sinnzusammenhang dar, auch Rationalität existiert für James nicht im Singular. »Sie hat mindestens vier Dimensionen: eine intellektuelle, ästhetische, moralische und praktische«¹²⁷, und wie wir heute wissen, gibt es auch kulturspezifische Rationalitätsformen.

In seinen Pragmatismusvorlesungen macht James klar, dass er keinen prinzipiellen Pluralismus (im »Multiversum«) favorisiert, sondern dass Vielheit und Einheit gleichzeitig und nebeneinander bestehen können: Vielheit ist zwar beständige Tatsache, doch durch Vernetzung können auch Einheiten entstehen. Denn es handelt sich »bei der Welt um ein raumzeitliches Kontinuum, das unverbundene Dinge einbettet und in dem es möglich ist, unverbundene Teile miteinander in Verbindung zu bringen und zu vernetzen. Dort aber, wo keine Verbindungen stattfinden, bleibt die Welt als Vielheit bestehen.«¹²⁸ Denn da James das Prinzipiendenken überhaupt ablehnt, können

¹²³ a. a. O., S. 26 ff.

¹²⁴ ebd.

¹²⁵ a. a. O., S. 19.

¹²⁶ a. a. O., S. 23.

¹²⁷ Diaz-Bone / Schubert, a. a. O., S. 138.

¹²⁸ a. a. O., S. 130.

weder absoluter Monismus noch absoluter Pluralismus die Lösung sein.¹²⁹

So hält James die Entwicklung auch für die Zukunft offen, denn wie genau das jeweilige Verhältnis von Einheit und Vielheit auf der Basis fundamentaler Vielgestaltigkeit sein wird, wird sich erst in ihr zeigen. Daher scheint mir James' pluralistische Religionsphilosophie ein gangbarer Weg, gerade in heutiger Zeit jenseits von Universalisierungsansprüchen und Dogmatisierungen den Phänomenen des Religiösen besser gerecht zu werden.

Damit sind wir schließlich bei einer notwendigen Ergänzung, die mit der Kritik einsetzt, der Begriff der reinen (religiösen) Erfahrung bei James sei wegen seiner Vorliebe für die Binnenperspektive der Subjekte zu phänomenalistisch subjektiv und zu privatistisch,¹³⁰ er bleibe daher an einem verkürzten Begriff von Realität orientiert.¹³¹ Sicher hat James als Protestant andere Prägungen erfahren, als wenn er in einer anderen Konfession groß geworden wäre. Doch unabhängig davon muss man sehen, dass eine Ebene der versprachlichenden Vergegenwärtigung bereits auf das Intersubjektive zielt: Innere Empfindungen wie z. B. Schmerzen¹³² kann man besser in ihrer Spezifität wahrnehmen, wenn man sie von anderen Empfindungen unterscheiden kann, und dazu müssen begriffliche Unterscheidungen und Prägungen bereits vorliegen. Und erst recht, wenn man sich mystische Erfahrungen vergegenwärtigen will, die jenseits der Sprache stattfinden sollen, ist eine Art retrospektive Bewusstheit nötig, die sich auf die gehabte Erfahrung erinnernd bezieht und sie sprachlich oder durch Beschreibung von Bildern zu fassen versucht, wenngleich man dort an Grenzen stößt. »Schon deshalb ist die Beschreibung des Erlebnisgehalts immer durchdrungen von den spezifischen Vorstellungen der jeweiligen religiösen Herkunftstradition.«¹³³ Und das macht synkretistische Auffassungen, wie z. B. »Meister Eckhart, der Mahayana-Buddhismus und die Upanishaden [...] hätten im Grunde die gleiche Erfahrung gemacht«¹³⁴ oder man könne das Tao-te-King mit der

¹²⁹ James, *Pragmatismus*, 4. Vorl.

¹³⁰ Jung, *Erfahrung und Religion*, S. 156.

¹³¹ a. a. O., S. 165.

¹³² vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 288 sowie 580: »Ein ›innerer Vorgang‹ bedarf äußerer Kriterien.«

¹³³ Jung, a. a. O., S. 253.

¹³⁴ Jung, a. a. O., S. 239 f.

Dreifaltigkeit identifizieren,¹³⁵ trotz mancher Ähnlichkeiten problematisch.

Zwar ist die Perspektive der ersten Person Singular unhintergebar; darauf hatte schon Wittgenstein hingewiesen und in der analytischen Philosophie eine Diskussion über »privileged access« ausgelöst, was Peter Bieri veranlasst hatte, von einem »neuen Existentialismus« zu sprechen.¹³⁶ Nur auf dieser subjektiven Ebene hat das Ich privilegierten Zugang zu den eigenen Gefühlen, die nur im Modus der Jemeinigkeit zu haben sind und von außen eher schlecht beschreibbar sind, was auch in der analytischen Philosophie »den theoretischen Anspruch des strengen Objektivismus endgültig obsolet« machte.¹³⁷

Besonders bekannt aber wurde das Thema durch Thomas Nagel: Dieser hatte in einem epochemachenden Aufsatz darauf hingewiesen, dass jede Betrachtungsweise von außen am Kern der Empfindungen »from within« vorbeigehen muss, denn wir können z. B. nicht wissen, wie es ist, eine Fledermaus zu *sein*. Auch wenn wir alle Gehirnvorgänge der entsprechenden anderen Wahrnehmungswelt wissenschaftlich exakt beschreiben könnten, hätten wir noch keinen Zugang zum inneren Erleben.¹³⁸ Aber Fledermäuse wissen, wie es ist, eine Fledermaus zu *sein*, und daher steht der Aspekt geteilter oder vernetzter Erfahrung bei James sicherlich zu wenig im Fokus. Gerade für das religiöse Erleben ist auch – neben singulären eremitenhaften Existenzen – der Aspekt der *Religionsgemeinschaft* wichtig, weshalb Jung zu Recht mit seiner Theorie der Artikulation eine Ausweitung auf die 1. Person im Plural, auf das »Wir«, vornimmt und damit in den Bereich des Intersubjektiven vorstößt, in »eine Welt geteilter Sinnperspektiven«¹³⁹, wo der »Aspekt individuellen Erlebens mit der Verwendung intersubjektiver Symbole über die Kategorie der Ausdrucksgestalt vermittelt«¹⁴⁰ wird und so einer größeren Objektivität, zumindest aber Intersubjektivität, zugeführt wird.¹⁴¹

¹³⁵ so der Bamberger Philosoph Heinrich Beck in einem Gespräch mit der Autorin.

¹³⁶ Jung, a. a. O., S. 268.

¹³⁷ a. a. O., S. 275 f (vgl. auch die Ausführung des Privatsprachenarguments in Munnix, *Wittgenstein, Whorf and Linguistic Relativity, Is There A Way Out?* a. a. O., S. 159 ff.

¹³⁸ Nagel, *What is it like to be a bat?* Phil. Review 83/4, S. 435–450.

¹³⁹ Jung, *Erfahrung und Religion.*, S. 274.

¹⁴⁰ a. a. O., S. 11.

¹⁴¹ Gerade Nagel war selbst trotz seiner Betonung der unhintergehbaren Perspektive