Peter Widmer

Mystiforschung zwischen Materialismus und Metaphysik

Eine Einführung

AUTORENEXEMPLAR
DIESES EXEMPLAR IST AUSSCHLIESSLICH FÜR DEN PRIVATEN GEBRAUCH UND DARF NICHT WEITER VERÄUSSERT WERDEN

Öffnet Mystik das Tor in eine religiös-metaphysische Wirklichkeit oder sind die Phänomene der Mystik durch materielle Ursachen und anthropozentrische Prinzipien und Gründe ausreichend erklär- und verstehbar?
Um 1900 entsteht in England und Amerika die wissenschaftliche Mystikforschung im Zuge der Religions- und Metaphysik- durch die Moderne. Zwei Lager stehen sich gegenüber: Befürworter und Skeptiker.
Der Autor zeichnet die Entstehung der angelsächsischen Mystikforschung aus der Spannung zwischen materialistisch-anthropozentrischen und religiös-metaphysischen Ansätzen anhand von fünf Autoren nach, welche den Diskurs bis heute prägen: William James, Evelyn Underhill, Aldous Huxley, Bertrand Russell und Ludwig Wittgenstein.
Anhand von Leben und Werk der genannten Auroen, von Re- und Dekonstruktionen ihrer Thesen und Argumente, sowie rhizomartigen Ausflügen in die gegenwärtige Mystikdebatte, entwickelt der Autor eine Annäherung zwischen den beiden Lagern in einer pragmatischen, prozessorientierten Forschungshaltung, die offene Wissens- und Meinungssysteme hervorbringt und den Diskurs zwischen den gegensätzlichen Denkkollektiven fördert.

In Erinnerung an Stefan und meinen Vater
und für meine Mutter

Vorbemerkung

Mein größter Dank gilt meinem „Doktorvater“ PD Dr. Reinhard Margreiter, der den gesamten Arbeitsprozess mit viel Geduld, wachem Interesse und kritischen Anregungen begleitet hat und das Korreferat übernahm. Ebenso bedanke ich mich bei meiner „Doktormutter“ und Hauptreferentin Prof. Annemarie Pieper für ihre Offenheit dem Thema gegenüber.

Herzlich danken möchte ich auch Prof. Regine Reichwein für ihre Anregungen aus unzähligen sokratischen Gesprächen, in denen ich insbesondere gelernt habe, wie Modelle, Theorien und Argumente mit dem konkreten Alltag in lebendiger Wechselwirkung stehen und wie die offene Neugier über die Grenzen des eigenen Fachbereichs hinaus ein Denken in Netzwerken in Gang bringen und Erkenntnisprozesse und zwischenmenschliche Bindungen fördern kann.

Ich danke Prof. Schmidt-Biggemann für das Vorwort, Dr. Albert Hofmann für die Durchsicht einer Frühversion des Kapitels über Aldous Huxley, für die Hinweise und die Vermittlung von Kontakten durch Prof. Dana Greene bezüglich Evelyn Underhill sowie für die Hinweise und Lektüreempfehlungen von Alois Pichler vom Wittgenstein Archiv in Bergen, Dr. Uwe Herwig, der die neurophysiologischen Theorien mit mir diskutierte sowie Prof. Julius Schneider, Regina Polak und Tamara Benima für weiterführende Anregungen.

Mein Dank gilt Agathe Haag für die geduldige Durchsicht und Diskussion der Manuskripte und die stilistischen Hinweise, Christine Geier für die Durchsicht der Rechtschreibung und die Formatierungshilfen und Prof. Marina Lewkowicz für ein Empfehlungsschreiben. Für die Diskussion des Titels, der Formatierung und die ausführliche Endredaktion bedanke ich mich besonders bei Evelyn Nebor und Dr. Peter Suchla vom Verlag Herder.

Für die zahlreichen Anregungen aus dem Bereich der „gelebten Mystik“ bedanke ich mich bei Pia Giger, Niklaus Brantschen und Robert Aitken sowie bei Jörg Hirsch, Katja Stählin und Dominik Egli.

Ich danke jenen, die mir während der Abfassung dieser Arbeit nahe standen und meine emotional-kognitiven Höhen- und Tiefflüge immer wieder mit mir geteilt haben: Christine Ruscheinski, Martin Lauer, Elke Wurster, Rita Horlacher, Caroline Baumann, Ruedi Weber, Barbara Berreßen, Isabella Meier, Rainer Menz, Regina Redmann, Felix Redmann, Daniel Hauri und Marie Klingelhöfer.

Und schließlich gilt mein Dank der großzügigen finanziellen Unterstützung durch den Geldner-Dissertationenfond, die Abteilung Dissertationendruck der Universität Basel sowie die Freie Akademische Gesellschaft, welche die Herausgabe dieses Buches ermöglichten.

Vorwort
von Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann

Es ist nicht leicht herauszufinden, was Mystik im 20. Jahrhundert denn bedeuten kann. Wenn man es aber wissen will, sollte man sich Anregungen aus dem vorliegenden Buch von Peter Widmer holen. Nicht, dass hier bündig bestimmt würde, was denn Mystik sei, solche Sinnvorschriften sind meistens ohnehin zwecklos, und bei einem notorisch unklaren Begriff wie Mystik wären normative Vorgaben besonders unsinnig. Darüber hinaus ist ein klarer Begriff von dem, was behauptet, die Begriffsgrenzen zu überschreiten, schon semantisch widersinnig. Mystik lässt sich auch als Aussage nur phänomenal beschreiben. Deshalb wird hier von verschiedenen begriffliche Grenzüberschreitungen und von Zugängen zu Bereichen von Unbegrifflichkeit berichtet und der Versuchung konsequent widerstanden, Verschiedenheiten leichtfertig zu vereinheitlichen.

Weil Mystik als intellektuelles und grenzüberschreitendes Phänomen verstanden wird, liegt eine Besonderheit des Buchs im direkten Zugang zu Erfahrungen, die sich selbst als mystisch charakterisieren. Es geht nicht um historische Topiken und Denkfiguren, in denen Leitbegriffe vorgestellt werden, die sich selbst transzendieren und damit aus ihrer definierten Semantik heraussprungen, es geht also nicht um die intellektuellen Leitfiguren des Idealismus oder des Neuplatonismus. Das vorliegende Buch handelt von Personen, in deren Erfahrungswelt etwas einbricht, das den Zusammenhang umfassend Natürlichen sprengt. Manchmal ist ihnen die Konsequenz, mystisch zu denken, zuwider, manchmal ist die Mystik willkommen; jedes Mal sprengt das Erlebnis den Rahmen der natürlichen Erfahrung.

Dass Peter Widmer dieses phänomenale und erlebnisorientierte Mystikkonzept an Autoren aus dem angelsächsischen Raum entwickelt, ist besonders interessant. Gilt doch einem verbreiteten Vorurteil zufolge das angelsächsische Denken als empirisch und antispekulativ; vor allem aber auch als anti-mystisch. Schließlich ist seit dem 18. Jahrhundert ein materialistischer Naturalismus die wie selbstverständlich akzeptierte Grundannahme des angelsächischen Empirismus. Im 19. Jahrhundert ist dieser naturalistische Empirismus durch Mills Logik ebenso bestimmt wie durch Darwins Biologie. Dieser anti-idealistische Naturalismus koinzidiert aufs genaueste mit dem Positivismus der Wiener Schule.

Zugleich eröffnete sich im britischen 19. Jahrhundert – sicher auch durch die Kolonialerfahrungen bedingt – eine über die europäisch-nordamerikanische Tradition hinausgehende Perspektive in den Vergleichenden Religionswissenschaften. In der einflussreichen Schule des Oxforder Sprachwissenschaftlers Friedrich Max Müller wurden die Schriften der asiatischen und indischen Religionen übersetzt, die sich mit dem neuplatonisch-idealistischen Begriffsrepertoire der europäischen Philosophie nicht begreifen

ließen. Hier wurden religiöse Erfahrungen dargestellt, die sich für die europäischen Welten als fremd und faszinierend zugleich erwiesen.

Zwischen diesen Polen eines selbstverständlich vorausgesetzten Naturalismus, der als Basis aller Empirie begriffen wurde, und den neuen faszinierend fremden, das alte Europa sowohl voraussetzenden als auch transzendierenden Religionserfahrungen oszillieren die Mystikkonzepte, die das vorliegende Buch darstellt. Es geht immer um Erfahrungen, dogmatisch-theologische Leitbegriffe oder literarische Formen spielen keine Rolle.

Was dieses Buch zeigt: Vier Wissenschaftler quälen sich angesichts ihrer Wissenschaft mit dem Phänomen des Über-, Vor- und Unbegrifflichen, eine Frau lebt die alteuropäische Mystik. Der ursprünglich selbstverständliche materialistische Empirismus von William James wird durch die Gottesidee und irritierende Erfahrungen erschüttert. Aldous Huxley macht die Mystik zur Grundlage seines enzyklopädischen Wissenschaftskonzepts, das er, anschließend an synkretistische Ideen der italienischen Renaissance, „Perennial Philosophy“ nennt, und er beerbt damit zugleich den Universalismus der vergleichenden Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts. Bertrand Russell lässt sich als junger Mann, sicher eher aus Opposition gegen die alteuropäische Theologie und mehr aus Widerspruchsgeist denn aus religiösen Motiven auf die Idee einer europafernen Mystik ein, wendet sich dann zur rationalen Wissenschaft und bekämpft nach Konvertitenart seine alte Überzeugung. Ludwig Wittgenstein hingegen erweist sich, sozusagen hinter seiner Sprachphilosophie, die alles andere als die Leitwissenschaft des Wiener Positivismus ist, als tiefreligiöser, von mystischen Erfahrungsmustern zutiefst affizierter Denker.

Dazwischen lebt – als gäbe es keine Skepsis, keine Psychoanalyse, keine kritische Philosophie, keinen Historismus – Evelyn Underhill ihr Leben als intellektuelle alteuropäische Mystikerin und vergegenwärtigt ihrer Zeit die Virtuosen christlicher Spiritualität. Ihre höchst erfolgreichen Bücher beerben ungebrochen die mystische Tradition des Abendlandes, unangesehen aller Brüche des 19. und 20. Jahrhunderts in der philologischen, philosophischen und theologischen Tradition.

Es ist schon ein bemerkenswertes Panorama, das Peter Widmer hier aufzeigt. Der Reiz des Buchs liegt in der Variationsbreite der dargestellten Erfahrungswelten. Die Personen, von denen berichtet wird, sind wohl auch typisch für ein religiöses Interesse, das den Kirchen eher skeptisch gegenübersteht, auf die Religion aber nicht verzichten möchte. Auch dieser Typ ist im 21. Jahrhundert bereits traditionell. Man muss sich schon auf diese Verschiedenheiten der Erfahrungen und Attitüden einlassen, wenn man aus diesem Buch lernen will. Aber das Ergebnis der Lektüre könnte dann darin liegen, dass sich Dimensionen von Philosophie und Erfahrung zeigen, von denen man nicht einmal zu träumen gewagt hat.

Berlin, im November 2003 *Wilhelm Schmidt-Biggemann*

Inhaltsverzeichnis

Einleitung:
Mystikforschung zwischen
Materialismus und Metaphysik 1–34

William James (1842–1910):
Der Begründer der materialistischen
und der metaphysischen Mystikforschung 35–148

Evelyn Underhill (1875–1941):
Mystik als Lebensweg 149–225

Aldous Huxley (1894–1963):
Strukturelle Analogien zwischen
Wissensbereichen und Erlebniswelten 227–297

Bertrand Russell (1872–1970):
Logik und Mystik 299–347

Ludwig Wittgenstein (1889–1951):
Sprache und Mystik 349–400

Schlussbetrachtungen 401–413

Literaturverzeichnis 415–439

Einleitung:
Mystikforschung zwischen
Materialismus und Metaphysik 1–34

Hundert Jahre Mystikforschung 1 / Die Anfänge der Mystikforschung – eine historische Einführung 3 / Wissenschaftstheoretische Grundlagen des interkollektiven Dialoges 14 // Materialistisch-anthropozentrische und metaphysisch-religiöse Positionen als existenzielle Wahl – der Forscher als emotional-kognitiv-intentionales Subjekt 14 // Motivationale Knotenpunkte in der komplexen psychischen Dynamik 18 // Theoriebildung durch freie Wahl und aktive Aufmerksamkeitsleistung 22 // Offene und geschlossene Wissens- und Meinungssysteme 24 // Ein pragmatisch-kohärenzorientiertes Wahrheitsverständnis 31 / Schlussfolgerungen und Zielsetzungen 33

William James (1842–1910):
Der Begründer der materialistischen
und der metaphysischen Mystikforschung 35–148

Henry James sen. und William James jun. 37 / James' anthropozentrische Mystiktheorie in den *Principles of Psychology* 43 // Emotionen, Gewohnheiten und Wirklichkeiten 43 // Aufmerksamkeit, Wille und Wirklichkeit 46 /// Exkurs: John W. Newman. Mystik als Aufmerksamkeitsdisziplin 48 / James' Weg zu einer metaphysischen Mystiktheorie 52 // Paramystik – Leonora Piper 52 // Naturmystik – „Walpurgisnacht" 57 // Anästhetische Mystik – Benjamin Paul Blood 58 / *The Varieties of Religious Experience* 64 // Konzeption und Quellen 64 // Vier Charakteristika mystischer Erfahrungen 66 // Vorgehen und Methode 70 // Die „mystische Leiter" 72 // Weiterentwicklung der materialistischen Deutung mystischer Erfahrungen 80 /// Mystische Erfahrungen im Kontext von Krisen – eine systemtheoretische Deutung 80 /// Exkurs: William Sargant – Religiöse und nicht-religiöse Bekehrungen als Ergebnis transmarginaler Stimulierung des Nervensystems 83 // Transmarginale und dissoziierte Selbste 87 /// Das Unbewusste bei Janet, James und Freud 88 /// James' metaphysische Tiefenpsychologie mystischer Erfahrungen 91 /// Pathologie, Psychologie und Neurologie 96 /// James' Kritik am „medizinischen Materialismus" 101 // Drei Wahrheits- und Wertkriterien und Probleme ihrer Anwendung 106 // Der Charakter der Heiligkeit in weltlicher und überweltlicher Perspektive 109 /// Allgemeine Charakterpsychologie 109, A. Der heilige Charakter: Transzendenzbewusstsein und Altruismus 114, B. Die Genese des altruistischen Verhaltens des Heiligen 117, (1) Natürliche und kulturelle Bedingungen 117, (2) Transzendente Bedingungen 123, C. Weitere Früchte der Heiligkeit: Sicherheit, Seelenstärke und Reinheit 126, D. Der Wert der Heiligkeit 127 / Pragmatismus 135 // Vorgeschichte 135 // Pragmatische Mystiktheorie 137 /// Pragmatismus als Methode 137, Pragmatismus als Wahrheitstheorie 141

Evelyn Underhill (1875–1941): Mystik als Lebensweg 149–225

Notizen zur Autorin und zur Vorgeschichte von *Mysticism* 150 / Themen, Thesen und Referenzautoren 157 / Neuplatonische Mystiktheorie, Lebensphilosophie und Wissenschaftskritik 161 / Gibt es ein „transzendentes Selbst" als „mystisches Organ" im Unbewussten? 172 / Mystik ist nicht Magie 176 / Die *via mystica* 178 // Ein normatives, idealtypisches Bild – wozu? 178 // Sprache, Kultur und Temperament – erkenntnistheoretische Vorüberlegungen 181 /// Exkurs: James' Theorie der robusten und der morbiden Seele 183 /// Robuste und morbide Mystiker/innen und geschlechtsspezifische Unterschiede 184 /// Stadien der *via mystica* im Licht der Temperamente 188, Die mystische Bekehrung – Das Erwachen des transzendenten Selbst 189, Exkurs: Sind plötzliche und allmähliche Bekehrungen eine Folge unterschiedlicher Temperamente? 191, *Via purgativa:* Reinigung resp. die „Nacht der Sinne" 195, *Illuminatio:* Die Erleuchtung 196, Die „dunkle Nacht der Seele" 198, *Perfectio:* Die bewusste und dauerhafte Vereinigung mit dem Absoluten 200 /// Die *via mystica* im Kleinen: Innenkehr und kontemplatives Gebet 201 / *Vita contemplativa* und *vita activa* 205 // Eine Theorie der moralischen Bedeutung der mystischen Erfahrung: Liebe als ontologischer Grund moralischen Handelns 205 // Drei Stile ethischen Entscheidens – eine Skizze im Anschluss an Evelyn Underhill und Lawrence Kohlberg 211 / Ein biographischer Ausblick 216

Aldous Huxley (1894–1963): Strukturelle Analogien zwischen Wissensbereichen und Erlebniswelten 227–297

Ganzheit und Interdisziplinarität 227 / Huxleys Weg zu einer metaphysischen Mystiktheorie 232 / Bemerkungen zur *Ewigen Philosophie* 240 // Was ist Mystik? – eine Skizze in zwölf Punkten 242 / Linguistische Mystiker und mystische Linguisten 244 / Mystische Naturwissenschaftler und naturwissenschaftliche Mystiker 247 // Huxleys Analogien 249 /// Holistische Analogien 250 /// Methodologische Analogien 253 /// Fazit: Es bestehen lose Analogien 258 / Psychedelische Mystiker und mystische Psychedeliker 259 // „Skandalös!?" 259 // Huxleys Weg zur psychedelischen Mystik: Instant-Pleasure, Instant-Psychosis, Instant-Psychotherapy und Instant-Mysticism 261 // Engen Psychedelika das Bewusstsein ein oder erweitern sie es? 269 // Vormystische und voll entfaltete mystische Erfahrungen 273 /// Vormystische Erfahrungen: Visionen, Himmel und Hölle 272, A. Visionen 273, B. Himmel und Hölle 279, Exkurs: Adolf Dittrich – Himmel und Hölle als ätiologieunabhängige Strukturen veränderter Wachbewusstseinszustände 281 /// Voll entfaltete mystische Erfahrungen 284, Erkenntnistheoretische Überlegungen zu voll entfalteten mystischen Erfahrungen 285, Gibt es drogen-

induzierte voll entfaltete mystische Erfahrungen? 288 // Psychedelische und traditionelle Mystik – ethische Überlegungen 290

Bertrand Russell (1872–1970): Logik und Mystik 299–347

Drei Leidenschaften: zwei „mystische“ und eine intellektuelle 300 / Naturmystik und Russells idealistisch-spinozistische Phase 303 / Russells platonische Phase 307 // Eine große Liebe, der *élan vital* und Russells erste quasi-mystische Erfahrung 307 // Die Verarbeitung seiner zweiten quasi-mystischen Erfahrung 311 // Wittgenstein und Russells Wende 316 / Mystik und Logik 320 // Zum Verhältnis zwischen Metaphysik, Logik und Mystik 321 // Die Mystik vor dem Gerichtshof der Vernunft 326 /// Intellekt und Intuition – Russells Kritik an Bergsons Begriff der Intuition 326, Vielheit und Einheit – Russells Kritik der „logischen Mystik“ von Parmenides bis Hegel 330, Über die (Ir-)Realität der Zeit – Russells Kritik am Evolutionismus 332, Gut und Böse – Russells emotivistischer Nonkognitivismus 335 // Emotionen ohne Kognitionen und Kognitionen ohne Emotionen 338 /// Mystik als reine Emotion und Russells freudianische Kritik 338, Wissenschaft als (nahezu) reine Erkenntnis 342, Kritik 342 / Die philosophische Kontemplation 346

Ludwig Wittgenstein (1889–1951): Sprache und Mystik 349–400

Philosophie zwischen Mystik und Wahnsinn und das „Kreuzelschreiber“-Erlebnis 350 / Wittgensteins Kriegslektüre und seine zweite „mystische“ Erfahrung 356 / Das Mystische als Paradigma beim frühen Wittgenstein 364 // Facetten des Paradigmas des Mystischen in der Logik 366 // Facetten des Paradigmas des Mystischen in Religion, Ethik und Ästhetik und im Solipsismus 370 /// Religion 371 /// Ethik 372 /// Ästhetik 377 /// Solipsismus 378 // Der Sinn des mystischen Paradigmas: Kritik des Szientismus 380 / Spuren des Paradigmas des Mystischen beim späten Wittgenstein 383 // Ablehnung und Gegenwehr: Russell und der Wiener Kreis 384 // Der *Vortrag über Ethik*, die *Vorlesungen über Religion* und die *Bemerkungen über Frazer* 385 // „Denk nicht, sondern schau!“ 387 / Wittgensteins Aktualität 389 // Die Unmöglichkeit einer privaten Sprache – Folgen für die Mystikforschung 389 // Erkenntnistheorie: Aspektsehen und Mystik 396

Schlussbetrachtungen 401–413

Mystik, metaphysische und materialistische Theorien als existenzielle Wahl 401 // Motivationale Knotenpunkte im Leben der behandelten Autoren 402

// (Quasi-)mystische Erlebnisse 402 // Existenzielle Grenzsituationen 406 // Forschergeist 411

Literaturverzeichnis 415–439

Einleitung: Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik

Hundert Jahre Mystikforschung

Um 1900 entstand die wissenschaftliche Mystikforschung im Zuge der Religions-, Metaphysik- und Mystikkritik durch die Moderne: den Darwinismus, den Marxismus und die positivistischen Strömungen in den Wissenschaften. Damals wurde Mystik zunehmend Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und wurde durch materialistische Erklärungen und anthropozentrische Deutungen diffamiert. Als Reaktion entstanden metaphysische Rehabilitationsprojekte, in denen Mystik, Metaphysik und Religion durch den Rekurs auf mystische Erfahrungen gerechtfertigt wurden.

Seit einigen Jahren lebt das wissenschaftliche Interesse an Mystik erneut auf, erkennbar an der steigenden Zahl von Veröffentlichungen[1]; diesmal jedoch mit sozusagen umgekehrten Vorzeichen, aufgrund der zunehmenden Infragestellung marxistisch-sozialistischer, neo-darwinistischer und neopositivistischer Strömungen und deren Rationalitätsideale durch die Postmoderne.

Die Postmoderne hat viele, sich teilweise sogar widersprechende Gesichter. Sie ist ein Sammelbegriff für Strömungen in den Künsten und Wissenschaften, beispielsweise in der Architektur, in Design, Literatur, Malerei, aber auch in der Philosophie. Der kulturelle und historische Pluralismus, der Konstruktivismus, Dekonstruktivismus und die pragmatische Ausrichtung sind prominente Merkmale der Postmoderne. Die postmoderne Philosophie ist das Paradigma, demgemäß, so verkündete Lyotard, die „großen Erzählungen“ oder „Metaerzählungen“ (d. h. Ideologien, Gesamtauffassungen, Systeme) ihre Legitimationskraft verloren haben und durch „kleine Erzählungen“ ersetzt werden.[2] Sie ist einerseits die Analyse des Zerfalls der „großen Erzählungen“ und eröffnet andererseits die Möglichkeit, die Wahrheit der „kleinen Erzählungen“ pluralistisch, situativ, prozess- und problemorientiert aufzufassen und Elemente verschiedener Theoriebildungen frei zu kombinieren. Sie betont die Notwendigkeit der Fragmentierung, aber auch der übersichtlichen Darstellung der Fragmente.

---

[1] Nicht nur die steigende Zahl populärwissenschaftlicher Veröffentlichungen und die unübersehbare Zunahme fernöstlicher Meditationsformen ist in den vergangenen 50 Jahren festzustellen, auch die wissenschaftliche Diskussion, vor allem in den angelsächsischen Ländern, nimmt stetig zu. Ein Blick in den *Philosopher's Index* der vergangenen Jahre unter dem Stichwort „mysticism“ zeigt einen Höhepunkt im Zuge der „Flower-Power-Bewegung“ der 60er und 70er Jahre. Während den 80er Jahren gingen die Veröffentlichungszahlen zurück, um in den 90er Jahren bis zum Jahr 2000 anzusteigen.

[2] Siehe: Lyotard 1974/1984.

Zur Interpretation der Mystikforschung bediene ich mich einiger Bausteine des postmodernen Denkens mit dem Ziel, die materialistisch-anthropozentrischen und metaphysisch-religiösen Theorien der Mystik einander anzunähern.

Wie kann eine solche Annäherung von anscheinend größtmöglichen Widersprüchen gelingen? Eine Annäherung erreicht man vermutlich nicht durch die Formulierung einer Umschlingungstheorie, d. h. indem man einen der beiden Ansätze zum umfassenderen erklärt, unter welchen sich der andere subsumieren oder auf welchen er sich reduzieren lässt. Denn daraus entstehen argumentative Positionskämpfe um die vermeintlich richtige oder wahre Ansicht und keine konkreten, situativen Problemlösungsvorschläge. Ein erster Schritt einer Annäherung kann meiner Überzeugung nach nur dadurch gelingen, dass man den Theoriebegriff als solchen durch wissenschaftstheoretische Überlegungen problematisiert. Dabei werde ich den wissenschaftlichen Forscher so betrachten, als ob er ein emotional-kognitiv-intentionales Subjekt sei. Eine moderate, psychologisierende Rekonstruktion wissenschaftlicher Hypothesen, Meinungen und Ansichten bildet den Ausgangspunkt meiner Überlegungen. Damit sind folgende Fragen verbunden: Wie lässt sich die Entstehung eines Interesses zugunsten von Mystik und einer bestimmten Überzeugung, Theorie, Interpretation etc. angemessen begreifen? Welche emotional-kognitiven Knotenpunkte bedingen den Erkenntnisprozess? Welche Rolle spielt dabei die Zugehörigkeit zu einem wissenschaftlichen Denkkollektiv? Inwieweit ist der Forscher in seinem Vorgehen frei? Wenn er in seinem Vorgehen bis zu einem bestimmten Grad frei ist, wozu kann ihm diese Freiheit nützlich sein? Dies sind Fragen, mit denen ich mich bei meinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen auseinandersetze.

Die Systematik des Buches kennzeichnet sich durch eine Reihe von inter- und intradisziplinären Blickpunktwechseln. Es geht dabei nicht um eine übergreifende und allgemeine Theorie der Mystik, sondern um detaillierte, rhizomartige Rekonstruktionen und Dekonstruktionen von Thesen, Theorien und Überzeugungen entlang systematischer Fragestellungen und im Licht der modernen Forschung der vergangenen hundert Jahre. Dabei entsteht eine für den heutigen Menschen relevante übersichtliche Darstellung von Fragestellungen und eine Vernetzung von Theorien, Thesen und Argumentationsfeldern. Die Arbeit verfolgt ein pragmatisches Ziel. Welche Art von Theorie benötigen wir in einer sich zunehmend globalisierenden, pluralistischen Welt? Wir benötigen meiner Ansicht nach keine geschlossenen Theorien, die uns hermetisch isolieren, sondern offene, pass- und anschlussfähige Wissensbausteine und Meinungssysteme. Dazu sollten wir lernen, wissenschaftliche Theorien, Hypothesen und Argumentationsketten kontextbezogen zu erfassen und prozess- und problemorientiert anzuwenden. Doch bevor ich zur Ausführung dieser Themen übergehe, rekapituliere ich im Folgenden die historischen Ursprünge der Mystikforschung.

Die Anfänge der Mystikforschung – eine historische Einführung

Mystikforschung als Wissenschaft entstand aus der Spannung und den komplexen Wechselwirkungen zwischen materialistisch-anthropozentrischen und metaphysisch-religiösen Deutungen der Mystik. Der Begriff „Mystik" entstand im 17. Jahrhundert.[3] Im Zuge der Kritik der Aufklärung am Fideismus und der teilweisen Rehabilitation durch die Romantik entsteht diese Spannung, die sich bis heute aufrecht erhält. Entweder wird Mystik ausgegrenzt als das Irrationale, Widervernünftige, Unsagbare, materialistisch Erklärbare oder vereinnahmt als höhere, metaphysisch-religiöse Erkenntnis. Den Gestus der Ausgrenzung finden wir beispielsweise bei Kant, denjenigen der Vereinnahmung bei Hegel und Schopenhauer.[4]

Kant spricht von „Mystik" und „Mysticism" kritisch als einem „Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ... einer Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr der Hinhaltung mit solchen"; sie ist „Schwärmerei", „vernunfttödtend" und „schweift ins Überschwengliche hinaus".[5] Dies entspricht einem mit der Aufklärung einsetzenden breiten Sprachgebrauch, in dem der Begriff „Mystizismus" aufkommt und als Schwärmerei und Gefühlsreligion abqualifiziert wird, gelegentlich auch als „krankhafter Auswuchs des menschlichen Wesen", „Quelle mannichfaltiger Seelenstörungen" und deshalb als Fall für den „psychischen Arzt".[6]

Ganz anders klingt es in Hegels Philosophie. Sie scheint geradezu in seinen mystischen Gefühlen verwurzelt zu sein. Ausdrücklich bemerkt Hegel diese Verbindung seiner Philosophie mit der Mystik in der *Enzyklopädie*: „Hinsichtlich der Bedeutung des Spekulativen ist hier noch zu erwähnen, dass man darunter dasselbe zu verstehen hat, was ... in Beziehung auf das religiöse Bewusstsein und dessen Inhalt, als das Mystische bezeichnet zu werden pflegte."[7]

Das Interesse an Mystik und die Differenz zwischen der materialistisch-anthropozentrischen und der metaphysisch-religiösen Deutung wuchs im Europa des 19. Jahrhunderts.

Die metaphysische Deutung bildete den Grundton bei den amerikanischen Transzendentalisten Emerson, Fuller, Parker und Thoreau. Säkularisiert wurde Mystik in der Wiener Moderne bei Musil, Mauthner und Landauer. Metaphysisch verklärt wurde sie in den kosmischen Entwürfen des Bau-

---

[3] Ich werde hier nicht auf die Etymologie des Mystikbegriffs eingehen. Siehe dazu ausführlich: Bouyer 1952/1980 und vor allem: Margreiter 1997, 45–53.

[4] Zu Schopenhauer, siehe: Jain 1989, Mühlthaler 1910; zum Verhältnis von Schopenhauer, Kant und Hegel zur Mystik, siehe: Margreiter 1997, 302–340; vgl.: Albert 1986, 152–180.

[5] Zit. nach Heidrich 1984, 270.

[6] Heidrich 1984, 270.

[7] Hegel 1927–40 VIII, 197. Zum Verhältnis der Philosophie Hegels zur Mystik, siehe ausführlich: Albert 1986, 162–167 und Margreiter 1997, 311–324.

haus-Architekten Bruno Taut, im Tanz von Isadora Duncan und in Weltanschauungslehren wie der Theosophie, der sich von ihr abspaltenden Anthroposophie und in Rosenkreuzerbewegungen, bei den Quäkern und den Shakern und in der Mind-Cure- und New-Thought-Bewegung. Auch das idealistisch-platonische Denkkollektiv der Philosophie Englands (Carlyle, Sidgwick und Bradley) und Amerikas (Royce) war stellenweise offen gegenüber einer idealistisch-metaphysischen Deutung der Mystik.[8] In der Vorrede zu seinen *Studies of Good and Evil* von 1902 schreibt beispielsweise der Harvard-Philosoph Josiah Royce, der sich detailliert mit der mittelalterlichen Mystik und insbesondere mit Meister Eckhardt auseinandergesetzt hatte:

> „Mystik als bloße Erbauungslehre war in der Tat keine Philosophie. Doch eine Philosophie wurde darauf gegründet ... Es ist fraglos, dass die Mystiker und die Idealisten viel gemeinsam haben, und zweifellos ist die Mystik von enormer historischer Bedeutung, indem sie die intime Empfindung der göttlichen Realität lebendig hält."[9]

Es waren verschiedene gegensätzliche Strömungen, die das Interesse an Mystik schürten: Ein erster Grund ist die zunehmende Historisierung religiöser Dogmen und die sich ausbreitende Erkenntnis, dass das religiöse Bewusstsein sich in Glaubensfragen in den verschiedenen Religionen der Welt grundlegend unterscheidet. Der in Dessau geborene und in Oxford lehrende Indologe Max Müller, Übersetzer des *Rigveda* und Begründer der Vergleichenden Religionswissenschaften, arbeitete zwischen 1875 und 1900 als Herausgeber der fünfzig Bände umfassenden *Sacred Books of the East*, Übersetzungen hinduistischer, buddhistischer, zoroastrischer, islamischer, taoistischer und konfuzianischer Werke. 1893 tagte erstmals das *Parlament der Weltreligionen* in Chicago, an dem sich auch die Religionen des Fernen Ostens einer breiteren westlichen Öffentlichkeit vorstellten. In der fernöstlichen Religiosität erkannte man nicht-theistische, „gottlose" Religionen und eine in deren Kontext „gottlose" Mystik. Zunehmend schienen religiöse Überzeugungen soziokulturell und historisch bedingt zu sein. Gleichzeitig entstand die Hoffnung, die angeblich verlorene Einheit des religiösen Bewusstseins und den Bezug zur Transzendenz in einem von allen historischen und kulturellen Bedingungen befreiten mystisch-religiösen Grundgefühl oder einer religiös-mystischen Anlage im Menschen wiederzufinden. So heißt es beispielsweise in Max Müllers Religionsdefinition, Religion im allgemeinen Sinne, also nicht bezogen auf eine einzelne Religion, sei

> „jene allgemein geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und den wechselndsten Formen zu erfassen, eine Anlage, die nicht nur unabhängig von Sinn und Verstand ist, sondern ihrer Natur nach im schroffsten Gegensatz zu Sinn und Verstand steht. Ohne diese Anlage, ohne dieses Vermögen, ohne

[8] Siehe: Muirhead 1931/1965.

[9] Zit. nach Muirhead 1931/1965, 378f. Dies ist meine eigene Übersetzung aus dem Englischen. Im Folgenden werde ich zahlreiche Zitate selbst übersetzen, ohne dies in den Anmerkungen kenntlich zu machen.

> diese Gabe oder diesen Instinkt, wie wir es nun nennen wollen, würde jede Religion ... unmöglich sein, und wenn wir nur Ohren zum Hören haben, so werden wir gar bald in allen Religionen jenen tiefen Grundton der Seele entdecken, der sich in dem Streben, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unnennbare zu nennen, offenbart, nennen wir nun dieses Streben eine Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen, oder Liebe zu Gott."[10]

Einen schweren Schlag erlitt der dogmatische Glaube 1859, als Charles Darwin in *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* argumentierte, dass die Arten durch natürliche Auslese, den Kampf ums Dasein, aber auch, was vielfach übersehen wird, durch Interdependenz und Kooperation hervorgegangen sind. In *The Descent of Man* zeigte er 12 Jahre später, dass auch der Mensch Resultat dieses natürlichen Evolutionsvorgangs sei, der sich über riesige Zeiträume erstrecke.

Zur selben Zeit kennzeichnete die positivistisch-materialistische Forschungshaltung den pragmatischen Erfolg der modernen Naturwissenschaften (insbesondere in der Physik, Medizin und Chemie), deren Leitideen und Methoden von unterschiedlichsten Vertretern der Kultur- und Geisteswissenschaften rezipiert wurden. Nicht nur religiöse, auch idealistische und metaphysische Systeme wurden durch den kämpferischen Atheismus dieser „zweiten Aufklärung" fragwürdig, der prinzipiell in allen Lebensbereichen areligiöse und ametaphysische Sinndeutungen zu etablieren versuchte. Je unglaubhafter die religiösen Dogmen und metaphysischen Spekulationen wurden, desto dringlicher wurde für viele die Frage nach einer Rettung religiöser Überzeugungen und nach der Legitimität metaphysischer Sinndeutungen im Rückgriff auf das mystische Bewusstsein.

Je näher die Jahrhundertwende rückte, desto mehr verdichtete sich das allgemeine und das wissenschaftliche Interesse an Mystik, so dass der Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert als eigentliche Geburtsstunde der wissenschaftlichen Mystikdebatte betrachtet werden kann. War Mystik zuvor jeweils Teil einer umfassenderen Philosophie, einer bestimmten Weltsicht oder Religion oder wurde sie lediglich beiläufig abgehandelt, so rückte sie selbst nun erstmals in den kritischen Fokus wissenschaftlicher Forschung. Treibende Kraft dieses Interesses war die existenzielle Grundfrage, ob Mystik die großen Kränkungen des religiös-metaphysischen Selbstverständnisses in gewissem Sinne wettmachen könnte. Konnte die Mystik trotz der Ergebnisse der Denkkollektive der vergleichenden Religionswissenschaften, des Darwinismus und der wachsenden positivistischen Strömungen in den Geisteswissenschaften, die den Historismus und die Psychologie hervorbrachten, nach wie vor als Transzendenzerfahrung gedeutet werden?

Die einflussreichste und vernichtendste Kritik am mystischen Bewusstsein kam zunächst aus den Denkkollektiven der Psychiatrie und Psychologie. Im ausgehenden 19. Jahrhundert begann sich die Psychologie von der Philosophie abzutrennen, indem sie sich im Zuge des Darwinismus und der Na-

[10] Müller 1874, 15f.

turwissenschaften (Medizin, Chemie, Physik, Astronomie) nach den erklärenden Methoden (Beobachtung, Experiment, Statistik, Gesetzesaussagen) ausrichtete und einen überwiegend materialistischen Standpunkt einnahm, um sich als eigenständige Disziplin zu behaupten.[11]

Vor allem in Frankreich hatte sich dieser Denkstil durchgesetzt, und zwar im Denkkollektiv der „aliénistes", wie die Spezialisten für Geisteskrankheiten in der Salpêtrière in Paris genannt wurden, der damals berühmtesten Irrenanstalt Frankreichs. Die bedeutendsten Irrenärzte der Salpêtrière, Jean Martin Charcot, Pierre Janet, Theodule Ribot und der Schweizer Pathologe Ernest Mursier, diagnostizierten allesamt Parallelen zwischen den Symptomen der „aliénes", der „Verrückten", und denjenigen religiöser Mystiker.[12] Religiöse und mystische Ekstasen bedeuteten ihnen nichts als auf Suggestion und Nachahmung beruhende hypnoide Zustände auf der intellektuellen Basis von Aberglauben, der körperlichen und physiologischen von Degeneration und der psychologischen Basis von Psychasthenie und Hysterie.

Von katholischer Seite formierte sich in Frankreich eine Gegenbewegung, angeführt von Maréchal, Pacheu, Abbé Brémond und Montmarand, welche zwischen verschiedenen Arten von Mystikern und mystischen Erfahrungen unterschied, den Reduktionismus der Positivisten verurteilte und die Verbindung mit der Transzendenz, dem „ganz Anderen" in der mystischen Erfahrung betonte.[13] In diesem Zusammenhang sind auch die *Études Carmélitaines* hervorzuheben, eine Serie von Veröffentlichungen, die 1911 ins Leben gerufen wurden und nach Unterbrechung durch den Zweiten Weltkrieg bis 1960 periodisch erschienen. Darin sind Beiträge enthalten von Philosophen, Psychologen, Theologen, Medizinern und Historikern, die dem Katholizismus nahe standen und sich mehrheitlich um eine übernatürliche Deutung mystischer Erfahrungen und verwandter Phänomene bemühten.

Von philosophischer Seite ist der Vitalismus des Franzosen Henri Bergson zu nennen. Sein Einfluss auf die angelsächsische Mystikdebatte jener Jahre ist kaum zu überschätzen. James, Underhill, Huxley und Russell haben Bergson rezipiert.

Nicht nur in Frankreich, auch in den Vereinigten Staaten begann sich der abwertende, materialistische Trend immer mehr durchzusetzen. Die Religionspsychologen Coe, Starback und Leuba veröffentlichten ihre ersten Arbeiten um die Jahrhundertwende und waren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sehr einflussreich.[14] Im Gegensatz zu seinen liberaleren Kollegen Coe und Starbuck, die einer metaphysischen Deutung zwar kritisch gegenüberstanden, diese aber zumindest zeitweise nicht grundsätzlich ablehnten,

[11] Zur Trennungsgeschichte der Psychologie von der Philosophie, siehe: Schmidt 1995.
[12] Siehe: Ribot 1884 und 1896; Janet 1901 und 1926–1928 und Mürsier 1901.
[13] Siehe: Bremond 1908 und 1916–1928; Maréchal 1924; Pacheu 1909 und 1911 und Montmarand 1920.
[14] Siehe: Leuba 1896, 1925; Starbuck 1899/1901; Coe 1900, 1916 und 1943. Vgl.: Wulff 1991, 7–13.

nahm allein Leuba von Beginn an einen positivistischen Standpunkt ein und galt schon bald als unnachgiebigster Vertreter des materialistischen Denkkollektivs in der amerikanischen Religionspsychologie. Der Behaviorismus, die Laborpsychologie und das psychoanalytische Denkkollektiv führten diesen einflussreichen materialistisch-anthropozentrischen Ansatz auf zum Teil sehr konstruktive Weise weiter.

Als Gegenbewegung zu den positivistischen Strömungen in den Wissenschaften wurde bereits 1882 in London die heute noch aktive *British Society for Psychical Research* gegründet, die 1895/96 von William James und im Jahre 1913 von Henri Bergson präsidiert wurde. „Ihr Auftrag", schreibt Walter von Lucadou, „bestand und besteht heute noch darin, die große Gruppe umstrittener Phänomene zu untersuchen, die mit Begriffen wie mesmeristisch, psychisch und spiritualistisch bezeichnet werden und die sich nicht in unser naturwissenschaftliches Weltbild einzuordnen scheinen. Dieses Denkkollektiv war zur Zeit seiner Gründung interdisziplinär und hochkarätig. Einige von ihnen waren nicht nur berühmte Gelehrte, sondern hatten auch hohe Statuspositionen inne. Wissenschaftler von Cambridge, ein ehemaliger Premierminister (Gladstone) und ein zukünftiger (Balfour), acht Fellows der Royal Society (darunter Lord Rayleigh, Sir Oliver Lodge, Balfour Stewart und J. J. Thomson), Bischöfe sowie Tennyson und Ruskin, zwei der damals hervorragendsten Schriftsteller, gehörten zu den Vorstands- und Ehrenmitgliedern. Die Gründer, die die so genannte ‚Cambridge-Gruppe' bildeten, der Altphilologe Frederic Myers, der Musikwissenschaftler, Arzt und Jurist Edmund Gurney und die Physikerin Eleanor Balfour, wurden angeführt von Henry Sidgwick, Professor für Moralphilosophie am Trinity College in Cambridge, einem Mann von Einfluss und bedeutendem intellektuellen Gewicht, der die Gesellschaft neun Jahre lang präsidierte. Die Cambridge-Gruppe und weitere Gründungsmitglieder stimmten in einer Reihe intellektueller wie soziokultureller Merkmale überein: Ihre intellektuelle Entwicklung wurde bestimmt durch den Konflikt zwischen einem metaphysisch-religiösen Weltbild und den Naturwissenschaften, so wie er mit der Herausbildung des Darwinismus im viktorianischen England zum Ausdruck kam; sie hatten ihren Glauben an eine traditionell vermittelte Offenbarungsreligion verloren, doch standen sie – bei allem Respekt für die Vorzüge der natur-wissenschaftlichen Methoden – dem vorherrschenden wissenschaftlichen Materialismus als Ersatzreligion äußerst skeptisch gegenüber."[15] Ebenso wie die Mystikdebatte ist auch das Denkkollektiv der Parawissenschaftler bis heute gespalten zwischen den Anhängern einer metaphysischen und einer rein innerweltlichen, materialistischen Deutung der beobachtbaren Phäno-mene.

Lawrence Pearsall Jacks, Rektor des *Manchester College* der Universität von Oxford, gab erstmals 1902 das *Hibbert Journal* heraus, ein vierteljährlich erscheinendes Journal über spekulative Philosophie und Theologie, das

[15] Lucadou 1995, 31f.

bis 1968 erschien und in dem unter anderem Bertrand Russell, C. D. Broad, Julian Huxley, Charles S. Peirce und Evelyn Underhill Aufsätze über Religion und Mystik veröffentlichten.

Aufgrund seines Rufs, der bedeutendeste Philosoph und Psychologe der Vereinigten Staaten zu sein, ereilte William James die ehrenvolle Berufung, im Wintersemester 1901/02 die *Gifford Lectures* in Edinburgh zu halten, die kurz darauf unter dem Titel *The Varieties of Religious Experience* erschienen. Das Buch des renommierten Harvard-Philosophen ist eine metaphysische Rehabilitation der Mystik vom Blickwinkel der Psychologie und des Pragmatismus aus. James' Vorlesungen waren ein großer Erfolg, der sich seiner enormen Schaffenskraft, seiner Popularität und nicht zuletzt auch seinem Schreibstil verdankte. Obwohl sich seine Vorlesungen in erster Linie an ein akademisches Publikum wandten, war James überzeugt davon, dass der Philosoph seine Gedanken auf den Marktplatz tragen müsse, dass die Philosophie der breiten Öffentlichkeit als Orientierungshilfe zu dienen habe und dass philosophische Ideen durch ihre Resonanz in der öffentlichen Meinung getestet und geläutert würden. Daher war die Sprache, in der er seine *Lectures* hielt, überaus anschaulich, prosaisch, humorvoll-polemisch und stellenweise nahezu lyrisch. Damit zog James bei jeder Vorlesung rund 400 Zuhörer in seinen Bann.[16] Seine Art des Vortrags war absolut neu für die damalige Zeit. Ein englischer Rezensent weiß zu berichten:

> „Das Publikum, welches die Vorlesungen hörte, brach in Begeisterung aus. Mir wurde gesagt, die Heiterkeit sei zuweilen überschäumend gewesen. Ist so etwas in den Annalen des Gifford Trust je verzeichnet worden? ... Es gibt Zeiten, da nimmt mir das Buch fast den Atem. Ich möchte es nicht missen – es ist wie eine Lieblingsspeise."[17]

Die Heiterkeit, die James verbreitete, nimmt seinen Argumenten nichts von ihrer wissenschaftlichen Seriosität. Kritisch gegenüber den positivistischen Ansätzen betonte er die phänomenologische Forschung, d. h. die Ausrichtung auf religiöse und mystische Gefühle, und den pragmatischen, lebenspraktischen Wert religiös-mystischer Erlebnisse. Diese phänomenologisch-pragmatische Zugangsweise, die sich von derjenigen der positivistischen Psychologie radikal unterschied, wurde u. a. von seinem in den USA einflussreichsten Schüler weiterverfolgt: James Bissett Pratt, dem späteren Professor für Philosophie am Williams College.[18]

Es ist wichtig zu betonen, dass sich die phänomenologische und pragmatische Ausrichtung nicht in einem luftleeren Raum entwickelte. Taylor macht darauf aufmerksam, dass sich das US-amerikanische Vorbild naturwissenschaftlicher Forschung Ende des 19. Jahrhunderts vom Forschungsideal in Europa und insbesondere Deutschlands sehr unterschied.[19] Da die

[16] Diese Zuhörerzahl nennt James in einem Brief an Flournoy. Siehe: Perry 1935 II, 326.
[17] Starbuck 1904, 100 Fn. 2.
[18] Siehe: Pratt 1907, 1908, 1920, 1928 und 1950; vgl.: Wulff 1991, 501–518.
[19] Taylor 1996, 97.

Naturwissenschaften im Amerika von damals große Fortschritte in der Astronomie und Chemie machten, lag die Betonung auf der situativen Beobachtung und der Lösung praktischer Probleme, was James' Verwendung der phänomenologischen Methode und die pragmatische Ausrichtung begünstigte. Im Unterschied dazu orientierte sich die deutsche Psychologie am Ideal der von den Universitäten geförderten, experimentellen Laborwissenschaften, insbesondere an der experimentellen Physik. „Wie leicht zu erkennen ist", schreibt Taylor, „entwickelte sich James' Psychologie nicht in einem Vakuum ... James' Psychologie ist repräsentativ für den Tenor amerikanischer Forschung überhaupt und widerspiegelt nicht jenen Typus von Psychologie, der aus deutschen Laboratorien zu Beginn der frühen 80er Jahre in die Vereinigten Staaten importiert wurde."[20]

Mit dieser Bemerkung bezieht sich Taylor auf den Leipziger Psychologen Wilhelm Wundt, Sohn eines lutheranischen Pfarrers und wie James ein graduierter Physiologe.[21] Wundt gilt als Begründer des bis heute äußerst einflussreichen Denkkollektivs der Labor- und Experimentalpsychologen. Experimentell gewonnene Daten sollten nach Wundt – analog zu physikalischen Experimenten – die Vorgänge der menschlichen Psyche erklären. Die höheren mentalen Prozesse, die sich in der Sprache, in Mythos und Religion manifestierten, waren für Wundt nur durch die Rekonstruktion des evolutiven Prozesses zu erklären, wonach aus elementaren, nichtreligiösen subjektiven Gruppenerlebnissen der Mythos und schließlich die Religion hervorging.[22] Wundt erklärte die Entstehung von Mythen durch die Projektion menschlicher Gefühle und Wünsche in die Umwelt, wodurch die Dinge irrtümlich als belebte Persönlichkeiten erscheinen. Diese ursprünglichen Projektionen vertiefen und erweitern sich durch verschiedenste Assoziationen wie beispielsweise die Analogisierung körpereigener Prozesse mit kosmischen Vorgängen. Religion als Form, die sich aus dem Mythos herausbildet, ist für Wundt das auf die Welt projizierte Gefühl, dass die Welt Teil einer umfassenderen, übernatürlichen Welt ist, in welcher die höchsten Ziele erreicht und die Sehnsüchte erfüllt werden. Bei der Entstehung der Religion steht für Wundt der Gruppenprozess und nicht das persönliche Erlebnis im Vordergrund. Außergewöhnliche Bewusstseinszustände, Berichte religiöser und mystischer Ekstasen, wie James sie in den *Varieties* verwendet, sind für Wundt, ebenso wie für die französischen Psychiater, nichts anderes als Fallstudien religiöser Pathologie.

Interessant ist die Haltung des Wundt-Schülers und Genfer Psychologen Theodore Flournoy, dem Schweizer Freund von William James, auf dessen Fülle von Fallsammlungen James in den *Varieties* oft zurückgreift. Flournoys Zwischenposition zwischen dem Positivisten Wundt und dem Phänomenologen James spiegelt sich in seinen Forschungsmaximen. Gemäß dem von

[20] Taylor 1996, 97.
[21] Siehe dazu und zum Folgenden: Wulff 1991, 14f.; vgl. Taylor 1996, 97f.
[22] Siehe: Wundt 1905–1909.

Flournoy aufgestellten „Prinzip der Exklusion der Transzendenz“[23] sollten Psychologen die Existenz eines transzendenten Objekts weder zurückweisen noch bejahen, da ein solches Urteil außerhalb ihres Kompetenzbereiches liege. Flournoy repräsentiert damit paradigmatisch die Forschungshaltung jener, die sich für eine Enthaltung von der Beantwortung der existenziellen Grundfrage entschieden haben. Die emotionale Brisanz der Frage und James' Einfluss wird jedoch deutlich, wenn Flournoy betont, dass es durchaus legitim sei, das „*Gefühl* der Transzendenz“ als phänomenologische Tatsache anzuerkennen und seine Nuancen und Variationen mit der größtmöglichen Genauigkeit zu beschreiben. Gemäß dem „Prinzip der biologischen Interpretation“[24] jedoch, und damit schließt sich Flournoy dem Denkkollektiv der Positivisten an, bestehe die Aufgabe der Psychologen darin, physiologische Modelle auszuarbeiten und allein die organischen Bedingungen religiöser Phänomene zu untersuchen.

Einflussreich vor allem für die angelsächsische Debatte wurde im Laufe der Zeit die vollkommen innerweltliche Erklärung durch das psychoanalytische Denkkollektiv. In seinem populären Werk *Das Unbehagen in der Kultur* von 1930 bestimmt Freud mystische Erfahrungen als ozeanische Gefühle der Ichentgrenzung und deutet diese als Regression in einen frühen, jedoch latent ständig bereitliegenden primärnarzisstischen Gefühlsbereich, in dem das Kind noch nicht zwischen seinem eigenen Ich und der äußeren Welt unterscheidet.[25] Die Objekt-Beziehungs-Theorien von Winnicott und Kohut haben diesen einseitig-abwertenden Ansatz später durch eine positive, pragmatisch relevante Neudeutung des Narzissmus aufgewertet.[26]

Für Freuds Kontrahenten C. G. Jung hingegen war Religion und der mystische Bezug zur Transzendenz eine essentielle, tiefer liegende psychologische Funktion in der archetypischen Struktur der Psyche.[27] Neben Jung formierte sich mit Rudolf Otto und Heiler das deutsche Denkkollektiv der Phänomenologen, die, ähnlich wie später Mircea Eliade in Frankreich, an der Idee der unmittelbaren, gefühlsmäßigen Erfahrung des Numinosen, Heiligen festhielten. Für sie war das numinose Gefühl die alle Religionen verbindende religiöse Grundkategorie.[28]

Aufgrund der sprachlich und historisch bedingten Ausrichtung auf die Vereinigten Staaten und der geographischen Nähe zum europäischen Kontinent war England ein besonders guter Nährboden für die Entwicklung der Mystikdebatte. Großbritannien war der Schmelztiegel, der die amerikanische und europäische Forschung amalgamierte. Wichtige anti-positivistische Beiträge kamen aus England. 1906 hielt der Londoner Dekan von St. Pauls,

[23] Siehe dazu: Flournoy 1903, 38–40, 57. Zu Flournoy siehe ausführlich: Wulff 1991, 24–26.
[24] Wulff 1991, 42–45.
[25] Siehe: Freud 1944 XIV, 421–506.
[26] Siehe: Winnicott 1953, Kohut 1966/1966 und 1971 und Horton 1973. Vgl.: Parsons 1996.
[27] Siehe: Jung 1916/1960–1983.
[28] Siehe: Otto 1917/1991, 1926, 1932; Heiler 1918/1928, 284–346, 1919, 1922, 1925; Eliade 1956, 1957, 1958.

Ralph William Inge, am *General Seminary* in New York die *Paddock Lectures*, die ein Jahr später unter dem Titel *Personal Idealism and Mysticism* veröffentlicht wurden. 1908 publizierte der maßgebliche katholische Theologe Englands, der deutschstämmige Friedrich von Hügel sein umfangreiches zweibändiges Werk: *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*. Die *Studies in Mystical Religion* von Rufus Jones wurden 1909 veröffentlicht. Das zunehmende Interesse an der Spiritualität der Mystik widerspiegelt sich auch in der Einführung von Retreat-Häusern in der anglikanischen Kirche. Retreats waren eine relativ neue Aktivität der englischen Kirche. Angeregt von der „Oxford-Bewegung", deren Ziel es war, dem Katholizismus einen größeren Einfluss auf die anglikanische Kirche einzuräumen, wurden die ersten Retreats um 1850 in Oxford und Cowley durchgeführt. 1913 wurde die *Association for Promoting Retreats* ins Leben gerufen, die im folgenden Jahr das erste „Retreathouse" eröffnete; 1932 gab es bereits 55 solcher Häuser in ganz England.[29]

Das Interesse an Mystik nahm auch zu, weil spirituelle Lehrer des Ostens erstmals in den Westen reisten. Dazu drei prominente Beispiele. 1893 sprach Swami Vivekananda vor dem *Parlament der Weltreligionen* in Chicago als Vertreter des Hinduismus und bereiste von da an die USA, um die Vedanta-Philosophie zu verbreiten. William James, Max Müller und Paul Deussen kannten seine Schriften und schätzten ihn, den Gründer des *Ramakrishna-Ordens*, einer heute noch einflussreichen Bewegung in und außerhalb von Indien. Der Zen-Laienmönch und Gründer der *Eastern Buddhist Society*, Daisetz Teitaro Suzuki zog 1897 von Tokio nach La Salle, Illinois. Er schrieb zahllose Bücher über den Zen-Buddhismus und hielt Vortragsreisen in den USA und Europa. Der Sufi-Mystiker und berühmte indische Musiker Hazrat Inayat Khan übersiedelte 1910 in die USA. Über die damals im Westen fast unbekannte islamische Mystik und über indische Musik sprach er auf unzähligen Vortragsreisen durch Amerika, England und das europäische Festland.

Auch in der Literatur war das große Interesse an Religion und Mystik spürbar. Dies äußerte sich insbesondere darin, dass der Inder Rabindranath Tagore, dessen mystische Poesie in der Sprache des Vishnuismus und der Upanishaden gründet, 1913 als erster Asiate überraschend den Literatur-Nobelpreis erhielt. Tagore war populär in der angelsächsischen Welt. Bertrand Russell sprach 1912 im *Trinity College* mit Tagore, Underhill rezensierte 1912 und 1913 drei von Tagores Büchern für *The Nation* und arbeitete mit ihm an einer Übersetzung von 100 Gedichten, die fälschlicherweise dem im 15. Jahrhundert lebenden bengalischen Mystik-Poeten Kabir zugeschrieben wurden, sowie an einer Einleitung zu einer Autobiographie von Tagores Vater.[30] Auch Wittgenstein rezipierte Tagore. Zu Beginn der 20er Jahre zitierte er im Wiener Kreis aus Tagores Werk, um das „Unsagbare", „Mystische" zu verdeutlichen, das er in den Schlusspassagen des *Tractatus logico-*

[29] Siehe: Greene 1990, 93.
[30] Zu Underhill und Tagore, siehe: Underhill 1913 und 1914; vgl.: Greene 1990, 57f.

philosophicus angesprochen hatte.[31] Damit gab er zu erkennen, dass er nicht jener hartgesottene Positivist war, den die Mitglieder des Schlick-Kreises, Carnap, Feigl und Waismann, erwartet hatten.

War die Mystikdebatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausschließlich eine Männerdomäne, woran sich bis heute leider nur wenig geändert hat, so meldete sich 1911 mit der Herausgabe von *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* erstmals eine weibliche Stimme zu Wort. Neben Simone Weil, Georgia Harkness, Caroline Spurgeon, Emma Herman und den beiden Husserl-Schülerinnen Gerda Walther und Edith Stein, die allesamt eine religiös-metaphysische Deutung der Mystik favorisierten, war Evelyn Underhill die bedeutendste Frau, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts über Mystik schrieb.[32] Bevor *Mysticism* erschien, war sie eine weitgehend unbekannte Autorin, eine jener zahlreichen „Lady-scriblers", eine Dame aus reichem Hause, die zum Zeitvertreib literarische Schreibversuche unternimmt. *Mysticism* machte sie mit einem Schlag berühmt, weil sie aufgrund ihrer offenen Forschungshaltung den religiösen Zeitgeist Englands und seine vermittelnde Position zwischen den Vereinigten Staaten und dem europäischen Kontinent auf den Punkt brachte. Es war die Auseinandersetzung mit dem unglaubhaft gewordenen Dogmatismus der katholischen Kirche, dem darwinistischen Trend, den französischen Pathologen und der Reaktion der Katholiken, in Verbindung mit den philosophischen Denkkollektiven des deutsch-französischen Vitalismus und des amerikanischen Pragmatismus, die sie veranlasste, eine interdisziplinäre Theorie der Mystik zu entwickeln. Gleichzeitig vertrat sie einen sehr persönlich gefärbten, platonisch-christlichen Standpunkt und war überzeugt, dass mystische Erfahrungen uns im Medium der göttlichen Liebe die wahre, ewige Natur der Dinge vermitteln. Ihr Engagement ist äußerst bemerkenswert. Im Laufe ihres Lebens veröffentlichte sie vierzig Bücher, Editionen und Sammlungen und schrieb über dreihundertfünfzig Aufsätze, Essays und Rezensionen, die allesamt um ihr großes Lebensthema kreisen: Mystik. Als erste Frau der anglikanischen Kirche leitete sie Retreats in ganz England. 1921 war Underhill auch die erste Frau, die an der Universität von Oxford die *Upton Lectures* hielt, eine Vorlesungsreihe über Religion.

Neben Underhill entwarf auch der von England in die USA auswandernde Aldous Huxley interdisziplinäre Perspektiven der Mystik. Er rezipierte die Erkenntnisse aus unterschiedlichsten Forschungsbereichen und sah die essentielle Aufgabe des Schriftstellers darin, zwischen den wissenschaftlichen Diskursen und den Religionen zu vermitteln und auf literarische Weise eine lebensweltlich relevante Orientierung zu geben. Dabei nahm die Mystik als *Perennial Philosophy*, wie der Titel seiner berühmt gewordenen Anthologie lautet, einen Angelpunkt ein. Zeit seines Lebens hat Huxley über

[31] Vgl. ausführlich: Monk 1990/1993, 263f.

[32] Siehe: Harkness 1973; Herman 1915/1925; Spurgeon 1913; Stein 1917, 1952, 1986; Walther 1955; Weil 1952, 1953 und 1956.

Mystik nachgedacht und versucht, seine Einsichten literarisch zu verarbeiten. Huxleys zynische, antimetaphysische Deutung der Roaring Twenties veränderte sich im Lauf der Jahre im Zuge seiner Übersiedlung an die amerikanische Westküste zu einer metaphysikfreundlichen Haltung, die er in seinen Briefen, Romanen, Novellen, Erlebnisberichten und Utopien festhielt. Im Unterschied zu Underhill sind seine Konzeptionen stark von dem Interesse an der östlichen Mystik geprägt und widerspiegeln das wachsende Interesse des Westens am Osten, das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Zuge der zunehmenden Internationalisierung der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Beziehungen zwischen den Ländern und Erdteilen einsetzte.

Vor dem Ersten Weltkrieg war das Thema Mystik in England so populär, dass sogar Bertrand Russell, der Mathematik auf Logik und alle echten philosophischen Probleme auf logische zurückführen wollte, der eine Idealsprache und eine Theorie der Typen konzipierte, sich für das romantischste, scheinbar unlogischste und unwissenschaftlichste Thema der Welt interessierte. Der „junge" Russell veränderte seine Haltung der Mystik gegenüber drei Mal und war metaphysischen Deutungen gegenüber nicht abgeneigt. Nach dem Erscheinen der *Principia Mathematica*, einem monumentalen Werk über die Grundlagen der Mathematik, an welchem er zu Beginn des neuen Jahrhunderts zusammen mit Whitehead zehn Jahre lang intensiv gearbeitet hatte, veröffentlichte er 1914 *Logic and Mysticism*, seine bis heute berühmteste Stellungnahme zur Mystikdebatte. Darin beurteilte er die Mystik vor dem Gerichtshof der Vernunft als rein innerweltliches Phänomen intensiven, letztlich jedoch erkenntnislosen Gefühls. Wenige Jahre später verband er diesen Ansatz mit Überlegungen Freuds. Trotz einer jahrelangen Freundschaft mit dem so anders denkenden Schriftsteller Aldous Huxley war dies Russells endgültiges Urteil.

Bertrand Russell und sein österreichischer Schüler Ludwig Wittgenstein zählen zu den wichtigsten Begründern der beiden in den angelsächsischen Ländern in der Folgezeit dominierenden Denkkollektive der analytischen Philosophie: des *Logischen Positivismus* und der *Ordinary Language Philosophy*. Daher waren die Irritationen im Wiener Kreis, dem Zentrum des Logischen Positivismus der 20er Jahre, nicht gering, als deutlich wurde, dass auch Wittgenstein mit dem allgemein kursierenden Mystikvirus infiziert zu sein schien. Obwohl Wittgenstein Mystik im während des Ersten Weltkrieges verfassten und berühmt gewordenen *Tractatus logico-philosophicus* nur marginal thematisierte, ist die Sekundärliteratur zum Thema Mystik zu keinem der von mir behandelten Autoren so groß wie im Falle Wittgensteins. Darin spiegelt sich der enorme Einfluss und die Bedeutsamkeit des Denkkollektivs der analytischen Philosophie für das 20. Jahrhundert. Wittgenstein zeigte großes Verständnis und Sympathie für mystische Empfindungen, wagte selbst allerdings nie den existenziellen Sprung zu einer religiös-metaphysischen Deutung, welche die analytische Philosophie in der Folgezeit jedoch nicht ausschloss. Mystik bedeutete für ihn die absolute Grenze des

sinnvoll Sagbaren und war das genaue Gegenteil einer Aufforderung zu religiös-metaphysischen Schwärmereien. Wenngleich Wittgenstein nach der Abfassung des *Tractatus* Mystik nicht mehr ausdrücklich thematisiert hat, sind einige seiner Erkenntnisse über die Natur der Sprache, wie er sie in seiner Spätphilosophie ausgearbeitet hat, zentral für die heutige Mystikdebatte.

Diese Spannung zwischen metaphysisch-religiösen und materialistisch-anthropozentrischen Deutungen der Mystik ließe sich bis heute weiterverfolgen. Nachdem dieser Dualismus seit zweihundert Jahren besteht, sollten wir uns fragen: „Wozu?“ und: „Wie könnte ein alternativer Zugang aussehen?“

Wissenschaftstheoretische Grundlagen des interkollektiven Dialoges

Materialistisch-anthropozentrische und metaphysisch-religiöse Positionen als existenzielle Wahl – der Forscher als emotional-kognitiv-intentionales Subjekt

Das emotionale Epizentrum der Mystikdebatte der vergangenen zweihundert Jahre drückt sich in folgender Fragestellung aus: Öffnet Mystik das Tor nach draußen in eine andere Wirklichkeit jenseits unserer sinnlichen Wahrnehmung, jenseits der Emotionen und Kategorien des Verstandes? Oder anders: Sind die Phänomene der Mystik durch diesseitige (natürliche, d. h. körperliche, kulturelle oder psychische) Bedingungen ausreichend erklär- und verstehbar oder haben sie einen tieferen, einen letzten, transzendenten Sinn und Bezug? Offenbart sich durch sie das (wie auch immer definierte) „ganz Andere“, „vollkommen Jenseitige“ oder ist dieser Eindruck bloße Täuschung?

Alle weiteren Fragen und Antworten gehen von der grundsätzlichen Stellungnahme zu dieser einen zentralen Fragestellung aus. Ob Mystikforscher sie nun explizit stellen oder darüber betreten schweigen, keine Frage scheint ihre Gemüter in der Tiefe mehr zu bewegen als diese eine Kernfrage, ungeachtet der Disziplinen und Methoden, deren die Forscher sich bedienen. Ist diese Frage leichthin zu beantworten? – ich glaube nicht. Im Gegenteil! Über keine andere Frage wird die Mystikdebatte meiner Ansicht nach mit größerer emotionaler Anteilnahme geführt. Betrachtet man die wissenschaftlichen Veröffentlichungen, so stellt man fest: Das nach-metaphysische Paradigma, das die Überwindung von Metaphysik und Religion durch materialistisch-anthropozentrische Ansätze verkündet und das die meisten wissenschaftlichen Diskurse beherrscht, gilt im Bereich der Mystikforschung de facto nicht als allgemein gültiger Standard. Bezüglich der metaphysischen Fragestellung gibt es keine einmütige Einigung in der Forschungsgemeinschaft. Ich habe

beobachtet, dass sich bei keiner anderen Frage die Kontrahenten in Diskussionen, sei es in persönlichen Gesprächen, Seminaren oder auf Kongressen, so sehr irritiert und verletzt zeigen und sich verletzend verhalten, wie bei dieser Fragestellung. Während extreme Skeptiker argumentieren, Mystik, sei es der eigenen oder einer fremden Kultur, sei unlebbar, Weltflucht, asozial, außer- oder gar unmoralisch, ein entmündigender, pubertärer, romantischer Anachronismus, und mystische Illuminationen seien Sinnestäuschungen eines hysterisch gewordenen, präepileptischen oder regressiven Bewusstseins, ist die Mystik für die extremen Befürworter die letzte Bastion oder der ewige Vorposten des metaphysischen und religiösen Denkens. Für Letztere fällt die Grundfrage nach der Wahrheit der Religion und der Metaphysik, zuweilen auch der Kunst und der Ethik, zusammen mit der Behauptung einer Verbindung des mystischen Bewusstseins mit der Transzendenz, wie auch immer dieser Begriff im Einzelnen definiert sein mag. Mystik gilt vielen als Quelle der Weisheit, als Einsicht in das Wahre, Schöne und Gute, als edelste, höchste und ethischste Form der Lebensführung.

Welche Bedeutung kommt dem Menschen die Beantwortung dieser Frage zu? Für viele ist sie von tief greifender, existenzieller Bedeutung. Daher verlangt sie vom Forscher als ganzem Menschen einen existenziellen „Sprung" in eine besondere emotional-kognitive Grundhaltung, die sich ausdrückt in einer bestimmten Ausrichtung des Erkenntnisinteresses, der Methodik und in der Metaphorik des Argumentierens sowie, was selten beleuchtet wird, zumeist auch in einer besonderen Form der Integration der Forschungsergebnisse in den eigenen Lebenskontext.

Wenn ich hier vom Forscher als „ganzem Menschen" spreche, so meine ich nicht nur seine kognitiven, sprachlichen, logischen, seine denkerischen Kompetenzen. Mit James, Underhill, Wittgenstein, Ludwig Fleck, Thomas Kuhn, Luc Ciompi und vielen anderen teile ich die Überzeugung, dass wissenschaftliche Erkenntnis nicht auf Sinneswahrnehmungen objektiver Daten und kognitiven Leistungen beruht, sondern vom Gefühlsleben und den darin eingewobenen Bedürfnissen und Interessen nicht bloß begleitet, sondern – in welchem Ausmaß auch immer – mitgeformt wird.[33] Diese Position geht da-

[33] Vgl. dazu die Erkenntnisse aus der Wissenschaftsgeschichte, insbesondere Ludwig Flecks Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv (Fleck 1935/1980) und Kuhn 1962/1967.
Luc Ciompi bestimmt in seiner Theorie der Affektlogik den Menschen als ein emotional-kognitives System. Im Unterschied zu Piagets genetischer Epistemologie, die sich fast ausschließlich auf die Entstehung der kognitiven Strukturen konzentriert, berücksichtigt die Theorie der Affektlogik systematisch, dass jede Art von Aktivität neben kognitiven auch emotionale Komponenten enthält. „Ohne emotionalen Anstoß gibt es keine Aktion. Gemäß konvergierenden Befunden aus verschiedensten Bereichen der Verhaltensforschung und Psychologie, die auch mit der Alltagserfahrung voll übereinstimmen, gehen solche affektive Komponenten obligat in sämtliche sich bildende kognitive Strukturen und Gedächtnisspuren mit ein. Mit anderen Worten, als Niederschlag der Aktion oder Erfahrung entstehen nicht bloß kognitive, sondern immer typisch *affektiv*-kognitive Bezugssysteme oder Schemata ... Solche ... affektiv-kognitiven Bezugssysteme oder integrierte Fühl-, Denk- und Verhaltensprogramme ... reichen in

von aus, dass die Komponenten der Erkenntnis (Wahrnehmungen, Emotionen, Wille und Denken) in einem dynamischen Wechselverhältnis stehen und fortlaufend den Erfahrungsstrom des „ganzen Menschen“ formen. Der Erkenntnisprozess des „ganzen Menschen“ ist demzufolge ein sehr komplexes dynamisches System. Die „reine“ Sinneswahrnehmung oder die „objektive“ empirische Beobachtung sind somit Mythen, die ebenso unwirklich sind wie das „reine“ Denken. Als „ganzer Mensch“ ist der Forscher immer schon ein emotiv-kognitiv-intentionales Subjekt, das in ständiger Wechselwirkung mit seiner Umwelt steht. Wissenschaftliche Forschung vollzieht sich nicht in einem sterilen Labor unpersönlicher Erkenntnis, sondern ist stets interessegeleitet, Produkt von komplexen Entscheidungsprozessen emotional-kognitiv-intentionaler Personen. Daher müssen die Intentionen, Bedürfnisse und grundlegenden Erfahrungen und Erlebnisse des Forschers und die zugrunde liegende Forschungshaltung in jeder Untersuchung so weit als möglich durchsichtig gemacht werden.

Entsprechend der Logik der Frage finden sich in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen drei Reaktionen auf die existenzielle Grundfrage der Mystikforschung: (1) die Bejahung der Mystik als Tor zur Transzendenz, (2) die Verneinung oder (3) die Enthaltung von einer Beantwortung der Frage. Letztere Reaktion geht oft einher mit der vorgängigen Wahl einer nicht metaphysischen Theorie und dem Hinweis, dass in dem Bereich „Mystik“ noch mehr geforscht werden müsse – als ob die Wahrheit ein noch unbekanntes, zu entdeckendes Land wäre – oder/und dass der betreffende Forscher selbst keine oder keine echten, sondern „paramystische“, d. h. irgendwie ähnliche Erfahrungen gehabt habe und daher nicht berechtigt sei, dazu abschließend Stellung zu beziehen.

Diese drei Varianten finden sich fächerübergreifend in allen Disziplinen, in denen Mystik untersucht wird, so unterschiedlich der Begriff jeweils auch definiert werden mag. Die existenzielle Grundfrage ist folglich eine interdisziplinäre Fragestellung, die quer liegt zu geistes- und naturwissenschaftlichen Ansätzen. Kein Forscher kann mit Fug und Recht geltend machen, dass ihre Beantwortung allein in den Kompetenzbereich seiner eigenen Disziplin fällt und dass den anderen Fachbereichen die Kompetenz zur Beantwortung dieser Grundfrage abgeht.[34] Denn es handelt sich hier um eine emotional hoch aufgeladene, eine existenzielle Grundfrage, die jeden Forscher als „ganzen Menschen“ betrifft und auf die er in jeder Theorie der Mystik immer

---

ihrem Komplexitätsgrad von reflexartigen elementaren Abläufen bis zu hochkomplexen Verhaltensweisen mit zahlreichen Abwandlungsmöglichkeiten und Freiheitsgraden.“
(Ciompi 1997, 47)

[34] Wolfgang Beutin macht darauf aufmerksam, dass dies in der Mystikforschung durchaus keine Selbstverständlichkeit ist: „[B]ei allem vorhandenen oder jedenfalls oft deklarierten Willen, interdisziplinär zu arbeiten ... [werden] von den Disziplinen in Wahrheit gar nicht alle zum Zugriff zugelassen ... Viele Autoren bemühen sich darum, den bestimmten Eindruck zu erwecken, es seien auf dem Forschungsfeld Mystik, obzwar nicht wenige Fächer es beanspruchen, dennoch nicht alle im gleichen Grade kompetent.“ (Beutin 1997, 106)

schon antwortet – sei es, weil er ausdrücklich Stellung bezieht, oder stillschweigend, d. h. aufgrund seines vorgängigen „Bekenntnisses" zugunsten eines bestimmten metaphysisch-religiösen, geistes- oder naturwissenschaftlichen „Denkkollektivs".

Ich folge hier Ludwig Flecks Bestimmung des „Denkkollektivs" als *„Gemeinschaft der Menschen, die im Gedankenaustausch oder in gedanklicher Wechselwirkung stehen"*[35]. Lange vor Thomas Kuhns bahnbrechend-provokanten wissenschaftstheoretischen Hypothesen wies Ludwig Fleck bereits 1935 in seinem Buch *Die Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* nach, dass wissenschaftliche Tatsachen eher Konstruktionen gleichen als dem Suchen und Entdecken von neuen, zuvor unbekannten Fakten. Wissenschaftliche Tatsachen sind nicht das Ergebnis eines unmittelbaren Weltzugangs, kein methodisches Ablesen von neutralen Daten, sondern denkstilspezifisch. Wissenschaft, so macht Fleck deutlich, ist im Wesentlichen eine soziale Tätigkeit. Als soziales Phänomen ist das Denkkollektiv der *„Träger geschichtlicher Entwicklung eines Denkgebietes, eines bestimmten Wissensbestandes und Kulturstandes, also eines besonderen Denkstiles"*[36]. Dies betrifft nun auch die Mystikforschung und insbesondere die Entscheidung der existenziellen Grundfrage in eine der drei angesprochenen Richtungen. Diese Entscheidung ist immer auch eine soziale Entscheidung zugunsten eines bestimmten Denkkollektivs und Denkstils.

Mit seinen Begriffen des „intrakollektiven" und „interkollektiven Denkverkehrs" beschreibt Fleck, wie schwierig die Kommunikation zwischen Denkkollektiven ist:

> „Naturwissenschaftler, Philologen, Theologen oder Kabbalisten können sich innerhalb ihrer Gemeinschaften ausgezeichnet verständigen, aber diese Verständigung eines Physikers mit einem Philologen ist schwierig, mit einem Theologen sehr schwierig und mit einem Kabbalisten oder Mystiker unmöglich ... Sie werden aneinander vorbei und nicht zueinander sprechen: sie gehören anderen Denkgemeinschaften bzw. *Denkkollektiven* an, sie haben einen anderen *Denkstil*."[37]

Anhand vieler Beispiele zeigt Fleck überzeugend, dass zwischen jedem Erkennenden und dessen Gegenstand immer ein Drittes, das Denkkollektiv eingeschaltet ist, das den angehenden Experten in einer Art von „Einweihung" mit „sanftem Zwang" beibringt, wie er seinen Gegenstand überhaupt anzuschauen, welche kognitiven Gestalten er darin zu betrachten oder zu ignorieren und in welcher Sprache er darüber zu reden hat. Fleck spricht dabei sogar von einem „Sprachzauber", „Denkzauber" und „Denkzwang", aus welchem auszubrechen höchstens dann gelinge, wenn durch eine Kollisi-

[35] Fleck 1935/1980, 54. Bereits zwei Menschen können auf diese Weise ein Denkkollektiv ausmachen. Fleck unterscheidet u. a. zwischen momentanen und stabilen oder verhältnismäßig stabilen Denkkollektiven. (Ebd., 135)
[36] Fleck 1935/1980, 54f.; vgl. 129–145.
[37] Fleck 1935/1980, 136.

on zwischen unterschiedlichen Denkstilen im interkollektiven Denkverkehr eine tief greifende „Denkstilveränderung“ erzwungen werde. Flecks soziologische Sichtweise scheint mir jedoch bloß ein Motiv unter anderen wiederzugeben, welche existenzielle Grundentscheidungen motivieren können. Ich glaube, dass man zu einer adäquateren Sichtweise gelangt, wenn man Motivationen als komplexe Knotenpunkte im Rahmen der psychischen Dynamik betrachtet.

Motivationale Knotenpunkte in der komplexen psychischen Dynamik

Ich betrachte den Menschen und damit auch den Wissenschaftler, der sich mit Mystik beschäftigt, im Folgenden unter dem Blickwinkel der Theorien der nicht-linearen Dynamik von Systemen. Diese Sichtweise hat den Vorteil, dass sich existenzielle Grundentscheidungen unter dem Aspekt der Komplexität ihres Zustandekommens erfassen lassen und nicht einseitig reduziert werden auf angeblich rein logische und empirische Gründe oder lineare historische, kulturelle, soziologische, tiefenpsychologische oder sonstige Bedingungen. Damit rückt die Komplexität der einzelnen Entscheidung in den Fokus der Aufmerksamkeit.

Diese Betrachtungsweise besagt nicht, dass wissenschaftliche Mystikforschung sich auf gänzlich subjektive Bedingungen zurückführen ließe. Gängige, gemeinhin für objektiv gehaltene Kriterien von Theorien wie größtmögliche Tatsachenkonformität, Widerspruchsfreiheit, Einfachheit und große Reichweite gelten nach wie vor, und belangvolle Theorien haben sich nach ihnen auszurichten. Thomas Kuhn hat jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass diese Kriterien nicht ausreichen, um die Entscheidung eines Wissenschaftlers für die eine oder andere Theorie zu erklären. Zwei Leute, die sich ganz und gar an den gleichen Kriterien orientieren, können trotzdem zu verschiedenen Ergebnissen kommen. In ihrer Anwendung sind solche Kriterien nicht eindeutig. In der Mystikforschung steht oft in Frage, um welche Tatsachen innerer Erfahrung es sich handelt, welche Erfahrungsaspekte als Tatsachen betrachtet werden sollen und welche Zugänge zu mystischen Tatsachen überhaupt offen stehen: phänomenologische, experimentell-empirische oder hermeneutische. Unterschiedliche Forscher können auch das Kriterium der Einfachheit einer Theorie verschieden auffassen. Individuelle Faktoren wie eigene Lebenserfahrungen, die Persönlichkeit und das Denkkollektiv des Forschers spielen zusätzlich eine sehr bedeutende Rolle.

Eine existenzielle Grundentscheidung kann folglich im Einzelfall vollkommen unterschiedlich zustande kommen. Sie kann das Resultat weitgehend unreflektierter, möglicherweise tief liegender, unbewusster, konflikthafter Prozesse sein, die beispielsweise in die Reaktivierung eines in der Kindheit internalisierten religiösen Glaubens münden oder in einen bestimmten

Ausdruck einer materialistischen Erziehung. Grenzsituationen wie Krankheit, Streit, Trennung, Krieg, Schuld und Tod können ebenso zu einer Entscheidung dieser Grundfrage drängen wie emotional hoch aufgeladene, rationale Überlegungen und Nachforschungen im Rahmen der Begegnung unterschiedlicher kultureller oder wissenschaftlicher „Denkkollektive“ und „Denkstile“ oder eine eigene, als mystisch, vormystisch oder der Mystik ähnlich beurteilte Intuition. Solche und viele andere Faktoren können im Einzelfall zusammenspielen, sich wechselseitig aufschaukeln und zu verschiedenen Zeiten des Lebens zu unterschiedlichen Ergebnissen führen. Ich werde in diesem Zusammenhang auch von „motivationalen Knotenpunkten“ sprechen, die zu einer Entscheidung drängen.

Was sind motivationale Knotenpunkte? Für Freud stellen „Knotenpunkte“ motivationale Faktoren in komplexen Geweben von Motiven dar.[38] Es sind affektiv-kognitive Strukturen, die sich nach Freud in Träumen, im Verhalten, im Erkenntnis- und Entscheidungsprozess ausdrücken. Wie hat man sich diese psychischen Strukturen vorzustellen? Motivationale Knotenpunkte können nicht durch äußere, empirische Beobachtung erkannt werden. Möglich ist lediglich der Rückschluss auf affektiv-kognitive Knotenpunkte durch die Interpretation des Verhaltens, zwischenmenschlicher Beziehungen, von Phantasien, Erlebnissen, Träumen und dergleichen. Mit anderen Worten, affektiv-kognitive Muster, die einen Menschen prägen, werden reduktiv erschlossen. Es handelt sich hierbei um nachträgliche Deutungen möglicher Motive von Interessen, von Erkenntnis- und Meinungsbildungsprozessen. Der pragmatische Zweck solcher Deutungen besteht vor allem darin, „mechanisch“ eingefahrene, immer gleiche emotional-kognitive Muster, die die Wirklichkeit einseitig beschreiben, zu erkennen, um das Verhalten so zu verändern, dass es besser an die faktischen Gegebenheiten angepasst ist. „Besser“ meint hier nicht erfolgreicher im Sinne einer bloßen Überlebensstrategie, sondern vor allem autonomer und damit in ethischem Sinne besser. Mit anderen Worten, persönliche Problemlösungen, prosoziales Verhalten und zwischenmenschliche Bindungen sollen durch den Aufweis motivationaler Strukturen und möglicher alternativer Erkenntnis- und Verhaltensweisen verbessert werden.

Ich betrachte psychische Prozesse so, als ob es sich dabei um komplexe dynamische Systeme handle. Menschliches Verhalten, Interessen, Erkenntnis- und Meinungsbildungsprozesse unterliegen von diesem Gesichtspunkt aus nicht den klassischen Gesetzen der Mechanik. Die Gesetze der Mechanik gelten für geschlossene Systeme wie beispielsweise eine Webmaschine. Um ein bestimmtes Stück Stoff mit einem bestimmten Muster zu weben, muss man Regeln folgen, die die mechanischen Gesetze der Maschine einem vorschreiben, und vorausgesetzt, dass die Maschine störungsfrei funktioniert,

[38] Freud 1944 XI, 277.

lässt sich exakt vorausberechnen, wann das Stück Stoff fertig sein wird. Eine solche Maschine ist somit ein lineares System.

Reichwein betont, dass die menschliche Psyche aus der Perspektive der Theorien der nicht-linearen Systemdynamik kein berechen- und kontrollierbares geschlossenes System darstellt, sondern ein hoch komplexes, dynamisches System.[39] Komplexe dynamische Systeme zeichnen sich durch bestimmte Unbestimmtheiten und Unbestimmbarkeiten aus und entziehen sich als Ganzes der Berechenbarkeit. Was Menschen bestimmt, sind motivationale Knotenpunkte als Motive in komplexen Geweben von Motiven. In komplexen dynamischen Systemen können kleine Ursachen große Wirkungen haben und umgekehrt. In der Theorie komplexer dynamischer Systeme spricht man bezüglich solcher nicht-linearer Vorgänge von sog. „iterativen Prozessen". Im Unterschied zu immer wieder gleichen mechanischen Abläufen sind in solchen Iterationen dauernd vielfältige Rückkoppelungsprozesse am Werk. Jede Periode beeinflusst und verändert die nachfolgende, so dass es zu einem plötzlichen Umschlag, so genannten „Phasensprüngen" kommen kann. Phasensprünge sind als motivationale Knotenpunkte auch bei der Entwicklung von Interessen, Theorie- und Meinungsbildungsprozessen am Werk. Luc Ciompi spricht in diesem Sinne in seinem chaostheoretisch-affektlogischen Modell der Psyche von „Attraktoren", die „alles Wahrnehmen und Denken in ihren Bann ziehen".[40] Motivationale Knotenpunkte sind Attraktoren, die, um anschauliche Gleichnisse zu verwenden, wirken wie schwarze Löcher im All oder Strudel im Wasser, die alles in sich hineinziehen, sobald eine bestimmte Grenze, der sog. „Ereignishorizont" überschritten ist. Luc Ciompi, der die Einsichten der Theorien der Dynamik nicht-linearer Systeme ausführlich auf die menschliche Psyche angewandt hat, schreibt:

> „Zahlreiche Aspekte der Chaostheorie sind psychodynamisch von Interesse. Intuitiv wohl am wichtigsten sind darunter einerseits die vermuteten Attraktoreffekte und Fraktalstrukturen von spezifischen affektiven Befindlichkeiten und andererseits die Vorgänge rund um den krisenhaften Umschlag von einem globalen psychischen Funktionsmuster in ein anderes – also etwa von einer ‚Angstlogik' in eine ‚Wutlogik', aber auch von einer normalen in eine psychotische Funktionsweise, mit Einschluss möglicher ‚Schmetterlingseffekte' ... So funktionieren ... alle ... affektspezifischen Fühl-, Denk- und Verhaltensmuster ganz klar als typische Attraktoren (oder ‚dissipative Strukturen'), die, solange der betreffende Affekt vorherrscht, alles Wahrnehmen und Denken in ihren Bann ziehen. Man könnte sie auch als ‚affektiv-kognitive Eigenwelten' bezeichnen, auf die hin sich, einmal eingespurt, innerhalb einer spezifischen affektiven Befindlichkeit jedes Fühlen und Denken fast zwangsläufig zubewegt. Aber auch jedes andere einmal angelegte und durch spezifische emotionale Gestimmtheiten charakterisierte Denkgebäude – also jede Ideologie und Theorie mit Einschluss jener automatisierten Selbstverständlichkeiten ... stellt funktionell einen solchen Attraktor mit der Tendenz dar, alles in seinem Einflusskreis befindliche Fühlen, Denken und Verhalten wie ein Magnet anzuziehen. Genau besehen übt sogar noch jedes kleine einzelne ‚Konzept', ja jede einzelne ‚gute Idee' derartige anziehende Wirkungen aus, mit dem Effekt,

[39] Siehe dazu und zum Folgenden: Reichwein 1996.
[40] Ciompi 1997, 153.

dass einmal gebahnte Gedankenwege in ähnlichem Kontext und Affekt in der Folge bevorzugt immer wieder durchlaufen werden."[41]

Unter dem Stichwort „affektiv-kognitive Schienen und Eigenwelten" thematisiert Ciompi ausführlich „Angst und Angstlogik", „Wut und Wutlogik", „Trauer und Trauerlogik", „Freude, Lust- und Liebeslogik", jedoch auch unspezifischere Affekte wie „Interesse", „Alltags- und Wissenschaftslogik".[42] Interessensprozessen kommt dabei in gewisser Weise eine Schlüsselrolle zu. Interessensprozesse, argumentiert Ciompi, sind neurophysiologisch mit einem typischen sog. „arousel" verbunden, d. h. einer energetischen An- und Aufregung. Das Interesse, dem Phänomen der Aufmerksamkeit und Bewusstseinsaktivierung nahe verwandt, wirkt somit wie eine Art vom „primärem Zünd- oder Treibstoff, der alle anderen Affekte aktiviert"[43].

Nach Ciompi existiert keine scharfe Trennung zwischen Alltagsdenken auf der einen und wissenschaftlichem Denken auf der anderen Seite. Beide emotional-kognitiven Eigenwelten laufen teilweise durcheinander und überlappen sich. „Und in beiden Phänomenen", schreibt Ciompi, „spielen ... gefühlsmäßig-intuitive und logische Komponenten eine durchaus gleichwertige Rolle. Oder anders gesagt: Mit Sicherheit ist es nicht kalte Logik allein, die zu ... wissenschaftlicher Kreativität führt."[44] Ciompi führt die wissenschaftliche Erkenntnis von Neuem auf einen „unbewussten und typisch selbstorganisatorischen Prozeß" zurück, eine Art von Phasensprung zu (relativer) Klarheit und Deutlichkeit, d. h. zu einer „‚Lösung' auch im emotionalen Sinn des Wortes, d. h. einen spannungslösenden Umschlag in eine neue dissipative Denkstruktur, die sich, falls viabel, dann alsbald stabilisiert und differenziert".[45]

Ludwig Flecks Begriff des Denkstils und alle anderen oben genannten motivationalen Faktoren lassen sich im Sinne Ciompis somit als affektiv-kognitive Eigenwelten begreifen.[46] Ebenso lässt sich Kuhns Begriff des Pa-

[41] Ciompi 1997, 153f.
[42] Siehe dazu ausführlich: Ciompi 1997, 179–208.
[43] Ciompi 1997, 202.
[44] Ebd., 205f. Diese Sichtweise wird durch Untersuchungen des Wissenschaftstheoretikers Howard E. Gruber (1995) unterstützt. In *Insight and Affekt in the History of Science* untersucht Gruber das Verhältnis zwischen wissenschaftlichen Einsichten und Affekten. Er analysiert und deutet die Entwicklung von Erkenntnisprozessen und kreativen Einsichten bei Archimedes, Kekulé, Poincaré, Einstein, Darwin und Piaget auf ihre kognitive, intentionale und affektive Dynamik hin. Dabei betrachtet er den Erkenntnisprozess so, als ob er aus einem Strom von Gedanken, Intentionen und Affekten bestünde. „Obwohl jeder dieser Ströme", schreibt Gruber, „seinen spezifischen Inhalt, sein Tempo und seinen Rhythmus hat, stehen sie in fortwährender Wechselwirkung" (Gruber 1995, 421), und zwar während der gesamten Dauer der Erkenntnisprozesse der untersuchten Wissenschaftler. Vgl. auch: Gick/Lockhart 1995.
[45] Ciompi 1997, 206.
[46] Fleck selbst betont die affektive Gestimmtheit von Denkstilen: „Der Denkstil besteht wie jeder Stil aus einer bestimmten Stimmung und der sie realisierenden Ausführung. Eine Stimmung hat zwei eng zusammenhängende Seiten: Sie ist Bereitschaft für selektives Empfinden und für entsprechend gerichtetes Handeln ... Wir können also Denkstil als gerichtetes Wahrnehmen, mit

radigmenwechsels als nicht-linearer Phasensprung von einer bestimmten affektiv-kognitiven Eigenwelt in eine andere verstehen. Unstimmigkeiten und Widersprüche zwischen Denkkollektiven können zu so tief greifenden Veränderungen der affektiv-kognitiven Systeme der Forscher führen, dass daraus ein Paradigmenwechsel als Phasensprung hervorgeht.

Das Interesse an Mystik und die existenzielle Grundentscheidung zwischen einer materialistischen bzw. anthropozentrischen und einer metaphysischen bzw. religiösen Anschauung, Theorie, Argumentation, These, Ansicht etc. ist bedingt durch solche motivationalen Knotenpunkte. Motivationale Knotenpunkte sind Umschlagspunkte, durch die eine existenzielle Grundentscheidung, ein Interesse an Mystik oder eine Entscheidung zugunsten einer materialistisch-anthropozentrischen oder metaphysisch-religiösen Theorie zustande kommt. Je nach Intensität bündelt und organisiert ein Interesse resp. eine existenzielle Grundentscheidung eine große Zahl von einzelnen Fühl-, Denk-, Erkenntnis- und Verhaltensmustern über eine kurze oder eine längere Zeitdauer.

Komplexe Rückkopplungsprozesse zwischen unbewussten, konflikthaften Prozessen, emotional hoch aufgeladenen Grenzsituationen, rationalen Überlegungen und Nachforschungen im Kontext eines Denkkollektivs und Denkstils oder eigenen als mystisch, vormystisch oder der Mystik ähnlich beurteilten Erfahrungen können sich so zu Knotenpunkten aufschaukeln, die zu einer existenziellen Entscheidung drängen.

Für das Verständnis einer bestimmten Theorie der Mystik kann es folglich sehr aufschlussreich sein zu erkennen, durch welche Knotenpunkte die existenzielle Grundentscheidung vermutlich zustande gekommen ist.

Theoriebildung durch freie Wahl und aktive Aufmerksamkeitsleistung

Die Frage nach den möglichen motivationalen Bedingungen halte ich für ebenso wichtig wie die Betonung, dass die existenzielle Grundentscheidung zugleich auch als ein freier, schöpferischer Akt betrachtet werden sollte. Theorien der Mystik haben eine interne Einheit, eine Einheit, die sich bestimmten Fragestellungen, Grundbegriffen und Beispielen verdankt. Die Anfänge einer Theorie bestehen darin, Fragen zu stellen und ein Problem so zu formulieren, dass es systematisch weiterverfolgt werden kann. Susanne Langer betont: „Der Anfangszustand jeder wirklichen Wissenschaft ist imaginativ, erfinderisch und ‚experimentierend' – nicht in einem technischen

entsprechendem gedanklichen und sachlichen Verarbeiten des Wahrgenommenen definieren." (Fleck 1935/1980, 130) „Der Begriff eines überhaupt gefühlsfreien Denkens hat keinen Sinn. Es gibt keine Gefühlsfreiheit an sich – wie wäre sie nur festzustellen? Es gibt nur Gefühlsübereinstimmung oder Gefühlsdifferenz, und die gleichmäßige Gefühlsübereinstimmung einer Gesellschaft heißt in ihren Bereichen Gefühlsfreiheit." (Ebd., 67)

Sinne, sondern experimentierend mit Ideen.“[47] Der Beginn jeder Theorie enthält schöpferische, kreative Elemente. Er besteht nach Langer darin, dass (Leit-)Begriffe aus anderen Wissenschaften oder Wissensbereichen übertragen werden und neue Leitbegriffe und Systeme von Begriffen gebildet werden.

Dies soll nun jedoch nicht bedeuten, dass Forscher bei der Wahl ihres Ansatzes über vollkommene Willkürfreiheit verfügen. William James postuliert, dass die Freiheit des Menschen – und in besonderem Maße die des Forschers – in der Fähigkeit begründet liegt, seine Aufmerksamkeit bewusst lenken und längere Zeit auf einen Gegenstand bündeln zu können. Im James-Kapitel werde ich ausführlich darauf zu sprechen kommen. Hier sollen ein paar Anmerkungen genügen. Aufmerksamkeit resp. die Fokussierung oder Konzentration des Bewusstseins auf einen Gegenstand, argumentiert James, oszilliert zwischen passiver Lenkung, z. B. durch internalisierte Verhaltens-, Gefühls-, Denk- oder eben Aufmerksamkeitsmuster, und der aktiven Aufmerksamkeitsleistung. James setzt an bei der subjektiven Selbsterfahrung. Durch die aktiv-bewusste Fokussierung unserer Aufmerksamkeit können wir wählen, welche Begriffe und Erfahrungsaspekte ins Zentrum und welche an den Rand unseres Bewusstseins rücken sollen. James setzt also voraus, dass wir bei der Wahl des Objekts unserer Aufmerksamkeit, hier einer bestimmten Theorie, theoretischer Leitbegriffe, exemplarischer Fallbeispiele etc., ein Stück weit frei sind und dass wir diese Freiheit fortwährend praktizieren. Die aktive Aufmerksamkeitsleistung ist nach James ein Potential, das immer wieder aktiviert werden kann, selbst dann, wenn man sich in einem bestimmten Denkkollektiv bewegt oder wenn man emotional tief greifende existenzielle Erlebnisse und (quasi-)mystische Erfahrungen gemacht hat.

Doch wie verhält sich diese Sichtweise zur oben besprochenen Theorie der nicht-linearen Dynamik der Psyche, die ja davon ausgeht, dass chaotische Zustände von deterministischen Gesetzen bestimmt sind?

Luc Ciompi postuliert, dass die beiden Sichtweisen einander nicht per se ausschließen. Die „Feinheiten und Freiheitsgrade“, die komplexe dynamische Systeme charakterisieren, „sind beim Menschen,“ schreibt Ciompi,

> „derart groß, dass Freiheit und Willkür in unserem Erleben faktisch emergieren. Objektiv vermögen wir zwar manches Allgemeine über die struktur- und zustandsabhängige Determiniertheit all unseres Wünschens und Wollens auszusagen. Aber von einer ins Einzelne gehenden Erfassung der subtilen Affekt-Kognitionsmischungen, die die mikroskopisch feinen Vorentscheidungen charakterisieren, aus denen sich schließlich die makroskopisch sichtbaren subjektiven Willensakte herauskristallisieren, sind wir nach wie vor meilenweit entfernt. Außerdem sind nach chaostheoretischen Erkenntnissen in der Dynamik von komplexen Systemen von der Art unserer Psyche prinzipielle Unvorhersehbarkeiten in Form von ‚deterministischem Chaos‘ und ‚Schmetterlingseffekten‘ zu erwarten, die es ohnehin unwahrscheinlich machen, dass eine solche Erfassung je restlos gelingen könnte. Und schließlich ist auch an die ‚Fulpuration‘ von unvorhersehbar Neuem zu denken, die unter energeti-

[47] Dieses Zitat entstammt dem zurzeit noch unveröffentlichten Manuskript *The Scope of Problems as the Limit of Intellectual ‚Fields‘*, Seite 7. Ich zitiere nach: Lachmann 2000, 117.

> schem Input aus bestimmten globalen Systemkonstellationen entstehen kann. Trotz einer unleugbaren Determiniertheit des psychischen Geschehens im Großen und Allgemeinen sind deshalb doch subjektive Willensfreiheit und damit auch Verantwortung innerhalb einer gegebenen Fühl-, Denk- und Verhaltenskultur im Einzelnen und Speziellen unseres Erachtens klar zu bejahen ... Aufgrund der hohen Komplexität unseres Denkapparats sind wir ... imstande, über Sachverhalte ... ‚frei' nachzudenken, das heißt gewissermaßen zusätzliche Freiheitsgrade bewusst einzuführen ... Von einem bestimmten Punkt der Komplexität einer Systemdynamik an erscheint somit als Freiheit, was ‚objektiv' durch eine nicht mehr fassbare Zahl von einzelnen Determinismen konditioniert sein mag. Gerade diesen Sachverhalt erleben wir als subjektive Gedankenfreiheit – und mit dieser subjektiven Wahl und Gedankenfreiheit *müssen* wir nicht nur, sondern *können* wir auch leben."[48]

Weshalb ist die Betonung der aktiven Aufmerksamkeitsleistung und der Freiheit der Wahl der Grundbegriffe einer Theorie oder Sichtweise so wichtig? Weil durch das Postulat des freien, schöpferischen Aktes dieser Wahl die Grundlage für die wechselseitige Anerkennung und Achtung der Position des anderen und damit auch die Grundlage einer offenen, neugierigen, pragmatischen und prozessorientierten Forschungshaltung liegt. Es ist auch die schöpferische Freiheit, die sich in jeder Theorie oder Meinung ausspricht. Sie ist neben den motivationalen Knotenpunkten – die das Resultat der Zugehörigkeit zu einem Denkkollektiv, der persönlichen existenziellen Erlebnisse und eigenen (quasi-)mystischen oder als (quasi-)mystisch interpretierten Erfahrungen sind – eine wesentliche Grundlage und der Ursprung von Theorien, Thesen, Ansichten, Argumenten, Meinungen, Philosophien, Theologien oder Metaphysiken der Mystik.

Offene und geschlossene Wissens- und Meinungssysteme

Forscher, die sich ihrer schöpferischen Freiheit bewusst sind, haben verschiedene Möglichkeiten, mit Irritationen allgemein umzugehen und insbesondere mit der grundlegenden Irritation, d. h. der Kluft zwischen materialistisch-anthropozentrischen und metaphysisch-religiösen Deutungen der Mystik. Die Benennung und Feststellung dieses grundlegenden Unterschieds ist nur ein erster Schritt. Man kann nun versuchen, die festgestellte Differenz zu verringern oder zu eliminieren, damit die Welt wieder als geordnet und sicher erscheint. Dabei lassen sich idealtypisch zwei Grundhaltungen und Vorgehensweisen des Forschers unterscheiden, die zu unterschiedlichen Arten von Wissens- und Meinungssystemen führen: Systeme mit offenen und geschlossenen Systemgrenzen. Selbstverständlich lassen sich diese Idealtypen nie oder nur selten in reiner Form antreffen und es gibt unendlich viele Zwischenformen. Sie benennen die Endpunkte derselben Skala, die mannigfaltige gradweise Übergänge aufweist. Zudem können in einem System mit offenen Grenzen geschlossene Subsysteme existieren. Geschlossene Sub-

[48] Ciompi 1997, 332f.

systeme sind bestimmte Ansichten und Überzeugungen, die man nicht aufgeben will und für die man sich in Diskursen einsetzt, um die man kämpft und streitet. Solche geschlossenen Subsysteme verleihen dem offenen übergeordneten System die für dessen „Überleben" notwendige Stabilität. So besteht beispielsweise mein geschlossenes Subsystem in diesem Buch in der Überzeugung, dass Mystik ein überaus bedeutsames, lebensförderndes Potential beinhaltet, das realisiert werden kann, wenn der Kontext passt. Für einen Theologen kann ein geschlossenes Subsystem in der Ansicht bestehen, dass Mystik eine ontologische oder religiöse, vielleicht sogar personale Dimension hat. Ein Buddhist wird demgegenüber an Begriffen wie *nirvana* und „Leere" oder „Nichts" und den damit zusammenhängenden Begriffen festhalten. Ein Freudianer, der über Mystik schreibt, an der Regressions- und Narzissmustheorie.

Reichwein betont, dass wir uns schnell bedroht fühlen, wenn wir auf etwas treffen, das nicht in Übereinstimmung ist mit dem, was wir kennen und wovon wir überzeugt sind, dass es richtig ist.[49] Dies ist ein motivationaler Knotenpunkt. Wir erleben andere, gegensätzliche Theorien, Meinungen, Ansichten etc. schnell als persönlichen Angriff, der uns motiviert, in ein zweiwertiges Denken von „richtig" und „falsch" zu verfallen. Dadurch sind wir nach Reichwein sehr schnell intensiv damit beschäftigt, Begründungen, Erklärungen und Komplizen für unsere eigene Position zu suchen, anstatt uns neugierig forschend für die Andersartigkeit einer abweichenden Meinung zu interessieren. Die Eliminierung oder Verringerung der grundlegenden Differenz zwischen einer anthropozentrischen und einer metaphysischen Mystiktheorie wird in solchen Fällen dadurch bewerkstelligt, dass man die eigene Theorie oder Sichtweise sogleich als richtig bewertet und die andere als falsch kritisiert und ihre Fragen beispielsweise mit dem philosophisch beliebten Gestus als angeblich „falsch gestellte Fragen" entlarvt. „Wo sich wirklich zwei Prinzipe treffen", schrieb Wittgenstein, „die sich nicht miteinander aussöhnen, da erklärt jeder den Anderen für einen Narren und Ketzer."[50] Durch eine solche Forschungshaltung entstehen argumentative Positionskämpfe, welche oft genug lediglich der Selbstdarstellung und Stärkung der Position im eigenen Forschungskollektiv dienen. Ihre Argumentationsgänge sind tendenziell ergebnisorientiert. Die angeblich richtige oder wahre Theorie oder Sichtweise soll gefunden werden.

Eine andere Variante dieser binär strukturierten, äußerlich scheinbar sehr standfesten und vermeintlich charakterstarken, profilierten Grundhaltung besteht darin, fremde Theorien und Fragestellungen schlichtweg zu ignorieren und die Zeit darauf zu verwenden, die eigenen Hypothesen weiter auszubauen, um sie zu einem möglichst umfassenden System von Begriffen und Thesen mit immer mehr Beispielen zu einer eigentlichen Umschlingungstheorie als einem fundamentalen Bollwerk vermeintlicher Sicherheit zu ver-

[49] Siehe: Reichwein 1996, 5.
[50] Zit. nach Wurmser 1989/1993, 431.

dichten. Thomas Kuhn nannte ein solches Vorgehen, das in den „normalen Wissen-schaften“ das Alltagsgeschäft darstellt, „Aufräumarbeiten“.[51] Eine solche Haltung versteckt sich gegenüber anderen Theorien oftmals hinter der Maske gleichgültiger Toleranz. Bei einer solchen Haltung tolerieren wir die Sichtweise der anderen, ohne uns damit wirklich zu beschäftigen, uns für sie wirklich zu interessieren oder mit ihnen in Kontakt zu treten.

Entsprechend dieser Forschungshaltung entwickelt sich eine Theorie oder Sichtweise, die Ludwig Fleck als ein „geschlossenes Meinungssystem“[52] bezeichnet. Ein geschlossenes Meinungssystem hat auf alle Fragen eine Antwort. Forscher mit dieser Grundhaltung hängen sehr an ihrer jeweiligen Sicht und lehnen die andersartige Sichtweise von Kollegen vehement ab, noch bevor sie sie richtig kennen, oder ignorieren sie schlichtweg, indem sie sich nicht die Zeit nehmen, sich mit ihr zu beschäftigen. Dabei vergessen sie, dass sie alle nur Beobachter mit einer beschränkten Perspektive sind, die unterschiedliche Teile desselben Elefanten im Dunkeln ertasten. Jeder glaubt, das Stückchen Rüssel, Bein oder Schwanz, das er zu fassen bekommt, repräsentiere das ganze Tier.

Was Forscher zu einer solchen Forschungshaltung führt, nennt Ludwig Fleck „Denkstilgebundenheit“. „Je tiefer wir in ein Wissensgebiet eindringen“, argumentiert er, „desto stärker wird die Denkstilgebundenheit.“[53] Dabei spielt nicht nur die zeitliche Dauer, während der wir uns mit einer Sache beschäftigen, eine zentrale Rolle, sondern vor allem der intrakollektive Denkverkehr und die bindende Rolle der Emotionen, die dabei beteiligt sind und den Prozess „energetisch“ mit beeinflussen. Fleck sagt, ein wechselseitiges Abhängigkeitsgefühl beherrsche jeden intrakollektiven Denkverkehr, der durch hierarchische Sozialstrukturen geprägt ist. Die Denkstilgebundenheit stellt sich her durch zeitliche Dauer, Denksolidarität und „Stimmungskameradschaft“. Die Denkstilgebundenheit verdichtet sich zunehmend zu einer affektiv-kognitiven Eigenwelt, die im Laufe der Zeit immer weniger andersartige, unbekanntere emotional-kognitive Dynamiken zulässt. Die Erkenntnis- und Interessensprozesse haben sich weitgehend automatisiert.

Im Kapitel *Über die Beharrungstendenz der Meinungssysteme und die Harmonie der Täuschungen* betont Fleck, dass Forscher nicht aus bloßer Trägheit oder Vorsicht vor Neuerungen vor der Öffnung ihres Meinungssystems zurückschrecken, sondern durch eine mehr oder weniger bewusste, aktive Strategie, die in verschiedene Grade zerfällt:

> „1. Ein Widerspruch gegen das [eigene] System erscheint undenkbar.
> 2. Was in das [eigene] System nicht hineinpasst, bleibt ungesehen oder
> 3. es wird verschwiegen, auch wenn es bekannt ist, oder
> 4. es wird mittels großer Kraftanstrengung dem [eigenen] Systeme nicht widersprechend erklärt.

[51] Kuhn 1962/1967, 38.
[52] Fleck 1935/1980, 40.
[53] Fleck 1935/1980, 109.

> 5. Man sieht, beschreibt oder bildet sogar Sachverhalte ab, die den herrschenden Anschauungen entsprechen, d. h. die sozusagen ihre Realisierung sind – trotz aller Rechte widersprechender Anschauungen.“[54]

Die oftmals verdrängte Hilflosigkeit angesichts der Diskrepanz von Hypothesen, Argumenten, Meinungen und Ansichten und die Angst vor Akzeptanz-, Macht- und Statusverlust des eigenen oder im eigenen Denkkollektiv mögen Gründe für solche Vorgehensweisen sein.

Nietzsche hat argumentiert, dass die „Hinterwelten“ der Religion, Metaphysik und Mystik das Produkt des Ressentiments der Schwachen gegenüber den Starken sind. Das Ressentiment sei der unbewusste strategische Mechanismus der Schwachen, um die Starken mittels Hinterwelthypothesen zu beherrschen. Müsste man in unserem postmodernen, pluralistischen Zeitalter nicht eher vermuten, dass das Ressentiment und die damit verwandten Freudschen Abwehrmechanismen (Verdrängung, selektive Unaufmerksamkeit, Projektion, Rationalisierung, Idealisierung, Isolierung, Leugnung) die Grundlage geschlossener Meinungs- und Wissenssysteme darstellen, unabhängig davon, ob sie religiös, metaphysisch oder materialistisch und anthropozentrisch sind?[55]

---

[54] Fleck 1935/1980, 40.

[55] Freud hat den Begriff der *Verdrängung* im engeren Sinne auf die einfache Abwehr beschränkt, bei der ein Impuls und ein damit zusammenhängender Gedanke, ein Bild oder eine Erinnerung direkt aus dem Bewusstsein ferngehalten wird. Dabei läuft die Befriedigung des Impulses – der durch sich selbst lustvoll sein kann – Gefahr, im Hinblick auf andere Forderungen Unlust hervorzurufen. (Siehe dazu: Laplanche/Pontalis 1967/1972, 582) Bezogen auf wissenschaftliche Forschung ist folgender Fall vorstellbar: Ein Forscher hat den Impuls, sich von seinem Denkkollektiv zu entfernen, weil er andere Erkenntnisse oder Lebensformen interessant findet oder weil er gewisse Erkenntnisinteressen und Argumentationsweisen des eigenen Denkkollektivs zweifelhaft oder irrelevant findet. Dieser Impuls wird verdrängt, d. h. aus dem Bewusstsein ferngehalten, wenn das eigene Denkkollektiv es ihm verbietet, indem es z. B. droht, ihn nicht mehr wahrzunehmen, ihm keine Wirkung mehr zuzugestehen, ihn nicht mehr anzuerkennen, ihn vielleicht sogar respektlos zu behandeln. Ein solches Verbot muss nicht ausdrücklich ausgesprochen werden, es genügen Andeutungen und zuweilen sogar die bloße Phantasie, es bestehe eine solche Bedrohung. Denn die aktuell empfundene Bedrohung aktiviert bereits internalisierte Verdrängungsmechanismen von derselben Struktur, wodurch die Gefährdung für den Betreffenden sich verstärkt. Daher ist verständlich, dass zuweilen schon die bloße Phantasie einer Ablehnung genügt, um einen solchen Impuls zu stoppen. Wenn solch soziale Grundbedürfnisse wie wahrgenommen zu werden und eine Wirkung auf andere zu haben bedroht sind, so kommt dies einem Ausschluss aus dem eigenen Denkkollektiv gleich. Dies gefährdet das Selbstwertgefühl des Betreffenden gravierend. Um sich davor zu schützen, wird der Impuls verdrängt, sich anderen Methoden, Gegenständen etc. zuzuwenden. Auf diese Weise fördert Verdrängung geschlossene Wissens- und Meinungssysteme.
Die Verdrängung verkörpert in gewissem Sinne stellvertretend für alle anderen Formen der Abwehr den jeweils grundlegenden psychischen Mechanismus.
Selektive Unaufmerksamkeit, d. h. Ignorieren anderer Lebenswelten, Meinungen und Argumente ist eine Form von Verdrängung. Sie bildet die Grundlage von Flecks 2. Form der aktiven Täuschung: Was in das eigene System nicht hineinpasst, bleibt ungesehen.
Eine weitere Form von Verdrängung ist die *Projektion*. Sie ist eine „Operation, durch die das Subjekt Qualitäten, Gefühle, Wünsche, sogar ‚Objekte’, die es verkennt oder in sich ablehnt, aus sich ausschließt und in dem Anderen, Person oder Sache, lokalisiert.“ (Ebd., 400) Symmetrisch

Das große Problem an Meinungssystemen mit geschlossenen Grenzen, betont Reichwein, ist: Durch sie erfahren wir nichts wirklich Neues. Das wäre nur möglich, wenn wir die Irritationen, die durch die Begegnung mit der ganz anderen Meinung, anderen Erfahrungen und den ungewohnten Begriffen einer fremden Theorie entstehen, ernst nehmen und neugierig forschend zu verstehen versuchen, beispielsweise was die Irritation in unserem eigenen Denken, für unsere Theorie bedeutet und was wir damit über unseren eigenen Ansatz erfahren und wie wir diesen weiterentwickeln können. Im Gegensatz zum binär strukturierten Typus des Wissenschaftlers, der das Gefühl der Hilflosigkeit angesichts widerstreitender Auffassungen und der Komplexität der Phänomene scheinbar nicht ertragen kann, signalisiert die Hilflosigkeit dem aufgeschlossenen Wissenschaftler, dass alle bisherigen Versuche erfolglos waren, weitere strukturell ähnliche Versuche sinnlos sind

---

ist der Projektion die *Introjektion*. Dabei lässt das Subjekt in seinen Phantasien Objekte oder deren Qualitäten von „außen“ nach „innen“ gelangen. (Siehe: Ebd., 235–237) Der Introjektion entspricht Flecks Lehre, dass Forscher sich den in einem Denkkollektiv vorherrschenden Denkstil durch den intrakollektiven Denkverkehr zunehmend aneignen, wodurch Denkstilgebundenheit entsteht. Vom eigenen Forschungskollektiv unterdrückte Wünsche, sich anderen Forschungsgegenständen, Methoden, Argumenten zuzuwenden oder die Aggressionen gegenüber dem Zwang zur Verinnerlichung von Ansichten, die einem Forscher widerstreben, können in Projektionen einmünden. Fremde Denkkollektive und deren Überzeugungen gelten dann als gefährlich oder es wird gesagt, ihnen lägen verbotene, irrationale oder unbrauchbare Grundannahmen, Ziele und Methoden zugrunde. Daher werden sie von vornherein abgelehnt.

Die *Rationalisierung* ermöglicht die Verleugnung der wahren Motive (z. B. Aggressionen, unerlaubte Wünsche, Hilflosigkeit), indem über die unerfreulichen Impulse der Mantel der Vernunft gebreitet wird. Die wahren Motive werden abgetrennt und solche, die für das eigene Denkkollektiv akzeptabler sind, an ihre Stelle gesetzt. So werden andere Theorien nicht abgelehnt, weil man Aggressionen gegen sie hat oder weil in ihnen die eigenen verdrängten Wünsche ausgelebt werden, sondern weil sie angeblich durch logisch zwingende Gründe widerlegbar sind.

Die *Idealisierung* ist ein „Vorgang, durch den die Qualität und der Wert des Objekts Vollkommenheit erlangen. Die Identifizierung mit dem idealisierten Objekt trägt zur Bildung und Bereicherung der sogenannten Idealinstanzen der Person bei (Idealich, Ichideal)“. (Ebd., 218) Eine bestimmte Forschungsmeinung, Argumentationsweise und Methodik wird von einem Forschungskollektiv idealisiert und die Idealisierung wird kollektiv verinnerlicht, wodurch ein geschlossenes Wissens- oder Meinungssystem entsteht. Dieser Mechanismus scheint die Grundlage für Flecks 1. und 3. aktive Täuschungsstrategie zu sein: Ein Widerspruch gegen das eigene System erscheint undenkbar oder/und etwas wird mittels großer Kraftanstrengung als dem eigenen System nicht widersprechend erklärt.

Die *Isolierung* ist „ein Abwehrmechanismus, der ... darin besteht, einen Gedanken oder ein Verhalten zu isolieren, so dass deren Verbindung mit anderen Gedanken oder mit der übrigen Existenz des Subjekts unterbrochen ist.“ (Ebd., 238) Isolierung liegt beispielsweise vor, wenn ein Forscher Gefühle der Hilflosigkeit bei sich nicht wahrnimmt, angesichts divergierender Ansichten oder/und der Komplexität des Forschungsgegenstandes. Er blendet damit das Gefühl aus, das ihn zu Innovationen bewegen könnte, und hält sich eisern an seiner Theorie fest. Auch daraus können geschlossene Wissens- und Meinungssysteme hervorgehen.

Flecks 5. Strategie der Selbsttäuschung entspricht der *Leugnung*. Als eine weitere Form der Verdrängung bedeutet die Leugnung eine Weigerung, die Dinge zu akzeptieren, wie sie sind. „Was ist, ist so nicht der Fall“ lautet die Maxime der Leugnung. Wobei anzumerken ist, dass in der wissenschaftlichen Forschung sehr oft, aber nicht immer, gerade in Frage steht, was denn überhaupt als Tatsache gelten soll.

und dringend neue Wege zur Lösung anstehender Probleme gefunden werden müssen.

Reichwein hebt hervor, dass wir gemeinhin zwischen positiven Gefühlen (wie z. B. Freude und Glück) und negativen (wie z. B. Furcht und Hilflosigkeit) unterscheiden, wobei Erstere erlaubt, erwünscht sind und beworben werden und Letztere als unerwünscht, verpönt und schwächlich gelten.[56] Diese binäre Wertung scheint ein weiterer motivationaler Knotenpunkt zu sein, der uns dazu bringt, dass wir die unangenehmen Gefühle meist nicht mehr wahrnehmen (wollen), geschweige denn sie konstruktiv zu deuten wissen. Dies hat Folgen für die wissenschaftliche Forschung. Während der binär strukturierte Wissenschaftler seine Hilflosigkeit angesichts der immer komplexer werdenden Welt und der wachsenden Zahl unterschiedlichster Sichtweisen auf die Phänomene nicht oder kaum wahrnimmt und als Motiv sich auf das ihm Bekannte zurückzuziehen deutet, fordert die Hilflosigkeit den aufgeschlossenen Wissenschaftler sozusagen zu Innovationen auf. Er (an)erkennt sein Gefühl der Hilflosigkeit im Prozess seines Erlebens und deutet es kreativ, d. h. als Aufforderung zur Suche nach neuen Fragestellungen, gemeinsamen Interessen, Intentionen und Lösungsmöglichkeiten. Die sich daraus ergebende Forschungshaltung ist achtsame Neugier gegenüber anderen Ansätzen, Denkweisen, Lebenswelten. Auf diese Weise erzeugt Neugier innovative, undogmatische, offene Wissens- und Meinungssysteme.[57]

Wozu sind offene Systemgrenzen gut? Theorien, Modelle und Argumentationsketten reduzieren die Komplexität der Phänomene durch die Auswahl gewisser Leitfragen, methodologischer Leitbegriffe und bestimmter veranschaulichender Fallbeispiele. Damit machen sie Phänomene versteh- und handhabbar in einer gewissen Hinsicht und in einem bestimmten Kontext und können zu konkreten Entscheidungen und Handlungen führen. Daher ist die reduktionistische Forschung unabdingbar und von hohem Wert. Um jedoch

[56] Siehe: Reichwein 1996, 5.

[57] Die Naturwissenschaften könnten den Geisteswissenschaften möglicherweise als Vorbild dienen, da sie über Vorgehensweisen verfügen, die offene Meinungssysteme fördern. Offene, prozess-problemorientierte Forschung scheint vor allem durch heterogene Forschergruppen und analogisches Denken gefördert zu werden. In *How Scientists Really Reason* weist der Sozialpsychologe Kevin Dunbar (1995) an Beispielen aus der biologischen Forschung nach, dass Wissenschaftler, die alleine arbeiten oder in Gruppen, die einen homogenen Wissenshintergrund aufweisen, weniger schnell bereit sind, eine vollkommen neue Hypothese zu entwickeln, wenn widersprüchliche Fakten auftauchen, als Wissenschaftler mit heterogenem Hintergrund, die in Gruppen arbeiten. Gruppen mit heterogenem Wissenshintergrund arbeiten erfolgreicher an konkreten Problemlösungen. (Siehe: Dunbar 1995, 380 und 385) Dunbar betont, dass es wichtig ist, Widersprüche zu bemerken, da daraus neue Hypothesen und Forschungsprogramme hervorgehen können. (Ebd., 391) Fragen, die zu Ebenen- oder Perspektivenwechseln führen, zwingen den Wissenschaftler, im Dialog sein Wissen zu reorganisieren, und sind gut geeignet, neue Thesen entstehen zu lassen. (Ebd., 387) Analogien erweisen sich als wichtige Erkenntnisquelle und fördern Veränderungen in der Theoriebildung. (Siehe: Ebd., 381) Überdies stellte Dunbar fest, dass weniger erfahrene Wissenschaftler eher gewillt sind, eine bestehende Hypothese bei Widersprüchen aufrechtzuhalten, als erfahrenere. (Ebd., 380)

von einem offenen Wissenssystem sprechen zu können, müssen die Reduktionen als solche kenntlich gemacht und der Wahrheitsanspruch in gewissem Sinne relativiert werden.

Der Preis für den Reduktionismus und die damit verbundene partielle Versteh- und Handhabbarkeit durch die zahlreichen Wissenschaften besteht in der Fragmentierung der Phänomene. Der Physiker David Bohm schrieb in Bezug auf das weitreichende und allgegenwärtige Problem der Fragmentierung:

> „Was wir ... hier erörtern, ist jenes unsachliche und unangebrachte Zersplittern, das sich ganz allgemein einstellt, wenn wir die ‚Teile', die in unserem Denken auftauchen, als primäre und unabhängig existierende Bausteine der ganzen Wirklichkeit (einschließlich uns selbst) ansehen ... Als eine Folge dieser allgemeinen Haltung versäumt es der Mensch schließlich, den Unterscheidungen zwischen den Dingen ihre eigentliche Bedeutung zukommen zu lassen ..., und statt dessen fängt er an, *sich selbst* und *seine Welt* so zu sehen und zu erfahren, als ob alles bloß noch aus abgetrennten und unabhängig voneinander existierenden Einzelteilen bestünde ...
>
> Die Fragmentierung ist folglich eine Geisteshaltung, die ganz allgemein die Bereitschaft mit sich bringt, die Dinge in irrelevanter und unangebrachter Weise zu zersplittern ... Diese Zersplitterung, die durch und durch zerstörerisch ist, kann heute als das Haupt-merkmal unserer gesellschaftlichen und psychologischen Wirklichkeit bezeichnet werden."[58]

Tagtäglich erfahren wir beispielsweise über die Medien, die die zwischenmenschliche Kommunikation sowohl bei der Arbeit wie auch im Privatleben vermitteln, was Fragmentierung in sehr belangvollen Dingen für uns bedeutet. Auch die Mystikforschung in den verschiedensten Forschungsdisziplinen und Denkkollektiven erzeugt eine Fragmentierung des komplexen und dynamischen Gesamtphänomens.[59] Doch die einzelnen reduktionistischen Theorien, die Segmente, Aspekte der Mystik herausschälen, sind nicht Selbstzweck, sondern dienen letztendlich der konkreten lebensweltlichen Orientierung. Wer das Ganze eines komplexen Systems verstehen will – und man kann Mystik als ein komplexes System betrachten – der benötigt offene Wissens- und Meinungssysteme, eine prozessorientierte Zugangsweise und einen situativen, problemorientierten Wirklichkeitsbezug, keinen argumentativen Kampf mittels binären Denkens und des Beharrens auf Status- und Machtpositionen.

Zentral für ein offenes Vorgehen ist die Kompetenz des Wissenschaftlers, mit einer Vielzahl von Modellen kontextabhängig umgehen zu können und sich nicht der Illusion hinzugeben, man könne mit einem als richtig definierten Modell die Komplexität der Mystik erfassen.

Steht eine kontextbezogene, prozess- und problemorientierte Vorgehensweise im Vordergrund, die offene Wissens- und Meinungssysteme hervorbringt, kann es nicht darum gehen, eine in sich geschlossene, kohärente in-

[58] In: Schaeffer/Bachmann 1988, 178ff.
[59] Vgl.: Beutin 1997, 106ff.

terdisziplinäre Theorie der Mystik konstruieren zu wollen. Schon allein die Annahme, eine solche Theorie müsse möglich sein, halte ich für verfehlt.[60] Denn einzelne Theorien lassen sich nicht wie ein Puzzle zu einer umfassenden, kohärenten Theorie der Mystik addieren.

Was ich im Folgenden biete, ist also nicht eine kohärente, umfassende Theorie der Mystik. Es sind vielmehr Darstellungen verschiedenster Theorien und Argumentationsgänge im Kontext einzelner Lebensgeschichten, konkreter Grenzerfahrungen, Erlebnisse und Fragestellungen, die sich daraus für konkret lebende Personen zu einem bestimmten Zeitpunkt ihres Lebens ergaben. Vom rein theoretischen Standpunkt aus biete ich so etwas wie verschiedene Landschaftsskizzen auf durchsichtigem Papier, die sich übereinander legen lassen, wobei sich die Theorien teilweise widersprechen, aber auch ergänzen und verflechten.[61]

Ein pragmatisch-kohärenzorientiertes Wahrheitsverständnis

> „Eine Weltauffassung steigt irgendwie vor Ihnen auf. Sie fragen: Ist sie wahr oder nicht? Sie *könnte* irgendwie wahr sein, sagen Sie, denn sie ist nicht in sich widersprechend. Sie *kann* wahr sein, sogar hier und jetzt. Sie *besitzt alle Erfordernisse*, um wahr zu sein, es wäre *gut, wenn sie wahr wäre, sie sollte* wahr sein, fühlen Sie sogleich. Sie *muss* wahr sein, flüstert darauf in Ihnen eine überzeugende Stimme; und dann – als schließliches Ergebnis – sie *soll für wahr gehalten werden*, entscheiden Sie; *sie* soll für *Sie* so sein, als wenn sie wahr wäre. Und indem Sie nach dieser Überzeugung handeln, können Sie sie in gewissen besonderen Fällen schließlich auch wahr machen.“[62]

Mit diesem berühmten Zitat von William James will ich nicht einem radikalen Relativismus im Sinne eines „anything goes“ das Wort reden. Im Anschluss an James – auf dessen Wahrheitsbegriff ich weiter unten ausführlich zu sprechen komme – möchte ich jedoch betonen, dass die Wahrheit von Theorien, Philosophien, Ansichten, Hypothesen etc. über Mystik nicht in ihrer Übereinstimmung mit einer an sich vorliegenden Wirklichkeit liegt, im Sinne einer korrespondenztheoretischen Wahrheitsauffassung. Es gibt weder phänomenologische noch psychologische Beschreibungen oder neurologische Experimente und keine Erklärungen oder noch so ausgeklügelte hermeneutische Untersuchungsergebnisse, deren Geltung unbestreitbar und

---

[60] Siehe dazu ausführlich die Diskussion interdisziplinärer Forschungsansätze von Hübenthal 1991.

[61] Hübenthal definiert die „Verflechtung“ verschiedener Theorien oder Disziplinen als „Übereinstimmung hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes“ oder „Untersuchungs*aspekt[s]*“. (Hübenthal 1991, 154) „Ergänzung“ bedeutet: „Übereinstimmung hinsichtlich des untersuchten Gesamtphänomens“. (Ebd. 155) Ergänzung besteht dann, wenn „die Untersuchungsgegenstände verschiedener Wissenschaften zum *selben Gesamtphänomen* gehören, aber weitgehend unabhängig voneinander funktionieren“. (Ebd.)

[62] James 1909/1914, 213.

jenseits jeglicher Suggestionen wäre. Ich finde daher, dass Bescheidenheit in Bezug auf Wahrheitsansprüche am Platz ist. Wenn es keine absolute Wahrheit gibt und jeder Wahrheitsanspruch relativ zu den methodischen Leitbegriffen und der Wahl der Beispiele ist, so bedeutet dies kein Entweder-Oder, Wahr-Falsch, sondern ein situatives mehr oder weniger Wahr bzw. Falsch. Mystiktheorien lassen sich pragmatisch bewahrheiten und durch ihre situative Kohärenz, d. h. durch das systematische Zusammenpassen von Aussagen in einem System von Sätzen und Handlungsvollzügen.

Gemäß pragmatischer Sichtweise ist die Nagelprobe für die Wahrheit, das *„experimentum crucis“* sozusagen, die Nützlichkeit und Fruchtbarkeit einer Theorie für konkrete Situationen im täglichen Leben. Eine Theorie, Ansicht, Hypothese etc. über Mystik ist demnach wahr, wenn sie uns im Zusammenleben mit anderen Menschen sinnvoll zu leiten, zu orientieren vermag, in einem bestimmten Kontext positive, lebensfördernde Auswirkungen hat. Es stimmt, dass der Nachweis positiver Auswirkungen aufgrund der Komplexität der Bestimmungsgründe und der Auswirkungen menschlichen Entscheidens und Handelns sich im Einzelfall schwierig gestalten kann. Die Schwierigkeiten erhöhen sich zusätzlich, wenn zwischen kurz- und langfristigen Folgen für einen Einzelnen und eine Gruppe unterschieden wird. Voraussagen sind somit – ähnlich den Wettervorhersagen – Aussagen mit Wahrscheinlichkeitswerten. Die Zukunft kann aufgrund der Komplexität der Bestimmungsfaktoren nur annähernd vorhergesagt werden, so dass es notwendig ist, mit bestimmten Unbestimmtheiten, Unbestimmbarkeiten und Näherungswerten zu leben. Wahrheit in diesem Sinne ist daher nie absolut, sondern ein Näherungswert, eine Wahrscheinlichkeit. Wenngleich dieses pragmatische Wahrheitsverständnis nicht das einzig mögliche Verständnis von Wahrheit ist, so scheint es mir dennoch die bestmögliche und wichtigste Bestimmung von „Wahrheit“ zu sein. Überdies behaupte ich nicht, dass das pragmatische Wahrheitsverständnis für alle Bereiche des Lebens zutrifft. Doch für den Bereich der Mystiktheorien scheint es mir gültig zu sein.

Damit verbinden lässt sich die Kohärenztheorie der Wahrheit, dergemäß wir eine Hypothese als wahr annehmen, wenn sie mit den anderen Urteilen übereinstimmt und zusammenpasst, in deren Kontext sie steht und die wir als wahr annehmen. Wittgenstein, der diese Art von Wahrheitstheorie vielleicht noch prägnanter als James formuliert hat, schreibt:

> „Die *Wahrheit* gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserem Bezugssystem ... Alle Prüfung, alles Bekräften und Entkräften einer Annahme geschieht ... innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies System ... nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebenselement der Argumente ... Wenn wir anfangen, etwas zu *glauben*, so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein ganzes System von Sätzen. (Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.) Nicht einzelne Axiome leuchten mir ein, sondern ein System, worin sich Folgen und Prämissen *gegenseitig* stützen.“[63]

[63] Wittgenstein 1984 VIII, 136–149, § 83, 105, 141 und 142.

Wittgenstein ist überzeugt, dass unsere Annahmen, Meinungen und unser Wissen ein großes System bilden. Und nur durch ihren Bezug zum jeweiligen System besitzen Beispiele ihre Überzeugungskraft und sind einzelne Grundannahmen, Hypothesen und Erkenntnisse wahr. Sätze haben die Wahrheit und Bedeutung, die wir ihnen innerhalb eines Systems zuschreiben.

Es ist dieses hier angedeutete kontextuelle, pragmatisch-kohärenzorientierte Wahrheitsverständnis, das ich meinem Umgang mit unterschiedlichen Theorien und Thesen zugrunde lege. Mystiktheorien sind immer Konstrukte konkreter Personen. Doch sie sind dann und nur dann gut und wahr, wenn sie mehr sind als private Projektionen und Wahngespinste. Sie müssen kohärente Antworten geben auf konkrete Fragen unseres gegenwärtigen Umgangs mit Phänomenen und Aspekten der Mystik in unserer pluralistischen, postmodernen Kultur.

Schlussfolgerungen und Zielsetzungen

Was bedeutet all dies nun für meine Untersuchung? Nicht das Einnehmen eines dogmatischen letzten Standpunktes, sondern eine übersichtliche Darstellung lebensweltlich relevanter, d. h. pragmatisch-kohärenzorientierter Erkenntnisse ist Ziel meiner Arbeit. Ich werde zeigen, dass Mystikforschung das Produkt von komplexen Entscheidungsprozessen emotional-kognitiv-intentionaler Personen ist. Um die Tragweite der existenziellen Wahl eines bestimmten Ansatzes bewusst zu machen, werde ich auf fünf Mystikforscher rekurrieren, deren Lebenswerk und Lebensläufe gut dokumentiert vorliegen. Denn nur im Horizont des „ganzen Menschen“, seiner konkreten Lebenswelt und unter Berücksichtigung einzelner „Knotenpunkte“ seiner emotional-kognitiven Entscheidungen lässt sich eine Mystiktheorie, eine bestimmte Hypothese, Ansicht, Meinung über Mystik sinnvoll verstehen. Wenn ich hier von „Knotenpunkten“ spreche, dann meine ich gewisse Sachverhalte und Ereignisse, die anhand der vorliegenden Lebensgeschichte reduktiv als motivierende Faktoren in komplexen Geweben von Ursachen erkannt werden können. Es sind Punkte im Leben, an denen sich gewisse emotional-kognitive Muster eines Menschen durch iterative Prozesse so sehr aufschaukeln, dass sie sich in Problemstellungen äußern, die zu einer grundlegenden Entscheidung drängen, zugunsten der Mystik und einer bestimmten materialistischen, anthropozentrischen, metaphysischen oder religiösen Sichtweise. Ich habe mich auf die Darstellung von fünf Autoren beschränkt, deren Biographien hinreichend bekannt sind, um auf Zusammenhänge zwischen Leben und Werk einzugehen.

In theoretischer Hinsicht besteht das Hauptziel meiner Arbeit darin, das Phänomen Mystik als komplexes System mit einer Vielzahl von Aspekten durchsichtig zu machen. Natürlich muss sich ein solch ambitioniertes Vorhaben auf die Auswahl einzelner Aspekte beschränken. Bei meiner Auswahl

habe ich mich darum bemüht, nachhaltige und anschlussfähige Themen darzustellen, d. h. Hypothesen, Theorien und Argumentationen, welche auch heute noch aktuell sind und kontrovers diskutiert werden. Damit ergibt sich eine für heutige Lebenswelten orientierende Darstellung bedeutsamer Aspekte des komplexen Systems, das man als „Mystik" bezeichnet.

Das Wichtige ist, wie mir scheint, Bilder und Argumentationsketten zu finden, die uns heute Lebende in die Lage versetzen, relevante Aspekte des Gesamtphänomens „Mystik" aus konkreten Lebenswelten heraus verständlich zu machen, anstatt einen „fundamentalistischen" Standpunkt anzustreben und das Wesen der Mystik ein für allemal materialistisch wegzuerklären oder durch eine metaphysische oder religiöse Deutung unumstößlich festzuhalten. In den vielschichtigen pluralistischen Kulturen und Gesellschaften des 21. Jahrhunderts gilt es, die grundlegende existenzielle Unbestimmtheit und Unsicherheit angesichts unterschiedlicher materialistisch-anthropozentrischer und metaphysisch-religiöser Modelle auszuhalten und pragmatische Dialoge zu führen. Es geht darum, anhand konkreter Einzelfälle die unterschiedlichen Aspekte von „Mystik" kontextbezogen erfassen zu lernen, um selbst die Fähigkeit zu entwickeln, einzelne Modelle, Thesen und Argumentationen situativ angemessen verwenden zu können. Zu diesem Zweck ist es wider-sinnig zu behaupten, Mystik lasse sich von heute an paradigmatisch nur noch materialistisch, anthropozentrisch oder nur noch dogmatisch religiös oder metaphysisch verstehen. Wir bedürfen weder einer paradigmatischen „Feuerbach'schen Wende in der Mystikforschung"[64] und damit der völligen Abkehr vom metaphysischen Anspruch, wie etwa Wolfgang Beutin fordert, noch der paradigmatischen Rückkehr zu einer Haltung, wonach allein die Aussprüche der Amtskirche oder irgendeiner anderen religiösen Institution oder Autorität die wahre Auslegung mystischer Erfahrungen garantieren.

Die Gegner offener Wissens- und Meinungssysteme sind in erster Linie die, die Wissen schaffen ohne zu wissen, was sie damit eigentlich tun. Sie verkennen vollkommen die pragmatische, handlungsleitende Funktion von Wissens- und Meinungssystemen für den postmodernen Menschen einer offenen, pluralistischen Gesellschaft und die soziale, emotionale und intentionale Dimension wissenschaftlicher Forschung.

[64] Beutin 1998 I, 71–80.

William James (1842–1910): Der Begründer der materialistischen und der metaphysischen Mystikforschung

> „[D]as Vorhandensein mystischer Zustände räumt mit dem Anspruch nichtmystischer Zustände auf, sie allein seien die einzige und letzte Wahrheitsinstanz ... Mystische Zustände sind Erregungszustände wie die Liebe oder der Ehrgeiz, Geistesgaben, durch die Tatsachen, die uns objektiv bereits vorliegen, in eine neue Spannung versetzt werden und sich mit unserem aktiven Dasein neu verbinden ... Es wird immer eine offene Frage bleiben, ob mystische Zustände möglicherweise ... höhere ... Gesichtspunkte sind, Fenster, durch die der Geist auf eine größere und umfassendere Welt hinausschaut ... aber das Einbeziehen dieser größeren Bedeutungswelt und die ernsthafte Auseinandersetzung mit ihr, so verwirrend sie sein mag, könnten unumgängliche Stufen auf unserem Weg der Annäherung zu den letzten Wahrheiten sein.“[1]

Die wissenschaftliche Mystikdebatte im angelsächsischen Sprachraum entstand um die Jahrhundertwende des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Neben seinen Zeitgenossen Richard Maurice Bucke, Ralph William Inge, James Leuba und Edwin Starbuck ist William James zweifellos der herausragendste, der populärste und einflussreichste Begründer der angelsächsischen Mystikdiskussion.[2] Sein Einfluss auf die angelsächsische Mystikdebatte ist meiner Ansicht nach kaum zu überschätzen. In nahezu jeder Abhandlung über Mystik erscheint James’ Name in mindestens einer Fußnote. Rekonstruiert man seine zahlreichen Thesen zur Mystik, so lässt sich ohne allzu viel Übertreibung sogar die Umkehrung formulieren: Die angelsächsische Mystikdiskussion der vergangenen hundert Jahre liest sich zeitweise wie eine Aneinanderreihung von Fußnoten zu William James.

Die Mystikdebatte lässt sich in zwei ihrer Intention nach grundlegend verschiedene Argumentationsstränge unterteilen: einen materialistisch-anthropozentrischen und einen metaphysisch-transzendenten. Materialistisch-anthropozentrische Argumentationsgänge deuten oder erklären mystische Phänomene durch diesseitige, materialistische, kulturelle, psychologische, physiologische Prinzipien, Ursachen oder Funktionen, womit sie die ontologische Bedeutung der Mystik untergraben, negieren oder zumindest in Frage stellen. Demgegenüber zielen metaphysische Ansätze darauf ab, die ontologische oder religiöse Bedeutung mystischer Erfahrungsweisen im Rekurs auf transzendente Bedingungen nachzuweisen.

Die meisten Interpreten stellen James’ Thesen zur Mystik in die Reihe der idealistisch-transzendenten Ansätze. William Barnard beispielsweise kommt in seinem Buch *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism* zum Schluss: „Mystik ist für James ein Lebensweg, der

---

[1] James 1902/1997, 422f.

[2] Siehe: Bucke 1898/1993; Inge 1899; Leuba 1896, 1902 und 1904; Starbuck 1899/1901.

sich zentriert um *Erfahrungen machtvoller, transformierender, persönlich interpretierter Kontakte mit übernatürlichen Realitäten*."[3] Diese Sichtweise ist sicherlich richtig. Bei genauerem Studium scheint sie mir jedoch zu grobkörnig, einseitig und undifferenziert zu sein. James' Argumentationsstränge zum Thema Mystik verlaufen, wie ich demgegenüber zeigen werde, in beide Richtungen. Er kann meiner Ansicht nach als Begründer sowohl der metaphysischen als auch der materialistisch-anthropozentrischen Richtung in der angelsächsischen Mystikforschung betrachtet werden.

James war persönlich überzeugt davon, dass sich die Mystik und die Gesamtdeutung der Welt wechselseitig bedingen. Während die Mystik unter materialistischen oder metaphysischen Blickpunkten gedeutet werden kann, kann die Wahl der einen oder andern Weltsicht wiederum von der persönlichen Beziehung zur Mystik abhängen. James glaubte, dass die Entscheidung für eine metaphysische Weltanschauung eng mit der Entwicklung der mystischen Anlage im Menschen zusammenhängt. Trügen wir nicht einen „mystischen Keim"[4] in uns, schrieb er 1904 in einem Brief an den vollkommen materialistisch eingestellten James Leuba, wären wir kaum bereit, an die Möglichkeit eines unser individuelles Bewusstsein transzendierenden, allumfassenden und alles verbindenden Bewusstseins zu glauben. Ohne diesen „mystischen Keim", dachte James, wären wir dogmatische Materialisten. James war jedoch nicht zu jeder Zeit seines Lebens bereit, seinem eigenen „mystischen Keim" Nahrung und Raum zu geben, um sich zu entfalten. Seine Haltung der Mystik gegenüber änderte sich im Laufe seines Lebens.

Obwohl die Bedeutung der Mystik in den *Principles of Psychology* von 1890 noch relativ gering ist, finden sich bereits in diesem naturwissenschaftlich ausgerichteten Werk Ansätze zu einer materialistisch-anthropozentrischen Mystiktheorie. James führt diese Überlegungen 1901/02 in den *Varieties of Religious Experience* weiter, so dass sich, neben seiner metaphysischen Interpretation, immer wieder materialistische Argumentationsstränge nachweisen lassen. Ich werde im Folgenden James' Wandel von einer materialistisch-anthropozentrischen zu einer metaphysischen Mystiktheorie im Kontext seines Lebens und seiner Zeit deutlich machen und nachweisen, dass James als Begründer beider Strömungen, sowohl der metaphysischen als auch der materialistischen Richtung der angelsächsischen Mystikdiskussion betrachtet werden kann. Dabei stelle ich die Aktualität von James' Argumentationssträngen in den Vordergrund und diskutiere seine Thesen im Licht der zeitgenössischen Mystikdebatte.

Metaphysische und materialistische Thesen über mystische Phänomene sind mit intensiven Emotionen befrachtet und stehen einander scheinbar unversöhnlich gegenüber. James war sich dieses Zwiespalts zeit seines

[3] Barnard 1997, 4f.
[4] Perry 1935 I, 351.

Lebens zutiefst bewusst. Ziel dieses Kapitels ist es, James' pragmatische Lösung dieses Zwiespalts aufzuzeigen. Der Pragmatismus ist für James keine Theorie, die endgültige Ergebnisse und Wahrheiten ans Licht bringt, wie dies metaphysische, religiöse und materialistische Theorien bis heute meist suggerieren, sondern eine Methode „in der Mitte unserer Theorien wie ein Korridor in einem Hotel"[5]. James' pragmatische Methode besagt: „Als annehmbare Wahrheit gilt ... einzig und allein das, was uns am besten führt, was für jeden Teil des Lebens am besten passt, was sich mit der Gesamtheit der Erfahrungen am besten vereinigen lässt."[6] Ob wir eine materialistische oder eine idealistische Theorie der Mystik für wahr halten, entscheiden wir James' Ansicht nach am besten dadurch, dass wir uns fragen, ob sie mit unserer momentanen Lebenssituation und der Gesamtheit unserer Erfahrungen zusammenpasst.

Henry James sen. und William James jun.

Wie kam es, dass Mystik eines von James' zentralen Lebensthemen wurde? William James wuchs in einem reichen protestantischen Elternhaus auf, in welchem sein Vater, der nichtgraduierte, unorthodoxe und nonkoformistische Theologe Henry James, in spiritueller Hinsicht einen maßgeblichen Einfluss auf ihn ausübte. In seiner *Introduction to the Literary Remains of the Late Henry James*, in welcher William James die theologischen Abhandlungen seines Vaters untersucht, beschreibt er seinen Vater als „ein Mitglied jener Gemeinschaft von Heiligen und Mystikern, deren seltenes Privileg es ist, durch das bloße Beispiel und die Schilderung ihrer eigenen intimen Erfahrungen die Religion am Leben zu erhalten und sie davor zu bewahren, ein fossiler Konventionalismus zu werden".[7]

In den Augen des Sohnes war das Leben des Vaters ein prägnantes Beispiel für einen religiös-mystischen Lebensvollzug und damit zugleich ein Vorbild, welches bewusst oder unbewusst James' Ansichten über Religion und Mystik prägte. James' Beziehung zu seinem Vater kann somit als ein motivationaler Knotenpunkt betrachtet werden, der seine Philosophie prägte. Sein Vater ist ein gutes Beispiel für einen Charaktertyp, den James in den *Varieties of Religious Experiences* als „morbid" charakterisiert, im Gegensatz zum „robusten" Typ. Morbide Menschen besitzen James' Überzeugung nach eine heterogene Persönlichkeitsstruktur, eine betont innere Zerrissenheit, die plötzlich und unerwartet in panische Angst und Depressionen umschlagen kann. Es fällt ihnen schwer, ihr inneres Selbst einheitlich auszurichten und in ein stabiles System geordneter Funktionen umzuformen. Die einheitliche Ausrichtung des Selbst, argumentiert James, geschieht bei diesem

[5] James 1898/1994, 34.
[6] James 1898/1994, 51.
[7] James 1982, 37; vgl.: Barnard 1997, 78ff.

Charaktertyp nicht selten durch eine plötzliche Bekehrung, eine Revolution sozusagen, nicht nur der Denkungs-, sondern vor allem der Empfindungsart, wodurch der Zartfühlende zum ersten Mal sein Selbstbewusstsein und seine Authentizität im Leben gewinnt. Henry James' Leben scheint für diese Konzeption Vorbildcharakter gehabt zu haben. Scheinbar ohne jegliche Ankündigung fiel Henry James 1844 in eine für sein Leben folgenschwere Depression.

> „Eines Tages …, es war gegen Ende Mai, ich hatte gerade ein auskömmliches Diner zu mir genommen und saß alleine noch am Tisch, nachdem die Familie sich wieder zerstreut hatte. Ich betrachtete müßig die Glut im Kamin, dachte an nichts und fühlte lediglich die wohlig angeregte Verdauung, als plötzlich – wie ein Blitzschlag aus heiterem Himmel – eine Angst mich übermannte, und ich zitterte am ganzen Körper. Es war ein vollkommen krankhaftes und elendes Entsetzen, das mich scheinbar grundlos gepackt hatte und welches meine perplexe Einbildungskraft nur in einer gewissen unsichtbaren, vernichtenden Gestalt lokalisieren konnte, die den Raum zu besetzen und ihre lebensfeindlichen Einflüsse auszustrahlen schien. Die Sache dauerte keine zehn Sekunden, bis ich mich als Wrack fühlte, reduziert vom Zustand einer kraftvollen, lebendigen, fröhlichen Männlichkeit auf einen Zustand nahezu hilfloser Kindlichkeit. Die einzige Selbstkontrolle, die ich noch ausüben konnte, bestand darin, mich auf meinem Stuhl festzuklammern. Ich empfand das größte Verlangen, so schnell wie möglich zum Fuß der Treppe zu laufen und meine Frau um Hilfe zu rufen, ja sogar auf die Straße zu rennen, um die Menschen um Schutz zu bitten; doch mit immenser Selbstbeherrschung hielt ich diese rasenden Impulse unter Kontrolle, entschlossen, mich nicht von meinem Stuhl fortzubewegen, bis ich mich von dem Verlust an Selbstbeherrschung wieder erholt hatte ..." [8]

Um sich von dieser wiederkehrenden, überwältigenden, irrationalen Furcht zu befreien, suchte Henry James verschiedene Ärzte auf, deren Diagnose sich als nicht sehr hilfreich erwies, glaubten doch die meisten, er sei lediglich von der übermäßigen Anspannung seiner theologischen Arbeit übermüdet, und verschrieben ihm zur Linderung seiner Depressionen eine Wasserkur. Obwohl diese wenig zu nützen schien, war die Zeit in der Kur nicht umsonst, denn er lernte eine für seine weitere geistige Entwicklung bedeutungsvolle Person kennen: Mrs. Chichester. Als Mrs. Chichester von Henry James' Erlebnis hörte, gab sie ihm folgende Deutung: „Gemäß den zwei, drei Dingen, die Sie mir erzählt haben, ist meiner Ansicht nach Folgendes zu vermuten: Was Sie durchmachen, ist das, was Swedenborg das Erlebnis der inneren Wüste nannte, und obwohl Sie natürlicherweise darüber fast verzweifeln, kann ich nicht umhin, eine hoffnungsvolle Sicht auf Ihre Zukunft zu haben."[9]

Motiviert durch diese ermutigende Andeutung kaufte sich Henry James eine zweibändige Ausgabe der Werke des schwedischen Mystikers Emanuel Swedenborg, deren Studium er später seine Heilung zuschrieb.

Swedenborgs Einfluss in der philosophischen Welt Englands und Amerikas in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war nicht unbedeutend. Der Transzendentalist Ralph Waldo Emerson, ein enger Freund der James-

[8] Lewis 1991, 51.
[9] Lewis 1991, 53.

Familie, sprach von Swedenborg als „einem kolossalen Geist“[10]. Swedenborgs Gedanken breiteten sich im Amerika von damals in Verbindung mit einer Reihe radikaler religiöser Vorstellungen in Windeseile aus: dem Kommunitarismus, der Vorstellung von freier Liebe, Geistheilung, Mesmerismus etc. Henry James’ Rezeption Swedenborgs blieb jedoch kritisch. Obwohl er viel Respekt vor Swedenborgs mystischen Visionen hatte, war er nicht sonderlich begeistert von dessen philosophischem und literarischem Scharfsinn. Er war mehr daran interessiert, Swedenborgs Einsichten für seine eigene theologische Arbeit nutzbar zu machen, als dass er sie wörtlich nehmen wollte.

Henry James’ Ansicht nach hatte Swedenborg vor allem eine lebensbedeutsame Botschaft: Egoismus ist das einzig wirklich Böse im Universum. Dass diese Einsicht für Henry James so zentral war, ist nicht verwunderlich, war er doch seit seinem eigenen „Erlebnis der inneren Wüste“ von dessen Wahrheit überzeugt. Gemäß Swedenborg wird die menschliche Seele während solchen Erlebnissen aus dem Grund von Gottes Liebe und Mitgefühl ihrer Selbstsicherheit entledigt und erfährt unmittelbar ihre eigene Substanz- und Wertlosigkeit. Henry James verbindet seine eigene Erfahrung mit einer radikalen Transformation seines Selbstwertgefühls, wenn er schreibt:

> „Es war mir unmöglich … diesen unverfrorenen Glauben an die Selbstsucht länger aufrecht zu halten. Als ich an jenem denkwürdigen, frostigen Nachmittag in Windsor zu Tische saß, hielt ich an diesem Glauben noch fraglos und ungetrübt fest, als ich mich wieder von meinem Platz erhob, war er innerlich zu Schlacke zerbrannt. Einen Moment lang dankte ich Gott für den scheinbar unbedeutenden Segen der Selbstsucht. Im nächsten Moment schien mir jener unbedeutende Segen das Einzige zu sein, was auf der Erde verdammenswert ist, er schien mir das eigentliche Nest der Hölle in meinen eigenen Eingeweiden zu sein.“[11]

In der Lektüre Swedenborgs fand Henry James psychologischen Trost, indem ihm klar wurde, dass sein Erlebnis der inneren Wüste, das ihm zuvor so heimtückisch und zerstörerisch vorgekommen war, in Tat und Wahrheit ein Gnadengeschenk, nicht des calvinistischen Gottes des Zorns und des Jüngsten Gerichts, sondern eines Gottes allumfassender Liebe war, der die Verbindung mit dem Urgrund göttlicher Liebe wiederherstellen wollte. Vollkommene Selbstlosigkeit war für Henry James der Weg, auf welchem die versteckte göttliche Natur wieder zum Vorschein kommen konnte. Er schrieb:

> „Mein Sein liegt vollkommen außerhalb meiner selbst, es besteht darin, mich vollkommen zu vergessen … es liegt tatsächlich darin, mich aufrichtig mit anderen zu identifizieren. Ich weiß, dass es mir nie möglich sein wird, dies vollkommen durchzuführen, d. h. die Selbstauslöschung zu erreichen, denn weil ich geschaffen wurde, ist die Hoffnung, göttlich zu werden, vergeblich; doch jedenfalls werde ich im Laufe zahlloser Jahre mehr und mehr vertraut und eins, in Körper und hoffentlich auch im Geist, mit einem Wesen, welches voll-

[10] Lewis 1991, 53.
[11] Perry1935 I, 20.

> kommen frei ist von jenem endlichen Prinzip, d. h. ein Wesen, welches ohne Selbstsucht existiert, die allein in seinen Geschöpfen vorhanden ist.“[12]

Es ist fraglich, inwieweit Henry James die Verwirklichung einer selbstlosen Haltung gelungen ist, zumal er trotz seiner aufrichtigen Freundlichkeit vor allem auch für seine Streitlust berühmt war. Doch für seinen Sohn William scheint Henry James ein Vorbild an Selbstlosigkeit gewesen zu sein. In der *Introduction to the Literary Remains* schreibt William James, dass sein Vater „mit aller mystischen Tiefe der Erfahrung und mit aller mystischen Salbung nicht eine Spur jener mystischen Selbstsucht an sich hatte“, welche William so oft in der Literatur der Mystiker gefunden habe; Mystiker, die im Gegensatz zu seinem Vater immer noch litten unter „jenem Duft spiritueller Sinnlichkeit, der es vielen Lesern ermöglicht ... Erbauung in ihren Schriften zu finden“.[13]

Der jugendliche William hatte jedoch anderes im Kopf, als dem selbstlosen Vorbild seines Vaters zu folgen. Barnard schreibt: „De facto kann sein [William James’] existenzielles und akademisches Lebenswerk als Versuch betrachtet werden, die Notwendigkeit eines starken, dynamischen Selbst zu betonen, eines Selbst, das moralische Entscheidungen trifft, das kreativ ist, Risiken eingeht und leidet, ein Selbst, das sich nicht dem Göttlichen hingibt. Wie ein solch starkes und dynamisches Selbst hervorgebracht und am Leben erhalten werden könnte, war die zentrale Frage des jungen James. Während seines gesamten Lebens litt James immer wieder unter Depressionen, Schlaflosigkeit, Augen- und Rückenschmerzen und hatte Verdauungsprobleme. Je nachdem welche biographische Interpretation man dem zugrunde legt, lässt sich argumentieren, dass diese Probleme entweder in seinem Bedürfnis gründen, sich über seinen Beruf zu definieren, oder darin, seine Identität in Opposition zu seinem Vater zu gewinnen. Viele Aspekte von James’ Lebenswerk können, von einem post-freudianischen Standpunkt aus, als Versuch gedeutet werden, den tiefen Respekt und die Liebe, die er seinem Vater gegenüber empfand, mit seinem ebenso mächtigen Bedürfnis zu vereinen, die Berechtigung und den Wert seiner eigenen, unabhängigen Perspektive zu behaupten.“[14]

James’ späteres Interesse für Religion, Mystik und Parapsychologie kann nach Barnard aus dem Bedürfnis verstanden werden, die Mission seines Vaters zu erfüllen. Diese Mission hat William James lebhaft in einem Brief an seinen Bruder Henry im Jahr 1883 beschrieben. Dieser Brief war eine Reaktion auf dessen Beschreibung des Todes ihres Vaters. William James antwortet:

> „Wenn das Lebensbuch sich schließt, scheint alles, was ein Mensch unternommen hat, in einem einzigen Schrei oder Satz ausdrückbar zu sein. Vaters einziger Schrei war der, dass Re-

[12] James 1982, 39.
[13] James 1982, 38.
[14] Barnard 1997, 82.

ligion real ist. Die Sache ist die, dem eine Stimme zu geben, die andere Ohren hören, – keine leichte Aufgabe, doch sie ist ehrenvoll und ich werde mich in gewisser Weise darum bemühen.“[15]

Wie der James-Biograph Ralph Barton Perry hervorhebt, war William James ebenso wie sein Vater ein sehr religiöser Mensch, der fühlte, dass die lebendige Erfahrung wichtiger war als bloße Theorie. Anders jedoch als sein Vater glaubte William James „keines dieser Dinge leichthin oder kritiklos, sondern nur nach Jahren sorgfältigster Analyse und indem er ihren Sinn gewissenhaft sicherte und bestimmte“[16].

Die wohl größte Ähnlichkeit zwischen William James und seinem Vater besteht in James' eigener Version eines Erlebnisses „innerer Wüste“. Im Frühjahr 1870, 28-jährig, wurde William James scheinbar aus heiterem Himmel von panischer Angst ergriffen. Die viel zitierte Beschreibung dieses Erlebnisses, das einen weiteren Knotenpunkt für das Verständnis von James' Philosophie darstellt, findet sich in den *Varieties*. James berichtet dieses Erlebnis nicht unter eigenem Namen, sondern gibt vor, aus dem Brief eines Franzosen zu zitieren.

„Während ich mich, was meine Zukunft betraf, in diesem Zustand von philosophischem Pessimismus und allgemeiner Niedergeschlagenheit befand, ging ich eines Abends in der Dämmerung in einen Ankleideraum, um einen dort befindlichen Gegenstand zu holen, als mich plötzlich, ohne irgendeine Warnung, als käme sie direkt aus der Dunkelheit, eine entsetzliche Existenzangst überfiel. Gleichzeitig stieg vor meinem geistigen Auge das Bild eines Epileptikers auf, den ich in der Anstalt gesehen hatte; ein schwarzhaariger junger Mann, mit grünlicher Haut, der völlig verwirrt war und den ganzen Tag über auf einer der Bänke, oder besser Bretter, saß, sich dabei an die Wand lehnte, die Knie ans Kinn und darüber eine derbe graue Unterhose, die seine einzige Bekleidung war, gezogen hatte, so dass sie seine ganze Figur umhüllte. Er saß dort wie die Skulptur einer ägyptischen Katze oder eine peruanische Mumie: er bewegte nur seine schwarzen Augen und war absolut unmenschlich anzusehen. Das Bild und meine Angst gingen eine Art Verbindung miteinander ein. Diese Gestalt bin ich, dachte ich, jedenfalls potenziell. Nichts von dem, was ich habe, kann mich vor diesem Schicksal schützen, wenn die Stunde für mich schlägt, so wie sie für ihn geschlagen hat. Ich empfand solchen Abscheu vor ihm und fühlte gleichzeitig mein nur augenblickliches Anderssein so deutlich, dass es war, als schwände etwas bis dahin Festes in meiner Brust völlig dahin und aus mir würde ein bibbernder Angsthaufen. Nach diesem Erlebnis war das Universum für mich völlig verändert. Ich wachte jeden Morgen mit einer entsetzlichen Angst in der Magengrube auf und mit einem Gefühl von Unsicherheit, das ich vorher nicht gekannt hatte und seitdem nie mehr so empfunden habe. Es war wie eine Offenbarung; und obwohl das unmittelbare Gefühl vorbeiging, hat dieses Erlebnis meine Sympathien für die morbiden Empfindungen anderer geweckt. Nach und nach ist es verblasst. Trotzdem war ich monatelang unfähig, allein ins Dunkle zu gehen.

Im Allgemeinen hatte ich eine schreckliche Angst davor, allein gelassen zu werden. Ich entsinne mich meiner Verwunderung darüber, wie andere Leute so leben konnten, wie ich selbst einmal gelebt hatte, so völlig ohne Bewusstsein des Abgrundes unter der Oberfläche des Lebens. Besonders meine Mutter, ein sehr fröhlicher Mensch, erschien mir wegen des Fehlens jeglichen Gefahrenbewusstseins ein vollkommenes Rätsel; Sie dürfen mir wohl glauben, dass ich mich sorgfältig hütete, diese Unbekümmertheit durch Enthüllungen über

[15] Perry 1935 I, 165.
[16] Perry 1935 II, 152.

> meinen eigenen Geisteszustand zu zerstören. Ich habe immer gedacht, dass diese Schwermut einen religiösen Sinn hatte.
>
> Ich meine, die Angst war so groß und überwältigend, dass ich vermutlich verrückt geworden wäre, wenn ich mich nicht an Schriftworte geklammert hätte wie ‚Der ewige Gott ist meine Zuflucht', ‚Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid', ‚Ich bin die Auferstehung und das Leben' usw."[17]

Der „philosophische Pessimismus", der in dieser akuten Panikattacke kulminierte, basierte vermutlich auf James' Versuchen, seine eigene Existenz unter buchstäblich ernst genommenen naturwissenschaftlich-deterministischen und mechanistischen Begriffen zu reflektieren. Sein Ausbruch aus dem scheinbar unerträglichen Determinismus konsequenter Objektwissenschaften, in dem der Einzelne sich als durch und durch fremdverursachtes Partikelchen in der riesigen Weltfabrik begreift, bestand in seinem emphatischen Entschluss zugunsten freier moralischer Entscheidungen. James fasst diese Revolution seiner Denkungsart in einem oft zitierten Tagebucheintrag vom 30. April 1870, also wenige Monate nach jenem Panikanfall im Ankleideraum, mit folgenden Worten zusammen:

> „Ich glaube, gestern hatte ich eine Krise in meinem Leben. Ich beendete den ersten Teil von Renouviers zweitem Essay und sehe keinen Grund, weshalb seine Definition des freien Willens – ‚das Festhalten eines Gedankens, weil ich mich dazu entschlossen habe, wenngleich andere Gedanken kommen' – illusorisch sein sollte. Auf jeden Fall will ich von jetzt an – bis zum nächsten Jahr – davon ausgehen, dass dies keine Illusion ist. Mein erster freier Willensakt soll darin bestehen, an den freien Willen zu glauben. Für den Rest dieses Jahres werde ich mich diesbezüglich von jeglichen Spekulationen und kontemplativen Grübeleien enthalten, an welchen ich von Natur her die größte Freude habe, und willentlich das Gefühl moralischer Freiheit kultivieren, indem ich sowohl Bücher lese, die es vertiefen, als auch danach handle."[18]

James' heroische Absicht befreite ihn nicht unmittelbar von seiner lang anhaltenden Depression, seinen Darmproblemen, Rückenschmerzen und Augenschmerzen. Perry schreibt: „Die Krise vom April 1870 war ein Wendepunkt, brachte aber keine vollkommene Heilung."[19] Dennoch scheint mit diesem grundlegenden Entschluss eine spürbare Erleichterung eingetreten zu sein. James' psychische und physische Leiden flackerten nicht mehr in derselben Vehemenz auf wie zuvor.

Dieses Moment der aktiven, freien Willensentscheidung spielt in James' erster, materialistisch-anthropozentrischer Religions- und Mystikphilosophie, wie er sie in den *Principles of Psychology* ansatzweise erarbeitet, eine Schlüsselrolle.

---

[17] James 1902/1997, 183f. In der Fußnote zu dieser Passage bekennt James die Verbindung zur Panikattacke seines Vaters.
[18] Lewis 1991, 204f.
[19] Perry 1935 I, 324.

James' anthropozentrische Mystiktheorie in den *Principles of Psychology*

Emotionen, Gewohnheiten und Wirklichkeiten

In *The Principles of Psychology* von 1890 nimmt James bewusst einen naturwissenschaftlichen Standpunkt ein und weist spiritualistische Theorien, d. h. Erklärungen psychischer Phänomene durch den Rekurs auf tiefer liegende Entitäten (wie etwa „Seele", „transzendentales Ego", „Ideen" oder „elementare Bewusstseinseinheiten") ausdrücklich zurück.[20] Im Kapitel *The Influence of Emotion and Active Impulse on Belief* aus dem zweiten Band der *Principles* findet sich die erste materialistisch-anthropozentrische Religionsphilosophie, in der James die Realität religiöser und mystischer Offenbarungen auf die Konstitutionsleistungen des menschlichen Geistes zurückführt.[21]

James' Ausgangsfrage ist die nach den Bedingungen, unter denen wir bereit sind, einem Objekt, einem Ereignis, einer Vorstellung oder einer Idee Wirklichkeit zuzuschreiben. Seine Antwort: „Die Qualität einer Gefühlsregung, von etwas, was uns erzittern lässt, uns bewegt oder zum Handeln anregt, hat viel zu tun mit unserem Glauben an die Realität eines Objekts als derjenigen Qualität, die uns Freude oder Schmerz beschert."[22]

Bereits John Locke hatte auf die konstitutive Kraft von Lust und Schmerz als maßgebende Kriterien bei der Beurteilung der Wirklichkeit eines Gegenstands aufmerksam gemacht. „Derjenige, der eine brennende Kerze sieht", schreibt Locke, „und die Kraft ihrer Flamme erfahren hat, indem er seinen Finger hineingehalten hat, wird wenig Zweifel daran haben, dass das, was ihn verletzt und ihm Schmerzen zufügt, unabhängig von ihm existiert ..."[23]

James stimmt mit Locke vollkommen überein, ergänzt jedoch, dass sämtliche starken, bewegenden Emotionen einen maßgeblichen Einfluss auf unseren Glauben an die Existenz eines Dinges ausüben. Je mehr uns ein Gegenstand in einen emotionalen Erregungszustand versetzt, desto wirklicher erscheint er uns. Doch derselbe Gegenstand erregt unsere Emotionen nicht immer auf dieselbe Weise. Wir sind für religiöse Wahrheiten in gewissen Situationen empfänglicher als in anderen. Zum Beleg zitiert James einen Freund seines Vaters, Ralph Waldo Emerson. „Es gibt einen Unterschied", schreibt Emerson, „zwischen der einen und einer anderen Lebensstunde hinsichtlich ihrer Autorität und nachfolgenden Wirkung. Unser Glaube kommt in bestimmten Augenblicken ..., doch existiert eine Tiefe in jenen kurzen

[20] Siehe dazu James' *Preface* im ersten Band der zweibändigen Ausgabe der *Principles.* (James 1890/1950 I, v–vii.)
[21] Siehe: James 1890/1950 II, 307–311.
[22] James 1890/1950 II, 307.
[23] Zit. nach James 1890/1950 II, 306.

Momenten, die uns zwingen, ihnen mehr Realität zuzuschreiben als allen anderen Erfahrungen."[24]

Die von Emerson angesprochene „Tiefe", meint James, resultiere zumeist aus der Intensität der emotionalen Erregung, deren Auftreten im Wesentlichen kontextabhängig sei.

James betont, dass die meisten Menschen einer natürlichen Tendenz folgten, eine religiöse, politische oder irgendeine sonstige Idee für wirklich zu erachten, weil sie dadurch in einen körperlichen Erregungszustand versetzt werden. „Nichts, was ich auf diese Weise wie *dies* fühlen kann, kann falsch sein", lautet ihre Überzeugung. „Während weniger emotional aufgeladene Objekte uns zweifelhaft oder irreal erscheinen können, so machen uns emotionsgeladene Ideen taub gegenüber allem anderen und wir sind bereit, sie ohne Zögern zu akzeptieren. Nicht nur die „Täuschungen eines Wahnsinnigen", auch die „Offenbarungen eines Mystikers" gehören James' Überzeugung nach in diese Kategorie. Aus demselben Stoff sind auch „die plötzlichen Überzeugungen, die den Mob anstacheln ... einen Propheten zu steinigen, einem Eroberer zuzujubeln, eine Hexe zu verbrennen, einen Häretiker oder Juden zu quälen, sich einer sinnlosen Hoffnung hinzugeben oder vor einem Gegner zu flüchten. Die Tatsache, dass wir glauben, ein bestimmtes Objekt wird *eine Handlung verursachen oder hervorrufen*, ist ein ausreichender Grund dafür, dass der Glaube daran entsteht. Der motorische Impuls setzt den Glauben gegen jeden Widerstand durch."[25]

Demgegenüber betont James die Fähigkeit, seine Überzeugungen angesichts einer emotional erregenden Idee suspendieren zu können, als das edelste Ziel der Erziehung.

> „Der größte Beweis, dass ein Mensch *sui compos* ist, ist seine Fähigkeit, seinen Glauben angesichts einer emotional erregenden Idee zu suspendieren. Diese Macht auszuüben ist die höchste Errungenschaft der Erziehung. Jeder erregende Gedanke beinhaltet für den Menschen von Natur her Überzeugungskraft. Etwas mit Leidenschaft zu betrachten bedeutet *eo ipso*, es zu bestätigen."[26]

James ist überzeugt, dass der natürliche, animalische Impuls des Menschen darin besteht, alles, was er wahrnimmt, unmittelbar mit einem höheren oder niedrigeren Ausmaß an „lebendiger Realität", d. h. aktiv mit dem Gefühl emotionaler Wirklichkeit zu besetzen. Wir haben, meint James, eine natürliche Tendenz in uns, so viel zu glauben, wie wir nur können. Wir würden alles glauben, wenn wir nur könnten. Der geringste Reiz irgendeines Gegenstandes auf unsere Aufmerksamkeit löst diesen Mechanismus aus. Der Glaube, d. h. die Überzeugung oder Gewissheit, dass etwas real und keine Illusion ist, nährt das Gefühl psychischer Stabilität in uns. Der Zweifel an der

[24] Zit. nach James 1890/1950 II, 307.
[25] James 1890/1950 II, 309.
[26] James 1890/1950 II, 308. Ein Mensch, der *sui compos* ist, ist jemand, der seiner selbst mächtig ist, d. h. der fähig ist, (frei) über sich zu verfügen.

Realität eines Gegenstands hingegen schwächt dieses Gefühl. Nicht nur eine widersprechende Erfahrung, allein schon die größere Intensität einer Erfahrung reicht aus, um den Realitätsgrad einer anderen zu schmälern. Allgemein gilt, so James:

> „Jede Beziehung zu unserem Bewusstsein überhaupt genügt, um ein Objekt real zu machen, solange eine stärkere Beziehung fehlt." [27]

Im Gegensatz zur Gewissheit über die Realität der Dinge, die von Natur her gegeben ist, muss das Zweifeln an der Realität der Gegenstände mühsam durch unterschiedliche und einander widersprechende Erfahrungen erlernt werden. James betont, dass uns vor allem durch den Zweifel klar wird, dass wir Gegenstände primär deswegen als real einstufen, weil ihnen unser emotionales Ego das Prädikat der Realität zuschreibt.

Doch wie geschieht diese emotionale Realitätszuschreibung? James argumentiert, dass sie entweder natürlich, spontan und unmittelbar geschehen kann oder willentlich, durch die aktive Investition von Aufmerksamkeit. Im Kapitel *Relations of Belief and Will* nimmt James einen Grundgedanken vorweg, der später in den *Varieties* zentral sein wird. Die Natur, schreibt James, ruft manchmal spontane „Konversionserlebnisse" hervor, d. h. sie versetzt uns plötzlich zu Objekten, die uns zuvor vollkommen kalt ließen, in eine intensive emotionale Verbindung. James gibt an dieser Stelle ein Beispiel, das er später in den *Varieties* wiederholen wird: das plötzliche Verständnis der eigentlichen Bedeutung von Sätzen, z. B. moralischen Forderungen: „Wir haben sie oft gehört; doch jetzt drängen sie plötzlich in unser Leben, bewegen uns, wir fühlen ihre lebendige Kraft."[28]

Solche spontanen Einsichten können nicht willentlich herbeigeführt werden. Gradweise können wir sie jedoch durch eine einfache Methode willentlich kultivieren und auf diese Weise zum selben Resultat gelangen wie bei einer spontanen Einsicht:

> „Wir müssen lediglich ruhigen Blutes HANDELN, als ob die in Frage stehenden Dinge wirklich wären, und damit fortfahren, so zu handeln, als wären sie real. Daraus entsteht eine wachsende Verbindung mit unserem Leben und die Überzeugung von der Realität dieser Dinge. Sie werden so sehr mit unseren Gewohnheiten und Emotionen zusammenwachsen, dass unser Interesse daran diesen Glauben ausmacht."[29]

Dies gilt nach James insbesondere für die Konstitution religiöser Realitäten. Diejenigen, für die „Gott" oder das „Transzendente" bloße Worte sind, können mehr aus diesen Namen machen, wenn sie jeden Tag in irgendeiner Form, sei es durch kleine Zeichen der Verehrung, Gebete, Rituale, ihre Aufmerksamkeit auf sie richten. Der Glaube an die Realität eines religiösen Ge-

[27] James 1890/1950 II, 299.
[28] James 1890/1950 II, 321; vgl. James 1902/1997, 386.
[29] James 1890/1950 II, 321.

genstandes ist für James kein rein kognitiver Zustand. Er ist vielmehr eng mit unseren Emotionen, unserem Willen und Handeln verwoben. Es handelt sich dabei um einen komplexen Prozess, bei dem sich Handlung, Emotion, Volition und Kognition wechselseitig bedingen.

Aufmerksamkeit, Wille und Wirklichkeit

Eine zentrale Aufgabe bei der Verknüpfung all dieser Elemente im Prozess der Realitätszuschreibung kommt James zufolge der Aufmerksamkeit zu. Auf einen Nenner gebracht, lässt sich seiner Ansicht nach sogar sagen: „*Unser Glaube und unsere Aufmerksamkeit* sind eigentlich dasselbe“[30].

Wie ist dies zu verstehen? Was ist für James Aufmerksamkeit? „Jeder Mensch weiß, was Aufmerksamkeit ist“, schreibt James. „Es ist die Inbesitznahme eines von mehreren möglichen, scheinbar simultan vorliegenden Objekten oder Gedankenzügen durch das Bewusstsein in klarer und lebendiger Form. Die Fokussierung, Konzentration des Bewusstseins spielt dabei die wesentliche Rolle. Dies beinhaltet einen Rückzug von bestimmten Dingen, um mit anderen effektiv umgehen zu können.“[31]

Durch den Fokus unserer Aufmerksamkeit wählen wir aus, welche Erfahrungsaspekte ins Zentrum und welche an den Rand unseres Bewusstseins rücken. James setzt voraus, dass wir bei der Wahl des Objekts unserer Aufmerksamkeit ein Stück weit frei sind und dass wir diese Freiheit fortwährend praktizieren.

> „In jeder Phase ist der Geist eine Bühne simultaner Möglichkeiten. Bewusstsein besteht im Vergleich dieser Möglichkeiten, der Auswahl einiger und der Unterdrückung der restlichen durch die verstärkende und hemmende Wirkung der Aufmerksamkeit.“[32]

Aufmerksamkeit kann nach James entweder aktiv oder passiv bestimmt sein. So scheinen wir beispielsweise unsere Aufmerksamkeit aktiv auf das Heben unseres Arms richten zu können, oder wir fokussieren aktiv und absichtlich einen bestimmten Gegenstand, um uns aus dem Zustand der Zerstreuung zurückzuholen. Doch ebenso oft wird unsere Aufmerksamkeit von äußeren Dingen spontan beeinflusst. Manchmal scheint es, als ob unsere Aufmerksamkeit magisch angezogen wird etwa von einem neuen, einleuchtenden Gedanken, oder sie wird von einem plötzlichen Ereignis, das vor unseren Augen geschieht, schlagartig gebannt.

Aktive und passive Aufmerksamkeit sind für James keine absoluten Gegensätze, sondern relative. Es handelt sich um Endpunkte auf derselben Skala mit unendlich vielen Zwischenstufen. Im Alltag oszilliert die Aufmerksam-

[30] James 1890/1950 II, 322.
[31] James 1890/1950 I, 403f.
[32] James 1890/1950 I, 288.

keit ständig zwischen diesen beiden Polen hin und her. Damit Aufmerksamkeit zunehmend aktiv oder autonom bestimmt ist, muss nach James eine willentliche Anstrengung, eine „Aufmerksamkeitsleistung" erbracht werden. James definiert den Willen geradezu als Aufmerksamkeitsleistung.

> „Die essenzielle Errungenschaft des Willens ... besteht darin, auf ein schwieriges Objekt gerichtet sein zu können und es im Fokus des Bewusstseins festhalten zu können ... Aufmerksamkeitsleistung ist daher das essenzielle Charakteristikum des Willens."[33]

Der Wille als Moment mentaler Spontaneität im Strom des Bewusstseins bringt keine Gegenstände hervor, er wählt vielmehr Gegenstände aus einem System mannigfacher assoziativer Beziehungen aus; als aktive Aufmerksamkeitsleistung hebt er sie in den Vordergrund, d. h. verstärkt sie und lässt dadurch andere Ideen an den Rand des Bewusstseins treten. James schätzt diese Fähigkeit sehr hoch ein:

> „Die Fähigkeit, die umherwandernde Aufmerksamkeit immer wieder von neuem willentlich auf denselben Gegenstand zurückzuführen, ist die Wurzel der Urteilsfähigkeit, des Charakters und des Willens ... Eine Erziehung, die diese Fähigkeit verbessert, wäre die Erziehung par excellence."[34]

Überträgt man diese Überlegungen auf die Frage nach der Konstitution der Realität religiöser Gegenstände, so ergibt sich folgendes Bild: Der Wille als Aufmerksamkeitsleistung hat die Fähigkeit, religiöse Dinge, Ideen, Vorstellungen und äußere Gegenstände mit lebendiger Realität zu besetzen. Nach James handelt es sich hierbei jedoch nicht bloß um isolierte religiöse Einzelgegenstände, sondern um ganze religiös-mystische Welten oder Systeme, deren interne Relationen einen großen Teil des täglichen Lebens bestimmen können.

> „Die verschiedenen übernatürlichen Welten, der Himmel und die Hölle des Christentums, die Welt der Hindu-Mythologie, die Welt von Swedenborgs *visa et audita* etc. Jede bildet ein konsistentes System mit festgelegten Relationen zwischen seinen Teilen."[35]

Ein willentlich kultivierter religiöser Glaube oder willentlich kultivierte Mystik wäre nach James höher einzuschätzen als die spontan eintretenden Konversionserlebnisse, auf die er sich später in den *Varieties* mit Vorliebe bezieht. Denn bewusst kultivierte Mystik garantiert eine Kontinuität des Charakters, ist eine Schulung der willentlichen Aufmerksamkeit und auch eines „richtigen", d. h. in einer bestimmten Situation passenden Augenmaßes für die Beurteilung religiöser Fragen.

Entscheidend scheint mir zu sein, dass es sich hierbei um einen materialistisch-anthropozentrischen Ansatz handelt, in dem religiöse oder mystische

[33] James 1890/1950 II, 561.
[34] James 1890/1950 I, 424.
[35] James 1890/1950 II, 292.

Erfahrungen auf die Aufmerksamkeitsleistungen des Subjekts zurückgeführt werden und nicht auf die Wirkungen einer Transzendenz. Allerdings lässt James stets die Möglichkeit einer metaphysischen Deutung offen. In den *Varieties* unterscheidet er später den bewussten und willentlichen Weg vom unwillkürlichen und unbewussten Weg zur mystischen Erfahrung.[36] Auf diesen unwillkürlichen und unbewussten Weg werde ich weiter unten eingehen. Der „willentliche Typ" oder die methodisch kultivierte Mystik, die James im Yogaweg, im Buddhismus, aber auch im islamischen Sufismus und bei christlichen Mystikern entdeckt, geht schrittweise vor: Stück für Stück errichtet sie ein neues System moralischer Gewohnheiten und ein spirituelles Selbst.[37] In den *Principles* unterscheidet James zwischen dem „spirituellen Selbst" im „engeren" und im „weiteren Sinn". Er betont, dass es sich beim spirituellen Selbst im engeren Sinn um ein Konstrukt des menschlichen Geistes handelt, bestehend aus Wahrnehmungen physiologischer, körpereigener Prozesse – James denkt an die Wahrnehmung von Gehirnaktivitäten und die subtilen, kaum wahrnehmbaren Bewegungen der Stimmritze im Hals, die mittels erlernter religiöser Begriffe beispielsweise als Wahrnehmung des Heiligen Geistes gedeutet werden. Allerdings lässt er die Frage, ob das dunkle Gefühl eines dahinterliegenden, transzendenten „MEHR" den Schluss auf ein spirituelles Selbst im weiten Sinn wirklich zulässt, in den rein naturwissenschaftlich ausgerichteten *Principles* bewusst unbeantwortet.[38]

Exkurs: John W. Newman. Mystik als Aufmerksamkeitsdisziplin

Vor kurzem hat John W. Newman in seinem scharfsichtigen Buch *Disciplines of Attention* James' Ansatz aufgegriffen und weitergeführt.[39] Newman macht deutlich, dass der bewussten Lenkung der Aufmerksamkeit sowohl bei der Einsichtsmeditation des Theravada-Buddhismus als auch bei Ignatianischen Exerzitien und in der klassischen Psychoanalyse eine zentrale Bedeutung zukommt. Alle drei auf den ersten Blick so grundverschiedenen Systeme können nach Newman – ganz im Sinne von William James – als Auf-

[36] Siehe: James 1902/1997, 224.
[37] Siehe: James 1902/1997, 224 und 398ff.
[38] Siehe: James 1890/1950 I, 296–305 und 309. In den *Varieties* vertritt James jedoch die These, dass die genannten kontemplativen Wege (Yoga, Buddhismus, Sufismus und Christliche Mystik) ein spirituelles Selbst im weiten Sinn hervorbringen. Er rechtfertigt diese Hypothese anhand seiner Theorie des Unbewussten, auf die ich weiter unten eingehe.
Die Entwicklung eines spirituellen Selbst im engen Sinn hingegen findet sich in den *Varieties* in Starbucks Fallbeispielen der Bekehrung Jugendlicher in evangelikalen Kreisen. Diese Bekehrungen sind James' Überzeugung nach das Ergebnis von „Suggestion und Nachahmung" mit dem Ziel, einen zuvor chaotischen Bewusstseinszustand, der von quälenden Schuldgefühlen begleitet ist, neu zu ordnen. Siehe dazu: James 1902/1997, 218f.
[39] Newman 1996.

merksamkeitsdisziplinen verstanden werden, die essenzielle gemeinsame Merkmale aufweisen. Newman argumentiert, dass sowohl die buddhistische Einsichtsmeditation wie auch Ignatianische Exerzitien und die Psychoanalyse eine Analyse des menschlichen Erfahrungsprozesses beinhalten, dergemäß gewisse emotional-kognitive Muster als „krankhaft" oder in jedem Falle „unpassend" betrachtet werden. Ich erläutere dies im Folgenden anhand des Beispiels des Theravada-Buddhismus.

Der Buddhist beabsichtigt, das so genannte „Verlangen/den Durst" zu meistern. Newman deutet das „Verlangen/den Durst" als ein komplexes Gefühlsmuster des Menschen. Dem Gefühlsmuster des „Verlangens" wesentlich sind nach Newman kognitive Annahmen über dessen Ursache. Eine essenzielle Ursache für das „Verlangen" liegt in der darin eingewobenen Überzeugung, es gebe einzelne kausale Faktoren, die ein bestimmtes Gefühl, sei es lustvoll oder schmerzhaft, hervorrufen. Newman zeigt, dass Spinoza und der Buddhismus darin übereinstimmen, dass viel von der Kraft einer Emotion von einem verengten Kausalitätsverständnis bestimmt wird.[40] Indem der Betreffende glaubt, dass ein intendiertes Objekt die einzige Ursache seines gegenwärtigen Gefühlszustandes ist, wird dieses Objekt, z. B. im Fall einer lustvollen Erfahrung, als absolutes Gut erfahren und dessen Verlust als ein absoluter Verlust. Monokausale Erklärungsmuster sind gemäß buddhistischer Lehre im „Verlangen/Durst" eingewoben und für dessen Intensität mitverantwortlich. Der Buddhismus macht deutlich, dass ein solches Kausalitätsverständnis inadäquat ist. Newman demonstriert, dass die frühbuddhistische Lehre der „bedingten Entstehung" *(paticcasammuppada)* zeigt, dass es falsch ist, ein gegenwärtiges Gefühl als Wirkung einer einzigen, zeitlich vorausgehenden Ursache oder Ursachengruppe in der unmittelbaren Umgebung zu bestimmen. Nach frühbuddhistischer Lehre müsse die Entstehung einer Emotion vielmehr als Teil eines ganzen Netzwerkes von Bedingungen betrachtet werden, innerhalb dessen alle Dinge, auch die Emotionen, entstehen und vergehen. Wer von dem emotional-kognitiven Muster des „Verlangens/ Durstes" betroffen ist, der erkennt nach buddhistischer Überzeugung nicht, dass das intendierte Objekt und dessen Wirkung nur ein Ausschnitt aus einem riesigen Netzwerk bedingten Entstehens ist. Wird jedoch eingesehen, dass jenes intendierte Objekt selbst durch zahlreiche Ursachen bedingt und nur Mit-Ursache einer bestimmten Emotion ist, so verringert sich auch die Intensität des „Verlangens/Durstes". Das intendierte Objekt wird nicht mehr als absolutes Gut erfahren und sein Verlust nicht mehr als absoluter Verlust.

Der Theravada-Buddhismus geht davon aus, dass der Fehler monokausaler Erklärungen eng verwoben ist mit einer weiteren fehlerhaften Annahme, nämlich, dass Dinge und Menschen ein substanzielles Wesen besitzen. Der Frühbuddhismus verneint das Substanz-Akzidenz-Modell, demgemäß unveränderliche, substanzielle Selbste oder Dinge die kontingenten, akzidentiellen

[40] Siehe dazu und zum Folgenden: Newman 1996, 40–42.

Eigenschaften von Menschen und Dingen beeinflussen. Das Ich und die Dinge sind nach frühbuddhistischer Auffassung nicht substanziell, sondern „leer“ und nur in Relationen denkbar.

Kontemplative Traditionen wie der Theravada-Buddhismus bieten Formen der Praxis zur Transformation der als „inadäquat“ oder „krankhaft“ beurteilten emotional-kognitiven Muster an. Die kontemplative Praxis lässt sich nach Newman allgemein als eine Form von freier Assoziation beschreiben – analog der Technik der freien Assoziation in der Psychoanalyse – verbunden mit einer bestimmten Art der Lenkung der Aufmerksamkeit. Dabei wird der Kontemplierende oder Meditierende gebeten, seine Aufmerksamkeit in jedem Moment auf den Inhalt seines Bewusstseinsstroms zu lenken, um zwei auf den ersten Blick widersprüchliche Dinge zu tun: dem inneren Kino seiner Gedanken, Vorstellungen und Gefühle einerseits freien Lauf zu lassen, also frei zu assoziieren, und andererseits zugleich seine Aufmerksamkeit auf eben diesen Prozess zu lenken.

Das Ziel solcher Übung ist es, nach Newman, das kognitive Verständnis der Ursachen der in Frage stehenden Emotionen zu verändern. Die Praktizierenden werden im Laufe ihrer Übung explizit oder implizit mit einer Reihe von Begriffen, einem begrifflichen Grundgerüst vertraut gemacht, mittels welchem sie ihr Erleben und ihre Gefühle benennen, erklären oder interpretieren. Zudem wird bei diesem Prozess eine Art systematischer Sinnesdeprivation eingeübt, Newman spricht auch von einer „Askese des Wahrnehmungsfeldes“[41]. Damit ist gemeint, dass jeder Teilnehmer seine Übung in einem Umfeld durchführt, das in hohem Maße frei ist von den Ablenkungen der alltäglichen Welt. Nun stellt sich natürlich die Frage: Wie verändert eine bestimmte kontemplative Praxis mit diesen Charakteristika, die nach Newman auch auf die klassische Psychoanalyse zutreffen, komplexe Muster emotional-kognitiver Gewohnheiten? Ich gebe hier nur eine sehr knappe schematische und vereinfachte Zusammenfassung von Newmans komplexen Ausführungen zu dieser Frage, um die zentrale Rolle der Aufmerksamkeit hervorzuheben und damit den Bezug zu James herzustellen.

Newman unterscheidet zwei Arten von Strategien zur Erziehung oder Veränderung von emotiv-kognitiven Mustern: (1) diejenigen Strategien, die den Wechsel im kognitiv-interpretativen Bereich betonen und (2) jene, welche hervorheben, dass ein Wechsel auf energetischer Ebene stattfindet.

Bei der ersten Strategie wird versucht, emotionale Antwortreaktionen durch kognitive Einsicht zu verändern. So lernt der meditierende Buddhist, die Ursachen des „Verlangens“ in seiner isolierenden, monokausalen Sichtweise von Ich und Objekt im Kontext eines aktuell gefühlten Schmerzes oder Vergnügens zu erkennen. Parallel dazu wird diese als inadäquat qualifizierte Sichtweise ersetzt durch eine Deutung, in der Subjekt und Objekt nicht als

[41] Newman 1996, 7.

atomistisch getrennt betrachtet und kausale Zusammenhänge als umfassendes Netzwerk wechselseitiger Bedingungen verstanden werden.

Die zweite Strategie zielt darauf ab, emotional-kognitive Dispositionen oder Gewohnheitsmuster über einen längeren Zeitraum hindurch durch energetische Anstrengungen zu verändern. Newman spricht hier von einem „energetischen Wechsel"[42], weil eine emotionale Konstellation ein bestimmtes gewohnheitsbedingtes Energiemuster beinhaltet. Um ein solches Energiemuster umzuverteilen, neue Gewohnheiten entstehen zu lassen – und hier folgt Newman James – ist eine willentliche Aufmerksamkeitsleistung erforderlich. Nach Newman ist die buddhistische Meditationsübung, die darin besteht, seine Aufmerksamkeit immer wieder von jedem Gebanntsein von den Inhalten assoziativer Prozesse auf das Meditationsobjekt (z. B. den Atem) zu lenken, eine solche willentliche Aufmerksamkeitsleistung, die eine Veränderung energetischer Muster bewirkt.

> „Um der Besetzung des Bewusstseins durch ein begehrtes Objekt zu widerstehen, ist indirekte Arbeit gegen die Energie (oder deren Dekonditionierung) notwendig, die dem Begehren inhärent ist ... wer die Achtsamkeitsmeditation übt, widersetzt sich direkt den natürlichen Aufmerksamkeitstendenzen starker Emotionen, um die vollständige Kontrolle über den Assoziationsprozess zu gewinnen. Die Aufrechterhaltung der Achtsamkeit hat ... den Charakter einer sanften, doch realen Anstrengung, mit dem Ziel, die Energieverteilung zu verändern, die fortlaufend den Erfahrungsprozess leitet."[43]

Die von Newman untersuchten Aufmerksamkeitsdisziplinen zielen darauf ab, automatisierte Gefühlsmuster zu verändern. Dabei spielt die Aufmerksamkeit eine Schlüsselrolle: *„Aufmerksamkeit"*, schreibt Newman, *„ist der Treffpunkt des Kognitiven mit dem Energetischen"*.[44] Im Falle der kontemplativen Praxis werden unsere emotiv-kognitiven Muster in einen Bezugsrahmen erhöhter Aufmerksamkeit gestellt. Durch das beständige Bemühen um Achtsamkeit z. B. im Atem wird den vorherrschenden emotional-kognitiven Mustern die Energie entzogen. Im Kontext der buddhistischen Grundannahmen über die „bedingte Entstehung" und die Substanzlosigkeit der Dinge und des Ichs bewirkt die Achtsamkeitsmeditation im Laufe der Zeit eine essenzielle Veränderung der eingefahrenen Muster, die nach buddhistischer Lehre die Ursache des „Verlangens" und damit des Leidens des Menschen sind.

Indem Newman die aktive, selbstbestimmte Aufmerksamkeit als zentrale, steuernde Komponente zwischen energetischen und kognitiv-interpretativen Momenten bei der Veränderung von komplexen emotional-kognitiven Mustern ins Zentrum seiner Untersuchung kontemplativer Traditionen stellt, hat er James' Ansatz auf originelle und fruchtbare Weise aufgegriffen und weiterentwickelt. Ich erinnere daran, dass James die Erziehung der Aufmerksamkeit sehr hoch einschätzte. Denn als Erziehungsmodelle sind Aufmerk-

[42] Newman 1996, 7.
[43] Newman 1996, 46.
[44] Newman 1996, 8.

samkeitsdisziplinen für James Übungen der Autonomie und Bekundungen des freien Willens.

James' Weg zu einer metaphysischen Mystiktheorie

James gab sich mit seinem materialistisch-anthropozentrischen Ansatz, in welchem er mystische Überzeugungen auf die Aufmerksamkeitsleistungen des Subjekts zurückführte, nicht zufrieden. Sein „mystischer Keim" erhielt Nahrung, indem er sich bewusst dazu entschloss, seinen „Willen zum Glauben" zu kultivieren und seine Aufmerksamkeit vermehrt auf mystische Phänomene zu lenken. Welches waren neben dem väterlichen Interesse für Religion, die Mystik Swedenborgs und der Abkehr vom mechanistischen Determinismus die zentralen Motive, die bei der Reifung von James' Entschluss zugunsten einer metaphysischen Deutung der Mystik eine bedeutsame Rolle gespielt haben könnten? Meiner Ansicht nach sind drei weitere Motive als prägnante Knotenpunkte in James' Leben aufs engste mit diesem Wandel verbunden: (1) James' parapsychologische Interessen und sein Engagement in der *Society for Psychical Research*, (2) eine Reihe eigener Erfahrungen, die James' Ansicht nach Elemente mystischer Erfahrungen aufweisen, sowie (3) die Bekanntschaft mit Anästhetika im Kontext des Briefwechsels mit William Blood.

Paramystik – Leonora Piper

Herman, der Sohn von William und Alice James, starb im Juli 1885 überraschend. Bald danach suchte Alice Howe James das Medium Leonora Piper auf, mit welchem kurze Zeit später auch William James Bekanntschaft machen sollte. Beide litten sehr unter dem Tod ihres Sohnes, und es erscheint nahe liegend, dass James' Interesse am Übernatürlichen durch den Verlust seines Sohnes intensiviert wurde. Darüber hinaus hatte er den Tod seiner Eltern noch in frischer Erinnerung, die beide drei Jahre zuvor verstorben waren.

Diese persönlichen Schicksalsschläge waren jedoch nicht die einzigen Knotenpunkte, welche sein Interesse für Parapsychologie förderten. Bereits 1869 hatte er ein Buch über Spiritismus rezensiert. Seine Unvoreingenommenheit gegenüber Medien, Mesmerismus, Hellsehen und anderen Paraphänomenen wurde vermutlich schon früh durch die damals unorthodoxe geistige Atmosphäre seines Elternhauses gefördert. Sein Vater und dessen Freunde galten als Befürworter der Frauenrechte und traten für die Abschaffung der Sklaverei ein, sie beschäftigten sich mit den sozialistischen Ideen von Charles Fourier, den visionären Eingebungen Emanuel Swedenborgs und experimentierten mit alternativen Heilweisen wie der Homöopathie.

Doch der Geist des jungen James stand diesen Dingen kritisch gegenüber. Er interessierte sich mehr für das gesicherte Wissen wissenschaftlicher Theorien als für unorthodoxe Spekulationen, Vermutungen und Glaubensbekenntnisse. Er studierte Chemie, Anatomie und schließlich Medizin an der Harvard Universität und ging 1867 für ein Jahr nach Deutschland, um u. a. beim Physiker und Physiologen Hermann von Helmholtz und beim Pathologen Rudolf Virchow zu studieren. Zurück in den USA, beendete er sein Studium und hielt Vorlesungen in Physiologie. Während dieser Zeit war James dem Materialismus zugetan und gegenüber darwinistischen Ideen offen. Daher näherte er sich religiösen Überzeugungen und Paraphänomenen nur mit kritischen Vorbehalten.

James' erster Besuch bei dem Medium Leonora Piper war daher geprägt von dieser Kombination zwischen wachem Interesse und kritischen Vorbehalten. 1890 diskutierte James diesen ersten Besuch bei Leonora Piper in einem Briefwechsel mit dem Cambridger Altphilologen Frederick Myers, einem einflussreichen Mitglied des Britischen Zweiges der 1882 gegründeten *Society for Psychical Research.* In seinem Schreiben an Myers betont James, dass er und seine Frau darauf bedacht waren, keine Suggestivfragen zu stellen, die eine Antwort in eine bestimmte Richtung vermuten ließen. Er fährt fort, dass er zugeben müsse, erstaunt gewesen zu sein, als Leonora Piper, zwar mit manchen unbedeutenden Ungenauigkeiten, einige sehr persönliche, teilweise aber auch sehr triviale Details seines Familienlebens wiedergab.

> „Sie sagte, dass wir kürzlich einen Teppich ruiniert hätten und ich eine Weste ... [S]ie erzählte mir, wie ich eine grau-weiße Katze mit Äther getötet habe, und beschrieb, wie diese sich ‚im Kreis gedreht hätte', bevor sie starb. Sie sagte mir, dass meine Tante aus New York meiner Frau einen Brief geschrieben habe, worin sie sie vor jeglichen Medien warnte ... (Natürlich wusste niemand außer mir und meiner Frau von der Existenz dieses Briefes) ... Sie erzählte, dass das Kinderbett nachts quietsche, dass ein bestimmter Schaukelstuhl mysteriös knarre und dass meine Frau einmal Schritte im Stiegenhaus hörte, etc., etc. So unbedeutend diese Dinge klingen, wenn man sie liest; die Ansammlung einer noch größeren Zahl hat eine unwiderstehliche Wirkung."[45]

Zunächst bemüht James sich darum, eine „nicht-übernatürliche" Erklärung für Frau Pipers scheinbar hellseherische Fähigkeiten zu finden, doch später sieht er sich zum Schluss veranlasst, dass „Frau P. entweder von übernatürlichen Kräften besessen war oder die Mitglieder der Familie meiner Frau gekannt hatte und durch einen glücklichen Zufall mit einer Fülle heimischer Umstände vertraut war. Ansonsten wäre es ihr kaum möglich gewesen, jenen überraschenden Eindruck zu erzeugen"[46].

Wie dem auch gewesen sein mag. Im Laufe der Jahre wich James' anfängliche Skepsis, so dass er persönlich von den paranormalen Fähigkeiten

[45] James 1986, 88.
[46] James 1986, 81.

von Frau Piper überzeugt war. In einem Brief aus dem Jahre 1907 schreibt James zusammenfassend:

> „Frau Piper hat übernormales Wissen in ihren Trancezuständen; doch ob es dadurch zustande kommt, dass sie den Geist lebender Menschen irgendwie ‚anzapft' oder mit einem allgemeinen kosmischen Erinnerungsreservoir verbunden ist oder mit dem überlebenden ‚Geist' der Verstorbenen, dies ist eine Frage, die ich zur Zeit nicht befriedigend zu beantworten vermag ... Was auch immer die Erklärung für Trance-Medien sein mag, es handelt sich dabei um ein äußerst komplexes Phänomen, an welchem viele Faktoren gleichzeitig beteiligt sind. Deshalb ist eine Deutung so schwierig."[47]

Diese persönliche Stellungnahme zugunsten übernatürlicher Fähigkeiten von Leonora Piper machte James erst nach jahrelangen kritischen Untersuchungen. Es scheint ihm nicht leicht gefallen zu sein, sich dazu durchzuringen. Dank James gilt Leonora Piper bis heute als das vermutlich „am längsten und gründlichsten untersuchte ... Medium, das in der Geschichte der Parapsychologie existierte. Seit ihrer Entdeckung ... durch ... William James", schreibt Walter von Lucadou, „hatten sich mehrere Jahrzehnte hindurch die Führer der englischen und amerikanischen *Society* mit ihr beschäftigt; die Stenogramme und Protokolle der von ihnen durchgeführten Sitzungen füllen mehrere umfangreiche Bände der *Proceedings* und erfordern ein gründliches Studium ... Hunderte von Sitzungen mit Hunderten ganz verschiedener Teilnehmer wurden im Laufe vieler Jahre durchgeführt; die Beisitzer kamen häufig ohne Anmeldung, selbst ohne Namensnennung oder unter Decknamen. Die *Society for Psychical Research* lud Mrs. Piper unter allen erdenklichen Vorsichtsmaßnahmen nach England ein, um sich selbst vor Ort zu ihrer Zufriedenheit davon zu vergewissern, dass sie sich ihr unerklärliches Wissen nicht irgendwo auf normalem Wege beschaffen konnte."[48] Der „Erzskeptiker" der *Society* und nahe Freund von William James, Richard Hodgson, der mehrere Medien, darunter auch Madame Blavatsky, die Begründerin der Theosophischen Gesellschaft, der Täuschung überführte, wurde extra nach Amerika entsandt, wo er sich selbst von der Authentizität der Aussagen von Mrs. Piper überzeugte.

Als Hodgson Jahre später nach seinem plötzlichen Tod im Dezember 1905 scheinbar als Geist durch Mrs. Piper zu sprechen begann, glaubten James und viele andere Mitglieder der *Society* eine einmalige Gelegenheit zu haben, um die Aussagen von Mrs. Piper zu überprüfen, da sie persönliche Details aus Hodgsons Leben kannten, von denen das Medium unmöglich Kenntnis haben konnte. James unterzog Leonora Piper diesbezüglich zahlreichen Tests, zeigte sich jedoch in seinem fast hundert Seiten umfassenden Schlussbericht an die Gesellschaft eher skeptisch. Es gibt „so viel reinen Manierismus, so viele Wiederholungen, Zögern, Nebensächlichkeiten, Un-

[47] James, Henry 1920 II, 287.
[48] Lucadou 1995, 38f. Zu James' Nachforschungen und Thesen zu Mrs. Piper, siehe ausführlich: Barnard 1997, 51–60.

verständliches, so viel offensichtliches im Dunkeln Herumtappen, im Trüben Fischen und Versuche, falsche Spuren mit plausiblen Argumenten zu übertünchen ..., dass dadurch der Strom der wahren Erzählungen, der durch das ganze fließt, sich in einem Sumpf von Halb- und Unwahrheiten verliert"[49].

Wenngleich er und andere Mitglieder der Gesellschaft in vielen von Leonora Pipers Aussagen Hodgsons „Wille sich zu äußern" zu erkennen glaubten, schien eine unzweifelhafte Bestimmung wahrer Aussagen unmöglich zu sein. „*Es scheint mir so zu sein*", schreibt James vorsichtig, „*als ob ein externer Wille zu kommunizieren wahrscheinlich da war*, was heißt, dass ich aufgrund der Vertrautheit mit der Bandbreite der Phänomene von Frau Pipers traumähnlichen Erlebnissen ... daran zweifle, dass sämtliche Phänomene Ausdruck dieses Willens sind. Doch wenn man mich fragt, ob es sich hierbei tatsächlich um Hodgsons Willen zu kommunizieren handelt oder um eine Art spiritueller Fälschung, so bleibe ich unsicher und warte weitere Tatsachen ab, Tatsachen, die möglicherweise auch die kommenden fünfzig oder hundert Jahre noch keine eindeutigen Schlussfolgerungen zulassen."[50]

Doch sind James' Ansicht nach Paraphänomene für das Thema Mystik von Belang? Wenngleich James dem Mystik-Begriff in den *Varieties* eindeutigere Bestimmungen gibt, verwendet er ihn in seinen Arbeiten für die *Society of Psychical Research* oft in einem sehr weiten, eher alltagssprachlichen Sinne zur Kennzeichnung für scheinbar Unlogisches, Unerklärbares oder Übernatürliches. In *What Psychical Research Has Accomplished* bezeichnet er eine Reihe verschiedenster Paraphänomene als „mystisch": „Prophezeiungen, Inspirationen, dämonische Besessenheit, Erscheinungen, Trancezustände, Ekstasen, Wunderheilungen und die Erzeugung von Krankheiten, okkulte Kräfte, die eine bestimmte Person über andere Personen und Dinge hat."[51]

In den *Varieties* bezieht sich James ausdrücklich auf eine solche eher alltagsprachliche, weite Deutung des Mystikbegriffs und meint, dass sie für eine Theorie der Mystik nicht sehr brauchbar sei, da damit der besondere mystische Bewusstseinszustand nicht von anderen Zuständen unterschieden werden könne.[52] Obwohl Phänomene wie „graphische Automatismen und Wunder wie ‚Levitationen', Stigmatisierungen und Krankenheilungen" bei Mystikern angeblich häufig vorkommen sollen, haben sie, schreibt James, „keine wesentliche mystische Bedeutung, denn wenn sie bei nicht mystisch veranlagten Personen auftreten, wie es oft der Fall ist, treten sie ohne jegliches Erleuchtungsbewusstsein auf".[53] Letzteres ist für James ein wesentliches Kennzeichen mystischer Zustände im engeren Sinn, worauf ich weiter unten ausführlich zu sprechen komme.

[49] James 1986, 354.
[50] James 1986, 359.
[51] James 1897/1979, 323.
[52] Siehe: James 1902/1997, 383.
[53] James 1902/1997, 556.

Dennoch besteht nach James eine enge Verbindung zwischen Parapsychologie und Mystikforschung. Beide Forschungsrichtungen kennzeichnen sich durch anti-materialistische Tendenzen. James dachte, dass die Forschungen der *Society of Psychical Research* möglicherweise harte Beweise für die Richtigkeit der Annahme einer nicht-materiellen, transzendenten Realität liefern würden, welche eine idealistisch-transzendente Mystiktheorie stützen könnten. In dem im Jahr 1909, also ein Jahr vor seinem Tod erschienenen Essay *Confidences of a ‚Psychical Researcher'* zog James jedoch ein eher ernüchtertes Fazit seiner jahrelangen Forschung:

> „Während fünfundzwanzig Jahren habe ich mich mit der Literatur der parapsychologischen Forschung[54] auseinandergesetzt und kenne zahlreiche Forscher persönlich. Ich selbst habe viele Stunden (und ich hätte gerne noch mehr Stunden) damit zugebracht, Phänomene zu beobachten (oder zu versuchen, sie zu beobachten). In theoretischer Hinsicht bin ich allerdings von Beginn an nicht ‚weiter' gekommen; und ich gestehe, dass ich zuweilen versucht war zu glauben, dass der Schöpfer sich dazu entschlossen hat, auf ewig dieses Gebiet der Natur undurchsichtig zu lassen, um unsere Wissbegier und Hoffnungen und unser Misstrauen gleichermaßen aufrechtzuerhalten."[55]

Obwohl persönlich von der Realität von Paraphänomenen und der Existenz transzendenter Welten überzeugt, war James frustriert aufgrund des Fehlens eindeutiger Beweise und adäquater Erklärungsmodelle. Mehr als dies frustrierte ihn jedoch das mangelnde Interesse der materialistisch ausgerichteten „Mainstream-Wissenschaftler" anderer Fachbereiche gegenüber der immensen Informationsfülle, die die *Society* in all den Jahren zusammengetragen hatte. Für James war diese mangelnde Offenheit verwerflich, insbesondere weil die Wissenschaftler es sich in vielen anderen Bereichen geradezu zum Programm machten, Stagnationen im wissenschaftlichen Fortschritt zu vermeiden, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf Anomalien und Ausnahmen richteten. Die Ausnahmen, welche die Parapsychologie untersuchte, lieferten zwar keine eindeutigen, zwingenden Beweise, aber dennoch starke Indizien dafür, dass der mechanistische Materialismus in seiner Radikalität unhaltbar ist. Aufgrund seiner eigenen Erfahrungen ahnte James die Heraufkunft riesiger „Depressionsproletariate"[56] und warnte vor der Verarmung der Kultur, wenn sich der mechanistische Materialismus als einzig legitimes Muster der Welt- und Wirklichkeitserkenntnis durchsetzen sollte.

---

[54] Es ist erstaunlich, wie viel die Mitglieder der *Society for Psychical Research* damals forschten. Sie waren von ihrer Aufgabe fasziniert, besaßen Phantasie und Dynamik und entfalteten in den knapp 20 Jahren zwischen 1882 und der Jahrhundertwende eine außerordentliche Produktivität, die später in dieser Form nie mehr erreicht wurde: in diesem Zeitraum wurden 17 Bände der *Proceedings* im Umfang von beinahe 7000 Seiten veröffentlicht. 1884 wurde zusätzlich ein Journal herausgegeben, das, zunächst auf Mitglieder beschränkt, zehnmal jährlich erschien. In den 20 Jahren ergab dies mehr als 4000 Seiten, so dass die damaligen Mitglieder der *Society*, also auch William James, pro Jahr an die 550 Druckseiten bekamen. Vgl.: Lucadou 1995, 27–40.

[55] James 1986, 362.

[56] Sloterdijk 1997, 27.

Naturmystik – „Walpurgisnacht"

Obwohl James vom Thema Mystik zunehmend fasziniert war, sah er sich selbst nicht als Mystiker, im Sinne eines Menschen, der spontan von tiefgründigen mystischen Erfahrungen mit religiösen Inhalten ergriffen wird, die sein Leben grundlegend verändern. In einem Brief an den Religionspsychologen James Leuba aus dem Jahre 1904 bekannte William James:

> „Mein persönlicher Standpunkt ist einfach. Ich habe keine lebhaften Empfindungen eines Gottesumganges. Ich beneide diejenigen, die dies haben, da ich weiß, dass solche Empfindungen mir sehr helfen könnten. In meinem aktiven Leben begrenzt sich das Göttliche auf unpersönliche, abstrakte Konzepte, welche mich als Ideale interessieren und mein Handeln leiten. Verglichen damit, was die Empfindung Gottes bewirken könnte, ist diese Bestimmung schwach. Es handelt sich hierbei um die Frage der Intensität, denn Intensitätsgrade können in diesem Bereich das gesamte Zentrum der moralischen Energie verschieben. Obwohl ich heute so sehr vom Gottesbewusstsein im direkten, starken Sinne entleert bin, ist etwas in mir, das darauf antwortet, wenn ich Äußerungen aus jenem Bereich höre, die von anderen kommen. Ich nehme diese Antwortreaktion wahr. Etwas in mir sagt: –‚darin liegt Wahrheit' – und ich bin sicher, dass es nicht die alten theistischen Vorurteile aus der Kindheit sind. Meine Vorurteile haben christliche Wurzeln, doch ich bin so sehr aus dem Christentum herausgewachsen, habe mich davon distanziert, es überwunden und höre meine eigentliche Antwortreaktion auf eine mystische Äußerung. Wenn Sie wollen, so nennen Sie dies meinen mystischen Keim. Es ist ein weit verbreiteter Keim. Er bringt Gläubige hervor."[57]

James' „mystischer Keim" scheint durch einige persönliche Erfahrungen genährt worden zu sein, die er selbst im Rahmen seiner „Stufenleiter der Mystik", auf die ich weiter unten ausführlich zu sprechen komme, wohl als Form von „nicht-religiöser Mystik" bezeichnet hätte und die man auch als „Naturmystik ohne religiöse Inhalte" bezeichnen könnte. Ein solches quasi-mystisches Erlebnis ereignete sich 1898. James wanderte in den Adirondack-Bergen, wohin er sich gern vom Stress des Alltags zurückzog. Auf diesem Ausflug wollte er den höchsten Berg des Staates New York, den Mt. Marcy besteigen. Im Panther Lodge Camp, wo er die Nacht vor dem Aufstieg verbrachte, empfand er sich plötzlich in einen eigenartigen „Zustand geistiger Wachsamkeit" versetzt. In einem Brief schrieb er wenig später seiner Frau Alice:

> „Der Einfluss der Natur, die Wohlgesonnenheit der Menschen um mich herum ... der Gedanke an Dich und die Kinder, ... das Problem mit den Vorlesungen für Edinburgh, alles gärte in mir, bis es sich in einer Art Walpurgisnacht entlud. Ich verbrachte einen großen Teil jener Nacht im Wald. Das Mondlicht durchströmte das Geäst und umspielte die Dinge magisch, und es erschien mir, als ob die Götter sämtlicher Naturmythen mit denjenigen des moralischen Lebens im Inneren meiner Brust ein unbeschreibliches Treffen abhalten. Jene beiden Arten von Göttern haben nichts gemeinsam – die Edinburgh-Vorlesungen machten einen Sprung nach vorn. Die ganze Szenerie besaß eine Art intensiver Bedeutungshaftigkeit,

[57] Perry 1935 II, 350f.; vgl. dazu James' Äußerungen in *Pragmatism* zum „mystischen Keim" (James 1889/1994, 97f.).

> wenn man diese Bedeutungshaftigkeit doch nur aussprechen könnte; sie ist der abgelegenste, unmenschlichste Ort des inneren Lebens und die drängende Aufforderung dahin zu gehen; diese unendliche Frische, die undenklich alt ist; darin verwoben sich der äußerste Amerikanismus, jede Art patriotischer Anzüglichkeit; und Du und sämtliche Bezüge zwischen uns bildeten einen wesentlichen Bestandteil davon, es war so, als ob das Erinnerungsvermögen und die Sinnesempfindungen unerklärbar zusammenwirbelten; es war sehr gut, Jahr für Jahr hierher zu kommen, wenn doch bloß die Wiederholung auch jenes Erlebnis wiederbringen könnte, in dessen Wesen es jedoch liegt, dass es vollkommen unerwartet kommt und nicht planbar ist. Es war eine der glücklichsten einsamen Nächte meiner Existenz und ich verstehe jetzt, was ein Dichter ist. Er ist ein Mensch, der die immense Komplexität der Einflüsse fühlen kann, die ich gefühlt habe, und der in der Lage ist, verbale Wege hindurchzubahnen. Ich hingegen vermag kein einziges Wort für all diese Bedeutungshaftigkeit zu finden und weiß nicht, worauf sie sich überhaupt bezieht, daher ist sie, wie sie ist, ein bleibender, kräftiger Eindruck. Zweifellos werden die Vorlesungen für Edinburgh in verschiedener Hinsicht dieses Erlebnis erhellen."[58]

James' Einschätzung scheint richtig gewesen zu sein. In seiner Beschreibung finden sich viele Elemente, die er in seinen Edinburgher Vorlesungen über die *Vielfalt der religiösen Erfahrung* mit mystischen Erfahrungen in Beziehung bringt. So behauptet James beispielsweise, dass seine Erfahrung mit Worten nicht beschreibbar sei und dass sie gleichwohl eine Art von Wissen beinhalte. Zudem überkam ihn die Erfahrung spontan, er schien sie nicht aktiv herstellen zu können und sie entwich nach einer kurzen Weile. Mit anderen Worten, seine Erfahrung war unsagbar, noetisch, vergänglich und in Bezug auf die willentliche Aufmerksamkeitsleistung passiv. Dies sind in der Tat die vier grundlegenden Kriterien für mystische Erfahrungen, die James in den *Varieties* diskutiert, worauf ich weiter unten ausführlich eingehe.

Jene „Walpurgis-Nacht" an den Hängen des Mt. Marcy war jedoch nicht die einzige mystische resp. quasi-mystische Erfahrung, die James im Laufe seines Lebens machte.

Anästhetische Mystik – Benjamin Paul Blood

Auch eine Reihe von Selbstexperimenten mit Anästhetika intensivierten James' Interesse für Mystik. Während weiter Strecken seines Lebens war James sich der Gefahren des Alkoholmissbrauchs bewusst, denn Robertson, sein jüngerer Bruder, litt unter den ruinösen Folgen des Alkoholismus. Dennoch vertritt James bei seiner Diskussion der mystischen Aspekte des Alkohol- und Anästhetikakonsums in den *Varieties* die These, dass Rauschmittel, neben ihren meist unattraktiven, teilweise schädlichen Wirkungen, den mystischen Keim des Menschen stimulieren. Rauschmittel werden James' Ansicht nach nicht bloß aufgrund ihrer entspannenden und enthemmenden Wirkung oder zum Vergessen des Alltagsstresses verwendet, sondern auch weil

[58] James, Henry 1920 II, 67f.

sie uns zuweilen den Zugang zu mystischen Bewusstseinsbereichen eröffnen können, die dem Alltagsbewusstsein normalerweise verschlossen sind.

> „Lachgas und Äther und besonders Lachgas, wenn es ausreichend mit Luft gemischt ist, beleben das mystische Bewusstsein in außerordentlichem Maße. Dem Inhalierenden scheinen sich immer neue und tiefere Wahrheiten zu offenbaren. Aber so plötzlich, wie sie gekommen sind, verflüchtigen oder entziehen sich diese Wahrheiten auch wieder: und wenn irgendwelche Worte davon zurückbleiben, erweisen sich diese als blühender Unsinn. Trotzdem hält sich das Gefühl, es sei etwas sehr Bedeutendes geschehen; und ich kenne mehr als eine Person, die davon überzeugt ist, dass wir im Lachgasrausche eine echte metaphysische Offenbarung empfangen."[59]

Eugene Taylor zufolge gehen James' Selbstexperimente mit Rauschmitteln in die frühste Jugend zurück.[60] Bereits als Medizinstudent unternahm er zusammen mit anderen Studenten in den 60er Jahren Experimente mit Chloralhydrat, einem klassischen Hypnotikum, die er als junger Harvard-Professor fortsetzte. In einem Brief vom 11. Juni 1896 an seinen Bruder Henry berichtet James zudem über ein missglücktes Selbstexperiment mit dem zu seiner Zeit als „Mescal" bekannten Peyote.[61] James hat überdies zahlreiche Selbstversuche mit Distickstoffmonoxid durchgeführt – besser bekannt als „Lachgas", das von den Zahnärzten der damaligen Zeit viel unkontrollierter und in viel höheren Dosierungen zur Schmerzbekämpfung angewendet wurde als heute. James war beileibe nicht der einzige Arzt und Psychologe, der damals mit Drogen experimentierte. Prominentestes Beispiel solcher Versuche neben James ist Sigmund Freud, der in jungen Jahren eine Reihe von Experimenten mit Kokain durchführte.[62]

James' Wertschätzung von Anästhetika als Mittel, um mystische Erfahrungen zugänglich machen zu können, beruht zum großen Teil auf seiner Bekanntschaft mit Benjamin Paul Blood.

Benjamin Paul Blood schickte William James 1874 eine kurze Abhandlung mit dem Titel *The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy*, welche James in der Novemberausgabe der Zeitschrift *The Atlantic Monthly* rezensierte.[63] Obwohl der Titel dies auf den ersten Blick vielleicht nahe legt, war Blood kein akademischer Philosoph. Er veröffentlichte viele seiner Gedanken in Leserbriefen an Provinzblätter. Das kleine Manifest scheint einen entscheidenden Einfluss auf James ausgeübt zu haben. Viele Jahre später schrieb James über Bloods Pamphlet: „Es faszinierte mich so sehr und war eine wichtige Stufe für mein zukünftiges Denken."[64]

Mr. Blood, schreibt James in seiner Rezension, scheint einen mystischen Ersatz für die metaphysischen Grundfragen gefunden zu haben, welche die

[59] James 1902/1997, 390.
[60] Siehe dazu und zum Folgenden: Taylor 1996, 91.
[61] Siehe: James, Henry 1920 II, 37.
[62] Siehe: Freud 1885.
[63] Siehe: James 1874/1987.
[64] James 1978, 173.

Philosophie mittels des Denkens zu lösen versucht. Sein mystisches Substitut sei eine Art „ontologischer Intuition jenseits der Macht der Worte, die unter dem Einfluss von Lachgas und anderen Anästhetika“ hervorrufbar sei. Blood schrieb:

> „Ich habe während nahezu vierzehn Jahren [mit Anästhetika – P. W.] experimentiert und gelange zu dem Ergebnis, dass jedermann, der Willens ist, überprüfen kann, dass im Zustand des anästhetischen Stupors ein bestimmter unveränderlicher und verlässlicher Bewusstseinszustand (ein unkonditionierter Zustand) wahrgenommen werden kann, BEI WELCHEM DER GENIUS DES SEINS SICH OFFENBART; da die Einnahme von Anästhetika normalerweise selten ist, wird dieser Zustand im alltäglichen Bewusstsein vergessen und überlagert von den mannigfachen Inhalten des Common Sense und findet sein Grab unter der Inschrift aller Erleuchtungen: diese Welt ist seltsam! ... Bei Menschen mit sanguinischem Temperament bleibt im Nachhall des Mysteriums eine Traurigkeit zurück, als ob der Grundton des Universums tief wäre, da kein Gedicht, keine Emotion des normalen, gesunden Bewusstseins Zugang gewährt zu jener zeitlosen Anschauung und ihrer beängstigenden Feierlichkeit. Jene, welche die Unbeständigkeit der zeitlichen Dinge mit Trauer erfüllt, finden den Trost der Gelassenheit und des dauerhaften Friedens. Anmaßende und herrische Geister hingegen finden darin unsagbare Grandiosität und Überlegenheit.“[65]

Obwohl James seine Skepsis gegenüber der Bedeutsamkeit von Bloods „so genannter Entdeckung“ äußert, gesteht er ihm zu, so etwas wie eine „ontologische Emotion“, eine Art von „Nirwana“ erlebt zu haben. Diese Erfahrung – und hier nimmt James einen Grundgedanken der *Varieties* vorweg – ist jedoch allein für Blood verbindlich, nicht für andere: „[D]as Schlimmste an allen mystischen oder schlichtweg persönlichen Erkenntnissen ist ihre Unsagbarkeit. Gegenüber der bloßen Affirmation ‚Ich WEISS, dass dies wahr ist, daher glaube ich daran‘ liegt die simple, aber ebenso legitime wie schlüssige Antwort ‚Ich nicht!‘“[66]

James war nicht überzeugt davon, dass solche Erfahrungen, selbst wenn er ihnen eine mystische oder ontologische Qualität zugestand, per se ein ausreichendes Fundament für die Wahrheit oder Realität einer bestimmten Glaubensüberzeugung liefere. An einer Stelle der *Principles* stellt James dem Glauben resp. dem Gefühl der Realität den Zweifel gegenüber und meint, dass Erfahrungen mit Lachgas, wie Benjamin Blood sie schildert, einer pathologischen Übertreibung des Glaubens gleichkommen.[67] Der Glaube hat gegenüber dem Zweifel den Vorteil, dass er eine innerlich gefestigte Haltung, solide Ideen und damit eine stabile Basis für Handlungen bietet, die jedoch im Falle pathologischer Übertreibung vollkommen unkritisch hingenommen werden. Demgegenüber könne aber auch der Zweifel pathologische Ausmaße annehmen, und zwar in der jegliche natürliche Tätigkeit lähmenden „Grübelsucht“.

In seiner Rezension sieht James die Lösung dieser beiden Extreme in einem Mittelweg. Dabei ist er überzeugt davon, dass der Intellekt der Maßstab

[65] James 1874/1987, 286.
[66] James 1874/1987, 287.
[67] Siehe: James 1890/1950 II, 284.

sein müsse, an dem solche Erlebnisse gemessen werden. Seine Aufgabe bestehe jedoch nicht darin, die Realität mystischer Erfahrungen zu leugnen oder zu unterdrücken, sondern diese angemessen zu interpretieren. James beklagt, dass ein angemessener Interpretationsrahmen bis dato fehle. Bei seiner abschließenden Bewertung favorisiert er, wie schon in seinen Ansätzen zu einer materialistischen Mystiktheorie in den *Principles*, die bewusst kultivierte Mystik gegenüber den unwillkürlichen, plötzlichen Offenbarungen durch Anästhetika:

> „Was den Geist trübt und den Willen schwächt, kann keine vollkommene Wahrheit hervorbringen, selbst wenn es uns hilft, einen bestimmten Aspekt davon zu erhaschen; und Mystik gegen Mystik, der Glaube, der aus dem Willen stammt, der Rausch des moralischen Willens, ist Millionen Mal glaubwürdiger."[68]

1887, also drei Jahre nach James' Rezension, begann zwischen Blood und ihm ein lebhafter Briefaustausch, der bis zu James' Tod im Jahre 1910 andauerte. Kurz vor seinem Tod veröffentlichte James einen Aufsatz mit dem Titel *A Pluralistic Mystic*, in welchem er Blood nicht nur als authentischen Mystiker vorstellt, sondern dessen Philosophie mit seiner eigenen vergleicht.[69]

James relativierte im Laufe der Jahre seine anfänglich eher ablehnende Haltung gegenüber dem Wahrheitsgehalt „anästhetischer Offenbarungen". Als er in einer langen Schlussanmerkung zu seinem Aufsatz *On some Hegelisms* aus dem Jahr 1882 ein eigenes Erlebnis mit Distickstoffmonoxid wiedergibt, ermutigt er nicht nur andere, seinen Selbstversuch nachzuahmen, er ist persönlich von der Wahrheit seiner Erlebnisse überzeugt. Im Kommentar zu seinem Erlebnis schreibt James:

> „Ich empfehle anderen dringend, dieses Experiment zu wiederholen, welches, mit reinem Lachgas durchgeführt, kurz ist und überaus harmlos. Selbstverständlich unterscheiden sich die Wirkungen bei unterschiedlichen Personen, ebenso wie beim selben Individuum zu unterschiedlichen Zeiten; doch es ist anzunehmen, dass in beiden Fällen strukturelle Ähnlichkeiten feststellbar sein werden. Bei mir und bei vielen anderen mir bekannten Personen besteht das Kernerlebnis in dem unwiderstehlichen Bewusstsein einer intensiven metaphysischen Illumination. Tief und unergründlich liegt die Wahrheit mit nahezu blendender Evidenz offen."[70]

Für James kann der Höhepunkt seiner Erfahrung mit einer mystischen Einsicht verglichen werden, denn seine Erfahrung charakterisiert sich durch eine „immense Empfindung der *Versöhnung"* der Gegensätze. Solche Erfahrungen der Versöhnung der Gegensätze werden, so James, in milder Form auch beim Konsum von Alkohol erlebt. Für denjenigen, der Distickstoffmonoxid inhaliert, intensiviere sich jedoch dieser Effekt um ein Vielfaches:

---

[68] James 1874/1987, 287.
[69] James 1910.
[70] James 1882, 206.

> „Die immense emotionale Empfindung der Versöhnung, welche die ‚rührseligen' Phasen alkoholischer Trunkenheit charakterisieren, erscheinen dem äußeren Betrachter dumm und albern. Es ist jedoch bekannt, dass sie für den, der sie erlebt, die entzückendsten Höhepunkte bilden, welche vermutlich eine Haupttriebfeder darstellen bei der Verführung durch das Laster. Das Zentrum und die Peripherie der Dinge scheinen dabei zu verschmelzen. Das Ego und seine Objekte, das *meum* und das *tuum* sind eins. Genau dies, nur tausendfach verstärkt, war die Wirkung des Gases auf mich."[71]

Mit der Verschmelzung der Gegensätze geht nach James insbesondere der Verlust des Ichbewusstseins einher. Im Kapitel *The Stream of Thought* in den *Principles* erwähnt er eine eigene Erfahrung mit Chloroform, bei welcher sein normales, alltägliches Ichbewusstsein sich aufgelöst habe. Die Empfindung seiner eigenen Existenz schien ihm nichts Ursprüngliches, sondern etwas Hinzugekommenes zu sein, das im Zustand der Verschmelzung der Gegensätze nicht erlebbar war.[72]

Ganz anders als bei kontemplativen Traditionen wie dem Theravada-Buddhismus, in welchem, nach Newmans Ansicht, wie ich oben gezeigt habe, kognitive Urteile insbesondere über die Ursachen einer Emotion die zentrale Rolle bei der Gestaltung der Gefühle zu spielen scheinen, scheint hier nun umgekehrt das Gefühl – jene „immense emotionale Empfindung der *Versöhnung"* – ein maßgeblicher Faktor zu sein, der das kognitive Geschehen ordnet. James hat wohl eine Art von logischem Monismus erlebt, eine Vereinigung logischer Gegensätze, wobei die Emotionen dem Denken die „Richtung" vorzugeben scheinen. James schreibt:

> „Jede Idee oder Repräsentation, die im Bewusstsein auftauchte, wurde durch dieselbe logische Zange ergriffen und diente dazu, dieselbe Wahrheit zu illustrieren. Diese Wahrheit bestand darin, dass jeder Gegensatz, egal unter welchen Dingen, in einer höheren Einheit verschwindet, die gleichzeitig seine Basis bildet, und dass alle so genannten Widersprüche lediglich Unterschiede darstellen; dass alle Unterschiede graduell sind; dass alle Grade von derselben Art sind; dass ununterbrochene Kontinuität die Essenz des Seins darstellt; und dass wir wortwörtlich inmitten eines Grenzenlosen sind, um dessen Existenz zu erkennen, welches das äußerste ist, was wir erreichen können." James unterstreicht den Charakter der Unsagbarkeit seines Erlebnisses: „Es ist unmöglich, einen Eindruck des überwältigenden Charakters der Identifikation aller Gegensätze zu vermitteln, während diese Erfahrung durch das Bewusstsein strömt. Seitenweise habe ich während der Intoxikation Sätze diktiert oder geschrieben, die dem nüchternen Leser wie sinnloses Geschwätz vorkommen, doch welche im Augenblick des Niederschreibens verschmolzen waren in dem Feuer grenzenloser Rationalität. Gott und der Teufel, Gut und Böse, Leben und Tod, Ich und Du, Nüchternheit und Trunkenheit, Inhalt und Form, Schwarz und Weiß, Quantität und Qualität, zitternde Ekstase und schaudernder Horror ... und fünfzig weitere gegensätzliche Elemente finden sich in den Passagen, niedergeschrieben auf dieselbe Weise."[73]

Vielleicht war James etwas hart in seinem Urteil darüber, was er unter dem Einfluss von Distickstoffmonoxid notierte. Je nach ästhetischem Standpunkt mögen einige darin sinnloses Geschwätz, andere vielleicht viel Tiefsinn ent-

[71] James 1882, 206.
[72] Siehe dazu: James 1890/1950 I, 273.
[73] James 1882, 206f.

decken. Hier einige Beispiele dessen, was James in seinem „perfekten Delirium theoretischer Ergriffenheit" geschrieben oder diktiert hatte:

> „Alles kann Gegenstand von Kritik werden – wie kritisieren ohne etwas, das man kritisieren kann?
> Zustimmung – Uneinigkeit!!
> Emotion – Bewegung (motion)!!! ...
> Gut und Böse versöhnt in einem Lacher!
> Es entgleitet, es entgleitet!
> Aber --
> Was entgleitet, WAS entgleitet?
> Emphase, Emphase, es muss irgendeine Emphase existieren, damit eine Phase existiert ...
> Wortschwälle können es nicht wiedergeben, weil alle Worte anders sind.
> Und es verblasst! Und es ist unendlich! UND es ist unendlich!
> Wenn es nicht verschwunden ist, warum solltest du dich daran festhalten?
> Siehst du die Differenz nicht, siehst du nicht die Identität?
> Ständige Vereinigung der Gegensätze!
> Extreme – extrem, extrem! In der Extensität, welche ‚Extreme' enthalten, ist die ‚Extremität' der Intensität enthalten ...
> Es gibt eine Versöhnung! ...
> Mein Gott, wie das wehtut! Mein Gott, wie es nicht wehtut! Versöhnung zweier Extreme ...
> Es gibt keine Unterschiede außer gradweisen Unterschieden zwischen unterschiedlichen Graden von Unterschieden und keinen Unterschied ..."[74]

Bei seinen Versuchen erlebte James wiederholt extreme Stimmungsumschwünge – Huxley wird später von *Himmel und Hölle* sprechen. James schloss daraus, dass ein „pessimistischer Fatalismus und eine unergründlich tiefe Hilflosigkeit und Gleichgültigkeit" das Resultat solcher Versuche seien und dass „der *Indifferentismus* das wahre Resultat jeder Sichtweise der Welt ist, welche die Unendlichkeit und Kontinuität als deren Essenz betrachtet".[75]

James' Bericht seiner Erfahrungen mit Distickstoffmonoxid vermittelt einen weiteren Eindruck seines unvoreingenommenen Interesses für das Unbekannte und Unkonventionelle. Seine Beschreibung des Erlebten bekräftigt die Absicht, unorthodoxe Erlebnisse mit seinen akademischen Kollegen zu teilen und zu diskutieren. James' Vorgehen und seine Deutung der Erlebnisse mit Distickstoffmonoxyd beinhalten überdies in nuce eine Reihe in den *Varieties* elaborierter Vorgehensweisen und Thesen. So zeichnet sich hier James' Methodologie bereits deutlich ab: Phänomenologische Berichte gehen philosophischen Deutungen vorweg. Anschließend folgen moralische Bewertungen. Ebenfalls findet sich hier James' Betonung der emotionalen Aspekte mystischer Erfahrungen. Die extreme Intensität der Emotionen unter dem Einfluss von Distickstoffmonoxid wirkt wie eine Struktur, die das Denken auf logische Vereinheitlichung hin lenkt, es geradezu zwingt, versklavt. Ebenso findet sich auch hier nebst den vier Kennzeichen mystischer Erfahrungen (Unsagbarkeit, noetische Qualität, Vergänglichkeit und Passivität) das

[74] James 1882, 207.
[75] James 1882, 208.

Kriterium der Einheit oder Vereinigung der Gegensätze, das James in den *Varieties* wiederholt thematisieren wird.

The Varieties of Religious Experience

Konzeption und Quellen

Der Klassiker *The Varieties of Religious Experience* beinhaltet jene zwanzig *Gifford Lectures*, welche James, auf dem Höhepunkt seiner Popularität 1901–1902 an der Universität von Edinburgh gehalten hat. Ursprünglich plante er, in den ersten zehn Vorlesungen den Charakter religiöser Phänomene zu beschreiben und diesen in den folgenden Vorlesungen vom Standpunkt der Philosophie zu bewerten. Im Endeffekt wurden die Vorlesungen jedoch vom beschreibenden Teil dominiert, so dass die philosophische Bewertung auf eine einzige Vorlesung zusammenschmolz. Ein Notizbuch mit der Überschrift *Memoranda for Gifford Lectures* enthält folgende Projekttitel: *The Varieties of Religious Experience* und *The Task of Religious Philosophy*. Im Vorwort der *Varieties* bemerkte James, dass er erwogen habe, den ersten Teil mit *Man's Religious Appetites* zu überschreiben und dem zweiten den Titel *Their Satisfaction Through Philosophy* zu geben. Während der erste Teil die Frage nach der Natur oder der Existenz religiöser Neigungen beantworten sollte, hatte James vor, im zweiten den Wert, die Bedeutung oder den Sinn religiösen Lebens darzustellen. Er glaubte, dass angesichts der materialistischen, evolutionistischen und psychologischen Betrachtung des Menschen durch die modernen Wissenschaften eine philosophische Rechtfertigung des Bedürfnisses nach Religion und Mystik unerlässlich sei. Die Phänomene religiöser und mystischer Erfahrung, und dies war James' Programm, sollten nicht nur gegen die Voreingenommenheiten der materialistisch-deterministisch orientierten Science Community rehabilitiert werden, sondern darüber hinaus auch die Grundlage für einen metaphysischen Gegenentwurf schaffen.

Um die Existenz religiöser oder mystischer Erfahrungen zu belegen, hat James in den Vorlesungen 1–19 eine riesige Fülle von Erfahrungsberichten zusammengetragen, die bis heute für viele Forscher eine Fundgrube anschaulichen Erfahrungsmaterials darstellen. Dabei zitierte James vorwiegend individuelle, neuzeitliche Erfahrungsberichte. Diese Zeugnisse stammen zum großen Teil aus dem Fundus der Untersuchungen der Gründerväter der amerikanischen Religionspsychologie: aus den Werken von George Coe und James Leuba sowie aus den umfangreichen privaten Sammlungen handschriftlicher Erfahrungsberichte von Edvin Starbuck und dem Genfer Psychiater Theodore Flournoy. James verwendet auch Briefzitate aus eigener Korrespondenz z. B. mit William Blood und scheut nicht davor zurück, aus Flugschriften und Berichten der New Thought- oder Mind Cure-Bewegung zu

zitieren, die neben der Theosophie als eine der Hauptwurzeln der heutigen New Age-Bewegung gelten.[76]

In den beiden Vorlesungen über Mystik (Vorlesung 16 und 17) zitiert James persönliche Erfahrungen von Martin Luther, Walt Whitman, J. A. Symonds, Richard Maurice Bucke, Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Dionysius Areopagita, Jakob Böhme, Georg Fox, Plotin, Angelus Silesius, Helena Blavatsky, Ramakrishna und Swami Vivekananda. James arbeitet Zitate aus namhaften Werken über christliche Mystik ein wie beispielsweise Görres' *Christliche Mystik*, Rousselots *Les Mystiques Espagnols* und Ribets *Mystique Divine*, ist interessanterweise aber auch vertraut mit der damals spärlich vorhandenen Literatur über die mystischen Traditionen des Ostens. Er zitiert Passagen aus Max Müllers Übersetzung der *Upanischaden*, C. F. Koeppens *Die Religion des Buddha*, Schmölders Übersetzung des Sufi-Mystikers Al-Ghasali, Vivekanandas *Raja Yoga* und er empfiehlt V. L. Mitras Buch *Yoga Vasishta Maha Ramayana*.

Eugene Taylor hat herausgefunden, dass James' Bekanntschaft mit östlichen kontemplativen Traditionen weit zurückreicht.[77] Bereits in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts hörte James als junger Medizinstudent in Deutschland eine Zusammenfassung der Geschichte des Buddhismus von Wilhelm Dilthey am Mittagstisch von Hermann Grimm. (Ralph Waldo Emerson vermittelte die Bekanntschaft mit Grimm.) In Paris kaufte sich James 1886 die englische Ausgabe von Schopenhauers Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung*, fand jedoch erst neun Jahre später die Zeit, das Buch zu lesen.[78] Mit Schopenhauers Werk kam James mit einer tendenziell lebensfeindlichen Darstellung der mystischen Traditionen des Ostens in Berührung, wonach der „Wille zum Leben" – Schopenhauers metaphysischer Urwille – u. a. im buddhistischen Nirwana zu seiner Selbsterkenntnis gelangt, um sich von seinem endlos leidvollen irdischen Dasein endgültig zu verabschieden.

Asiatische Religionen lernte James darüber hinaus auch durch eine Reihe von Professoren der Harvard Divinity School kennen, wie beispielsweise den damaligen Professor für Vergleichende Religionswissenschaften Charles Carroll Everett sowie Houghton Woods, ein Mitglied des Religionsgeschichtlichen Zirkels, der auf James' Vorschlag bei Paul Deussen in Leipzig die indische Vedantaphilosophie studierte. Zudem traf James im Laufe seines Lebens mit asiatischen Meditationslehrern zusammen: mit Anagarika Dharmapala, einem Theravada-Mönch aus Ceylon, und mit Vivekananda, dem bekannten Hindu-Mönch und Schüler Ramakrishnas. 1893 traf James sich mit Swami Vivekananda, einige Tage nach dessen Vortrag über *Die Vedanta-Philosophie* vor dem Parlament der Weltreligionen in Chicago, an dem

[76] Zu James' Verhältnis zur Mind Cure-Bewegung, siehe ausführlich: Barnard 1997, 288–295. Zum Verhältnis von New Thought- und New Age-Bewegung, siehe: Melton 1992.
[77] Siehe zum Folgenden ausführlich: Taylor 1978, 1986 und 1996, 60–65.
[78] Siehe: Perry 1935 II, 721.

sich auch Religionen des fernen Ostens erstmals einer breiteren westlichen Öffentlichkeit vorstellten.

James' Interesse für kontemplative Traditionen scheint nicht ausschließlich theoretischer Natur gewesen zu sein. Er lernte zwei westliche Schüler von Vivakananda kennen, die Irin Margaret Nobel und den exzentrischen polnischen Philosophen Wincenty Lutoslawski, wobei letzterer in den späten 90er Jahren einen größeren Einfluss auf James ausgeübt zu haben scheint. James schrieb ein Vorwort zu Lutoslawskis Buch *Worlds of Souls*. Lutoslawski stellte sich James brieflich vor und besuchte ihn 1893 in den Psychologie-Laboratorien Harvards auf seinem Weg zum Parlament der Weltreligionen in Chicago. Später versuchte Lutoslawski vergeblich James' Interesse für Yoga, Meditation und Fasten zu wecken. Meditationsübungen schienen James zu sehr an seine Depressionen von 1870 zu erinnern und gegenüber dem Fasten hatte er eine Aversion, die möglicherweise darauf zurückgeht, dass sich sein Vater Henry James 1882 absichtlich zu Tode gehungert hatte. Statt Yoga zu üben, zog James es vor, in den Adirondack-Bergen zu wandern, und er meinte, dass das Schreiben *seine* Yogaübung sei. Doch Lutoslawski wundersame Genesung von einer ernsthaften physischen Erkrankung durch intensives Fasten und Meditationsübungen wurde für James zu einem markanten Beispiel für die versteckten Energien in jedem Menschen, worüber er 1906 in *The Energies of Men* berichtete, seiner damaligen Präsidentschaftsrede vor der Amerikanischen Philosophischen Gesellschaft.[79]

Vier Charakteristika mystischer Erfahrungen

Der Begriff der Mystik ist zentral für das Verständnis der *Varieties.* An mehreren Stellen seines Werkes stellt James die Beantwortung wichtiger theoretischer Fragen in Bezug auf religiöse Erfahrungen zurück und vertröstet seine Leser auf das Kapitel über Mystik, welches „das wesentliche Kapitel bilde[t], das alle anderen Kapitel erhellt"[80]. James' Faszination für Mystik durchdringt das ganze Buch. Barnard hat meiner Meinung nach zu Recht hervorgehoben, dass mystische Erfahrungen in James' Verständnis keine besondere Form religiöser Erfahrungen sind, wie der Titel *The Varieties of Religious Experience* dies auf den ersten Blick vielleicht suggeriert (und wie die Mehrheit der Forscher den Begriff heute verwendet).[81] Allerdings scheint mir Barnard zu weit zu gehen, wenn er umgekehrt behauptet, dass für James religiöse Erfahrungen per se eine Subkategorie mystischer Erfahrungen darstellen. Eher handelt es sich hierbei nach James um Überschneidungsphänomene.

Nicht alle religiösen Erfahrungen sind per se mystisch und nicht alle mystischen Erfahrungen sind für James per se religiös. Mit dieser Bestimmung

[79] Siehe: James 1907/1913.
[80] James 1902/1997, 381.
[81] Siehe: Barnard 1997, 11f.

folgt James der in der Romantik einsetzenden Tendenz der Entgrenzung der Mystik aus dem Bereich des Religiösen. Mystische Erfahrungen umfassen ein ganzes Spektrum von Erfahrungen, zu denen James neben religiösen auch nicht-religiöse zählt, wie das plötzliche Einleuchten der Bedeutung eines Wortes, Textes, Musikstücks, gewisse Erlebnisse des Einsseins mit der Natur, Déjà-vu-Erlebnisse, Erfahrungen unter Einfluss von Alkohol oder bewusstseinsverändernden Substanzen. All diese Erlebnisweisen sind sich James' Überzeugung nach ähnlich, da ihnen folgende Charakteristika zukommen:

Religiöse und nicht-religiöse mystische Erfahrungen sind (1) unsagbar und Gefühlszuständen ähnlich. Trotz ihrer Nähe zu Gefühlen handelt es sich dabei (2) um Erkenntnisse. Neben diesen beiden notwendigen Kriterien nennt James zwei weitere Eigenschaften, die zwar „weniger scharf" erkennbar sind, „meist" jedoch ebenfalls dazugehören: (3) die Flüchtigkeit oder Vergänglichkeit und (4) die Passivität der Aufmerksamkeit.[82]

(1) In der Unsagbarkeit sieht James „das handfesteste Merkmal", mittels dessen sich mystische Erfahrungen bestimmen lassen.[83] Menschen, die eine mystische Erfahrung erlebt haben, finden, nachdem sie in den alltäglichen Bewusstseinszustand zurückgekehrt sind, keinen verbal angemessenen Ausdruck für den Inhalt, die eigentümliche Tiefe, Intensität oder Qualität ihrer mystischen Erfahrung. Sie empfinden ihre Versuche, das Erlebte zu beschreiben, als unangemessen oder falsch und sind überzeugt davon, dass der Zustand direkt erfahren werden müsse; er kann anderen nicht mitgeteilt oder auf sie übertragen werden.

James betont, dass diese Erfahrungen Gefühlszuständen daher ähnlicher sind als intellektuellen Zuständen. Wer ein bestimmtes Gefühl erfahren hat, wird einem anderen, der es nie erfahren hat, nur schwer klarmachen können, worin dessen Qualität und Wert besteht.

„Man muss ein Ohr für Musik haben, um den Wert einer Symphonie zu erfahren", schreibt James, „man muss selbst verliebt gewesen sein, um den Bewusstseinszustand eines Liebenden zu verstehen. Wenn uns das Herz oder das Ohr fehlt, können wir den Musiker oder den Liebhaber nicht richtig interpretieren und sind sogar geneigt, ihn für schwachsinnig oder lächerlich zu halten."[84]

(2) Obwohl mystische Erfahrungen Gefühlen ähnlich sind, handelt es sich dabei James' Überzeugung nach um „Erkenntniszustände"[85], die jedoch von sprachlich-diskursiven Erkenntnisleistungen des Subjekts zu unterscheiden sind. Mit diesem „Zustand", meint James, seien „Einsichten in die Tiefen der Wahrheit" verbunden, „die vom diskursiven Verstand nicht ausgelotet werden". Es sind „Erleuchtungen, Offenbarungen", die trotz ihrer Unartikulier-

[82] James 1902/1997, 384f.
[83] Siehe dazu und zum Folgenden: James 1902/1997, 384.
[84] James 1902/1997, 384.
[85] James 1902/1997, 384.

barkeit „bedeutungsvoll und wichtig erscheinen“ und „in der Regel“ einen „merkwürdigen Nachgeschmack von besonderer Autorität“ mit sich führen.[86]

Was James hier über den mystischen „Erkenntniszustand“ sagt, hat viel Ähnlichkeit mit seinen Ausführungen zur „Erkenntnis aufgrund von Bekanntschaft“ und kann durch dieses Konzept erläutert werden.[87] In *The Principles of Psychology* trifft James eine zentrale Unterscheidung zwischen zwei Arten des Erkennens (knowledge): „Erkenntnis aufgrund von Bekanntschaft“ (knowledge of acquaintance) und „Wissen von“ (knowledge about). Wissen ist nach James sprachlich-diskursiv, allgemein zugänglich und vermittelt durch die Erkenntnisleistungen des Subjekts. Erkennen aufgrund von Bekanntschaft hingegen ist nicht-diskursiv, ist unmittelbar gegeben, intuitiv verstanden und sinnlich-emotional durch die bloße Existenz eines Gegenstandes oder einer Idee vorhanden. Diese logische Unterscheidung kann der reflektierende Verstand immer nur im Anschluss an eine bestimmte Erfahrung treffen. Im Prozess der Erfahrung selbst interagieren beide Erkenntnisweisen, weshalb James davon spricht, dass es sich hierbei um „relative Begriffe handelt. D. h., derselbe Gedanke hinsichtlich eines Gegenstandes kann ‚Wissen von‘ ihm genannt werden im Vergleich zu einem einfacheren Gedanken oder ‚Erkenntnis aufgrund von Bekanntschaft‘ mit ihm hinsichtlich eines Gedankens, welcher artikulierter und expliziter ist.“[88] Die Erkenntnis aufgrund von Bekanntschaft bildet immer wieder die Grundlage, das Rohmaterial, das der Geist je neu mit linguistischen und anderen Mitteln kultureller Bearbeitung aktiv gestaltet. Ein Beispiel für beide Arten des Erkennens seien Empfindungen und Gedanken, meint James.[89] Empfindungen vermitteln uns eine unmittelbare Bekanntschaft von Dingen, doch nur durch die Zuschreibung von Gedanken, die aktive Bearbeitung mit Konzepten werden Empfindungen von Dingen zu Wissen darüber. Bereits Empfindungen sind für James jedoch komplexer Natur und beinhalten Emotionen und Sinneseindrücke (Tasten, Riechen, Hören, Sehen, Schmecken), die in gewisser Weise vorgeformt sind. Sie sind das dynamische Rohmaterial, welches sich im Wechselspiel mit kognitiven Konzepten unablässig neu ordnet.

Barnard hat gezeigt, dass sich dieses Modell auf James’ Überlegungen zur Mystik übertragen lässt.[90] Mystische Erfahrungen sind Empfindungen und Gefühlen ähnlich, insofern sie eine Form von Erkennen aufgrund von Bekanntschaft darstellen, sie unterscheiden sich jedoch hinsichtlich ihres Ursprungs. Unsere unmittelbaren „Gefühle“, schreibt James in den *Varieties* (im Sinne der *Principles* wäre es richtiger, von „Empfindungen“ zu sprechen), „enthalten nur das, was ihnen die fünf Sinne zur Verfügung stellen“, doch die religiösen Mystiker „bestreiten“ emphatisch, „dass bei der höchsten

[86] James 1902/1997, 384.
[87] Siehe dazu und zum Folgenden: James 1890/1950 I, 221–223.
[88] James 1890/1950 I, 221f.
[89] James 1890/1950 I, 222.
[90] Siehe: Barnard 1997, 14 und vor allem 111–121.

Erkenntnisform ... die Sinne irgendeine Rolle spielen".[91] An dieser Stelle kommt James' metaphysische Deutung der Mystik zum Tragen. Wenn James in den *Varieties* immer wieder von Offenbarungen als „kognitiven Aspekten" mystischer Erfahrungen spricht, dann handelt es sich hierbei um eine primär kognitive Ordnungsleistung, die transzendenter, nicht menschlicher Natur ist, die dem menschlichen Geist die Grundlage oder das Rohmaterial in Form von Erkenntnis aufgrund von Bekanntschaft bietet, welches mit der kognitiven Bearbeitung durch den menschlichen Geist in eine dynamische Wechselwirkung tritt.

(3) Mystische Zustände können James' Ansicht nach nicht für lange Zeit aufrechterhalten werden. Mit wenigen Ausnahmen, meint James, scheint eine halbe, höchstens jedoch ein oder zwei Stunden die oberste Grenze zu sein.[92] Anschließend erfolge das Wiedereintauchen in den Alltag. In der Sprache der *Principles*: Der passiv-rezeptive Zustand, der dem Erkennen aufgrund von Bekanntschaft wesentlich ist, „verflüssigt sich" und tritt wieder in Wechselwirkung mit „Wissen von" (knowledge about), d. h. dem Denken, mit Sprache und allen sonstigen kulturellen Mitteln der Bearbeitung, und der Zugang zur Transzendenz verschwindet.

(4) James weiß um die Disziplinen der willentlich gelenkten Aufmerksamkeit, die in den kontemplativen Traditionen des Ostens wie des Westens angewandt werden, um charakteristisch mystische Bewusstseinszustände zu erreichen. Bereits in den *Principles* macht James darauf aufmerksam, dass der Modus des Erkennens aufgrund von Bekanntschaft willentlich, d. h. durch gelenkte Aufmerksamkeit erreicht werden kann. Dort heißt es: „Wir können willentlich in einen Zustand bloßer Bekanntschaft mit einem Objekt zurückfallen, indem wir unsere Aufmerksamkeit streuen und es mit leerem, trance-artigem Blick anstarren."[93]

Ist dieser Bewusstseinszustand jedoch erreicht, schreibt James in den *Varieties*, so hat der Mystiker „das Gefühl, sein eigener Wille sei außer Kraft gesetzt, und fühlt sich manchmal sogar von einer höheren Macht ergriffen und gehalten"[94]. Hier liegt eine Überschneidung mit gewissen Paraphänomenen vor, wie automatischem Schreiben, prophetischem Sprechen und medialer Trance, die nach James lediglich in weitem Sinne „mystisch" genannt werden können. Ein Unterschied zur Mystik im engeren Sinn bestehe jedoch darin, dass bei ausgeprägten Paraphänomenen dieser Art jede Erinnerung an das Phänomen selbst unterbrochen werde. Im Innenleben des Betroffenen finde eine Art von Unterbrechung statt. Bei mystischen Erfahrungen im engeren, eigentlichen Sinn hingegen „hält sich immer eine gewisse Erinnerung an ihre Inhalte und eine tiefe Empfindung ihrer Wichtigkeit"[95]. Diese einge-

[91] James 1902/1997, 404.
[92] James 1902/1997, 385.
[93] James 1890/1950 I, 222.
[94] James 1902/1997, 385.
[95] James 1902/1997, 385.

schränkte Wiedererinnerung an die Qualität der mystischen Erfahrung ist James' Ansicht nach bedeutsam, insofern sie Auswirkungen auf das Leben des Betreffenden hat. James ist zudem überzeugt, dass das wiederholte Auftreten mystischer Erfahrungen den mystischen Bewusstseinszustand kontinuierlich entwickelt und dessen inneren Reichtum und dessen Bedeutung sich vertiefen, womit erneut seine Wertschätzung kontemplativer Traditionen des Westens wie des Ostens zum Ausdruck kommt.[96] Darauf werde ich im Kapitel über den Charakter des Heiligen ausführlicher zu sprechen kommen.

Vorgehen und Methode

In deduktiven Theorien wird versucht, die Erkenntnis oder das Bestehen der Welt aus letzten logischen oder ontologischen Prinzipien abzuleiten. Solche Ansätze lehnt James radikal ab. In der empiristischen Tradition der angelsächsischen Philosophie groß geworden, vertritt er demgegenüber die induktive Methode. Er ist überzeugt davon, dass die Philosophie primär konkrete Erfahrungsdaten zu sammeln hat, bevor sie in einem zweiten Schritt die Dinge durch Verallgemeinerungen und Hypothesenbildung zu erklären versucht. „Erfahrung" als Basis für Theoriebildung ist für James jedoch nicht ein positivistisch verengter Empirismus, der sich ausschließlich auf beobachtbare Tatsachen und quantifizierbare Daten als Grundlagen zur Theoriebildung bezieht. James' radikaler Empirismus ist vielmehr ein „Weitwinkel-Empirismus"[97] resp. eine Phänomenologie, die der lebendigen Realität jeglicher Erfahrung ein unvoreingenommenes Interesse entgegenbringt.[98] Daher beginnt die induktive Methode mit einer unvoreingenommenen Beschreibung mystischer Erfahrungen, wobei James eine Fülle von Primärberichten aus erster Hand aneinander reiht. Dabei überlässt er die Aneinanderreihung der unzähligen Fallbeispiele in keiner Weise dem Zufall. Er betont gerade die kreative und wichtige Funktion der subjektiven Interessen des Philosophen, welcher die Erfahrungen ordnet, und er verweist auf die Art und Weise, in der diese subjektiven Interessen die wissenschaftliche Hypothesenbildung beeinflussen. Beim Lesen wird schnell klar, dass James sich sehr darum bemüht, seine eigenen persönlichen Interessen zurückzustellen, um die Fallbeispiele nicht durch dogmatische und rigide philosophische Annahmen willkürlich zu deformieren und zu diskreditieren. Er zielt darauf ab, repräsentative Fälle für die ganze Bandbreite möglicher mystischer Erfahrungen zur Sprache zu bringen.

Zentral für James' Präsentation der Erfahrungsberichte ist die bereits in den *Principles* angewandte Methode der seriellen Reihung: „Die Phänomene werden am besten verstanden, wenn man sie in eine Reihe stellt, wenn man

[96] James 1902/1997, 385.
[97] Sloterdijk 1997, 25.
[98] Zu James phänomenologischem Ansatz, siehe: Edie 1970 und 1987.

ihren Ursprung und ihre Verfallsformen studiert und wenn man sie mit ihren übertriebenen und degenerierten Spielarten vergleicht."[99] Im Kapitel *Mystik* in den *Varieties*, auf das ich mich im Folgenden beziehe, präsentiert James daher die verschiedensten Berichte mystischer Erfahrungen in einer aufsteigenden Reihe, er spricht metaphorisch von einer „mystischen Leiter". Auf den unteren Stufen der Leiter lässt er nicht-religiöse und einem breiten Publikum vertraute mystische Erfahrungen zur Sprache kommen. Auf den höheren Stufen sind die Erfahrungen in zunehmendem Maße intensiv, extrem, religiös und daher womöglich nur wenigen Lesern vertraut. Die verschiedenen Stufen sind jedoch nicht hermetisch voneinander geschieden. Die unteren Stufen, meint James, weisen in Richtungen, in die auch gewisse Erfahrungen unreligiöser Menschen hindeuten.

James' Begriff der „mystischen Leiter" ist meiner Auffassung nach in erster Linie didaktisch. James verwendet diese Metapher dazu, den Mystikbegriff aus seinem traditionell religiösen (ursprünglich christlichen) Umfeld zu entgrenzen. Mit dieser Ausdehnung des Mystikbegriffs auf nicht-religiöse, alltäglichere Erfahrungen gelingt es ihm, eine Basis für ein Verständnis nicht-alltäglicher Erfahrungen auf den oberen Stufen der mystischen Leiter zu schaffen. Dieses Vorgehen steht ganz im Einklang mit James' oben thematisierter Unterscheidung zwischen „Erkenntnis aufgrund von Bekanntschaft" (knowledge of acquaintance) und „Wissen von" (knowledge about). „Wissen von" gründet sich James' Ansicht nach immer auf „Erkenntnis aufgrund von Bekanntschaft". James versucht dem Leser zu zeigen, dass er mit weniger extremen, weniger intensiven, nicht-religiösen Formen der Mystik bereits vertraut ist. Der Leser soll darauf aufmerksam werden, dass er über ein lebensrelevantes Kennen gewisser Formen mystischer Erfahrung verfügt, welche die Philosophie zu Bewusstsein bringt, in eine Reihe mit strukturähnlichen Erfahrungen stellt und diskursiv deutet. Auf diese Weise holt James selbst den „unmystischsten" Leser auf den unteren Stufen der mystischen Leiter bei seinen eigenen, alltäglicheren mystischen Erfahrungen ab und führt ihn durch Darstellung und Deutung von strukturell ähnlichen Erfahrungen zu einer Übersicht der ganzen Bandbreite mystischer Phänomene.

Die strukturelle Ähnlichkeit der mystischen Erfahrungen auf den unterschiedlichen Stufen der mystischen Leiter beruht auf den vier oben genannten Charakteristika mystischer Erfahrungen (Unaussprechlichkeit, noetische Qualität, Flüchtigkeit und Passivität). Unklar ist jedoch zuweilen, weshalb James ein bestimmtes Zitat einer bestimmten Stufe der mystischen Leiter zuordnet. Das Kriterium abnehmender allgemeiner Bekanntschaft ist oft unzureichend, da James hier nur von Vermutungen ausgehen kann. Ein weiteres Kriterium der aufsteigenden Leiter besteht in der zunehmend religiösen Bedeutung der Erfahrungen, wobei unklar ist, was mit Religiosität genau gemeint ist. Offensichtlich ist, dass Religiosität im Zusammenhang mit Mys-

[99] James 1902/1997, 386.

tik auf den oberen Stufen der mystischen Leiter für James immer wichtiger wird. Auf der obersten Stufe thematisiert James jene Formen der Mystik, in denen das religiöse mystische Bewusstsein in kontemplativen Traditionen zum Zentrum des Lebens geworden ist.

Ein weiteres Kriterium scheint die zunehmende Entgrenzung von Ich und Welt zu sein. Während auf der ersten Stufe der Leiter Ich und Welt noch klar unterschieden sind, löst sich diese klare Abgrenzung auf den weiteren Stufen immer mehr auf. Damit geht eine Relativierung des Wirklichkeitsbegriffs einher, dergestalt, dass der alleinige Realitätsanspruch der sinnlich wahrnehmbaren Alltagswelt und damit die Grundlage der materialistischen Philosophien zunehmend in Zweifel gezogen wird. Die Entgrenzung von Ich, Welt und Wirklichkeit – und darin besteht ein normatives Kriterium für höhere Stufen auf der mystischen Leiter – wird entweder von beglückenden oder von angstvollen Gefühlen begleitet. Während die angstvolle Ichauflösung James' Ansicht nach pathologische Züge trägt und der „Stufenleiter nach unten, in Richtung Geistesgestörtheit“[100] folgt, finden sich intensiv beglückende mystische Erfahrungen auf der Stufenleiter nach oben. Ein weiterer Gesichtspunkt bei der Einteilung scheint für James auch die Frage gewesen zu sein: Was löst die mystische Erfahrung aus? Ich betone, James fragt hierbei nicht nach den Ursachen mystischer Erfahrungen, sondern nach den Auslösern, die, wenn bestimmte Bedingungen gegeben sind, eine mystische Erfahrung einleiten können. James unterscheidet zwischen auslösenden Momenten wie der Betrachtung der Natur (Stufe 5), dem Konsum von Rauschmitteln und Anästhetika (Stufe 4) sowie methodischen Übungen in kontemplativen Traditionen (Stufe 6).

James beginnt seine Darstellung mit alltäglichen, den meisten Lesern bekannten Erfahrungen.

Die „mystische Leiter“

(1) Auf der untersten Stufe der mystischen Leiter fasst James ein breites Spektrum von Erfahrungen zusammen, deren Gemeinsamkeit in einem vertieften Empfinden der Bedeutung von etwas liegt.[101] Es kann sich hierbei um das Empfinden der tiefen Bedeutung einer Maxime oder einer Formel handeln, wenn wir beispielsweise feststellen: „Ich habe das schon lange gewusst, aber erst jetzt verstehe ich, was eigentlich damit gemeint war.“ Diese Empfindung tiefer Bedeutsamkeit oder Faszination ist nicht auf rationale Sätze beschränkt. James meint, wenn der Geist in der richtigen, d. h. mystischen Stimmung ist, können einzelne Worte und Wortverbindungen, besonders Poesie und Musik ebenso wie alle anderen Gegenstände der sinnlichen

[100] James 1902/1997, 387.
[101] Siehe dazu und zum Folgenden: James 1902/1997, 386f.

Wahrnehmung (z. B. Geräusche, Gerüche, ein Lichtreflex auf See) dieses Empfinden auslösen. „Für die ewige Botschaft der Kunst", schreibt James, „sind wir in dem Maße lebendig oder tot, als wir diese mystische Empfänglichkeit behalten oder verloren haben."[102]

(2) Der zweite Schritt auf der mystischen Leiter führt zu einer Erfahrung, die, ebenso wie der erste, vielen Menschen bekannt sein dürfte und die man als „déjà vu"[103] bezeichnet. Gemeint sind jene Erfahrungen, bei denen wir das Gefühl haben, „hier schon einmal gewesen zu sein", als ob wir schon einmal „irgendwann in der Vergangenheit genau an diesem Ort zu genau diesen Leuten schon einmal genau diese Dinge gesagt haben".[104] James bezeichnet solche Zustände deshalb als „mystisch", weil sie „ein Empfinden für das Geheimnis und die metaphysische Dualität der Dinge" wecken und einem „das Gefühl einer Wahrnehmungserweiterung" geben.[105]

In dieselbe Gruppe nimmt James zwei Zitate auf, bei denen es sich nicht um Déjà-vu-Erlebnisse handelt, und es erscheint mir falsch, sie dieser Gruppe zuzuordnen. Das eine Zitat stammt von Charles Kingsley und gehört meiner Ansicht nach in die erste Kategorie. Kingsley beschreibt, wie er als Jugendlicher „über die Felder" streifte und „ab und zu" von dem Gefühl überwältigt wurde, dass alles, was er sah, von unfassbarer Bedeutung erfüllt war, die sich manchmal zu „unbeschreiblicher Ehrfurcht" steigerte.[106]

Das andere Beispiel findet sich in den Anmerkungen. Hier berichtet Tennyson, dass er als Kind in „eine Art Wachtrance" geriet, wenn er seinen Namen schweigend unablässig wiederholte,

> „bis plötzlich, gewissermaßen mitten aus der Intensität des Individualbewusstseins heraus, die Individualität sich aufzulösen und in grenzenloses Sein zu verschwinden schien; und dies war nicht ein Zustand von Verwirrung, sondern der klarste und sicherste aller sicheren Zustände, weit jenseits aller Worte, in dem der Tod eine fast lächerliche Unmöglichkeit war und der Verlust der Persönlichkeit (wenn er denn einträte) keine Vernichtung zu sein schien, sondern der Weg zum einzig wahren Leben."[107]

Die hier aufgeführten Charakteristika (als positiv empfundene Auflösung des Individualbewusstseins, Unsagbarkeit, Bewusstseinsklarheit und Zustand der Sicherheit) scheinen eher auf einen Zustand auf einer höheren Stufe der mystischen Leiter hinzudeuten.

(3) Auf der nächsten Stufe lässt James J. A. Symonds zu Wort kommen, der das Nahen einer „Stimmung" schildert, die oft in Momenten der Entspannung auftauchte und für die er keine angemessene Beschreibung finden

---

[102] James 1902/1997, 387.
[103] Obwohl der Begriff aus der Zeit von James stammt, verwendet er ihn nicht. Der Begriff wurde zum ersten Mal in einem Brief von Boirac im Jahre 1887 verwendet und 1896 von F. L. Arnaud in die Wissenschaft eingeführt. Siehe dazu: Guiley 1991, 144.
[104] James 1902/1997, 387.
[105] James 1902/1997, 387.
[106] James 1902/1997, 388.
[107] Zit. nach James 1902/1997, 548.

konnte. Anders als Tennyson empfindet Symonds sein Erlebnis jedoch nicht als positiv gestimmte Befreiung vom Ich, sondern als angstvolle Auflösung von Ich und Wirklichkeit. Insofern handelt es sich hierbei eigentlich um ein Erlebnis, das tendenziell pathologische Züge trägt und zur nach unten führenden Stufenleiter mystischer Erfahrungen zu rechnen wäre. Symonds schreibt: Diese „Art von Trance ... bestand aus einem allmählichen, langsam zunehmenden Vergessen von Raum, Zeit, Empfindungen und den vielfältigen Faktoren der Erfahrung, die das auszumachen schienen, was wir gerne unser Selbst nennen“[108]. Mit dem Verlust dieses alltäglichen Selbst tauchten „die schmerzlichsten Zweifel an der Realität“[109] der Dinge auf. Symonds fühlte sich wie vor einem Abgrund, kurz vor der totalen Auflösung der Wirklichkeit, was ihn zur Umkehr brachte: „Die Rückkehr zu den normalen Bedingungen der bewussten Existenz begann zunächst damit, dass ich die Kraft der Berührung wieder entdeckte, und dann durch das allmähliche, immer schneller werdende Wiedereinströmen von vertrauten Eindrücken und alltäglichen Interessen.“[110] Als Nachgeschmack hinterließen diese Erfahrungen bei Symonds regelmäßig eine skeptische Haltung gegenüber der Realität der Alltagswelt.

Die 4. Gruppe von Phänomenen kennzeichnet sich dadurch, dass sie durch den Konsum von Alkohol und Anästhetika hervorgerufen werden.

Dem Alkohol gesteht James die Kraft zu, die mystischen Fähigkeiten der menschlichen Natur zu stimulieren. Er fördere die „Ja-Funktion“ im Menschen. „Nüchternheit verkleinert, unterscheidet und sagt Nein; Trunkenheit erweitert, schafft Einheit und sagt Ja ... Sie bringt ihren Anhänger von der kalten Peripherie der Dinge zu ihrem strahlenden Herz. Sie macht ihn für den Moment eins mit der Wahrheit.“[111] Mit seiner optimistischen Tendenz ist auch das trunkene Bewusstsein für James ein Stück mystischen Bewusstseins. Für den Armen und Ungebildeten, meint James, könne der Alkohol gar den Platz von Symphoniekonzerten und Literatur einnehmen, indem sich, zumindest in den Anfangsphasen, ein Schimmer des Erhabenen offenbare, was schlussendlich jedoch zu einer erniedrigenden Vergiftung führe. James sieht folglich im Alkohol kein probates Mittel von langzeitiger lebenspraktischer Relevanz.

Bei seiner Besprechung der Wirkungen von Lachgas verweist James auf seine Selbstexperimente, auf welche ich weiter oben ausführlich eingegangen bin. Von zentraler Bedeutung erscheint mir James’ Schlussfolgerung, die sich ihm bei seinen Selbstversuchen aufgedrängt hatte und an der er zeit seines Lebens festhielt, denn sie verdeutlicht den großen Einfluss dieser Versuche auf James’ persönliche Überzeugung, die seine philosophischen Interessen nachhaltig motivierte.

---

[108] James 1902/1997, 388.
[109] James 1902/1997, 388.
[110] James 1902/1997, 388.
[111] James 1902/1997, 390.

> „Es ist der Eindruck, dass unser normales Wachbewusstsein, das rationale Bewusstsein, wie wir es nennen, nur ein besonderer Typ von Bewusstsein ist, während um es herum, von ihm durch den dünnsten Schirm getrennt, mögliche Bewusstseinsformen liegen, die ganz andersartig sind."[112]

Diese Feststellung zeitigt Konsequenzen für die philosophischen Fragen nach der Wirklichkeit und der Totalität der Dinge: „Keine Betrachtung des Universums kann abschließend sein, die diese anderen Bewusstseinsformen ganz außer Betracht lässt." [113] Insofern mystische Erfahrungen das menschliche Verhalten in positiver Weise beeinflussen, ist ihr Beitrag zur Klärung dieser Fragen James' Ansicht nach von entscheidender Bedeutung. James' eigene Erfahrungen konvergierten in einer Art von Einsicht, der er eine metaphysische Bedeutung zuspricht. Diese besteht im Wesentlichen darin, dass die Gegensätze und Widersprüchlichkeiten der Welt zu einer Einheit verschmelzen.[114]

Zur Überleitung auf die religiösen Stufen mystischen Bewusstseins zitiert James einen Erfahrungsbericht mit Chloroform von J. A. Symonds. Nachdem die Wirkung des Chloroforms eingesetzt hatte, erlebte Symonds, wie sein Realitätsempfinden sich schlagartig änderte. Sein Körper war für äußere Eindrücke, für das Normalempfinden physischer Beziehungen wie tot, und er fühlte sich der Gegenwart Gottes nahe, die wie ein Licht in ihn einströmte und mit ihm eine ekstatische Beziehung aufnahm. Als jedoch die Wirkung der Anästhetika nachließ und er allmählich erwachte, befielen ihn starke Zweifel über die Realität seines inneren Erlebnisses und er spekulierte darüber, ob er überhaupt eine Offenbarung hatte oder ob ihm nur die abnorme Erregung seines Gehirns einen Streich gespielt hatte. Dennoch fragte er sich, ob er nicht das gefühlt hatte, was so genannte Heilige immer schon gefühlt haben wollen: „die unbeweisbare, aber unzerstörbare Gewissheit Gottes?"[115]

---

[112] James 1902/1997, 390f.

[113] James 1902/1997, 391. Diese Erfahrungen scheinen denn auch ein wichtiger Grund für James' Offenheit gegenüber Mystik und Religion gewesen zu sein. Als James von Bissett Pratt in einem Fragebogen über seinen persönlichen Glauben befragt wurde, antwortete James u. a.: „Ich vermute, dass die Hauptprämisse für meine Gastfreundschaft gegenüber religiösen Zeugnissen anderer meine Überzeugung ist, dass ‚normale' oder ‚gesunde' Bewusstseinszustände einen kleinen Teil der Möglichkeiten menschlicher Erfahrung ausmachen. Was als wahr betrachtet wird, kann keine Exklusivität beanspruchen, wie die spießbürgerliche wissenschaftliche Ansicht vorgibt. Andere Arten des Bewusstseins legen Zeugnis ab zugunsten eines viel weiteren Universums von Erfahrungen, aus welchen unser Glaube auswählt und jene Teile hervorhebt, die aufs beste unsere Bedürfnisse befriedigen." (in: James, Henry 1920 II, 213)

[114] Obwohl James als einer der schärfsten Kritiker des Hegelschen Rationalismus gilt, verweist er in diesem Zusammenhang löblich auf Hegel: „Welcher Hegel-Leser kann bezweifeln, dass der Gedanke eines – durch Aufhebung aller inneren Gegensätze – zur Vollkommenheit gelangten Seins, der seine ganze Philosophie beherrscht, von einer mystischen Grundstimmung herrühren muss ...?" (James 1902/1997, 548; vgl. auch: James 1882, 206–208) Für James lag, wie später auch für Russell, der Ursprung von Hegels Philosophie unbestreitbar in dessen mystischen Gefühlen. In der Tat ist seine Vermutung nicht unbegründet, denn Hegel bemerkt diese Verbindung seiner Philosophie mit der Mystik in der *Enzyklopädie*.

[115] James 1902/1997, 393.

(5) Die eigentlich religiöse Mystik beginnt nach James mit „Fällen plötzlicher Wahrnehmung der unmittelbaren Gegenwart Gottes“[116] als einer transzendenten Macht. Die Gemeinsamkeit einer ersten Gruppe von religiösen mystischen Erfahrungen besteht nach James darin, dass das Erlebnis durch Naturerscheinungen ausgelöst wird. Ich verwende hier den Begriff Naturmystik zur Kennzeichnung dieser Gruppe von Erfahrungen. James' Walpurgisnacht-Erfahrung gehört wohl in diese Kategorie. Bei näherer Betrachtung sind jedoch die wenigsten Beispiele, die James anführt, religiös, d. h. Wahrnehmungen einer unmittelbaren Gegenwart Gottes oder einer transzendenten Macht.

In dem Zitat des Schweizer Schriftstellers Frederic Amiel, das James in dieser Rubrik anführt, findet sich beispielsweise kein Hinweis auf eine Vereinigung mit einem Transzendenten. Amiel beschreibt, wie er am Kiesstrand des Nordatlantiks auf dem Rücken liegend seinen Blick durch den nächtlichen Milchstraßenhimmel wandern lässt. Dies sind, schreibt Amiel, „göttliche Momente, ekstatische Stunden, in denen unser Denken von einer Welt zur anderen fliegt, das große Rätsel durchdringt, in weiten, ruhigen und tiefen Zügen atmet ... Augenblicke einer unwiderstehlichen Intuition, in der man sich groß wie das Universum und ruhig wie ein Gott fühlt“[117]. Sich „wie ein Gott zu fühlen“ ist sicherlich nicht dasselbe wie „mit Gott oder dem Transzendenten vereinigt zu sein“, bei dem die Grenze zwischen einem Ich und dem Transzendenten aufgehoben zu sein scheint. Zudem hat Amiel das Denken nicht vollkommen hinter sich gelassen. James hätte dieses Beispiel meiner Ansicht nach eher auf der ersten Stufe des gesteigerten Bedeutungserlebens aufnehmen sollen. R. C. Zaehner hat überdies darauf aufmerksam gemacht, dass die Sprache der Naturmystik selten religiöse Konnotationen beinhaltet, und hat aus diesem Grund die Naturmystik von der religiösen Mystik unterschieden.[118]

Allerdings ist es sehr wohl möglich, dass religiöse mystische Erfahrungen durch Naturerscheinungen ausgelöst werden können, wie James behauptet. Die Fälle, die in der dritten Vorlesung mit dem Titel *Die Wirklichkeit des Unsichtbaren* aufgeführt werden, enthalten James' Ansicht nach „bessere Beispiele für diesen Typus“[119]. Eines dieser Beispiele stammt von einem Geistlichen. Sein Erlebnis spielt sich ebenfalls unter nächtlichem Sternenhimmel ab, beinhaltet jedoch deutlich religiöse Züge, wobei das Denken keine Rolle mehr spielt und das Erlebnis der Selbstentgrenzung und Vereinigung mit dem transzendenten Gott betont wird. „Ich erinnere mich an die Nacht und fast genau an die Stelle oben auf dem Berg“, schreibt jener Geistliche, „wo meine Seele sich gleichsam ins Grenzenlose öffnete, und dort kam es zum Zusammensturz beider Welten, der inneren und der äußeren ... Ich

[116] James 1902/1997, 393.
[117] James 1902/1997, 393.
[118] Siehe: Zaehner 1957/1957.
[119] James 1902/1997, 554.

war allein mit Ihm [Gott], der mich und alle Schönheit der Welt ... geschaffen hatte. Ich suchte Ihn nicht, fühlte aber den vollkommenen Einklang meines Geistes mit seinem. Die gewöhnliche Empfindung für die Dinge um mich herum verblasste. In diesem Augenblick gab es nur eine unaussprechliche Freude und Verzückung, ... [so dass die] Seele ... an der inneren Erregung beinahe zerbirst. Ich konnte nicht länger daran zweifeln, dass Er da war ...“[120]

James hätte vielleicht besser daran getan, diese unterschiedlichen Beispiele in zwei Rubriken zu unterteilen, nicht-religiöse und religiöse Naturmystik. Als abschließendes Beispiel einer deutlich ausgeprägten religiösen mystischen Erfahrung zitiert James den Bericht des in Amerika damals renommierten Psychiaters Richard M. Bucke.[121] Bucke bezeichnet sein Erlebnis nach dem gleichnamigen Titel seines Buches als *Kosmisches Bewusstsein.* Nachdem er den Abend damit zugebracht hatte, mit Freunden Poesie und Philosophie zu lesen und zu diskutieren, befand er sich auf der Heimfahrt mit einer Droschke. Sein Geist befand sich in einem ruhigen, passiv genießerischen Zustand. Er dachte nicht nach, sondern ließ die Vorstellungen, Bilder und Gefühle, wie sie gerade kamen, vorbeifließen. Ohne irgendein Vorzeichen befand er sich ganz plötzlich „in eine flammenfarbene Wolke gehüllt“[122]. Er dachte zunächst, in der nahe gelegenen Stadt sei eine Feuersbrunst ausgebrochen, dann erkannte er aber, dass das Feuer in ihm selbst war. Direkt danach überkam ihn „ein Gefühl von Jubel, von ungeheurer Freude, begleitet oder unmittelbar gefolgt von einer intellektuellen Durchlichtung, die man unmöglich beschreiben kann“[123]. Er glaubte nicht nur, sondern „*sah*, dass das Universum nicht aus toter Materie besteht, sondern im Gegenteil eine lebendige Gegenwart ist“[124]. Ein Teil der Erfahrung bestand darin, dass Bucke sich bewusst wurde, dass er das ewige Leben besitzt, er erkannte, „dass die kosmische Ordnung so beschaffen ist, dass alle Dinge zum Guten jedes Einzelnen und des Ganzen zusammenwirken; dass das Grundprinzip der Welt, aller Welten, das ist, was wir Liebe nennen; und dass die Glückseligkeit jedes Einzelnen und des Ganzen auf lange Sicht gesehen absolut sicher ist“[125]. Buckes Vision dauerte lediglich ein paar Sekunden, doch die Erinnerung daran hinterließ in ihm die Überzeugung, dass sie wahr sei. Daran hielt er zeit seines Lebens fest, selbst in Phasen tiefster Depression.

(6) Von all diesen spontan auftretenden Formen nicht-religiöser und religiöser mystischer Erfahrungen unterscheidet James die in den kontemplati-

---

[120] James 1902/1997, 98.

[121] Bucke war ein führender Psychiater des amerikanischen Kontinents. 1882 erhielt er einen Lehrstuhl an der Western University in London/Ontario; 1888 wurde er zum Präsidenten der Psychologischen Abteilung der British Medical Association gewählt und 1890 zum Präsidenten der American Medico-Psychological Association. (Siehe dazu: Bucke 1898/1993, 14)

[122] James 1902/1997, 397.

[123] James 1902/1997, 397f.

[124] James 1902/1997, 398.

[125] James 1902/1997, 398.

ven Traditionen der Hindus, Buddhisten, Mohammedaner und Christen methodisch kultivierte Mystik. Anhand zahlreicher Beispiele zeigt er, wie die methodischen Übungen sich nicht nur zwischen den einzelnen kontemplativen Traditionen, sondern auch innerhalb einer bestimmten Tradition unterscheiden. So weist er beispielsweise darauf hin, dass die Form der Ernährung, Körperhaltung, Atemführung, die intellektuelle Konzentration und moralische Disziplin in den verschiedenen Lehrsystemen des Yoga variieren.[126] In den verschiedenen Stufenmodellen der Entwicklung des mystischen Bewusstseins, wie sie etwa in der christlichen Mystik zu finden sind, glaubt er keine objektiv nachweisbare Abfolge zu finden. Ganz anders als später etwa Evelyn Underhill stellt James sich vor, dass die Arten der Entwicklung des mystischen Bewusstseins so unendlich verschieden sind wie die Wesensarten der Individuen.[127] James diskutiert insbesondere die höchsten Formen kontemplativer Wege und vergleicht Vivekanandas Äußerungen über den Yoga-Zustand des *samadhi* mit Koeppens Darstellung des buddhistischen *dhyana*. Er zitiert einen Ausschnitt aus Schmölders Übersetzung der Autobiographie des persischen Sufi-Mystikers Al-Ghasali sowie mehrere Stellen aus Werken der christlichen Mystiker Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila und Ignatius von Loyola.

Gemeinsam sei allen diesen Formen religiöser Mystik die Nichtmitteilbarkeit des höchsten Zustandes. In diesem Zusammenhang entwirft James eine interessante Theorie in Bezug auf die Spracheigenheiten der Mystiker. Er verweist auf die ausdrückliche Zurückweisung zur Bezeichnung der letzten Wahrheit, wie sie etwa im „Nein! Nein!“ der Upanishaden gegenüber dem *atman* angetroffen wird und in Dionysius Areopagitas apophatischer[128] Sprache. „Die Ursache aller Dinge“, schreibt der Areopagit, „ist weder Seele noch Verstand, noch besitzt es Einbildungskraft oder Meinung oder Vernunft oder Einsicht, noch ist es Vernunft oder Einsicht; noch ist es Sprache oder Gedanke. Es ist weder Zahl, noch Ordnung, noch Größe, noch Kleinheit, noch Gleichheit, noch Ungleichheit ...“[129] Ein weiteres sprachliches Mittel der Zurückweisung der Benennung der mystischen Wahrheit bilden James zufolge die Verwendung von Paradoxien. James zitiert Angelus Silesius: „Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier; je mehr du nach ihm greifst, je mehr entschwind er dir.“[130] Der Grund solcher Äußerungen, meint James, liege darin, dass die mystische Erfahrung zugleich eine stark optimistische und eine monistische Tendenz habe. „Wenn wir aus dem Alltagsbewusstsein in mystische Zustände gelangen, kommen wir aus dem Weniger in das Mehr, aus dem Beengten ins Unermessliche und gleichzeitig aus dem Unruhigen ins Ruhige. Wir empfinden diese Zustände als versöhnend

[126] James 1902/1997, 398.
[127] James 1902/1997, 406.
[128] *apo-phasis* (gr.) bedeutet „ungesagt machen“ oder „hinweg-reden“.
[129] James 1902/1997, 413.
[130] James 1902/1997, 414.

und verbindend. Sie sprechen mehr das Ja in uns an als das Nein."[131] Die ausdrückliche Zurückweisung aller Attribute zur Benennung des Absoluten sei eine Verweigerung zugunsten eines tieferen Ja. Denn wird das Absolute als *dieses* oder *jenes* Besondere, Einzelne benannt, dann kommt dies einer Schmälerung gleich. In die Sprache von James' Erkenntnistheorie aus den *Principles* übersetzt, bedeutet dies: Die Verweigerung auf der Ebene diskursiven Wissens resp. der „Erkenntnis von" steht im Interesse der Bejahungshaltung auf der Ebene der „Erkenntnis aufgrund von Bekanntschaft". Eines der wesentlichen Motive dieser linguistischen Verweigerung besteht meiner Vermutung nach darin, im Leser oder Zuhörer eine vorurteilslose Neugier zu wecken für ein Vertrautwerden mit mystischen Erfahrungen im Rahmen kontemplativer Traditionen; den Leser also vom Zustand der „Erkenntnis von mystischen Erfahrungen" in denjenigen der „Erkenntnis aufgrund von Bekanntschaft mit mystischen Erfahrungen" zu bewegen.

Die Unsagbarkeit der höchsten mystischen Erfahrungen scheint James' Ansicht nach nicht absolut zu sein. Zumindest kann seiner Auffassung nach postuliert werden, dass die religiöse mystische Erfahrung – egal in welchem kulturellen Umfeld sie gemacht wird – theologisch oder metaphysisch als Vereinigung mit Gott oder dem Absoluten bezeichnet werden kann. In der religiösen mystischen Erfahrung werden wir „eins mit dem Absoluten und zugleich dieser Einheit bewusst"[132]. Ob im Hinduismus, im Neuplatonismus, im Sufismus oder in der christlichen Mystik, dies ist die „immerwährende Siegesbotschaft der Mystik, die von regionalen oder glaubensbedingten Differenzen beinah unberührt ist, so dass in mystischen Äußerungen aller Zeiten eine Einmütigkeit herrscht ... Da sie [die Mystiker] immer nur von der Einheit des Menschen mit Gott sprechen, ist ihre Rede ursprünglicher als jede historische Sprache, und deshalb altern sie nie"[133].

(7) James' mystische Leiter, wie ich sie bisher dargestellt habe, „ist nur die eine Hälfte der Mystik"[134]. Das „auf den Kopf gestellte" Spiegelbild der mystischen Leiter ist die weiter oben in Symonds Beispiel (aus Stufe 3) bereits angesprochene „mystische Leiter nach unten", die nach James eine Art „*diabolische* Mystik" darstellt.[135] Die oben thematisierten Panikanfälle von Henry und William James sind Beispiele diabolischer Mystik.

Dabei scheinen dieselben Empfindungen unbeschreiblicher Wichtigkeit von Vorkommnissen, Naturerscheinungen, der tieferen Bedeutung von Texten oder Worten, von Déjà-vu-Erlebnissen, jene Erlebnisse der Ich- und Welt-Entgrenzung und Aufhebung der alltäglichen Vorstellungen von Wirklichkeit, die Erfahrungen Gottes oder einer transzendenten Macht aufzutreten wie bei der Mystik nach oben; nur ist die Gefühlslage im Fall diabolischer

[131] James 1902/1997, 413.
[132] James 1902/1997, 415.
[133] James 1902/1997, 415.
[134] James 1902/1997, 421.
[135] James 1902/1997, 421.

Mystik pessimistisch. Statt unsäglichen Glücks der Ekstase, Versöhnung und Einheit deuten die Zeichen auf Schreckliches, fragmentiert sich das Erleben von Ich und Wirklichkeit und endet in lebensfeindlichen, pathologischen Zuständen.

Weiterentwicklung der materialistischen Deutung mystischer Erfahrungen

Mystische Erfahrungen im Kontext von Krisen – eine systemtheoretische Deutung

Im Kapitel *Bekehrung* in den *Varieties* führt James den anthropozentrischen Ansatz aus den *Principles* zur Deutung religiöser mystischer Erfahrungen fort.[136] Während in den *Principles* die aktiv gelenkte Aufmerksamkeit, wie ich weiter oben gezeigt habe, eine Schlüsselrolle bei der Kultivierung religiös-mystischer Haltungen spielt, steht in den *Varieties* die passive Aufmerksamkeit und die treibende Kraft der Gefühle im Vordergrund.

Weshalb führt James in den *Varieties* seine materialistisch-anthropozentrischen Überlegungen fort? Er war nicht bereit, jeden Bericht einer religiösen Bekehrung unhinterfragt als echte religiöse mystische Erfahrung zu bewerten, d. h. als Kontaktaufnahme mit dem Absoluten oder Transzendenten. Viele Berichte so genannter Erweckungsbewegungen oder religiöse Erfahrungen Jugendlicher in der Phase des Übergangs von der Kindheit ins Erwachsenenalter lassen sich seiner Ansicht nach durch eine rein innerweltliche Psychologie erklären. Doch was bedeutet für James Psyche oder Bewusstsein überhaupt?

Sowohl in den *Principles* als auch in den *Varieties* postuliert James, dass wir das Phänomen des Bewusstseins adäquater erfassen, wenn wir es als komplexen Prozess, als Bewusstseinsstrom bestimmen und nicht als statische Entität. James postuliert, dass der Bewusstseinsstrom aus dynamischen Feldern aufgebaut ist, wobei jedes Bewusstseinsfeld ein Zentrum und einen Randbereich umfasst.[137] Das Zentrum eines Bewusstseinsfeldes ist jener Teilbereich, in dem der Fokus der Aufmerksamkeit die emotionale Erregung bündelt. Um dieses Zentrum vom Randbereich des Bewusstseins zu unter-

[136] James 1902/1997, 209–272. Bereits Alexander (1979) hat auf diesen Umstand aufmerksam gemacht: „Es mag wahr sein, dass James seine ... psychologischen Kategorien [der *Principles* – P. W.] nicht systematisch verwendet, doch ich betone, es ist nicht richtig zu sagen, dass er überhaupt keinen Gebrauch von ihnen macht." (Alexander 1979, 421)

[137] Siehe dazu ausführlich das 9. Kapitel aus den *Principles* mit dem Titel *The Stream of Thought*, in: James 1890/1950 I, 224–290. Interessanterweise bemerkt James in den *Varieties*, dass sein dynamisches Konzept des Bewusstseins nicht nur in Hume einen Vorläufer hat, sondern auch in kontemplativen Traditionen wie dem Buddhismus. Siehe: James 1902/1997, 215.

scheiden und die spezifische emotionale Energieverteilung zu beschreiben, spricht James in perspektivischen Begriffen und mit Temperatur-Metaphern:

> „Wir gebrauchen Worte wie ‚hier', ‚dies', ‚jetzt', ‚mein', oder ‚ich'; und schreiben den anderen Teilbereichen die Positionen ‚dort', ‚dann', jenes', ‚sein' oder ‚dein', ‚es', ‚Nicht-Ich' zu. Aber ein ‚hier' kann sich in ein ‚dort' verwandeln, und ein ‚dort' kann ein ‚hier' werden; und ‚mein' und ‚nicht mein' können ihre Plätze wechseln. Zu solchen Veränderungen kommt es aufgrund einer wechselnden emotionalen Erregung. Dinge, die für uns heute heiß und wichtig sind, sind morgen kalt. Wir schauen sozusagen von den heißen Feldern auf die anderen Felder; von hier nehmen alle persönlichen Wünsche und Entscheidungen ihren Ausgang. Die heißen Felder sind, kurz gesagt, die Zentren unserer dynamischen Energie, während uns die kalten Felder – mehr oder weniger – kalt und passiv lassen."[138]

Die heißen Stellen im Zentrum des Bewusstseins sind James zufolge gewohnheitsmäßige, emotional aufgeladene Vorstellungs- oder Assoziationsmuster. Es handelt sich hierbei um emotional-kognitive Systeme, welche die menschlichen Erfahrungen, das jeweilige Denken, Fühlen und Handeln bestimmen. Es bedeutet einen großen Unterschied, ob das eine oder andere System das Zentrum der Energie bildet, und ebenso können solche Systeme im Zentrum sowie am Randbereich des Bewusstseinsfeldes verweilen, sie können sich aber auch verschieben und aus dem Randbereich ins Zentrum rücken. Religiöse Bekehrungen, Offenbarungen oder Visionen sind nach James' Modell große Schwankungen, bei welchen die heißen Stellen im Bewusstsein plötzlich und unerwartet ihre Plätze wechseln. „Wenn wir sagen, ein Mensch ist ‚bekehrt', so heißt das in diesen Begriffen, dass religiöse Vorstellungen, die in seinem Bewusstsein zuvor peripher waren, nun eine zentrale Stelle einnehmen, und dass religiöse Ziele sein gewohnheitsmäßiges Energiezentrum bilden."[139]

James fragt nun, wie ein solcher plötzlicher Platzwechsel emotional-kognitiver Bewusstseinsfelder vor sich geht und warum Bewusstseinsinhalte, die zuvor peripher waren, von einem bestimmten Augenblick an mit einem Male zentral werden. Seine Antwort erscheint mir überaus aktuell zu sein. Mit einem heutigen Schlagwort könnte man sie als Vorform einer Theorie der Dynamik nicht-linearer Systeme bezeichnen.[140] Veränderungen in der individuellen Psyche sind James' Auffassung nach nicht linear, das bedeutet, sie sind weder für einen äußeren Beobachter noch für die Person, die sie erlebt, im strengen Sinne voraussehbar und berechenbar. Das Geschehen der Psyche ist vielmehr ein sich selbst organisierender, hochgradig komplexer Prozess, der durch Wechselwirkungen, durch Austausch von Information und Energie ein je neues, vorübergehend stabiles Fließgleichgewicht herstellt. In James' Worten:

---

[138] James 1902/1997, 215.
[139] James 1902/1997, 216.
[140] Vgl. dazu ausführlich: Ciompi 1997.

> „Ein Geist ist ein System von Vorstellungen, die unterschiedliche Erregungen auslösen, mit antreibenden und hemmenden Tendenzen, die sich wechselseitig behindern oder verstärken. Die Gesamtmenge der Vorstellungen ändert sich im Laufe der Erfahrung dadurch, dass etwas fortgenommen oder hinzugefügt wird ... Durch diese in Abständen auftretenden Veränderungen kann das mentale System wie ein Gebäude unterminiert und aufgeweicht und dennoch für eine Zeitlang durch tote Gewohnheit aufrecht erhalten werden. Aber eine neue Wahrnehmung, ein plötzlicher emotionaler Schock oder ein Umstand, der die organische Veränderung offenbar macht, wird das ganze Bauwerk zum Einsturz bringen. Und dann verlagert sich das Gravitationszentrum in eine Haltung, die mehr Stabilität verspricht; denn die Vorstellungen, die bei der Neuordnung ins Zentrum gelangen, scheinen sich dort festzusetzen und es entsteht eine neue, dauerhafte Struktur."[141]

James hält festgefügte Assoziationsmuster, d. h. gewohnte emotional-kognitive Bewusstseinsfelder bei solchen Veränderungen für zumeist retardierende Faktoren. Neue Information und die Hinzufügung von emotionaler Energie hingegen wirkt beschleunigend, wobei die Veränderungen anfänglich nicht im Zentrum, sondern unmerklich an den Rändern des Bewusstseins und im Unbewussten vor sich gehen.

Im Vorfeld vieler religiöser mystischer Erfahrungen scheinen James' Auffassung nach emotionale Spannungen einen maßgeblichen Einfluss auszuüben, die sowohl von äußeren Belastungen wie auch von inneren Konstellationen (wie z. B. einem pessimistischen Temperament) herrühren können. James verweist in diesem Zusammenhang auf eine Studie des Religionspsychologen Starbuck, der nachgewiesen hat, dass bei Bekehrungserlebnissen Jugendlicher in evangelikalen Kreisen in der Regel dieselben Spannungssymptome vorweggehen: „ein Gefühl der Unvollständigkeit und Unvollkommenheit; Grübeln, Depressionen, krankhafte Selbstbespiegelung und Schuldgefühle, Angst vor dem Danach, quälende Zweifel"[142] und ähnliche Symptome, die laut Starbucks Untersuchungen oft von Schlaf- und Appetitlosigkeit begleitet würden. Der affektive Spannungspegel kann sich durch teilweise kleine, unmerkliche Ereignisse, die nur an der Peripherie des Bewusstseins wahrgenommen werden, bis zum Zerreißpunkt aufschaukeln, bis ein emotionaler Schock das ganze bestehende Gebäude, die zentralen emotional-kognitiven Bewusstseinsfelder, zusammenbrechen lässt. Auf diese Weise können James' Auffassung nach religiöse mystische Erfahrungen entstehen.

James ist überzeugt davon, dass die überwiegende Anzahl von Offenbarungserlebnissen junger Menschen in evangelikalen Kreisen und Erfahrungen von Menschen in Erweckungsbewegungen sich auf diese Weise erklären lassen. Es erscheint mir erstaunlich, dass James hierbei nicht auch an den

---

[141] James 1902/1997, 217. Eine moderne Version dieser Theorie der nicht-linearen Dynamik psychischer Systeme hat der Schweizer Psychiater Luc Ciompi (1997) detailliert ausgearbeitet. Ciompi postuliert, dass Gefühle resp. Affekte (wie z. B. Wut, Angst, Trauer, Freude, Ekel etc.) als Attraktoren eine maßgebliche organisatorische Wirkung auf das Wahrnehmen und Denken ausüben. Ciompi zeigt auch, wie in Krisen ein globales psychisches Funktionsmuster plötzlich und sprunghaft in ein anderes globales Muster umschlagen kann.

[142] James 1902/1997, 218.

Konsum von Rauschmitteln gedacht hat. Denn Alkohol, Anästhetika und andere psychoaktive Substanzen können die Psyche extrem destabilisieren, indem sie den Spannungspegel der Affekte in die Höhe treiben.

Bei der überwiegenden Mehrzahl religiöser mystischer Erfahrungen handelt es sich James' Auffassung nach um unechte religiöse mystische Erfahrungen, weil diese das „Ergebnis von Suggestion und Nachahmung"[143] sind. Die religiösen Gemeinden machen sich die emotionalen Spannungszustände der Bekehrungskandidaten zunutze, fördern sie eventuell durch ekstatisches, stundenlanges Singen oder andere Mittel und verändern durch „Unterweisung und Beispiel"[144] die Denk-, Fühl- und Verhaltensmuster der Bekehrungskandidaten. Dabei scheint eine Rolle zu spielen, dass die zu erlernenden Muster von der Umgebung, d. h. den restlichen Beteiligten, akzeptiert werden. Dem Bekehrungskandidaten werden von seiner Gemeinde durch „Unterweisung und Beispiel" gewisse Denk-, Fühl- und Verhaltensmuster, d. h. allgemein zum Konsens gewordene Regeln beigebracht. James scheint hier zu unterstellen, dass das Individuum in emotionalen Spannungszuständen für Suggestionen zugänglicher ist als sonst.

Im Lernstadium befinden sich diese Muster an den Rändern des Bewusstseins. Wird nun das dynamische System durch die Zunahme emotionaler Erregung zunehmend instabil und chaotisch, kommt es zu einer allmählichen oder plötzlichen radikalen Umverteilung der emotionalen Erregung, zu einem Wechsel der heißen Plätze emotionaler Besetzung, wobei die am Rand des Bewusstseinsfeldes befindlichen Muster ins Zentrum des Bewusstseins rücken. Die so stattfindende religiöse mystische Erfahrung ist das Ergebnis der Destabilisierung des psychischen Systems durch emotionale „Aufheizung", Suggestion und Nachahmung. An die Stelle des emotional spannungsreichen chaotischen Bewusstseinszentrums tritt der neu erlernte, geordnete Randbereich, der ein neues Gleichgewicht und damit eine neue stabile psychische Struktur hervorbringt.

Exkurs: William Sargant – Religiöse und nicht-religiöse Bekehrungen als Ergebnis transmarginaler Stimulierung des Nervensystems

Im Behaviorismus findet sich Jahre später eine Weiterführung dieses Ansatzes. Im Rekurs auf William James und Pavlov vertritt der englische Psychiater William Sargant die Theorie, dass das Modell des plötzlichen Wechsels emotional-kognitiver Strukturen durch die Erhöhung des emotionalen Erregungsniveaus sich nicht nur auf religiöse Bekehrungserfahrungen, sondern darüber hinaus auf unterschiedlichste Phänomene anwenden lässt, wie Glossolalie, Geistheilung, Voodoozauber, Besessenheit, Kriegsneurosen und auf

[143] James 1902/1997, 219.
[144] James 1902/1997, 219.

politische Gehirnwäscheprozeduren.[145] Dieser Ansatz ließe sich darüber hinaus auch mit Erkenntnissen der modernen Krisenforschung verbinden, d. h. gewöhnliche Lebens-, Beziehungs- und Betriebskrisen aller Art könnten durch dieses Modell erklärt werden, womit es eine politische, soziale und ökonomische Relevanz bekäme.[146]

Doch wie funktionieren die von Sargant postulierten Mechanismen, die jeglichen Formen von „Bekehrung" – im weitesten Sinne dieses Wortes? Sargant erklärt das Zustandekommen solcher plötzlichen Haltungswechsel anhand von Pavlovs Modell der „transmarginalen Stimulierung". Aufgrund zahlreicher Vergleiche zwischen Pavlovs Experimenten mit Hunden und menschlichem Verhalten in unterschiedlichen Krisensituationen entwickelte Sargant folgendes physiologisches Modell.

Wenn das Nervensystem während längerer Zeit transmarginal stimuliert wird, d. h. viel mehr als dessen normale Kapazität, Antworten zu geben, verlangt wird, kann man Folgendes feststellen: Erstens tritt die so genannte äquivalente Phase ein, in der das Gehirn schwächeren und stärkeren Stimuli dieselbe Antwortreaktion zukommen lässt. Danach folgt die so genannte paradoxe oder paradoxale Phase, in der das Gehirn schwächere Stimuli aktiver beantwortet als stärkere. Diese Phase entspricht James' These, dass bei fortgesetztem Aufbau emotionaler Spannung Randbereiche des Bewusstseinsfeldes mit den Zentren die Plätze tauschen können. Dies hat auch Sargant erkannt, indem er bewundernd feststellte: „Lange bevor Pavlov die Physiologie seiner Hunde erkannt hatte, beschrieb bereits James die paradoxe Phase der Gehirnaktivität."[147]

Wird jedoch die transmarginale Stimulierung fortgesetzt, so folgt nach Sargant eine weitere, die so genannte ultraparadoxe Phase, in welcher alle bedingten Antwortreaktionen und Verhaltensmuster in ihr Gegenteil verkehrt werden. Wenn ein bestehendes emotional-kognitives System lange und intensiv mit destabilisierenden Techniken emotional „aufgeheizt" wird, so kann es also nicht nur, wie James annahm, dazu kommen, dass ein anderes, zuvor peripheres System an seine Stelle tritt. Das bestehende emotional-kognitive Muster kann sich vielmehr sogar in sein Gegenteil verkehren und was positiv war, wird negativ, was negativ war, wird positiv. Sargant führt die oft verwirrend anmutende apophatische Sprache der Mystiker mit ihren Negationen und logischen Widersprüchen auf die ultraparadoxe Phase zurück:

> „In .... Gebeten und Meditation kann der Mystiker sich in direkte Verbindung mit einem bestimmten Gott oder Geist seiner Religion bringen. Indem er gewisse Techniken anwendet,

[145] Siehe dazu und zum Folgenden ausführlich: Sargant 1957/1958, 1969 und 1973. Sargants Hinweise auf James als Vorgänger seiner Thesen finden sich in: Sargant 1957/1958, 159 und Sargant 1973, 81.
[146] Siehe dazu: Ciompi 1993. Zum aktuellen Forschungsstand bezüglich religiöser Konversionen in Psychologie, Soziologie und Theologie, siehe: Henning/Nestler 2002.
[147] Sargant 1973, 81.

> kann er tatsächlich die Präsenz eines Gottes oder sogar des Teufels in ihm selbst spüren. Er kann fühlen, dass er Teil des guten oder bösen Geistes ist, der ihn in Besitz nimmt, oder dass der Geist plötzlich ein Teil seiner selbst geworden ist. Wenn solche paradoxen oder ultraparadoxen Phasen der Gehirnaktivität auftreten, ist es für die betreffende Person extrem schwierig, manchmal sogar unmöglich, in normaler Sprache zu erklären, was sie erlebt hat. Ihre Beschreibung kann ebenso paradox sein wie die Gehirnaktivität. Sie verwendet paradoxe Ausdrücke wie beispielsweise ‚eine leuchtende Dunkelheit' oder eine ‚weiße Dunkelheit' oder spricht von Gefühlen ‚schmerzlosen Schmerzes' und ‚angstlosen Zuständen der Angst'. Beschreibungen mystischer Erfahrungen dieser Art suggerieren, dass das Gehirn äußerst abnormal funktioniert und dass die betreffende Person versucht, abnormale Zustände paradoxer Gehirnaktivität zu beschreiben."[148]

Hjalmar Sundén hat Sargants Modell und insbesondere die These der ultraparadoxen Phase auf die Koanübung im Rinzai-Zen angewandt.[149] „Koans" sind Meditationshilfen, auf die der Übende sich ohne Unterlass zu konzentrieren hat. Sie zeichnen sich, wie das folgende Beispiel zeigt, durch die Paradoxie der Aufgabenstellung aus: „Um den Anforderungen an einen Zen-Schüler gerecht zu werden", lautet ein Koan, „muss ich auf diesem schmalen Bergpfad mit neunundneunzig Kurven geradeaus gehen". Diese Aufgabenstellung widerspricht offensichtlich jeglicher Logik des diskursiven Verstandes. Sie ist paradox.

Zen-Meister der Rinzai-Tradition behaupten, dass Koans nur durch *kensho*, einen Zustand nicht-diskursiven Erkennens, adäquat verstanden werden können. Nach Sundén ‚heizt' die andauernde Beschäftigung mit dem rational unlösbaren Inhalt des Koans in oft stundenlang andauernden Meditationszeiten die gewohnten emotional-kognitiven Systeme des Schülers auf und destabilisiert sie. Tritt nach langer, aufmerksamer Fokussierung des Koans *kensho* ein, so bedeutet dies Sundéns Auffassung nach, dass der Adept in die ultraparadoxe Phase übergegangen ist. In der Sprache der Theorie der Dynamik nicht-linearer Systeme könnte man auch von einem „Phasensprung" sprechen.[150] Die damit verbundene Umschaltung von negativ auf positiv betrifft nicht nur zeitweilige rabiate Verstöße gegenüber der ansonsten starren chinesischen Etikette, sondern gegenüber sprachlichen und intellektuellen Bedingungen, wie beispielsweise die Weltsicht des Adepten.

> „Ist der Adept Buddhist, hat er jahraus, jahrein die Wahrheit bejaht, dass das Leben unbeständig und voll Leiden und Schmerz ist ... Je beharrlicher der Mönch eine pessimistische Betrachtung des Lebens geübt hat, je fester er zu einer solchen angehalten wurde, desto größer, merkwürdiger und freudiger muss die Befreiung davon erscheinen, wenn die ultraparadoxe Phase eintritt."[151]

---

[148] Sargant 1973, 74.
[149] Sundén 1966.
[150] Van Quekelberghe (2002, 5) hat argumentiert, dass die fast bis zur Verzweiflung geführte Beschäftigung mit Koans systemtheoretisch, genauer, im Sinne der modernen Theorien der Dynamik nicht-linearer Systeme, als iterativer Prozess gedeutet werden kann. Durch die ständige Iteration im Sinne der positiven Rückkopplung fixiert sich das emotional-kognitive System auf einen Attraktor, wobei das System sich plötzlich sprunghaft verändern kann.
[151] Sundén 1966, 195.

Problematisch an Sundéns These ist auf den ersten Blick, dass kontemplative Praktiken wie die Meditationspraxis des Rinzai-Zen die Emotionen und die zentralnervöse Erregung zunächst nicht steigern, sondern gerade umgekehrt massiv dämpfen. Über die Stress abbauende, entspannende Wirkung von Meditationspraktiken wurde viel geforscht. Insbesondere bei angstbedingtem Stress und Schlaflosigkeit wurden Meditationsverfahren in klinischen Settings erfolgreich angewandt.[152] Sargants Modell basiert jedoch auf der Annahme, dass Praktiken zum Einsatz kommen, welche die zentralnervöse Erregung fördern und Stress hervorrufen, so dass das Nervensystem überbelastet wird. Dies scheint Sundén übersehen zu haben. Dennoch ist seine These damit noch nicht widerlegt. Sowohl Fischer als auch Newberg und d'Aquili postulieren, dass die Hyperaktivität des entspannenden Nervensystems, des sog. trophotropen resp. parasympathischen Systems, zweierlei Auswirkungen haben kann.[153] Entweder die extreme trophotrope Dämpfung schlägt bei einer bestimmten Intensität in sog. ergotrope, resp. sympathische Erregung um, oder beide Systeme sind plötzlich zugleich hyperaktiv. Mit anderen Worten: Die durch Meditation hervorgerufene Dämpfung kann, ins Extrem getrieben, extremen Stress hervorrufen.

Zu bedenken sind in diesem Zusammenhang jedoch auch Modelle wie dasjenige von Newman, die vom „Umbau" emotional-kognitiver Strukturen und Energieverteilungsmustern durch gelenkte Aufmerksamkeit ausgehen. Wie weiter oben dargestellt, ist die Befreiung von der pessimistischen und die Annahme einer optimistischen Weltsicht nach Newman auf das Erlernen neuer emotional-kognitiver Muster durch sog. „Askese des Wahrnehmungsfeldes" und „Energieumverteilung" durch bewusste Aufmerksamkeitsleistungen zurückzuführen. Dieses Modell erfordert weder die Annahme eines

[152] Eine ausführliche Zusammenfassung der Forschungsergebnisse aus der experimentellen Meditationsforschung, welche die Stress abbauende Wirkung verschiedenster Meditationstechniken belegen, findet sich in: Anderson 2000; vgl.: Engel 1995, 201ff. und 251f.

[153] Siehe ausführlich: Fischer 1998, 49f. und Newberg/d'Aquili 2000/2002, 255, 260-263. Newberg/d'Aquili entwickeln zwei Modelle, das sog. Bottom-up und das Top-down-Modell zur Erklärung mystischer Erlebnisse. Das Bottom-up-Modell dient zur Erklärung von Gruppenritualen, die zu religiösen oder mystischen Erlebnissen durch äußere Einflüsse führen. Die Rhythmizität des sinnlichen Wahrnehmungsfeldes führt in Gruppenritualen ihrer Ansicht nach zur notwendigen Hyperaktivität des ergotropen Systems, d. h. zum notwendigen Stress. Das Top-down Modell hingegen soll mystische Erlebnisse erklären, die durch Meditationsverfahren zustande kommen, d. h. durch endokrine, innere Prozesse. Durch Meditation entstehen nach Newberg/d'Aquili komplexe Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Gehirn- und Körperprozessen, beginnend im jüngeren, cerebralen Cortex (daher „Top-down-Modell"), die sich u. a. auf das ältere, vegetative Nervensystem auswirken können, d. h. das trophotrope System in Gang setzen und bei dessen Hyperaktivität auch das ergotrope System.
Nach Fischer wird ergotrope Erregung durch Noradrenalin vermittelt. (Fischer 1998, 48) Das Umkippen der hyperaktiven ergotropen Erregung in Acetylcholin-vermittelte, resp. trophotrope Dämpfung deutet Fischer als „Schutzmechanismus", der das System in ein neues Fließgleichgewicht überführt und es auf diese Weise vor „epileptischen Anfällen" und der damit einhergehenden „Todesgefahr" schützt, die auftreten können, wenn die Hypererregung noch weiter gesteigert wird. (Ebd., 49)

Umschlags des trophotropen Entspannungssystems in ergotrope Erregung noch die These einer gleichzeitigen Aktivierung dieser beiden Systeme.

Möglicherweise ergänzen sich die beiden Modelle, da sich damit unterschiedliche Phänomene verständlich machen lassen. So können mit Newmans Modell beispielsweise Fälle verständlich gemacht werden, bei welchen Langzeit-Meditierende keine überwältigenden ekstatisch-mystischen Erlebnisse haben und dennoch im Laufe der Jahre ihrer Meditationspraxis eine zunehmende Befreiung von Lebensängsten und eine länger dauernde, positive Veränderung ihrer Grundeinstellung erleben, d. h. eine Veränderung von einer pessimistischen zu einer grundlegend optimistischen Sicht der Dinge. Plötzliche, ekstatische mystische Erlebnisse von Kurzzeit-Meditierenden, die lediglich zu einer vorübergehenden, keiner dauerhafteren Einstellungsveränderung führen, lassen sich hingegen besser durch die neuropsychologischen Modelle von Sargant, Sundén, Fischer und Newberg/d'Aquili verständlich machen.

Transmarginale und dissoziierte Selbste

Die bisher behandelten Theorien zur Erklärung mystischer Erfahrungen – die Deutung kontemplativ-mystischer Traditionen als Disziplinen der Aufmerksamkeit und die Deutung mystischer Erlebnisse durch Theorien der nicht-linearen Dynamik von Systemen – verblieben im Bereich anthropozentrisch-materialistischer Erklärungen. James' Haltung der Mystik gegenüber war zeitlebens kritisch. Angesichts solcher Erklärungsmöglichkeiten stellte er sich die Frage, ob die Aussagen von Mystikern und Bekehrten wahr sind, die behaupten, dass es sich bei ihren religiösen mystischen Erfahrungen tatsächlich um Erfahrungen des Transzendenten, Absoluten handelt. Möglicherweise, so spekuliert er, handelt es sich selbst in den aufregendsten Fällen doch nur um einen ganz natürlichen Vorgang, dessen Ergebnisse zwar „himmlisch" sind, in einem Fall mehr und in einem anderen weniger, doch in ihrer Entstehung und in ihrem Mechanismus auch nicht mehr und nicht weniger „himmlisch" als irgendein anderer, höherer oder niedriger Prozess des menschlichen Innenlebens.[154] Möglich erscheint ihm jedoch auch der Gedanke, dass vielleicht zwei Klassen von Mystikern unterschieden werden müssen: solche, die echte religiöse mystische Erfahrungen machen und andere, bei denen dies nur so zu sein scheint.

Wie dem auch sei, James gelangte zu keiner eindeutigen Entscheidung dieser Fragen. Doch angesichts der gesteigerten Empfindung von Realität und der teilweise enormen Bedeutsamkeit für das aktive, tätige Leben war James nicht gewillt, mystische Erfahrungen rein naturalistisch zu erklären.

[154] Siehe: James 1902/1997, 247. „Himmlisch" im Sinne Huxleys.

Als Anknüpfungspunkt für eine idealistisch-transzendente Deutung erwies sich für ihn der Rückgriff auf die sich damals entwickelnden Psychologien des Unbewussten, mit welchen er sich schon seit der Abfassung der *Principles* auseinandersetzte.[155]

Das Unbewusste bei Janet, Freud und James

Im Kapitel *Can States of Mind be Unconscious* in den *Principles* äußert sich James zunächst skeptisch gegenüber der Idee unbewusster mentaler Vorgänge: „Die Unterscheidung ... *zwischen bewussten und unbewussten mentalen Zuständen* ... ist das Hauptargument, um subjektive Überzeugungen psychologisch zu rechtfertigen und um eine Disziplin, die eine eigenständige Wissenschaft werden könnte, in einen Tummelplatz der Launen zu verwandeln."[156]

James geht davon aus, dass die Existenz von Gefühlen und Gedanken im Gegensatz zur Existenz äußerer Gegenstände nur dadurch garantiert wird, dass sie tatsächlich erlebt werden. Das Bestehen äußerer Gegenstände kann James zufolge unabhängig von ihrer Wahrnehmung philosophisch gerechtfertigt werden. Es erscheint James jedoch schwer vorstellbar, wie gewisse Qualitäten von Gedanken und Gefühlen unabhängig von ihrer unmittelbaren Empfindung bestehen können. Daher gilt:

> „*esse* in unserem mentalen Leben ist *sentiri* ... Eine Idee kann nur in einer ‚Phase' vollkommenen Bewusstseins existieren. Wenn dieser bewusste Zustand nicht gegeben ist, existiert sie nicht."[157]

Obwohl James auf der Grundlage dieser Überlegung zehn angebliche Beweise der Existenz unbewussten Denkens widerlegt,[158] ist er an anderen Stellen der *Principles* durchaus bereit, die Existenz unbewusster Prozesse anzuerkennen. Dieser Meinungsumschwung verdankt sich insbesondere seiner Lektüre der Arbeiten von Binet, Janet, Freud und Breuer, Mason, Prince, Myers und anderen. Von zentraler Bedeutung für die Akzeptanz unbewusster Vorgänge sind für James insbesondere die Untersuchungen des französischen Philosophen und Psychologen Pierre Janet über Hysterie und Hypnose sowie Frederic Myers Thesen zum Verständnis parapsychologischer Phänomene wie des Mediumismus und der Besessenheit. Richtig hat Barnard darauf hingewiesen, dass James jedoch zu keinem Zeitpunkt seine Überzeugung preisgibt, dass ein Gedanke oder ein Gefühl bewusst erlebt werden muss, um

---

[155] Eine ausführliche historische Aufarbeitung von James' Psychologie des Unbewussten im Kontext seiner Zeit lieferte vor kurzem: Taylor 1996. Zum Verhältnis von James' Theorie unbewusster Selbste zur Mystik, vgl. auch: Barnard 1997, 147–212.
[156] James 1890/1950 I, 163.
[157] James 1890/1950 I, 172f.
[158] Siehe ausführlich: James 1890/1950 I, 164–175.

zu existieren.[159] James weitet diese Grundidee lediglich aus, indem er die Möglichkeit des Bestehens abgespaltener Selbste und tieferer Schichten der menschlichen Persönlichkeit postuliert. Doch was bedeutet dies im Einzelnen?

James war von der französischen Psychologie, die damals noch einen Teilbereich der Philosophie darstellte, fasziniert und erkannte, dass Janets Hauptbeitrag für die Psychologie im Aufweis multipler Selbste besteht. In den Kapiteln VII und X der *Principles* und in einem Aufsatz mit dem Titel *The Hidden Self* machte James 1890 die amerikanische Psychologie mit Janets Begriff der „Dissoziation" (désagrégation) vertraut.[160]

Janet postuliert die Existenz dissoziierter Selbste bei seinen Nachforschungen über Hysterie. In extremer Ausprägung besteht Hysterie in pathologischen Wahrnehmungsveränderungen und der Veränderung der Funktion physischer Organe. Ein oder beide Augen können dabei erblinden oder die Hälfte des Wahrnehmungsfeldes kann verschwinden. Der Patient kann von Tunnelvisionen berichten oder dem vollkommenen Verlust der Farbwahrnehmung. Hören, Geschmack und Riechen können ähnlich verändert sein. Am eindrucksvollsten sind nach James die kutanen Anästhesien. Oft sind mehrere Hautregionen des Körpers vollkommen unempfindlich. Die gesamte Haut, Muskelmembranen, Hände, das Gesicht, die Füße, Muskeln und die Gelenke können sogar davon betroffen sein, ohne dass andere vitale Funktionen darunter leiden. Weitere Symptome, die genannt werden, sind Halluzinationen, motorische Impulse, Amnesien und Verwirrungszustände.

Janet versetzte hysterische Personen in hypnotische Trance. Dabei stellte er fest, dass die Hysteriker scheinbar verschiedene Persönlichkeiten entwickelten. Auf einer bestimmten Stufe der Trance wiesen sie keines der Symptome auf, unter denen die Patienten im Normalzustand litten. Sie schienen viel gesünder zu sein und teilweise sogar über die Probleme der Normalpersönlichkeit Bescheid zu wissen. In unterschiedlich tiefen Trancezuständen entwickelten sich scheinbar unterschiedliche Persönlichkeiten, die teilweise von den anderen Teilpersönlichkeiten wussten. Manchmal bildeten sich jedoch auch vollkommen isolierte Persönlichkeiten aus, die vom Bestehen anderer Zustände und Teilpersönlichkeiten nichts wussten. Die Teilpersön-

---

[159] Siehe: Barnard 1997, 171.

[160] Siehe: James 1890/1950 I, 199–214 und 373–401, sowie James 1890/1983; vgl. dazu u. a. James' Rezension von Janets *État mental des hystériques* und *L'amnésie continue* in: James 1894/1987, 470–474.

James maß Janets Konzept der Dissoziation eine große Bedeutung bei. In James' Präsidentschaftsrede vor der *American Psychological Association* von 1896 sagte er, dass die Phänomene der Dissoziation (Hysterie, Trance, Hypnose, Besessenheit, Mediumismus, etc.) mehr Licht auf die menschliche Natur werfen als die psychophysiologischen Laboratorien der Experimentalpsychologen. (Siehe: Perry 1935 II, 121)

Zum Modell der Dissoziation, siehe ausführlich: Scharfetter 1999. Zu den sozialen, gesellschaftlichen und politischen Hintergründen der Entwicklung des Syndroms dissoziierter Selbste von damals bis heute, siehe: Hacking 1995/1996.

lichkeiten schienen eine eigene Identität, eigene Erinnerungen und Erfahrungen zu besitzen, von welchen die anderen Persönlichkeiten nichts wussten.

Neben der Hypnose verwendete Janet eine Reihe weiterer Methoden, um das Bestehen dissoziierter Selbste nachzuweisen: automatisches Schreiben[161], Halluzinieren beim Anstarren eines Kristalls, Analyse von Äußerungen von Patienten, die im Schlaf sprechen, sowie von Äußerungen von Patienten während eines hysterischen Anfalls.

In seiner Rezension des Aufsatzes von 1894 *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene* von Janet erkennt James, dass die Ätiologie der hysterischen Persönlichkeit von Freud und Breuer auffällig genau mit früher veröffentlichten Thesen von Janet übereinstimmt.[162] Wenngleich Freud und Breuer sich über Janets Arbeiten über hysterische Anästhesien skeptisch äußerten, räumten sie ein, dass Janet ihnen voraus war.[163] Nach Janet, Freud und Breuer sind physische oder psychische Traumata, die sich vorwiegend in der Kindheit abspielen, für die Entstehung multipler Persönlichkeiten der Hysteriker verantwortlich. Durch das Trauma werden Sinnesempfindungen, Emotionen und Ideen unbewusst und existieren als Erinnerungsspuren parasitär weiter. Es bildet sich ein unbewusster Kern, bestehend aus Erinnerungen an den ursprünglichen Schock, um welchen sich spätere traumatische Erinnerungen und zahlreiche akzidentielle Assoziationen gruppieren, die gewisse Bezüge zum ursprünglichen Erlebnis aufweisen. Dieser unbewusste Kern entwickelt eine Eigendynamik, die sich in den oben beschriebenen hysterischen Symptomen ausdrücken kann. Ein wichtiger Unterschied zwischen Janet und Freud/Breuer besteht allerdings darin, dass Janet in der Dissoziation einen passiven Vorgang sah, eine Schwäche der psychischen Synthese.

James bemerkt, dass Freud und Breuer nebst der Ätiologie auch ein Heilmittel entwickelt haben, welches darin besteht, dass der Patient unter Hypnose seine abgespaltenen Erinnerungen mit all ihren heftigen emotionalen Ausbrüchen abreagiert, wodurch die abgespaltenen Erinnerungen in das primäre Selbst reintegriert werden.

Freud hat die These dissoziierter Selbste später kritisiert und sein berühmtes Modell von Es, Ich und Über-Ich geschaffen, in dem der Begriff der

---

[161] Janet erkannte, dass Hysteriker ein äußerst eingeschränktes Aufmerksamkeitsfeld haben und unfähig sind, gleichzeitig mehr als einen Vorgang bewusst wahrzunehmen. Indem sie beispielsweise mit jemandem sprechen, nehmen sie nichts von dem wahr, was um sie herum vor sich geht. Janet fand jedoch heraus, dass er den in ein Gespräch mit einem Dritten vertieften hysterischen Patienten dazu bewegen konnte, auf zugeflüsterte Fragen schriftlich zu antworten, ohne dass der Patient von dem Gespräch abließ. Da das Gespräch mit der dritten Person und die schriftlichen Antworten auf Janets Fragen zeitgleich abliefen, vollkommen unterschiedliche Inhalte hatten und der Patient nicht bemerkte, dass er während des Sprechens schrieb, postulierte Janet, dass es sich hierbei um Reaktionen unterschiedlicher Selbste handelt. Siehe dazu: James 1890/1950 I, 203f.

[162] Siehe: James 1894/1987, 474. Zur Entstehungsgeschichte des Konzepts des Unbewussten bei Janet, Freud und Breuer, siehe ausführlich: Ellenberger 1970/1985.

[163] Siehe: Freud 1944 I, 81f.

Verdrängung die zentrale Rolle spielt. Dieses Konzept unterscheidet sich sehr von Janets und James' Sichtweise. Gerald Myers hebt die zentralen Unterschiede hervor:

> „Freud, der seine eigene Sichtweise ausdrücklich derjenigen Janets gegenüberstellte, betrachtete das Unbewusste als unpersönlichen Bereich, in welchem gegensätzliche mentale Kräfte im Konflikt sind ... Die Idee, dass etwas, das unbewusst ist, für ein anderes, ein zweites Unbewusstes bewusst sein kann, war für ihn paradox. Jeder, der versuchte, das Argument weiterzutreiben und daraus zu schließen, dass die eigenen verborgenen Prozesse in Wirklichkeit einem zweiten Bewusstsein zugehören, wäre gezwungen, das Konzept eines Bewusstseins einzuführen, von dem man nichts weiß, d. h. ein ‚unbewusstes Bewusstsein' anzunehmen – und diese Annahme wäre derjenigen eines bloß ‚mental Unbewussten' kaum vorzuziehen. James könnte darauf geantwortet haben, dass ein solches Paradoxon nicht existiere, da das zweite Bewusstsein dem ersten weder bekannt sei noch von ihm erkannt worden sei. Das zweite Bewusstsein erkenne sich vielmehr auf dieselbe Weise, wie jeder sich selbst erkennt ... James hätte die Beweislast gegen Freud umgekehrt, wie manche andere dies getan haben, indem er gefragt hätte: Welchen Sinn macht es, etwas unbewusst und mental zu nennen, wenn es nicht bis zu einem gewissen Grad gefühlt oder erfahren wird, d. h. solange es sich nicht zumindest ein wenig im Bewusstsein manifestiert?"[164]

Aus James' Perspektive kann die unbewusste Erfahrung von einem vom Normalbewusstsein dissoziierten, aber bewussten Selbst erlebt werden. Damit hält James an seinem zentralen Gedanken fest, dass das bewusste Erleben von Gedanken und Gefühlen, und sei es lediglich als Tendenz an der Peripherie des Bewusstseinsfeldes, für die Behauptung ihrer Existenz maßgeblich ist. Das Verhältnis zwischen wahrnehmendem Selbst und wahrgenommenen Gedanken und Gefühlen ist James' Überzeugung nach wechselseitig. James meint, die Fallbeispiele Janets berechtigten zur Annahme, dass jegliche kognitiv-emotionalen Muster – und seien sie auch noch so rudimentär – dazu tendieren, ein personales, sich selbst organisierendes Bewusstseinsfeld auszubilden.[165] Damit ist die Existenz des bewussten Selbst ebenso sehr von den Gedanken und Gefühlen abhängig wie umgekehrt die Existenz der Gedanken und Gefühle von der bewussten Wahrnehmung durch ein Selbst. Unbewusstes organisiert sich nach James daher immer schon analog zum bewussten Selbst und ist insofern immer schon „unbewusstes Bewusstsein".

James' metaphysische Tiefenpsychologie mystischer Erfahrungen

Im Anschluss an seine eigenen Untersuchungen und die Arbeiten der *Society of Psychical Research* verwendet James das Modell dissoziierter Selbste zur Beschreibung von Paraphänomenen wie dem Mediumismus oder der Besessenheit. Allerdings ersetzt James den Begriff des dissoziierten Selbst hierbei weitgehend durch die Begriffe „subliminales" oder „transmarginales

[164] Myers 1986, 60.
[165] Siehe dazu den Abschnitt *Thought Tends to Personal Form* im Kapitel *The Stream of Thought* in: James 1890/1950 I, 225–229.

Selbst“.[166] Das subliminale Bewusstsein, so beschreibt James seine Beobachtungen, ergreift das Medium mehr oder weniger abrupt, und die Zeit, während der es im veränderten Zustand verbleibt, ist relativ kurz. Auch hier verwendet James die Methode der seriellen Reihung, um die Abschattungen und Intensitätsgrade medialer Zustände zu verdeutlichen:

> „Die oberste Stufe des Mediumismus ist das automatische Schreiben und der oberste Grad dieser Stufe ist der Zustand, in dem das Subjekt weiß, welche Worte kommen, sich dabei jedoch wie von außen gezwungen fühlt, sie aufzuschreiben. Dann folgt das unbewusste Schreiben, was selbst dann stattfinden kann, wenn zugleich gelesen oder gesprochen wird. Das inspirierte Sprechen oder Spielen eines Musikinstruments etc. gehört auch zu den relativ oberflächlicheren Ebenen der Entrückung, in welchen das normale Selbst nicht von der bewussten Teilnahme am Vollzug ausgeschlossen ist, obwohl die Initiative von woanders zu kommen scheint. Auf der untersten Ebene ist die Trance vollständig, die Stimme, Sprache und alles ist verändert. Anschließend bleibt keine Erinnerung zurück, bis die nächste Trance beginnt.“[167]

Von Interesse erscheint mir, dass James hier den künstlerischen Ausdruck als „oberflächlichere Ebene der Entrückung“ bezeichnet, welche sich gerade dadurch kennzeichnet, dass die Kontinuität der Erinnerung des normalen alltäglichen Selbst erhalten bleibt – im Unterschied zu den tieferen Ebenen. Ich erinnere in diesem Zusammenhang daran, dass James auch in Bezug auf mystische Erfahrungen eine Erinnerungskontinuität in den alltäglichen Wachbewusstseinszustand behauptet hat. Insofern gleicht die mystische Erfahrung eher dem künstlerischen Ausdruck auf der oberflächlicheren Ebene der Entrückung als Trance- und Besessenheitsphänomenen auf tieferen Ebenen. Bei letzteren ist James’ Auffassung nach die Erinnerungsspur zum alltäglichen Selbst unterbrochen, so dass ebenso wie bei hysterischen Dissoziationsphänomenen ein anderes, ein zweites Selbst neben das erste, alltägliche Selbst tritt. Daher haben mediale Zustände und Besessenheitszustände für den Betroffenen – im Unterschied zu mystischen Erfahrungen – keine (nennenswerten) Auswirkungen auf das alltägliche Normalbewusstsein.

Ungeachtet der Frage, ob Aussagen von Medien tatsächlich einen Wahrheitsgehalt aufweisen oder nicht, erscheint mir zumindest ein Phänomen erstaunlich zu sein. James hatte aufgrund stenographischer Mitschriften festgestellt, dass Leonora Piper in ihrem dissoziierten Trancezustand einem Klienten begegnen konnte, den sie seit Jahren nicht mehr gesehen hatte, und die Konversation genau an jenem Punkt wieder aufnahm, an dem sie damals abgebrochen worden war, obwohl in der Zwischenzeit Hunderte oder sogar Tausende von Trancesitzungen mit anderen Klienten stattgefunden hatten. Während ihr Trancebewusstsein über diese Fähigkeit verfügte, schien ihr Wachbewusstsein jedoch kein solch außergewöhnliches Erinnerungsvermö-

[166] „Subliminal“ bedeutet „unterschwellig“, James will damit betonen: unterhalb der Schwelle der bewussten Wahrnehmung. „Transmarginal“ meint „jenseits des Randes“ des Bewusstseinsfeldes.
[167] James 1890/1950 I, 393f.

gen zu besitzen. Von besonderem Interesse waren für James die weitreichenden Verknüpfungen von Einzelfakten erinnerter Gespräche. James meint, diese außergewöhnliche Merkfähigkeit sei entweder durch eine natürliche Veranlagung ihres subliminalen Bewusstseins zu erklären, oder es handle sich um ein übernatürliches System der Speicherung von Erinnerungen, in welchem spirituelle Ebenen als Kommunikations- und Speicherbasis fungieren.[168] Egal welche Erklärung man favorisieren mag, die Feststellung zustandsbezogener Erinnerungen bestätigt James' These, dass sich das Medium nicht in einem bewusstlosen oder unbewussten Trancezustand befindet, sondern in einem sich selbst organisierenden Bewusstseinszustand. Denn (Selbst-)Bewusstsein zeichnet sich James zufolge wesensmäßig durch kontinuierliche Erinnerung aus, über welche anscheinend das Medium in der Trance ebenso verfügt wie die dissoziierten Selbste der Hysteriker.

Während James anfangs das Konzept des subliminalen Bewusstseins nur auf pathologische und Para-Phänomene hin anwendet, gelangt er zunehmend zur Einsicht, dass es sich hierbei um ein tieferes Substrat in jedem von uns handelt. James' Bereitschaft, das Bestehen eines subliminalen Selbst in jedem Menschen zu postulieren, fügt sich nahtlos an seine Theorie des Randes des dynamischen Bewusstseinsfeldes an. In den *Principles* wie auch in den *Varieties* zeigt James ausführlich, wie der Fokus unserer Aufmerksamkeit von einem komplexen System von Erinnerungen, Gewohnheiten und kulturellen Vorgaben und Erwartungen umgeben ist, die subtil und unmerklich, aber dennoch stetig unsere Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühle beeinflussen.

Bei der Diskussion von James' systemtheoretischen Überlegungen zur Entstehung mystischer Erfahrungen im Kontext von Krisen habe ich gezeigt, dass James der Auffassung ist, dass Teile des Bewusstseinsrandes jederzeit ins Zentrum des Bewusstseins gelangen können, wenn sich die emotionale Erregung ausreichend aufschaukelt. James ist überzeugt davon, dass sich diese energetischen Vorgänge nicht nur am Rand, sondern auch im sublimi-

[168] Vgl.: Taylor 1996, 49. Auch Fischer (1998) behauptet zustandsgebundene Erinnerungen im Kontext mit veränderten Wachbewusstseinszuständen. Fischer argumentiert, dass die Zustandsgebundenheit der Erinnerung abhängt von der zentralnervösen Erregung. Er unterscheidet zwischen trophotroper Acetylcholin-vermittelter Dämpfung und ergotroper Erregung des Zentralnervensystems. „Die stark erregten Zustände sind von den schwach erregten durch Amnesie getrennt, d. h., ihr Inhalt ist zustandsgebunden ... Bewusstseinsinhalte bedeutungsvoller Erlebnisse sind an bestimmte Erregungsphasen gebunden. So erklärt sich denn auch, wieso eine Melodie, der Anblick (oder schon die Erinnerung) eines Bildes, ein Duft, ein Geschmack oder Schmerz einer bestimmten Intensität das Erlebnis tief empfundener (emotionaler) Bedeutung hervorrufen können. Ein solches Erlebnis vollzieht sich unwillkürlich in jenem Augenblick, in welchem ein Symbol die zugehörige zentralnervöse Erregung hervorruft, oder umgekehrt: wenn die Erregung die dazugehörige symbolische Interpretation heraufbeschwört ... Was man gewöhnlich mit Erinnerungsvermögen bezeichnet, ist die Fähigkeit, Bewusstseinsinhalte (Interpretationen) und dazugehörende Erregungsphasen ‚zwangsläufig', und ‚sinngemäß', ineinandergefügt zu erleben." (Fischer 1998, 54f.; vgl. Fischer 1980) Leonora Pipers famoses Erinnerungsvermögen in Trancezuständen ließe sich demzufolge vollkommen materialistisch durch die analoge Intensität der wiederkehrenden zentralnervösen Erregung erklären.

nalen Bereich des Bewusstseins abspielen können. Genau hier geht James' Überzeugung nach auch die bewusst und willentlich kultivierte Mystik in die unwillkürliche und unbewusste Mystik über. Die bewusste, willentliche und schrittweise Kultivierung moralischer und spiritueller Gewohnheiten gelangt, sagt James, immer wieder an „kritische Punkte, an denen die Vorwärtsbewegung sehr viel rapider zu sein scheint"[169]. Solche „rapiden Vorwärtsbewegungen" oder Phasensprünge sind, mit Blick auf die Dynamik des Bewusstseinsstroms gesprochen, nur möglich, weil Phasen aktiver Willensanstrengung mit solchen der Passivität und Selbstaufgabe des Willens abwechseln. Für den allerletzten Schritt zur ersehnten punktuellen Erfahrung mystischer Ganzheit, meint James, sei die absolute Selbstaufgabe unerlässlich. Denn nur die Selbstaufgabe des Willens ermöglicht James' Überzeugung nach die Freisetzung unterbewusster energetischer Prozesse, welche das Bewusstsein destabilisieren und zu derart gravierenden Phasensprüngen aufschaukeln, wie sie bei mystischen Erfahrungen erlebt werden. James ist sogar davon überzeugt, dass ein „löchrige[r] oder durchlässige[r] Bewusstseinsrand ... eine *conditio sine qua non*" dafür ist, dass eine plötzliche, spontane Bekehrung geschieht. Wäre das Bewusstseinsfeld „von einem festen Begrenzungsring umschlossen", der den energetischen Einbrüchen von außen widersteht, würde eine religiöse Bekehrung lediglich „schrittweise verlaufen ... und dem einfachen Hineinwachsen in neue Gewohnheiten" ähneln.[170]

Das Unterbewusste hat für James nicht bloß negative Konnotationen wie im Falle der Genese pathologischer, z. B. hysterischer Syndrome. Die Untersuchungen Janets und der Parapsychologen haben ihm auch gezeigt, dass der Bewusstseinshorizont „sekundärer", „unterbewusster Selbste" oftmals viel „weiter" und das „zweite Bewusstsein" weiser zu sein scheint als das primäre, normale Tagesbewusstsein. Dasselbe, meint James, gelte auch im Falle der Mystik: Wo die unbewussten Kräfte die Aufmerksamkeit lenken, da ist „das bessere Selbst ... das organisierende Zentrum"[171]. In dieser optimistischen Überzeugung unterscheiden sich James' Ansicht nach die Mystiker nicht von den Psychologen.

Im Unterschied zur naturalistischen Psychologie, welche die selbstorganisierende Dynamik des persönlichen Unterbewussten und physiologische Prozesse für die Entstehung mystischer Erfahrungen verantwortlich macht, behaupten vor allem theistische Mystiker jedoch transzendente Einflüsse. In den *Varieties* formuliert James seinen persönlichen „Über-Glauben", indem er die Ergebnisse der naturalistischen Psychologien des Unterbewussten mit den Behauptungen der Mystiker und den Theorien der Parapsychologen – insbesondere mit derjenigen von Frederic Myers – in Bezug setzt. Für Myers ist das subliminale Bewusstsein eine psychische Entität, die sich „durch keine körperliche Manifestation jemals ganz ausdrücken kann. Das Selbst mani-

[169] James 1902/1997, 225.
[170] James 1902/1997, 258.
[171] James 1902/1997, 227.

festiert sich durch den Organismus; aber es gibt immer auch einen nichtmanifestierten Teil des Selbst und, wie es scheint, eine noch ungenutzte organische Ausdruckskraft in Bereitschaft oder Reserve."[172] James schließt sich Myers Überzeugung an und vertritt die Hypothese, dass unser normales Wachbewusstsein „nur ein schmales Segment des psychischen Spektrums" ausmacht, während das subliminale Selbst das „umfassende Mutter-Bewusstsein" in jedem von uns ist, in welches das Alltagsbewusstsein „wie ein Kristall eingelassen ist".[173] Die Forschungen in der Psychopathologie, der Parapsychologie und in den Religionswissenschaften zeigen James' Auffassung nach, dass die Aspekte der menschlichen Realität jenseits des Bewusstseinsrandes nicht in einem „Bereich ewiger Wesenheiten, platonischer Ideen, kristallener Festungsmauern, absoluter Bedeutung"[174] existieren, sondern viel eher in einem hoch komplexen, für den Forscher frustrierend vielschichtigen und dunklen Gewebe von wechselseitigen Bezügen, die unser persönliches Unbewusstes transzendieren und uns gleichzeitig in der Tiefe unseres Seins berühren. James ist überzeugt, dass das subliminale Selbst nicht klar, rein, deutlich und einheitlich ist. Es ist vielmehr eine Region mit vollkommen heterogenem Inhalt: bruchstückhaften Erinnerungen, albernem Wortgeklingel, zurückgehaltenen Ängsten, unlogischen Schlüssen, aber auch luziden Inspirationen und mystischen Erfahrungen. In den *Varieties* schreibt James über das Unterbewusste, das er als B-Region der Persönlichkeit bezeichnet (im Unterschied zur A-Region als dem Tagesbewusstsein):

> „Die B-Region ... ist der Wohnsitz von allem, was verborgen ist, und das Sammelbecken von allem, was unbemerkt passiert. Sie enthält z. B. all unsere augenblicklich nicht belebten Erinnerungen, und sie beherbergt die Ursprünge all unserer dunklen Leidenschaften, Antriebe, Vorlieben, Abneigungen und Vorurteile. Ihr entstammen unsere Intuitionen, Hypothesen und Phantasien, unser Aberglauben, unsere Überzeugungen und Gewissheiten und grundsätzlich all unsere nichtrationalen Handlungen. Sie ist die Quelle unserer Träume, und offensichtlich können diese zu ihr zurückkehren. In ihr entstehen alle mystischen Erfahrungen und unsere Automatismen, seien sie sensorisch oder motorisch; unsere hypnotischen oder ‚hypnoiden' Zustände; unsere Wahnvorstellungen, fixen Ideen und hysterischen Einbrüche; unsere auf nicht normalem Wege gewonnenen Erkenntnisse."[175]

Ähnlich wie James postuliert später auch C. G. Jung – im Gegensatz zur Freudschen Tradition der Psychoanalyse – die Existenz eines transpersonalen Unbewussten, in welchem positive Kräfte am Werk sind. Jung hat dargestellt, dass Religion eine essenzielle psychische Funktion ist. James hat Jungs Sichtweise in gewissem Sinne vorweggenommen. Während James sich für die individuelle mystische Erfahrung interessierte, untersuchte Jung kollektive religiöse Menschheitsmythen und Symbole.

---

[172] Myers zitiert nach James 1902/1997, 490. Zu den Ähnlichkeiten und Unterschieden von James' und Meyers Konzepten, siehe: Barnard 1997, 173ff.
[173] James 1986, 196.
[174] James 1986, 201.
[175] James 1902/1997, 471f.

Pathologie, Psychologie und Neurologie

Bei seiner Besprechung der absteigenden Leiter der Mystik resp. der diabolischen Mystik mit ihren traumatischen Erlebnissen verweist James auf die Nähe mystischer Erfahrungen zu psychopathologischen Phänomenen. Er ist überzeugt, dass pathologische wie mystische Erfahrungen aus derselben subliminalen Quelle stammen, und bekennt, dass die Erforschung ihrer Entstehung noch in den Kinderschuhen steckt.

Ebenso wie James blieben vielen anderen Psychologen und Psychiatern die zahlreichen Ähnlichkeiten zwischen pathologischen Syndromen ihrer Patienten und Merkmalen der traditionellen, religiösen Mystik nicht verborgen. Der von James geschätzte Pierre Janet beispielsweise, der den Begriff der Dissoziation in die Psychiatrie einführte (und später wieder zurücknahm), untersuchte zahlreiche Fälle außergewöhnlicher religiöser und mystischer Zustände bei seinen Patienten und entwickelte eine psychologische Hypothese zur Erklärung ihrer Entstehung, womit er Mystik als rein pathologisches Syndrom abhandelte.[176]

Der wohl herausragendste seiner Fälle war derjenige von „Madeleine", einer Patientin, die die Jahre von 1896 bis 1904 in der Salpêtrière verbrachte, der berühmtesten französischen Irrenanstalt jener Zeit. Nach ihrem Aufenthalt in der Salpêtrière korrespondierte Janet für 14 weitere Jahre tagtäglich mit Madeleine. Das auffälligste Symptom von Madeleines Krankheit war wohl ihr Gang, das Resultat einer Beinmuskelkontraktion, die sie dazu zwang, ständig auf ihren Zehenspitzen zu laufen. Sie entwickelte zudem auffallend viele Zustände, die sich bei Mystikern finden, wie beispielsweise ekstatische Vereinigungen mit Gott, während welchen sie bewegungslos in der Position des Gekreuzigten verharrte, sowie Zustände der Bewusstseinsleere und der inneren Qual und Marter, wenn sie sich von Gott verlassen und bösen Mächten ausgeliefert fühlte. Mehrere Male im Jahr hatte Madeleine Stigmata, blutende Wunden an denselben Körperstellen, wie der gekreuzigte Jesus sie hatte. Janet unterzog Madeleine unzähligen klinischen Untersuchungen und experimentellen Tests und verglich ihre verbalen Äußerungen mit denjenigen bedeutender christlicher Mystiker, insbesondere mit Aussagen von Teresa von Avila. Er kam zum Schluss, dass die Ursache sich wiederholender mystischer Bewusstseinszustände in einer Krankheit liegt, die er „Psychasthenie" nannte und die im 20. Jahrhundert unter der Freudianischen Bezeichnung „Zwangsneurose" allgemein bekannt wurde. Mystische Bewusstseinszustände, so Janets Fazit, sind im Wesentlichen obsessiv-zwanghafte Störungen.

[176] Siehe: Janet 1926–1928. Weitere pathologisierende Deutungen der Mystik finden sich bei Janets Lehrer Theodule Ribot (1894 und 1896), dem Initiator der positivistischen Richtung in der damaligen französischen Psychiatrie, sowie bei dem Schweizer Philosophen und Psychologen Ernest Mursier (1901) und vielen anderen Psychiatern der damaligen Zeit.

In den Vereinigten Staaten galt vor allem James Leuba, auf den James sich öfters bezieht, als einer der Väter des naturalistischen Trends in der amerikanischen Religionspsychologie. In seinem Hauptwerk mit dem Titel *Psychology of Religious Mysticism* stellte der amerikanische Psychologe schweizerischer Abstammung 1925 die Frage: „Wonach sehnten sich die christlichen Mystiker?" und beantwortete sie im Rekurs auf Hevelock Ellis, Albert Molls und Sigmund Freuds Sexualtheorien, wonach die Ökonomie des Sexualtriebs eine oder gar *die* grundlegende Bedingung menschlichen Verhaltens ist.[177] Dementsprechend schrieb Leuba:

> „Meine These besagt, dass die Freuden der Verzückung, von denen unsere großen Mystiker behaupten, dass sie alles übersteigen, was die Sinnenwelt bieten könne, eine Aktivierung der Sexualorgane beinhalten."[178]

Leuba argumentiert, dass die meisten christlichen Mystikerinnen in ihrer Jugend nur kurze und unbefriedigende sexuelle Beziehungen erlebten, wenn sie nicht frigid waren und ihre vitalen sexuellen Bedürfnisse vollkommen unterdrückten. Zur selben Zeit und ohne sich dessen bewusst zu sein, fühlten sie sich sexuell erregt durch ihre „spirituelle" Liebe zu Gott oder der Jungfrau Maria und meistens auch gegenüber Personen des anderen Geschlechts: „Der heilige Franziskus empfand eine tiefe Zuneigung zur heiligen Clara, Seuse zu Elisabeth Staglin, Franz von Sales zu Mme. de Chantal; Mme. Guyon zu Bruder la Combe."[179]

Die zahlreichen bekannten erotischen Bezüge in den Schilderungen mystischer Ekstasen bei Seuse, Teresa von Avila, Caterina von Genua, Mme. Guyon, Mlle. Vé und vielen anderen, argumentiert Leuba weiter, seien im Grunde genommen nichts anderes als unbewusst ablaufende autoerotische Phänomene[180]. Die mystische Erfahrung, so Leubas Fazit, kompensiert die sexuelle Frustration. „Die Jungfrauen und Unbefriedigten", schreibt Leuba zusammenfassend, „welche – in ihren eigenen extravaganten Worten – wiederholten ‚Liebesangriffen Gottes' ausgesetzt sind, bis sie ‚am Rande des Todes stehen' und ausrufen, es sei genug und Gott möge für eine Weile von ihnen lassen, leiden an nichts anderem als an intensiven Anfällen von Erotomanie, herbeigeführt durch ihr organisches Bedürfnis in Verbindung mit der Anbetung Gottes."[181] Für Freud ist Erotomanie (Liebeswahn) eine Form von

---

[177] Siehe Leuba 1925, 138ff.

[178] Leuba 1925, 138. Vgl. auch die folgenden Kapitel: *The sex impulse ... The connexion of affection and love with organic sex activity ... Auto-eroticism in Grand Mysticism ... The excruciatingly delightful pains ... Pleasure and happiness in mystical ecstasy* (Ebd., 137–155.).

[179] Leuba 1925, 143.

[180] Havelock Ellis hat den Ausdruck „Autoerotismus" eingeführt und versteht darunter das Phänomen der spontanen sexuellen Regung, die gerade durch das Fehlen eines äußeren Reizes, z. B. einer anderen Person, direkt oder indirekt hervorgerufen wird. Siehe: Laplanche/Pontalis 1967/1972, 80. Genau dieser Bestimmung folgt denn auch Leuba. Zu Freuds Verständnis des Begriffs und den Unterschieden zu Ellis, siehe: Ebd.

[181] Leuba 1925, 151.

Paranoia (der chronischen systematischen Verrücktheit) neben Größenwahn, Verfolgungswahn, Eifersuchtswahn etc.[182]

Da Leuba sich u. a. an Freud orientierte, erscheint es auf den ersten Blick vielleicht nahe liegend, Freud selbst eine ähnliche Betrachtungsweise der Mystik zu unterstellen. Auf den zweiten Blick findet sich bei Freud jedoch eine differenziertere Sicht. Freud verweist nicht nur auf einen früheren, grundlegenderen Ursprung mystischer Gefühle, sondern macht auch auf das kognitive Potential der Mystik aufmerksam, indem er sie in die Nähe der Psychoanalyse rückt.

In seinem populären Werk von 1930 *Das Unbehagen in der Kultur* bestimmt Freud mystische Erfahrungen als ozeanische Gefühle der Ichentgrenzung und deutet diese als Regression in einen frühen, jedoch latent immer bereitliegenden primärnarzisstischen Gefühlsbereich, in dem das Kind noch nicht zwischen seinem eigenen Ich und der äußeren Welt unterscheidet.[183]

Die mystische Erfahrung kennzeichnet sich Freuds Auffassung nach durch eine Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung. Der Mystiker erfährt sich als unmittelbar eins mit seiner Umwelt, was der normalen Alltagserfahrung des Erwachsenen fremd ist. Freud postuliert, dass sich das Ich-Gefühl des Erwachsenen, das im Unterschied dazu klare und scharfe Grenzlinien zwischen Ich und Außenwelt behauptet, im Laufe des Lebens entwickelt. Diese Differenzierung ist nicht von Anfang an da. Das Erleben des Säuglings kennzeichnet sich noch nicht durch das Gefühl der Abgegrenztheit. Der Säugling vermag sein Ich noch nicht von der Außenwelt als der Quelle der auf ihn einströmenden Empfindungen zu unterscheiden. Freud ist überzeugt, dass die innigste und damit die begehrteste Quelle, die unvermeidlichen Schmerz und Unlustempfindungen im Sinne eines unumschränkt herrschenden Lustprinzips aufzuheben bzw. zu vermeiden weiß, die Mutterbrust ist. Sie wird seiner Überzeugung nach in den ersten Lebenswochen noch nicht als ein Anderes, ein Draußen oder ein Gegenüber erlebt, sondern als ein Teil des Selbst empfunden. Freud spricht hierbei auch von einem primären Narzissmus.[184] In dieser oralen Phase des primitiven Lust-Ichs erkennt Freud die Quelle aller Gefühle unmittelbarer Einheit, wie sie später der Erwachsene im Zustand der Verliebtheit, Sexualität, aber auch in der mystischen Vereinigung als sekundärem Narzissmus wieder erleben kann.

---

[182] Siehe: Freud 1944 XI, 331.

[183] Siehe: Freud 1944 XIV, 421–506; vgl.: Ross 1975, Sterba 1968, Werman 1986. Der Begriff des „ozeanischen Gefühls“ geht auf die Bekanntschaft Freuds mit Romain Rolland zurück. Zum Verhältnis von Freud zu Rolland und dem Begriff des ozeanischen Gefühls, siehe ausführlich: Fisher 1976. Zur Kritik an Freuds Regressionsmodell der mystischen Erfahrung, siehe: Hood 1976.

[184] Freuds Auffassung nach nimmt der Säugling sich im primären Narzissmus selbst zum Liebesobjekt, bevor er äußere Objekte wählt. Die Berechtigung des Begriffs des primären Narzissmus ist in der Literatur umstritten, da der Begriff terminologisch eine Spiegelbeziehung voraussetzt, die auf der objektlosen Stufe des Kindes – nach Freuds Meinung – gerade nicht vorhanden ist. Fraglich ist auch, ob beim Säugling tatsächlich eine als objektlos beschreibbare Stufe besteht. Siehe dazu und zu weiteren Problemen dieses Begriffs: Laplanche/Pontalis, 1967/1972, 322.

Dieser sekundäre Narzissmus der mystischen Erfahrung besitzt Freuds Überzeugung nach jedoch nicht nur gefühlsmäßige Qualität, sondern – ähnlich wie bei James – auch eine kognitive Komponente. In der 31. Vorlesung der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* schreibt Freud:

> „Man kann sich ... gut vorstellen, dass es gewissen mystischen Praktiken gelingen mag, die normalen Beziehungen zwischen den einzelnen seelischen Bezirken umzuwerfen, so dass z. B. die Wahrnehmung Verhältnisse im tiefen Ich und im Es erfassen kann, die ihr sonst unzugänglich waren. Ob man auf diesem Weg der letzten Weisheiten habhaft werden wird, von denen man alles Heil erwartet, darf man getrost bezweifeln. Immerhin wollen wir zugeben, dass die therapeutischen Bemühungen der Psychoanalyse sich einen ähnlichen Angriffspunkt gewählt haben. Ihre Absicht ist es ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so dass es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden."[185]

Selten wird darauf hingewiesen, dass der berühmte letzte Satz dieses Zitats von Freud an eine Überlegung zur Mystik anschließt. Unter dem Gesichtspunkt von Freuds Ich-Psychologie kann man hier durchaus die Tendenz anklingen hören, Mystik – analog zur Psychoanalyse – als einen Weg der Ichstärkung zu deuten und als Ausweitung des Ichs in den Bereich des Es. Das bedeutet: Wo die zwingend unkontrollierbaren, durch Erfahrung und Willensentscheidung unkorrigierbaren Mächte des Es und im Grunde auch der Triebe, ursprünglichen Affekte und des Über-Ich herrschten, sollen nun die autonome Aufmerksamkeit, das bewusst abwägende Ich entscheiden und immer mehr bestimmend werden.[186] Wenngleich Freud im Gegensatz zu

---

[185] Freud 1944 XV, 86.

[186] An Freuds Ich-Psychologie haben verschiedene Psychoanalytiker zur positiven Deutung mystischer Phänomene angeknüpft. Brierley (1951) beispielsweise übersetzt Erlebnisse christlicher Mystiker in Begriffe positiven Persönlichkeitswachstums und Fingarette (1958) spricht von der kontrollierten Regression durch den Mystiker und der Befreiung von Angst durch die Ausdehnung der nicht-konflikthaften Anteile des Ichs im mystischen Erfahrungsprozess.
Neben der Ich-Psychologie bieten auch Objekt-Beziehungs-Theorien eine Möglichkeit, Mystik positiv zu deuten. Heinz Kohut beispielsweise beschreibt die Möglichkeit der Transformation des sekundären Narzissmus in einen „kosmischen Narzissmus" als „höchste Haltung gegenüber dem Leben" (Kohut 1966/1966, 582). Im Gegensatz zum ozeanischen Gefühl Freuds, das nur passiv und flüchtig erlebt werde, sei die echte Verschiebung der Besetzung auf einen kosmischen Narzissmus das dauerhafte, schöpferische Resultat einer stetigen Aktivität des autonomen Ichs, und nur wenige Menschen seien imstande, das zu erreichen. Vgl.: Allision 1986; Fromm 1960/1995, 107; Margreiter 1997, 126-133; Prince/Savage 1966; Silberer 1914; Wulff 1991, 353f., 362f.
Horton (1974) folgt Kohuts positiver Beurteilung des Narzissmus und Winnicotts Konzept transitionaler Phänomene. Der entscheidende Schritt von der kindlichen Abhängigkeit zur Fähigkeit des Alleinseins geschieht nach Winnicott (1953) durch transitionale Phänomene. Das sind Erfahrungsbereiche, die zwischen dem Subjektiven und dem objektiv Wahrnehmbaren vermitteln und dem Kind ein Gefühl der Behaglichkeit geben, wenn es von den Eltern getrennt ist. Beispiele dafür sind etwa ein Tuch, eine Bettdecke, ein Stofftier, das Lieblingsspielzeug, sich wiederholende, wohl bekannte Handlungen, die dem Kind die für die Trennung von den Eltern notwendige Geborgenheit vermitteln. Diese Geborgenheit kann durch andere Erfahrungen nicht so leicht in Frage gestellt werden und bietet dem Kind Sicherheit. Im Laufe des Erwachsenwer-

James einen antimetaphysischen, naturalistischen Standpunkt vertritt, verblüfft die Ähnlichkeit von Freuds Bestimmung der praktischen Auswirkungen mystischer Techniken im Vergleich zu James: Auch für James besteht eine wesentliche Funktion der Mystik darin, das Ich zu stärken und zu mehr Freiheit von hemmenden Zwängen und zu größerer Autonomie zu führen. Hat Freud sich bei der Abfassung der oben zitierten Passage womöglich an James' *Varieties* erinnert?

Doch machen wir einen Zeitsprung. Eine weitere meiner Ansicht nach interessante Variante einer naturalistischen Deutung, die erst seit kurzem zur Diskussion steht, stammt von V. S. Ramachandran und seinen Mitarbeitern vom *Center for Brain and Cognition* der *University of Californa* und dem kanadischen Neuropsychologen Michael Persinger.[187] Schon seit Jahrzehnten ist bekannt, dass Menschen, die zu epileptischen Anfällen in den Temporallappen (Schläfenlappen) des Gehirns neigen, eine außergewöhnlich starke Tendenz zu tiefen mystischen Erlebnissen haben. Diese Form der Epilepsie geht mit höheren Stößen elektrischer Aktivität in den entsprechenden Hirnarealen einher als normal ist. Deshalb sind die intensiven spirituellen Erlebnisse, die Patienten mit einer Temporallappenepilepsie haben, mit erhöhter Temporallappenaktivität in Verbindung gebracht worden. In einem Selbstexperiment hat Michael Persinger sich einen den gesamten Schädel umgreifenden magnetischen Stimulator aufgesetzt, ein Gerät, das ein kräftig und schnell fluktuierendes Magnetfeld auf ausgewählte Bereiche des Gehirns ausstrahlt. Wird dieses Gerät etwa dazu benutzt, einzelne Bereiche der motorischen Großhirnrinde zu stimulieren, zucken bestimmte Muskeln oder Glieder bewegen sich unwillkürlich. Werden Bereiche der optischen Großhirnrinde stimuliert, können selbst Menschen, die von Geburt an blind sind, Seherlebnisse haben. Im Fall von Dr. Persinger war dieses Gerät so eingestellt, dass Gewebe in seinen Temporallappen stimuliert wurde, und tatsächlich berichtete er über eine religiöse mystische Erfahrung.

1997 haben Ramachandran und seine Mitarbeiter herausgefunden, dass bei nicht von Epilepsie betroffenen Menschen, wenn sie beschwörend religiösen oder spirituell-mystischen Formeln ausgesetzt sind, die Temporallappenaktivität auf ein Niveau ansteigt, das dem von Epileptikern ähnelt. Sie schlossen daraus, dass es einen speziellen neuronalen Mechanismus in den Temporallappen geben könnte, der Religion zum Gegenstand hat. Mit ande-

---

dens werden transitionale Erlebnisräume beibehalten, lediglich der Inhalt ändert sich. Kunst und Religion sind nach Winnicott Beispiele dafür. Im Anschluss an Winnicott deutet Horten mystische Erfahrungen als transitionale Phänomene, die den Übergang von der reinen Innerlichkeit zur äußeren Welt ermöglichen und daher eine bedeutsame adaptive Funktion erfüllen können. Sie können Brückenköpfe zu einem „kosmischen Narzissmus" im Sinne Kohuts sein, als einem aktiven, autonomen Ich. Vgl.: Epstein 1995/1998, 131–134 und Parsons 1996.
Eine kommentierte Zusammenstellung psychoanalytischer Literatur über Mystik findet sich in: Beit-Hallahmi 1996, 67–79, 145–147, 149–154; vgl.: Wulff 2000, 418–420.

[187] Siehe: Ramachandran 1998, 174–198 und Persinger 1983.

ren Worten: Das Phänomen des religiösen Glaubens könnte im Gehirn ‚verdrahtet' sein.

Neurobiologen wie Persinger und Ramachandran haben die Region der Temporallappen, die ihrer Auffassung nach einen maßgeblichen Einfluss auf die Entstehung religiöser mystischer Erfahrungen ausüben, unlängst zum „Gottesmodul" im Gehirncomputer ernannt.

Zwei andere moderne Neuro-Theologen, der Radiologe Andrew Newberg und sein Mentor Eugene d'Aquili haben an der Universität von Pennsylvania meditierende Buddhisten und betende Franziskanernonnen untersucht.[188] Als diese angaben, auf dem Höhepunkt ihrer meditativen Ekstasen zu sein, durchleuchteten sie ihre Gehirne mit einem speziellen Computertomographen und stellten fest, dass sich während der Meditation die neuronale Aktivität in einem Hirnareal verringert, das normalerweise für das räumliche Orientierungsvermögen zuständig ist. Auf diesen Ergebnissen aufbauend erklärte Newberg den mystischen Zustand absoluten Einsseins kurzerhand durch den kurzfristigen Ausfall dieses Orientierungsareals. Dadurch könne das Gehirn nicht mehr zwischen sich selbst und der äußeren Welt unterscheiden und erzeuge den subjektiven Eindruck völliger Raumlosigkeit, den der Geist als unendlichen Raum und als Ewigkeit interpretiere.

Ähnlich, doch etwas fundierter geht der Neurobiologe James H. Austin das Thema an. In seinem 800-Seiten-Buch *Zen and the Brain* erklärt er den Verlust des Ichs während der mystischen Erfahrung (der *kensho*-Erfahrung des Rinzai-Zen) anhand einer beeindruckenden Fülle neuroanatomischer, neurobiologischer und -pharmakologischer Fakten.[189] Im Unterschied zu Newberg postuliert Austin nicht, dass ein einziges Hirnareal für den Ichverlust zuständig ist, sondern dass daran mindestens drei Hirnbereiche beteiligt sind, die Amygdala an der medialen Spitze des Temporallappens, der Hypothalamus und das Mittelhirn.

Was beweisen solche neurologischen Erklärungen? Lassen sich mystische Erfahrungen durch die Angabe körperlicher Mechanismen rein kausal erklären? Widerlegen naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle die Behauptung der Mystiker, in ihren mystischen Erfahrungen mit dem Transzendenten in Berührung gekommen zu sein? Sind mystische Erfahrungen zudem rein pathologische Zustände ohne Sinn und Zweck, Verirrungen der Evolution?

James' Kritik am „medizinischen Materialismus"

Pathologische Fragestellungen lassen sich James' Ansicht nach bei der Thematisierung der Mystik aus zwei Gründen nicht einfach beiseiteschieben. Erstens besteht eine nicht zu unterdrückende Neugier, die den Forscher vo-

[188] Siehe: Newberg/d'Aquili 1999 und Newberg/d'Aquili/Rause 2002/2003.
[189] Siehe: Austin 1998; vgl.: Austin 1991; eine Kurzübersicht neuropsychologischer Theorien findet sich in: Wulff 1991, 41–110 und Wulff 2000, 416–418.

rantreibt, und zweitens „erreicht man ein besseres Verständnis einer Sache, wenn man ihre Auswüchse und Entartungen betrachtet, sowie auf der anderen Seite ihre Entsprechungen, Ersatzformen und nächsten Verwandten“[190]. Der zweite Punkt rechtfertigt James' vergleichende Methode serieller Reihung, auf die ich weiter oben ausführlich eingegangen bin. Nicht um die Sache der Mystik pauschal zu verwerfen, rekurriert James an verschiedenen Stellen der *Varieties* immer wieder auf pathologische Erscheinungsweisen, sondern um die Mystik in ihrer ganzen Spannweite mit all ihren Kontrasten und damit sowohl von ihren gefährlichen, pathologischen, wie ihren lebensfördernden Seiten her differenziert zu beleuchten.

Interessanterweise hat James in seinen *Varieties* einige der genannten naturalistischen, pathologisierenden Deutungsmuster mystischer Erfahrungen vorweggenommen und sie unter dem Begriff „medizinischer Materialismus“[191] zusammengefasst. Er erkannte die Nähe der Mystik zu pathologischen Symptomen wie der Hysterie und Epilepsie; und lange vor Leuba wusste er um die Möglichkeit, mystische Ekstasen „dadurch zu kritisieren, dass man zwischen ihnen und dem Geschlechtsleben eine Verbindung aufzeigt“, indem man etwa postuliert, dass „für die hysterische Nonne, die nach echtem Leben hungert, ... Christus nur ein imaginärer Ersatz für ein mehr irdisches Objekt der Liebe“ ist.[192] James' Kritik einer rein sexualtheoretischen Deutungsweise der Mystik kann durchaus als Antwort auf Leubas Ansatz gelesen werden, wenngleich Leuba seine Thesen erst Jahre später formulierte:

> „Mir scheint“, schreibt James, „kaum eine Vorstellung ist weniger instruktiv als diese Neuinterpretation der Religion als pervertierte Form der Sexualität ... Es ist wahr, dass innerhalb der gewaltigen Ansammlung religiöser Phänomene einige unverhüllt erotisch sind – z. B. ... die bei einigen christlichen Mystikerinnen auftretenden Gefühlsekstasen der Vereinigung mit dem Heiland. Aber sollte man die Religion dann nicht genauso eine Aberration der Verdauungstätigkeit nennen und dies mit der Verehrung von Bacchus und Ceres beweisen oder durch die Gefühlsekstasen anderer Heiliger bei der Eucharistie? Die religiöse Sprache kleidet sich in Symbole, die so armselig sind wie unser Leben, und wenn unser Geist zu starkem Ausdruck erregt ist, liefert ihm der gesamte Organismus kommentierende Assoziationen. Ausdrücke aus dem Bereich von Essen und Trinken sind in der religiösen Literatur wahrscheinlich genauso verbreitet wie Ausdrücke aus dem Bereich des geschlechtlichen Lebens ... Ja, man könnte die Religion genauso gut als eine Perversion der Atmungstätigkeit interpretieren. Die Bibel ist voller Ausdrücke von Atemnot ... und in einigen nichtchristlichen Ländern besteht das Fundament aller religiösen Disziplin in der Regulierung der Ein- und Ausatmung ... So betrachtet hängt das religiöse Leben genauso sehr an der Milz, der Bauchspeicheldrüse und den Nieren wie am Geschlechtsapparat; die ganze Theorie aber verliert ihre Stoßkraft, wenn sie sich in eine vage und allgemeine Behauptung irgendeiner Abhängigkeit des Geistes vom Körper verflüchtigt.“[193]

---

[190] James 1902/1997, 55.
[191] James 1902/1997, 46.
[192] James 1902/1997, 46.
[193] James 1902/1997, 505–507. Eine ausführliche Darstellung der Rolle der Sexualität in der Mystik der verschiedensten Kulturen findet sich in dem von Jacques Durandeaux 1990 herausgegebenen Sammelband: *Mystique sexualité et contience*.

Indem das Wesen der mystischen Ekstase ausschließlich in einem pathologischen Verhältnis zum sexuellen Triebleben gesehen wird, verengt sich der Deutungsspielraum in unzulässiger Weise. Eine solche Interpretation verstößt gegen James' radikalempirische Grundposition, in der ein normatives Element zum Ausdruck kommt, das die achtungsvolle Respektierung der ganzen Spannbreite der berichteten Inhalte mystischer Erfahrungen fordert. James argumentiert, dass neben erotischen auch andere organische Vorgänge wie die Nahrungsaufnahme und die Atmung in der Sprache des religiösen Mystikers ihren Ausdruck gefunden haben.

Ebenso wie Leuba meint auch James (zumindest an dieser Stelle), dass sich die Sprache des Mystikers auf individuelle körperliche Empfindungen bezieht. Es ist allerdings denkbar, dass die Wahl der körperlichen Symbole und insbesondere die Wahl erotischer Bezüge nicht so sehr durch individuelle, unbewusste oder am Randbereich des Bewusstseins als Tendenz erfühlte körperliche Empfindungen beeinflusst wird, sondern vielmehr durch die überkommene Tradition des Mystikers. Eine solche Deutung findet sich beispielsweise bei Etchegoyen.[194] In seinem *Essai sur les sources de sainte Thérèse* schreibt Etchegoyen, dass „die Mehrzahl der erotischen Ausdrücke für die göttliche Liebe Teil einer von der Tradition her bestimmten Terminologie mit individuellem Charakter sind"[195].

Nicht die individuelle Körpererfahrung, sondern überkommene literarische Allegorien beeinflussen Etchegoyens Überzeugung nach den symbolischen Ausdruck der Liebesmystik Teresas von Avila. So hält Etchegoyen beispielsweise Teresas Ausdruck der „Liebeswunde" für „zu literarisch ... und in der mystischen Literatur Spaniens zu häufig vorkommend, als dass er die These von Professor Leuba rechtfertigen könnte, der ihn lediglich als Ausdruck verdrängter weiblicher Sexualität deutet"[196].

Welcher Ansatz ist richtig? Wird die Wahl der mystischen Sprache durch individuelle Körperempfindungen oder den kulturellen Kontext determiniert? Von James' holistischer Erkenntnistheorie aus betrachtet, ergibt sich eine dritte Möglichkeit, die in vielen Fällen wahrscheinlich am zutreffendsten ist: Die Wahrheit liegt in der Mitte, dergestalt, dass sich beim Prozess der Symbolisierung – sei es beim sprachlichen oder schriftlichen Ausdruck des Erlebten – körperliche Wahrnehmungen und kulturelle, literarische Vorgaben wechselseitig bedingen und kumulativ die Wahl der Symbole beeinflussen.

Doch wie dem auch sei, ob nun literarische oder/und körperliche Vorgänge den symbolischen Ausdruck maßgeblich prägen, James leugnet nicht, dass körperliche Zustände und insbesondere Vorgänge im Gehirn und im Nervensystem die Ursache jedweder Bewusstseinsprozesse sind. In seinem *Briefer Course of Psychology* von 1892 (einer Kurzfassung der *Principles*) folgert er

---

[194] Zit. nach Beirnaert 1990, 174; vgl.: Baruzi 1924.
[195] Zit. nach Beirnaert 1990, 174.
[196] Zit. nach Beirnaert 1990, 175. Dieser Kritik an Leuba schließt Beirnaert (1990) sich ausdrücklich an.

aus einer Reihe von Überlegungen, „dass die geistige Tätigkeit gleichmäßig und absolut eine Funktion der Gehirntätigkeit sein muss, sich verändernd, sobald die letztere sich verändert, und ihr wie die Wirkung einer Ursache gegenüberstehend“[197]. Dies gilt natürlich auch für mystische Erfahrungen. Doch James erkennt, dass dieser psycho-physische Parallelismus, der eine kausale Abhängigkeit des Geistes vom Körper behauptet, eine nicht unproblematische menschliche Setzung darstellt. Denn die kausale Abhängigkeit kann im Letzten nicht empirisch (durch Experiment und Beobachtung) bewiesen werden, da es unmöglich ist, letzte atomare Bestandteile des Körpers irgendwelchen Geistatomen zuzuordnen.[198]

Ebenso wie einen atomistischen Parallelismus würde James auch einen rein modularen Parallelismus, wie die modernen Neurotheologen ihn vertreten, ablehnen, da Bewusstsein seiner Überzeugung nach immer zugleich Resultat und Prozess eines den gesamten Bewusstseinsstrom integrierenden Selbst ist, das sich kumulativ aus mehreren körperlichen und sozialen Ichfunktionen sowie einer spirituellen Ichfunktion (als dem zentralen, körperlich spürbaren Kern-Selbst und dem „Sitz“ der aktiv-willentlichen Aufmerksamkeit) konstituiert.[199] Der psycho-physische Parallelismus besteht für James daher weder aus einer Entsprechung kleinster Teilchen noch modularer Einheiten, sondern in einer Entsprechung zweier dynamischer Gesamtsysteme:

> „[D]as gesamte Gehirn muss als Ganzes arbeiten, damit einzelne Gedanken entstehen können. Das Bewusstsein ist ein vollkommenes Ganzes, das nicht aus Einzelteilen zusammengesetzt ist. Es ‚korrespondiert‘ zur Gesamtaktivität des Gehirns.“[200]

Dem Strom des Bewusstseins als Ganzem, d. h. der Gesamtheit integrierender Selbste, entspricht die Totalität der Gehirnprozesse. Ein psycho-physisches Modell mystischer Erfahrung müsste aus James’ Perspektive demzufolge mehr leisten als moderne, am Computermodell orientierte Modultheorien. Es müsste die Auflösung von Ichfunktionen als Produkt komplexer, transmodularer Gehirnvorgänge erklären können. Denn nur so wäre eines der zentralen Charakteristika mystischer Erfahrungen erklärbar: die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung resp. die totale Entgrenzung körperlicher und sozialer Selbste und des spirituellen Kernselbstes sowie deren Wiederherstellung, sobald die punktuelle mystische Erfahrung vorüber ist.[201]

---

[197] James 1892/1909, 6.

[198] Siehe dazu ausführlich James’ Überlegungen im Kapitel *Difficulty of Stating the Connection between Mind and Brain* in den *Principles* (James 1890/1950 I, 176–179, vgl. 81).

[199] Siehe ausführlich: James 1890/1950 I, 291–305.

[200] James 1890/1950 I, 177.

[201] Im Vergleich mit dem spirituellen Selbst, welches den innersten, beständigsten Kern des Selbstgefühls ausmacht, hält James die körperlichen und sozialen Selbste für relativ instabil und veränderlich. Daher stellt sich die Frage, ob in der mystischen Erfahrung tatsächlich sämtliche oder nur einige (z. B. nur die körperlich-materiellen und sozialen) Ichfunktionen kurzfristig vergessen oder in ihrer Funktion vorübergehend außer Kraft gesetzt (paralysiert oder vergessen) werden.

Überdies müssten die modernen Neurotheologen auch die Auflösung der Gegensätze, des Zeitempfindens und die Entstehung ekstatischer Glücksgefühle erklären können, sowie – was wohl das schwierigste zu sein scheint – die Veränderungen der Grundhaltung, James spricht auch von der Entstehung des Charakters der Heiligkeit.

In den *Varieties* richtet sich James' Interesse nicht nur auf den Entwurf von Modellen zur Erklärung der Entstehung mystischer Bewusstseinszustände, sondern auch und vor allem auf die philosophische Aufgabe ihrer Rechtfertigung. Diese normative Aufgabe (die er als „Werturteil" oder „spirituelles Urteil" bezeichnet) gilt es James' Überzeugung nach von den ebenfalls wichtigen Aufgaben der Erklärung und Beschreibung (dem „Existenzurteil") zu unterscheiden.[202] Denn aus einer Existenzaussage lässt sich James zufolge ebenso wenig eine normative Aussage ableiten, wie sich umgekehrt aus einer normativen Aussage eine Existenzaussage folgern lässt. Es handelt sich hierbei um zwei logisch voneinander getrennte Urteilsformen, welchen unterschiedliche Geisteshaltungen entsprechen, die irrtümlich miteinander verbunden werden. Der medizinische Materialismus bezeichnet eine Einstellung, die genau diese fehlerhafte Verknüpfung herstellt: Janet schließt mit Teresa von Avila ab, indem er sie für eine Zwangsneurotikerin hält. Leuba diskreditiert sie, indem er behauptet, Teresas Erfahrungen seien eine paranoide Kompensation sexueller Frustration. Freud erledigt mystische Erlebnisse (zum Teil) als sekundärnarzisstische regressive Zustände und für Ramachandran und Persinger ist die Vision des heiligen Paulus auf seinem Weg nach Damaskus eine Form von Temporallappenepilepsie. Wenn die medizinischen Materialisten nun behaupten (was sie glücklicherweise nicht immer tun), sie hätten der Mystik durch diese Erklärungen erfolgreich ihre Legitimation entzogen, so irren sie sich James' Überzeugung nach, denn es führt kein Weg von einer Existenzaussage zu einer normativen Aussage.

Überdies, so argumentiert James geschickt, führe sich der medizinische Materialismus in gewissem Sinne selbst ad absurdum, denn es gebe keinen einzigen Geisteszustand, ob gesund oder krank, der nicht durch irgendeinen organischen Prozess bedingt sei. Wissenschaftliche Theorien seien ebenso sehr organisch bedingt wie die Überzeugungen des Mystikers und im Bereich von Wissenschaft und Technik käme niemand auf die Idee, bestimmte Ansichten mit dem Hinweis auf die neurotische Verfassung ihres Autors zu widerlegen.

James ergänzt seine logische Argumentation interessanterweise durch eine genetische. Scharfsinnig erkennt er, dass der vielleicht allgemein menschlichen Tendenz zu dieser unhaltbaren Verquickung von Ursache und Wert ein mythologisch-religiöses Motiv zugrunde liegt: die Bestimmung der Ursache als dem Wahrheitskriterium schlechthin.[203] Zur Verdeutlichung dieser

[202] James 1902/1997, 39f.

[203] James übergeht an dieser Stelle eine genaue Verhältnisbestimmung zwischen Wert und Wahrheit und so ist nicht ersichtlich, weshalb er vom Wert nun plötzlich auf die Wahrheit der

beliebten und weit verbreiteten Identifikation verweist er auf die Dogmengeschichte. Der Ursprung in päpstlicher Autorität, in übernatürlicher Offenbarung, in Visionen, mystischen Erfahrungen, Auditionen oder sprachlosen Eingebungen, die sich in Glaubenssätzen, Prophezeiungen oder Warnungen artikulierten, galt in der Religionsgeschichte von jeher als Grundgarant der Wahrheit religiöser Überzeugungen. James hätte ebenso gut auf den biblischen Ursprungsmythos und die Ursprungsmythologien archaischer Gesellschaften verweisen können, die vermutlich in allen Kulturen der Welt anzutreffen sind. Denn auch in ihnen wird die Gültigkeit der bestehenden Ordnung im Rekurs auf ihren Ursprung begründet. Insofern scheint dieses Motiv der Verbindung von Existenz- und Werturteilen viel älter und weiter verbreitet zu sein als die abendländische Geschichte religiöser Dogmen und bildet womöglich die Grundlage einer tief verankerten, allgemein menschlichen Tendenz, die auch im Zeitalter der Wissenschaft weiterlebt. „Die medizinischen Materialisten", argumentiert James folgerichtig, „sind insofern nur verspätete Dogmatiker, die den Spieß einfach umdrehen, indem sie das Ursprungskriterium statt zur Beglaubigung einer Sache nun zu ihrer Destruktion verwenden."[204] Die Rede der medizinischen Materialisten vom pathologischen Ursprung mystischer Erfahrungen erfüllt nur so lange ihren Zweck, wie die Gegenseite der mystischen Metaphysiker einen übernatürlichen Ursprung behauptet. Doch sowohl der materialistisch argumentierende Wissenschaftler wie auch der religiöse Mystiker und Metaphysiker erliegen James' Ansicht nach einen logischen Fehlschluss, dessen Motiv mythologisch-religiöser Natur ist, wenn sie glauben, Wahrheits- und Wertaussagen über die Mystik ließen sich aus Existenzurteilen – genauer: aus Urteilen über ihren Ursprung oder ihre Ursache – ableiten. Mit dieser Argumentation entzieht James beiden Lagern – den medizinischen Materialisten wie den religiösen Mystikern und mystischen Transzendentalisten – den Boden für eine objektive Bewertung der Wahrheit und des Wertes mystischer Einsichten aufgrund ihrer Verursachung.

Drei Wahrheits- und Wertkriterien und Probleme ihrer Anwendung

Wenn es illegitim ist, den Wert und die Wahrheit der Mystik im Rekurs auf ihren Ursprung oder ihre Ursachen zu rechtfertigen, existieren dann überhaupt irgendwelche Kriterien, aufgrund welcher wir mit Recht behaupten können, mystische Bewusstseinszustände seien wertvoll und die damit zusammenhängenden metaphysischen oder religiösen Ansichten besäßen irgendeinen legitimen Wahrheitsanspruch? James ist überzeugt davon, dass es

Mystik zu sprechen kommt. Überhaupt durchziehen Unklarheiten in dieser Sache weite Teile der *Varieties*.

[204] James 1902/1997, 52.

sie gibt. Folgende drei Kriterien müssen seiner Ansicht nach erfüllt sein, wenn ein spirituelles Urteil über mystische Zustände gerechtfertigt sein soll: *Unmittelbares Einleuchten, philosophische Verständlichkeit* und *moralische Nützlichkeit*.[205]

Mit diesen drei Kriterien knüpft James unmittelbar an Überlegungen der *Principles* an. Unter dem Einfluss der Evolutionstheorie Darwins eröffnet sich James in seiner Psychologie eine Perspektive zur Beobachtung der Wechselwirkung zwischen Bewusstsein und Umwelt. Die menschliche Psyche ist demnach geprägt durch die Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt und dem damit verbundenen Prozess der Anpassung: „[D]ie Essenz des mentalen und körperlichen Lebens ist ein und dieselbe", schreibt James, „die Anpassung zwischen inneren und äußeren Relationen ... Das Bewusstsein wird durch das, was es umgibt, beeinflusst und reagiert wiederum auf seine Umgebung."[206]

Daraus ergibt sich nach James folgende prozesshafte Triade: (1) Der Mensch nimmt die äußere und seine innere, physisch-psychische Welt unmittelbar wahr (knowledge by acquaintance). (2) Er filtert durch gelenkte Aufmerksamkeit gewisse Stimuli aus, klassifiziert und bewertet diese mental, entsprechend den durch Erziehung und Gewohnheit erlernten Mustern (knowledge about). (3) Schließlich handelt und verhält er sich in der Welt gemäß den Vorgängen und Resultaten auf den ersten beiden Stufen. Obwohl sich diese drei in sich selbst prozesshaften Komponenten (Wahrnehmung, Erkenntnis und Handlung) analytisch voneinander unterscheiden lassen, betont James wiederholt, dass es sich hierbei um drei Phasen eines einzigen kumulativen Prozesses handelt. Übertragen auf den Bereich der Mystik erscheint dieser triadische Prozess als mystische Erfahrung, metaphysische oder religiöse Überzeugung und moralische Handlung oder, in James' Begriffen, als jene drei Kriterien, die den Wert und die Wahrheit der Mystik verbürgen: unmittelbares Einleuchten, philosophische Verständlichkeit und moralische Nützlichkeit.

Zu Recht weist Barnard darauf hin, dass James' Anwendung dieser drei Kriterien einige Unklarheiten in sich birgt.[207] Folgende zwei Fragenkreise sind insbesondere davon betroffen:

(1) Wie ist das Verhältnis zwischen spirituellen Urteilen, der Wahrheit und dem Wert der Mystik zu denken? Handelt es sich (2) bei den Erkenntnissen aus mystischen Erfahrungen um ein Wissen aufgrund von Bekanntschaft (knowledge by acquaintance resp. Stufe eins des Erfahrungsprozesses) oder um konzeptionelles Wissen (knowledge about resp. Stufe zwei des Erfahrungsprozesses)?

James lässt den Leser oft im Unklaren über den genauen Zweck spiritueller Urteile. Verbürgen spirituelle Urteile, die James ja auch Werturteile

[205] James 1902/1997, 51.
[206] James 1890/1950 I, 6.
[207] Siehe dazu und zum Folgenden: Barnard 1997, 278ff.

nennt, nun den Wert, d. h. den Nutzen mystischer Zustände im Kontext des Lebens oder geht es ihm um die Beurteilung der Wahrheit der von den Mystikern behaupteten metaphysischen Erkenntnisse? Im Unterschied zur Verteidigung seines pragmatischen Wahrheitsverständnisses in *Pragmatism*, wo James den Begriff der Wahrheit in vielerlei Hinsicht mit Nutzen und Wert gleichsetzt, bleibt der Wahrheitsbegriff in den *Varieties* zweideutig. Während James an einigen Stellen der *Varieties* Wert und Wahrheit ohne Angabe von Gründen gleichsetzt, so scheint er an anderen Stellen anzudeuten, dass es sich hierbei um zwei verschiedene Gegenstände handelt.

So hebt James beispielsweise an einer Stelle der *Varieties* hervor, dass „das, was wir im direkten Erleben für das ‚Beste' halten – gemessen am Urteil unserer übrigen Erfahrung – nicht immer das ‚Wahrste' ist. Der Unterschied zwischen dem betrunkenen Philipp und dem nüchternen Philipp ist das klassische Beispiel"[208]. James scheint hier sagen zu wollen, dass der Versuch, den Wert oder die Güte eines Bewusstseinszustandes (in diesem Fall eines Gefühls und nicht einer Meinung oder eines Glaubens) zu bestimmen, sich von der Bestimmung der Wahrheit dieses Geisteszustandes unterscheidet. Während James hier also Wahrheit und Wert voneinander trennt, identifiziert er sie hingegen in folgender Passage, in welcher er angibt, wie wir den Wert religiöser Ansichten bestimmen sollten:

> „Ihr Wert kann nur durch spirituelle Urteile bestimmt werden, die sich auf sie selbst richten; durch Urteile, die sich primär auf unser eigenes unmittelbares Gefühl stützen und sekundär auf das, was wir aufgrund ihres Erfahrungszusammenhangs mit unseren moralischen Bedürfnissen und allem anderen, was wir für wahr halten, bestätigen können. Kurz: Unmittelbares Einleuchten, philosophische Verständlichkeit und moralische Nützlichkeit sind die einzigen brauchbaren Kriterien."[209]

In diesem Abschnitt trennt James nicht klar zwischen Wert und Wahrheit. Er behauptet, dass der Zweck spiritueller Urteile darin liegt, ihnen einen Wert zuzuerkennen, der jedoch zumindest teilweise durch das Verhältnis zwischen unserer unmittelbaren Erfahrung und dem, was wir selbst für *wahr* halten, bestimmt ist.

Zum zweiten Fragenkomplex: Es ist oft schwierig zu bestimmen, worauf sich das spirituelle Urteil genau bezieht. James postuliert oft, dass das spirituelle Urteil den Wert unterschiedlicher „Bewusstseinszustände" zu bestimmen vermag, doch was versteht James unter diesem Begriff? Denkt er, dass Bewusstseinszustände Ansichten, Gedanken und Glaubensüberzeugungen sind, d. h. handelt es sich dabei primär um ein „Wissen von" (knowledge

---

[208] James 1902/1997, 49. Ich habe hierbei die deutsche Übersetzung verändert und „true" mit „wahr" übersetzt. (Der Übersetzer hingegen hat „true" mit „richtig" wiedergegeben, wodurch der Bezug zur Wahrheitsfrage undeutlich wird.) Zudem habe ich James' Hervorhebung der Begriffe „good" und „true" durch halbe Anführungszeichen übernommen, die in der deutschen Übersetzung weggelassen wurden. Mit dieser Hervorhebung verweist James jedoch gerade auf den zentralen Punkt, dass es sich hier um zwei grundlegende philosophische Kategorien handelt.

[209] James 1902/1997, 51.

about) oder glaubt er, dass diese Zustände Erfahrungen und Gefühlen nahe kommen und damit primär „Wissen aufgrund von Bekanntschaft" (knowledge by acquaintance) darstellen? Oder handelt es sich vielmehr um eine Verbindung beider Wissensformen? „Bei seiner Diskussion des Prozesses des spirituellen Urteilens ist James inkonsistent", schreibt Barnard. „Zuweilen behauptet er, dass spirituelle Urteile den Wert von Meinungen oder Glaubensüberzeugungen ausdrücken. An anderen Stellen hingegen behauptet er, dass das spirituelle Urteil auf Erfahrungen oder Gefühle bezogen ist. Manchmal scheint er diese zwei analytisch voneinander geschiedenen Wissenstypen sogar miteinander zu vermischen."[210]

Die nachlässige Verwischung der Begriffe „Erfahrung, Gefühl" und „Glaubensüberzeugung, Meinung", „Wahrheit" und „Wert" in den *Varieties* bildet für James ein Motiv für seine spätere Klärung der Begriffe in *Pragmatism*. Erst in den Pragmatismusvorlesungen zeigt James nicht nur, wie die beiden Begriffe „Wert" und „Wahrheit" aufeinander bezogen sind, sondern weist überdies detailliert nach, dass es notwendig ist, den Begriff der „Glaubensüberzeugung" von dem der „Wirklichkeit" zu unterscheiden. Während konzeptuelle Glaubensüberzeugungen, Meinungen oder Ansichten wahr oder falsch sein können, ist die Wirklichkeit James' Überzeugung nach weder wahr noch falsch. Letztere ist vielmehr die erfahrungsmäßige Grundlage, auf die sich Urteile über Wert und Wahrheit beziehen. Bedauerlicherweise waren diese Begriffe (Wert/Wahrheit, Glaube/Erfahrung) bei der Abfassung der *Varieties* noch weitgehend ungeklärt, wodurch James' scharfsichtige Anwendung der drei Kriterien sich im Bereich der Mystik leider trübt.

Der Charakter der Heiligkeit in weltlicher und überweltlicher Perspektive

Allgemeine Charakterpsychologie

Da das Existenzurteil dem spirituellen Urteil naturgemäß vorweggeht, beschreibt James im Kapitel „Heiligkeit" in den *Varieties* zunächst die zu bewertenden Wirkungen mystischer Erfahrungen und erklärt ihr Zustandekommen im Rahmen seiner Theorie der Entstehung des Charakters.

Als Resultat einer Konversion, d. h. einer oder mehrerer mystischer Erfahrungen ist Heiligkeit für James eine bleibende Charakterkonstellation. James ist überzeugt davon, dass mystische Erfahrungen so tief greifend sein können, dass eine „heroische", völlig neue Ebene „geistiger Vitalität" erreicht wird, in der die „Persönlichkeit ... verwandelt, der Mensch neu gebo-

[210] Barnard 1997, 278.

ren“ wird.[211] Bevor er jedoch die Besonderheiten des heiligen Charakters im Einzelnen beschreibt, gibt er eine psychologische, rein innerweltliche Erklärung des Zustandekommens von Charaktereigenschaften im Allgemeinen. Was also ist der Charakter und wie entsteht und verändert er sich?

Der Charakter oder die Persönlichkeit eines Menschen ist für James ein habituelles emotional-kognitives System und als solches eine relativ stabile moralisch-praktische Einstellung. Obwohl der Charakter Stabilität verspricht, unterliegt er sowohl kontinuierlichen wie auch plötzlichen Veränderungen. Worauf basieren diese?

Die Dynamik des emotional-kognitiven Charaktersystems ist James' Überzeugung nach das Resultat „aus zweierlei Kräften in uns: von Trieben, die uns in eine bestimmte Richtung drängen, und von Widerständen und Hemmungen, die uns zurückhalten“[212]. Widerstände und Hemmungen wirken James' Ansicht nach ständig auf unser Triebleben ein, umfangen uns als „Einschränkungen“ und formen uns „beinahe so, als wären wir Flüssigkeiten, die in die Höhlung eines Kruges gepresst werden“.[213]

Ähnlich wie Freuds Über-Ich verkörpern innere Widerstände und Hemmungen für James kulturell erlernte Regeln, wie sie beispielsweise in den so genannten „Anstandsregeln“ kodiert sind, die über weite Strecken unhinterfragt am Rand des Bewusstseins als Tendenzen vorherrschend unsere alltäglichen sozialen Interaktionen strukturieren. Diese Systeme von Hemmungen und Widerständen beinhalten nach James, ähnlich wie für Freud, nicht nur Verbote, sondern auch Ideale. Im Kontext seiner Theorie des sozialen Selbst entwickelt James in den *Principles* die These, dass unser Charakter durch die Ideale und Werte jener Gruppen der Gesellschaft und durch jene Individuen bestimmt ist, deren Anerkennung wir bedürfen und suchen.[214] Angelehnt an jene Gemeinschaften und Individuen bildet jeder Mensch sein persönliches „ideales soziales Selbst“[215]. Insofern Freuds Bestimmung des Über-Ichs nicht nur eine Verbots-, sondern auch eine Idealfunktion (das eigentliche Ichideal) beinhaltet, gleicht das Über-Ich James' idealem sozialen Selbst.

In den *Varieties* betont James, dass plötzliche Charakterveränderungen (Konversionen) in der Regel ohne willentlich-aktive, autonome Aufmerksamkeitsleistung vor sich gehen. Diese heteronom bestimmten Veränderungen des emotional-kognitiven Charakter-Systems – und damit schließt James an seine Krisentheorie mystischer Erfahrungen an – sind bedingt durch die individuelle „Empfänglichkeit für emotionale Erregung“[216]. James ist überzeugt, dass Emotionen, wenn sie einen bestimmten Intensitätsgrad erreichen, das gesamte Erleben determinieren und dass intensive emotionale Erregun-

[211] James 1902/1997, 257.
[212] James 1902/1997, 275.
[213] James 1902/1997, 275.
[214] Siehe: James 1890/1950, 293–296.
[215] James 1890/1950 I, 315.
[216] James 1902/1997, 275.

gen den Charakter formen können. Als Beispiele nennt er Angst, Wut, Liebe, religiöse Gefühle und spirituelle Begeisterungsschübe, wie sie bei mystischen Erfahrungen erlebt werden. Er postuliert, dass jedes dieser Gefühle einer eigenen „Logik" gehorcht und „Schlüsse" zieht, die keine andere Logik ziehen würde. Mit anderen Worten: Angst, Wut, Liebe, religiöse und mystische Gefühle bilden vollkommen unterschiedliche Energiezentren und ordnen die Wahrnehmungen, die Erkenntnisse und Handlungen entsprechend unterschiedlich.

> „Nehmen Sie zum Beispiel einen Soldaten, den die Angst vor Feigheit zum Vorwärtsgehen treibt, während ihn andere Ängste zur Flucht drängen, und den sein Nachahmungstrieb in verschiedene Bahnen lenkt, entsprechend den Vorbildern seiner Kameraden. Seine Person wird Schauplatz eines Wirrwarrs sich überschneidender Gefühle; und eine Zeitlang bleibt er vielleicht einfach schwankend, weil keine Empfindung überwiegt. Es gibt jedoch einen Intensitätsgrad, bei dessen Erreichen eine Emotion die Herrschaft übernimmt und als allein wirksame alle ihre Widersacher und Hemmungen beiseite wischt. Wenn die Angriffslust der ihm anbefohlenen Kameraden erst einmal entfacht ist, wird diese ihm das nötige Maß an Mut geben. Sollten sie panikartig die Flucht ergreifen, wird dies ihm das nötige Maß an Angst einjagen."[217]

Dieses Beispiel aus dem militärischen Bereich ist auch in Bezug auf mystische Erfahrungen des zweimal Geborenen[218] interessant. Denn beiden analog ist die anfängliche Situation verworrener Gefühlslagen, welche die Entschlusskraft zeitweise lähmen und die Handlungsfähigkeit drastisch einschränken können. Sowohl der hier beschriebene Soldat als auch der zweimal Geborene befinden sich zunächst in einer Krisensituation. James scheint mit dem Kriegsbeispiel zeigen zu wollen, dass intensive Erregungen die scheinbar in eine Sackgasse geratene Erfahrung mit einem Male neu strukturieren können. Mit dem Übersteigen eines bestimmten emotionalen Schwellenwertes überwindet der Betreffende die ihn zuvor hemmenden Widerstände. Unter der „Herrschaft" einer bestimmten Erregung, meint James, „werden Dinge selbstverständlich, die normalerweise unmöglich sind, weil die Hemmungen aufgehoben sind ... Widerstände sind dann wie die Papierreifen für den Zirkusreiter – kein Hindernis".[219] Erreicht in James' Beispiel die emotionale Erregung der Todesangst oder der Angriffslust ihren kritischen Wert, so „kippt" das emotional-kognitive Gesamtsystem sprunghaft in ein neues Fließgleichgewicht, welches jede weitere Wahrnehmung, das Denken und Handeln bestimmt.[220] Hat sich die Angst vor dem Tod ausreichend aufge-

---

[217] James 1902/1997, 276f. Vgl. dazu Ciompi (1997, 179–201) über die Angst-, Wut-, Trauer-, Freud-, Lust- und Liebeslogik.

[218] Der zweimal Geborene besitzt für James einen morbiden Charakter. Er ist der Zartfühlende im Unterschied zum robusten resp. einmal Geborenen. Siehe dazu Seite 199ff. dieses Buches.

[219] James 1902/1997, 277.

[220] In einer längeren Anmerkung verwendet James eine erhellende physikalische Analogie, um Charakterveränderungen durch die, postmodern gesprochen, „Attraktorwirkung" von Gefühlen und die daraus folgenden plötzlichen Phasensprünge resp. Knotenpunkte, die das System in ein neues Fließgleichgewicht bringen, zu verdeutlichen: „Nähmen wir z. B. an, der menschliche

schaukelt, so dass die Angst vor Feigheit überwunden ist, ergreift der Soldat panikartig die zuvor verbotene Flucht. Überschreitet hingegen die Erregung der Angriffslust (die womöglich auf der mit der Angst verbundenen Wut basiert) ihren kritischen Grenzwert, so wird die Feigheit überwunden und der Mut zum Angriff auf den Feind ist da.

James übersieht allerdings, dass gewisse hoch aufgeschaukelte emotionale Erregungen Hemmungen nicht nur überwinden, sondern gerade umgekehrt habituelle Hemmungen und Widerstände aller Art hervorrufen können. Weder in seinen Ausführungen zu Janets Fallbeispielen zur Entstehung der Hysterie in den *Principles* noch in seinen Rezensionen über Janet, Freud und Breuer macht James explizit auf die mit der Genese der Hysterie verbundene Abwehr emotional hoch aufgeschaukelter Systeme unlust- und angstvoller Gefühle aufmerksam. Hätte James den Aufsatz von Freud und Breuer von 1893 *(Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene)* aufmerksamer gelesen, hätte er vielleicht erkannt, dass Freuds große Leistung in der Erkenntnis der „Abwehr“[221] großer Ängste und unlustvoller Gefühle besteht, welche den Charakter des Menschen auf vielfältige Weise grundlegend prägen kann.

Geist sei mit den verschiedenen ihm möglichen Gleichgewichtszuständen einem soliden Körper mit verschiedenen Seiten vergleichbar, auf deren Flächen er liegen könnte, könnten wir unsere mentalen Revolutionen mit den räumlichen Revolutionen eines solchen Körpers vergleichen. Stemmt man nun diesen Körper, der, sagen wir, auf der Fläche A liegt, mit einem Hebel aus seiner alten Position hoch, ist er halb aufgerichtet eine Zeitlang instabil und gerät ins Schwanken und wird, sobald die Hebelwirkung aufhört, unter der unaufhörlichen Anziehungskraft wieder zurücksinken oder ‚zurückfallen‘. Dreht man ihn jedoch so weit, dass sich sein Gravitationszentrum von der Fläche A auf die Fläche B hinüberverlagert, fällt der Körper auf die Fläche B und bleibt dort liegen. Die auf A wirkende Schwerkraft ist belanglos geworden. Das Polyhedron ist immun gegen jegliche Anziehung, die aus dieser Richtung kommt. In dieser figürlichen Redeweise entsprechen dem Hebel die lebenserneuernden emotionalen Einflüsse und der anfänglichen Anziehungskraft die alten Neigungen und Hemmungen. Solange der emotionale Einfluss nicht einen bestimmten Wirkungsgrad erreicht, sind die Veränderungen, die er hervorruft, instabil, und der Mensch fällt in seine ursprünglichen Verhaltensweisen zurück. Erreichen die neuen Emotionen jedoch eine gewisse Intensität und überschreiten den kritischen Punkt, kommt es in der Folge davon zu einer unumkehrbaren Revolution, die mit der Hervorbringung einer neuen Natur gleichgesetzt werden kann.“ (James 1902/1997, 536, vgl. 331)

[221] „Abwehr“ bezeichnet nach Freud all jene Operationen, deren Ziel darin liegt, jede Modifikation einzuschränken oder zu unterdrücken, die geeignet ist, die Integrität und Konstanz des Ichs zu gefährden. „Allgemein richtet sich die Abwehr gegen einen inneren Reiz (Trieb) und selektiv gegen einen an Vorstellungen gebundenen Reiz (Erinnerung, Phantasien), gegen eine bestimmte Situation, die diesen Reiz auslösen kann, soweit er mit diesem Gleichgewicht unverträglich und daher für das Ich unlustvoll ist. Die unlustvollen Affekte, Motive oder Abwehrsignale können ebenso deren Gegenstand sein. Der Abwehrvorgang besteht aus mehr oder weniger in das Ich integrierten Abwehrmechanismen. Gekennzeichnet und durchdrungen vom Trieb, gegen den sie sich letztlich richtet, nimmt die Abwehr oft ein zwanghaftes Gepräge an und geht, mindestens teilweise, unbewusst vor sich.“ (Laplanche/Pontalis 1967/1973, 24) Anna Freud zählt folgende heute allgemein bekannten Abwehrmechanismen auf: Verdrängung, Regression, Reaktionsbildung, Sublimierung, Isolierung, Ungeschehenmachen, Projektion, Introjektion, Wendung gegen die eigene Person, Verkehrung ins Gegenteil, Verneinung mit Hilfe der Phantasie, Idealisierung und Identifizierung mit dem Angreifer. (Siehe: Ebd., 31f.)

Im Unterschied zu den *Principles*, in denen James den kulturellen, lerngeschichtlichen Anteil bei der Bildung habitueller charakterlicher Einstellungen hervorhebt, betont er in den *Varieties* stattdessen den Anteil der genetisch verankerten Prädispositionen. James postuliert, dass Charakterunterschiede zwischen Menschen auf eine angeborene „Empfänglichkeit für emotionale Erregung“[222] zurückzuführen sind. Er unterstellt nicht nur, dass diese Erregungsempfänglichkeit angeboren ist und das ganze Leben über relativ stabil bleibt, sondern vertritt darüber hinaus die viel stärkere These, dass für unterschiedliche Gefühlsqualitäten unterschiedliche Erregungsempfänglichkeiten vorherrschen. Bei gewissen Menschen, meint er, liege die Reizschwelle besonders tief, bei deren Überschreitung eine bestimmte Emotion das Erleben, Wahrnehmen und Handeln in seinen Bann zieht. Solche Menschen haben eine „angeborene Begabung“, eine „Neigung zu einer besonderen Art von Emotionen“, schreibt James, und werden „von der Sehnsucht nach einem bestimmten Charaktertyp getrieben“.[223] Nahezu wie ein Instinkt sei in solchen Fällen eine bestimmte emotionale Neigung vorgegeben und nirgends zeige sich die Unterlegenheit des willentlich-aktiven Handelns mehr als beim Vergleich mit dem Handeln aus einer angeborenen Bestimmung. Während die Veranlagung für eine bestimmte emotionale Erregung, schreibt James in den *Varieties*, gleichsam als „chronischer Dampfdruck“ den Charakter dauernd in eine bestimmte Richtung treibt, vermag die bloß „ideale Erregung“, bei der die aktiv-willentliche Aufmerksamkeit abstrakte Ideale als Leitbilder mit emotionaler Erregung verbindet, meist nur – wenn überhaupt – „vorübergehend“ den Charakter zu bestimmen.[224] In den *Principles* ist James weniger pessimistisch, was die Entwicklung dauerhafter Gewohnheiten durch willentliche Aufmerksamkeit betrifft. Allerdings betont er, dass für dauerhafte Charakterveränderungen ideelle Leitbilder und fromme Wünsche allein nicht ausreichen. Damit ein dauerhafter Charakterzug entsteht, müssen aus den Leitbildern und den damit verbundenen emotional gefärbten Erregungszuständen situativ konkrete Handlungen hervorgehen: „Man muss die erstbeste Gelegenheit und jede damit zusammenhängende emotionale Reaktion, die einem hilft, einen Vorsatz zu verwirklichen, ergreifen, um zu handeln, damit die Gewohnheit entsteht, nach der man strebt. Es ist nicht der Augenblick der Bildung einer Emotion oder eines Vorsatzes, sondern der Moment, in welchem diese motorische Wirkungen hervor rufen, welcher dazu führt, dass das neue ‚Set‘ von Lösungen und Zielen auf das Gehirn übertragen wird.“[225]

---

[222] James 1902/1997, 275.
[223] James 1902/1997, 278.
[224] Siehe: James 1902/1997, 278f.
[225] Siehe: James 1890/1950 I, 124f. Die Bildung des Charakters, habitueller Gewohnheiten und Erinnerungen basiert – und dies ist eine heute äußerst aktuelle These von James – auf der Plastizität des neuronalen Netzwerkes. Das neuronale Netzwerk gleicht nach James’ Überzeugung einem Weg- oder Straßensystem, dessen Verbindungswege sich durch den Gebrauch selbst bahnen. Unter „Plastizität“ versteht er die Tatsache, dass neuronale Verbindungen umso durchgängiger werden, je häufiger sie aktiviert werden. Plastizität beinhaltet jedoch nicht nur die

Fasst man die Überlegungen aus den *Principles* und den *Varieties* zusammen, so ergibt sich folgendes außerordentlich aktuelles systemtheoretisches Modell der Genese des Charakters: Als relativ stabiles, aber dennoch veränderbares emotional-kognitives System basiert der Charakter James' Überzeugung nach auf der Wechselwirkung zwischen angeborenen Charakterstrukturen (individuellen emotionalen Schwellenwerten) und der soziokulturellen Umwelt. Die Dynamik der Triebe in Wechselwirkung mit den Hemmungen und Widerständen (erlernte Verbote und Ideale) bestimmen die Ausdifferenzierung und Veränderung der angeborenen Charakterstrukturen. Charakterveränderungen können kurzfristig oder dauerhaft sein, langsam und unmerklich oder plötzlich und eruptiv vor sich gehen. Bei langsamen Charakterveränderungen werden abstrakte Begriffe, Ideale, Bilder, Vorstellungen etc. durch autonome oder heteronome Lenkung der Aufmerksamkeit mit emotionaler Erregung verbunden. Damit eine relativ dauerhafte neue Charakterstruktur entsteht, müssen daraus situativ konkrete Handlungen hervorgehen. Plötzliche, eruptive Charakterveränderungen, wie sie bei mystischen Erfahrungen zu beobachten sind, können das Resultat einer Krisensituation sein und werden durch Vorgänge im transliminalen Bewusstsein bestimmt, wobei emotional hoch aufgeschaukelte Erregungsverläufe als Ordnungsmuster den Charakter maßgeblich formen.

A. Der heilige Charakter: Transzendenzbewusstsein und Altruismus

James ist überzeugt davon, dass der Charakter der Heiligkeit zwei Hauptmerkmale aufweist: (1) eine dauerhafte Verbindung mit der Transzendenz und (2) altruistisches Verhalten.

James schreibt: „Das Gefühl, in einem größeren Lebenszusammenhang zu existieren, ... die nicht nur verstandesmäßige, sondern gewissermaßen fühlbare Überzeugung von der Existenz einer vollkommenen Macht", die „unserem eigenen Dasein freundschaftlich verbunden ist und die Bereitschaft, sich ihrer Lenkung zu unterwerfen", ist das „Fundament des spirituellen Lebens" des Heiligen.[226] Sein dauerhaftes psychologisches Zentrum ist „ein besonderes Göttlichkeitsempfinden" (a sense of the divine)[227].

Als Fleisch gewordenes normatives Ideal besitzt der Heilige für James zudem einen vollkommen altruistischen Charakter. Er ist jemand mit einer „angeborenen Leidenschaft", welche die inneren Hemmungen und Widerstände, aber auch die zerstörerischen, egoistischen Triebe ohne willentliche Anstrengung zu überwinden vermag: „Großmütige Handlungen, die früher

---

Aktivierung bereits bestehender neuronaler Wegmuster. James meint, dass neue neuronale Wege sich bahnen, weil lokal unterscheidbare Zustände unterschiedlicher Spannung von sich aus dazu tendieren, je neue Fließgleichgewichte herzustellen. Siehe dazu: James 1890/1950 I, 104–109; zur Aktualität dieser Thesen, siehe beispielsweise: Ciompi 1997, 56.

[226] James 1902/1997, 283f.

[227] James 1902/1997, 374.

unmöglich waren, fallen jetzt leicht; lächerliche Konventionalitäten und gemeine Triebe, die einst tyrannisch waren, haben keinen Einfluss mehr. Die Steinmauer in seinem Inneren ist gefallen, die Härte in seinem Herzen ist zusammengebrochen."[228] In derselben Weise, wie die „mütterliche Liebe die Furcht vertreibt" und „der Respekt die sinnlichen Triebe überprüft", hat der Heilige es aufgrund seines energetischen Gleichgewichts nicht mehr nötig, seine selbstsüchtigen Triebe, seine Wut und seinen Hass zu negieren und zu unterdrücken, sondern erkennt und überwindet sie nahezu mühelos und verhält sich altruistisch und tugendhaft.[229] Im energetischen Zentrum des Heiligen stehen „Empfindungen von Liebe und Harmonie, hin zum ‚Ja, Ja' und weg vom ‚Nein, Nein', wenn es um Ansprüche des Nicht-Ich geht"[230].

Barnard weist darauf hin, dass diese beiden Pole auch die zeitgenössische Diskussion des Phänomens der Heiligkeit prägen.[231] So definiert beispielsweise Edith Wyschogrod in *Saints and Postmodernism* den Heiligen als „einen erwachsenen Menschen, der sein Leben vollkommen der Linderung von psychischen und physischen Leiden anderer Menschen oder fühlenden Lebewesen widmet, egal ... welche Kosten punkto Leid und Sorge es für den Heiligen bedeutet"[232].

Wyschogrod fasst diese Definition dermaßen weit, um argumentieren zu können, dass weder alle Heiligen Mystiker sind noch alle Mystiker Heilige, weil die mystische Erfahrung funktional verschieden ist vom radikalen Altruismus, der für die moralische Praxis des Heiligen konstitutiv ist.[233] Wyschogrod meint, dass unter der Voraussetzung dieser analytischen Trennung (zwischen Heiligen und Mystikern) der Heilige ausschließlich im Licht seiner tatsächlichen oder geplanten Handlungen betrachtet werden kann und dass sein altruistisches Verhalten einzig durch kulturelle Vorgaben, Werte und Doktrinen und *nicht* durch unmittelbare mystische Transzendenzerfahrungen erklärbar sei.

In seinem Aufsatz *Saints and Virtues* kritisiert John Coleman eine solche Sichtweise und argumentiert demgegenüber:

> „Als komparative Kategorie in den Religionswissenschaften ist Heiligkeit nicht primär eine ethische Kategorie. Religion beschäftigt sich immer mit der Spannung zwischen Mystik und Ethik und bei der Heiligkeit spielt die mystische Dimension die Hauptrolle. Mystische Erfahrungen formen die Art und Weise, wie wir über Ethik nachdenken müssen, nicht umgekehrt."[234]

Coleman ist überzeugt, dass der wesentlichste Zug der Heiligkeit in der Vorstellung einer dauerhaften Verbindung mit dem Heiligen als dem Transzen-

---

[228] James 1902/1997, 280.
[229] Siehe: James 1899/1983, 103; vgl.: James 1902/1997, 283.
[230] James 1902/1997, 283.
[231] Siehe dazu und zum Folgenden: Barnard 1997, 299–303.
[232] Wyschogrod 1990, 34.
[233] Wyschogrod 1990, 34.
[234] Coleman 1987, 207.

denten besteht. Diese Verbindung könne moralisches Verhalten hervorrufen, doch, so hebt Coleman hervor, Heilige seien meist kulturelle Randfiguren, die in zivilisatorischen Nischen lebten und die Funktion hätten, die Moralvorstellungen des Common Sense zu zerstören oder umzuformen. Ihre Faszination liege gerade darin, dass uns ihr Verhalten eben nicht vorsichtig, maßvoll und vernünftig erscheine. Sie zeigten uns alternative Möglichkeiten des Ganzseins, die unsere alltäglichen Moralvorstellungen transzendierten. Coleman geht sogar so weit zu sagen, dass Heilige nicht wirklich einer ethischen Logik folgten, stattdessen zeigten sie, dass Ganzheit im Letzten davon abhänge, sich in der umfassenden Logik eines vom Heiligen, Göttlichen verwandelten Lebens zu bewegen.

Im Gegensatz zu Wyschogrod, welche einen literarisch-philosophischen Ansatz wählt, vergleicht Coleman die Bedeutung der Heiligkeit in unterschiedlichen kontemplativen Traditionen, wobei er sich durchaus im Klaren ist, dass der Begriff der Heiligkeit, welcher der christlichen Tradition entstammt, eine nicht unproblematische Grundlage seiner interkulturellen Vergleiche darstellt. Der Begriff der Heiligkeit, meint Coleman rechtfertigend, stelle jedoch ein vermittelndes hermeneutisches Konstrukt zwischen zwei unversöhnlichen Extrempositionen zur Verfügung: einer naiven Position, die kulturelle Unterschiede vollkommen negiert, und einer kritischen, die von vollkommen unvergleichbaren Differenzen zwischen unterschiedlichen kontemplativen Traditionen ausgeht. Der christliche Begriff der Heiligkeit, so Coleman, vermittle zwischen diesen beiden extremen Auffassungen, indem er eine Basis für die Erkundung von interkulturellen Überlappungen und Familienähnlichkeiten biete.[235]

Barnard argumentiert, dass James' Bestimmung des Verhältnisses zwischen Mystik und Heiligkeit Colemans Perspektive näher liege als derjenigen Wyschogrods, dass für James also der Bezug zur Transzendenz zur Bestimmung des heiligen Charakters wichtiger sei als das altruistische Verhalten und dass letzteres sich aus dem ersteren ableite.[236] Allerdings hat Barnard James' psychologische Ausführungen über den Charakter unberücksichtigt gelassen, in dessen Kontext James das Phänomen der Heiligkeit selbst stellt. Mit Bezug auf James' Überlegungen zur Genese des Charakters vertrete ich hingegen die These, dass sich bei James sowohl die Auffassung Wyschogrods wie diejenige Colemans nachweisen lässt. Der Heilige ist für James nicht ausschließlich das Produkt einer tiefgründigen mystisch-religiösen Transzendenzerfahrung, wie Barnard nahe legt, sondern vielmehr das Ergebnis mannigfaltiger Wechselwirkungen zwischen physiologischen und kulturellen Vorgaben (knowledge about) und der in der mystischen Erfahrung vermittelten Erkenntnis (knowledge by acquaintance).

[235] Siehe: Coleman 1987, 213.
[236] Siehe: Barnard 1997, 301.

B. Die Genese des altruistischen Verhaltens des Heiligen

James ist überzeugt davon, dass altruistisches Verhalten sowohl durch kulturell erlernte religiöse Ideen, Vorstellungen und Glaubensüberzeugungen wie auch durch mystische Erfahrungen motiviert wird. Ich werde im folgenden Abschnitt James' Theorie der natürlichen, anlagebedingten und kulturellen Bedingungen der Entstehung altruistischen Verhaltens rekonstruieren, wie sie sich vor allem in den *Principles* und dem Aufsatz *The Moral Philosopher and the Moral Life* (1891) findet. Anschließend werde ich James' Überlegungen über die motivationale Wirkung mystischer Erfahrungen aus den *Varieties* mit seiner Theorie der *Principles* in Bezug setzen. Daraus ergibt sich, dass James' Auffassung nach das altruistische Verhalten des Heiligen aus einem komplexen Wechselspiel zwischen kulturellen Bedingungen (knowledge about) und unmittelbaren mystischen Erkenntnissen (knowledge by acquaintance) hervorgeht. Auf diese Weise vermittelt James einmal mehr zwischen seiner materialistisch-kulturellen Philosophie der Mystik und seiner metaphysischen Mystikphilosophie.

(1) Natürliche und kulturelle Bedingungen

Um die Genese des altruistischen Verhaltens des Heiligen zu verstehen, ist vorab eine Klärung von James' Begriff der Moralität unabdingbar. Was kennzeichnet eine moralische Situation? Was bedeutet Moralität und inwiefern sind soziokulturelle Einflüsse (knowledge about) bei der Entstehung des altruistischen Charakters des Heiligen so bedeutsam?

James ist überzeugt davon, dass eine zeitgenössische philosophische Ethik kein ewiges, vor aller Erfahrung bestehendes Reich moralischer Werte postulieren kann. In seinem Essay *The Moral Philosopher and the Moral Life* legt er dar, dass moralische Verpflichtungen immer situativ sind und aus miteinander konfligierenden Wünschen und Überzeugungen konkreter Menschen hervorgehen.[237] Moralisches Handeln beinhaltet für James Aufmerksamkeitsleistungen relativ freier, unabhängiger Menschen mit dem Ziel, die individuellen konfligierenden Wünsche und Forderungen aneinander anzupassen oder miteinander zu versöhnen. Eine moralische Situation ist für James daher per definitionem pluralistisch. Sie beinhaltet unterschiedliche Ansichten darüber, was gut ist, unterschiedliche Intentionen und unterschiedliche Ziele. Ohne Willenspluralität keine moralische Situation, denn die Forderung, alternative Handlungsmöglichkeiten oder die bestmögliche Handlungsregel zu suchen, ist ohne konfligierende Ansprüche unterschiedlicher Menschen obsolet.

[237] Siehe: James 1891/1979, 184–215. Vgl.: Browning 1979, 59–62.

Damit eine Handlung in moralischem Sinne gut ist, muss sie James' Überzeugung nach für die größte Zahl der Menschen das größtmögliche Gut darstellen. Da die Welt, unvollkommen wie sie ist, die Befriedigung sämtlicher in einer bestimmten Situation bestehenden Ansprüche versagt, verlangt „das oberste ethische Prinzip ... schlicht, jederzeit *so viele Ansprüche wie möglich* zu erfüllen. Folglich ist die beste Handlung die", schreibt James, „welche das *beste Ganze* hervorbringt, in dem Sinne, dass das geringste Maß an Unzufriedenheit entsteht."[238]

Dies bedeutet, dass im Einzelfall die Hierarchie der Ideale, nach deren Maßgabe eine konkrete Konfliktsituation gelöst wird, so beschaffen sein sollte, dass jene Ideale zur Anwendung kommen, welche die geringste Unzufriedenheit hervorbringen oder deren Durchsetzung die geringstmögliche Anzahl anderer Ideale zerstört. In jeder Konfliktsituation soll immer die inklusivere Ordnung angestrebt werden. Dabei werden keine absoluten, ewigen Werte erschaffen, sondern es wird lediglich ein situativ gültiges, relatives Äquilibrium hervorgebracht, das so lange Bestand hat, bis die Bedürfnisse der Beteiligten wiederum divergieren. Gerechtigkeit in diesem Sinne ist die Herstellung situationsgerechter Fließgleichgewichte. James' Ethik ist ein betont prozesstheoretischer Utilitarismus, welcher situativ bezogen die utilitaristische Maximierung des Guten mit dem Anspruch nach Gerechtigkeit in Einklang zu bringen versucht.

Die Förderung des Guten in konkreten Konfliktsituationen verlangt ein gewisses Maß an Empathie und die damit verbundene Fähigkeit, die Erfahrung des anderen nachzuvollziehen, d. h. mitzuempfinden, was der andere für gut und gerecht halten könnte. Der Wunsch oder Anspruch eines anderen Menschen kann in uns kein altruistisches Verhalten hervorrufen, wenn wir nicht über die Kapazität verfügen, dessen Bedürfnisse und Wünsche als wichtig und wirklich zu würdigen. James glaubt, dass ein gewisses Maß an emotionalem Einfühlungsvermögen genetisch verankert ist. Diese Veranlagung veranlasst uns Menschen, auf die Bedürfnisse, Wünsche, Forderungen und Ansprüche anderer empathisch zu reagieren.[239] Diese Argumentation ist äußerst aktuell. Ähnliche Überlegungen finden sich heute beispielsweise bei der Entwicklungspsychologin Doris Bischof-Köhler sowie bei Martin L. Hoffman, Arno Gruen und Arne Johan Vetlesen, welche argumentieren, dass Empathie genetisch verankert ist und eine bedeutende Grundlage altruistischen Verhaltens und moralischer Verantwortlichkeit bildet.[240]

---

[238] James 1891/1979, 205.

[239] Siehe: James 1890/1950 I, 325; vgl.: James 1890/1950 II, 410f. und 439f. über anlagebedingte Formen der Sympathie, wie insbesondere die mütterliche Zuwendung zum Kind.

[240] Siehe: Bischof-Köhler 1989, Grün 1997, Hoffman 2000, Vetlesen 1994; vgl.: Wöhrle-Kuhn 2001. Bischof-Köhler beispielsweise kritisiert mit ihrem Ansatz insbesondere die entwicklungstheoretischen Ansätze von Piaget und Kohlberg. Piaget postulierte, dass das Kind ursprünglich vollkommen egozentrisch reagiert. Kohlberg griff diese These auf und erweiterte sie durch die Annahme, dass das erste moralische Bewusstsein in der Angst vor Strafe gründet. (Siehe beispielsweise: Kohlberg/Ryncarz 1990, 193) Bischof-Köhler fand demgegenüber durch Beobach-

Ebenfalls auf der Grundlage der Evolutionstheorie postuliert James, dass diese natürlichen empathischen Tendenzen in der Regel sehr schwach und den weitaus stärkeren egoistischen Trieben unterlegen sind. Berücksichtigt man, dass James davon ausgeht, dass der Charakter des Heiligen anlagebedingt ist, so wäre denkbar, dass der Heilige mit einem besonderen Maß empathischer Veranlagung ausgestattet ist. Der emotionale Schwellenwert für seine empathische Reaktionen liegt womöglich von Natur her tiefer als bei den meisten Menschen. Möglich wäre aber auch, dass die emotionalen Schwellenwerte für empathische Gefühle bei allen Mensch gleich oder zumindest sehr ähnlich liegen und dass die empathische Veranlagung beim moralisch vorbildlichen Menschen durch eine begünstigende Erziehung sehr früh schon gefördert wurde.

Empathieforscher sind der Ansicht, dass die Entwicklung der Empathie bis in die früheste Kindheit zurückreicht und insbesondere durch zwei Bedingungen gefördert werden kann: durch die Möglichkeit und die Entwicklung der Fähigkeit des Kindes, sich sanften Reizen zuzuwenden und durch die Anerkennung der grundlegenden Bedürfnisse und Lebensrhythmen des Kindes durch die Eltern. Empathie entwickelt sich auf der Basis von Zuwendung, und die Bereitschaft von Zuwendung wird von Anbeginn des Lebens ermöglicht durch die Fähigkeit aller Lebewesen, sich sanften Reizen zuzuwenden. Die Nicht-Anerkennung des Kindes durch Erwachsene hat, wie William James schon sah, ein Gefühl der Nicht-Existenz beim Kind zur Folge. Ein solches Erlebnis kann mit einem extremen Trauma verglichen werden, einer unmenschlichen Bestrafung, der zufolge ein Mensch aufhört, sich selbst wahrzunehmen, und in eine ohnmächtige Verzweiflung gerät. Genau das ist es, was Kinder erleben, wenn Bezugspersonen, die eine zentrale Rolle in ihrem Leben spielen, nicht auf ihr Sein eingehen. Die daraus entstehende Leere muss das Kind ausfüllen, um die damit einhergehende Angst bewältigen zu können. Arno Gruen hat erkannt, dass eine Strategie, um der Hilflosigkeit, Hoffnungslosigkeit und dem Terror des Nicht-anerkannt-Werdens zu

---

tung des Verhaltens von Kindern heraus, dass sich bereits Zweijährige nicht egozentrisch, sondern dezentriert verhalten, sich von den Bedürfnissen anderer emotional betreffen lassen und in ihrem Handeln eine Anteilnahme und ein Interesse am Wohl des anderen bekunden. Daraus schloss sie auf das Bestehen noch unreflektierter empathischer Gefühle, welche für die Ausbildung sozialer Verantwortlichkeit eine Schlüsselrolle spielen. Sie stützte ihre Hypothese, indem sie postulierte, dass sich sowohl die Entstehung prosozialer Kooperation und Hilfeleistung früher Hominiden (die sich vor 2 Millionen Jahren zu miteinander kooperierenden Jägern entwickelten) als auch das prosoziale Verhalten von Menschenaffen (Schimpansen) allein durch die Annahme empathischer Gefühle adäquat erklären lässt. Die Beweiskraft dieses Arguments liegt in der analogen Situation, in der sich das Kleinkind, die frühen Hominiden und die Menschenaffen aller Wahrscheinlichkeit nach befinden. Alle drei verfügen noch nicht über ausgereifte, das Verhalten organisierende kognitive (sprachliche) Strukturen und so erscheint es nahe liegend, dass ihr prosoziales Verhalten durch unreflektierte empathische Gefühle organisiert wird. Siehe insbesondere: Bischof-Köhler 1989, 11f., 17f., 19–25 und 167–169.
Arno Grün (1997/2001, 47–58) postuliert, dass die frühkindliche Entwicklung empathischen Verhaltens durch sprachliche Strukturen einer Kultur und die damit zusammenhängende Ausdifferenzierung der linken und rechten Gehirnhemisphäre geprägt werden.

entfliehen, darin besteht, den Aggressor zu idealisieren und sich mit ihm zu identifizieren. Von einem systemtheoretischen Blickwinkel aus lässt sich die Idealisierung des Aggressors folgendermaßen deuten: Das durch Angst und Ablehnung gekennzeichnete emotional-kognitive Bezugssystem des Kindes schaukelt sich bis zum Zerreißpunkt auf und kippt in einem bestimmten Moment in sein Gegenteil um. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die Ausführungen von Sargant. Der intensive Stress führt in die ultraparadoxe Phase. Die Angst des Kindes verwandelt sich, wenn Hilflosigkeit und Ausgeliefertsein sie unerträglich machen, plötzlich in Geborgenheit. Das Kind ordnet sich dem Willen des Aggressors unter. Seinen eigenen Willen und seine Bedürfnisse und Wünsche vergessend, bemüht es sich vollends, alle Wunschregungen des Angreifers zu erraten und zu befolgen, um sich mit ihm zu identifizieren. Diese Identifikation mit dem Aggressor führt jedoch geradewegs zum Verlust von Empathie und Mitgefühl. Der Täter strahlt in den Augen des Opfers Geborgenheit aus. Seine Gefühle von Schmerz empfindet das Opfer dann als Schwäche und lehnt sie ab, erkennt sie jedoch in anderen Opfern wieder, die allerdings dann als Feinde wahrgenommen werden. Auf diese Weise wird das Opfer selbst zum Täter. Arno Gruen schreibt: „Wir benötigen ... Feinde, weil Feindbilder unsere Persönlichkeitsstruktur, die auf einer Idealisierung des Aggressors und einer Identifikation mit dem Aggressor beruht, aufrechterhalten. Eine so entstandene Identität braucht Feinde, um existieren zu können, sie kann ohne sie gar nicht existieren.“[241] Ein gesundes, stabiles Selbst, das zu seiner Erhaltung keiner Feindbilder bedarf, und die Fähigkeit zu Mitgefühl entwickeln sich hingegen nur aufgrund der Anerkennung und des respektvollen Umgangs mit den grundlegenden Bedürfnissen und Wunschregungen eines Kindes.

Doch zurück zu James. Er postuliert, dass moralisches Verhalten kognitive und intellektuelle Urteile verlangt, wie beispielsweise die Fähigkeit, Dinge zu vergleichen, zu kontrastieren, Ähnlichkeiten und Unterschiede zu entdecken, zu kategorisieren, Phänomene in Gruppen zusammenzufassen und universalisieren zu können. Diese intellektuellen Fähigkeiten, argumentiert James in den *Principles*, bildeten sich im Laufe der Evolution. Damit kritisiert er die Auffassung der Assoziationstheoretiker, wonach sich diese Fähigkeiten allein durch Erfahrung und Lernen herausgebildet haben. James ist überzeugt davon, dass diese intellektuellen Fähigkeiten angeboren sind und dass Lernerfahrungen sie unterschiedlich weit zu entwickeln vermögen und stabilisieren können.[242] Indem James davon ausgeht, dass diese angeborenen kognitiven Fähigkeiten des Vergleichens und Abwägens für moralisches Verhalten notwendig sind, nimmt er zentrale Überlegungen der Entwicklungspsychologen Jean Piaget und Lawrence Kohlberg vorweg.[243]

[241] Grün 1997, 97.
[242] Siehe ausführlich: James 1890/1950 II, 617–688.
[243] Siehe beispielsweise: Kohlberg 1964.

Doch Empathie und die Ausbildung kognitiver Fähigkeiten genügen James' Ansicht nach nicht für die Entwicklung des altruistischen Charakters des Heiligen. Es braucht mehr, damit sich unsere natürlichen empathischen Tendenzen, die uns zu altruistischem Handeln motivieren, und unsere anlagebedingten kognitiven Fähigkeiten des Vergleichens, Verallgemeinerns etc. zu moralisch vorbildlichem Handeln entwickeln. Anlagebedingte Empathie, so ließe sich James im Licht der heutigen Forschung weiterdenken, kann sich z. B. im Falle der Schadenfreude, des Sadismus oder der aggressiven Schädigung mit egoistischen Motiven verbinden und somit einer antisozialen und/ oder antimoralischen Motivierung dienen. Im Kapitel *Empathie und egoistische Motive* schreibt Bischof-Köhler hierzu:

> „So ist *Schadenfreude* nichts anderes als die Freude am Unbehagen des Anderen, das empathisch mitempfunden wird; es ist das gleiche Unbehagen, das bei einer anderen Person zu Mitgefühl geführt hätte ... Die Aggression verliert überhaupt erstmals ihre Unschuld und wird zur *Schädigungsaggression*, wenn das Evolutionsniveau erreicht ist, auf dem empathisch mitempfunden oder antizipiert werden kann, wie qualvoll sich das zugefügte Leid für den Anderen anfühlt."[244]

Im Prozess des Erwachsenwerdens internalisiert der Mensch James' Auffassung nach die Ideale und Werte jener Individuen und Gruppen der Gesellschaft, deren Anerkennung er bedarf und sucht. Bei der Entwicklung moralischen Verhaltens und namentlich bei der Verwirklichung moralischer Ideale spielen religiöse Vorstellungen James' Überzeugung nach eine Schlüsselrolle. Als Beispiel nennt er die christliche Vorstellung des allgütigen, allmächtigen, allwissenden, richtenden Gottes.[245]

Werte, moralische Ideale und Prinzipien werden James' Überzeugung nach jedoch nicht durch die Existenz Gottes gerechtfertigt. Die in konkreten Situationen geäußerten Ansprüche verschiedener Menschen reichen dazu aus:

> „[O]hne die tatsächliche Forderung einer konkreten Person", schreibt James, „gibt es keine Verpflichtung, doch ... es existiert immer irgendeine Verpflichtung, wenn eine bestimmte Forderung vorhanden ist. Forderung und Verpflichtung sind ... koextensive Termini, sie sind exakt deckungsgleich."[246]

Moralische Verpflichtungen gehen aus konfligierenden Ansprüchen hervor, in denen relativ autonome Menschen nach passenden Alternativen und vermittelnden Prinzipien suchen. Auch in diesem Punkt argumentiert James überaus modern. Moralität dient zur Herstellung je neuer, situativer Fließgleichgewichte. Daher existiert kein ewiges, „‚an sich' wahr seiendes übergreifendes System moralischer Verhältnisse"[247]. „Egal ob ein Gott jenseits

[244] Bischof-Köhler 1989, 79f.
[245] Siehe: James 1890/1950 I, 315.
[246] James 1891/1979, 194.
[247] James 1891/1979, 194.

des blauen Himmelsgewölbes existiert oder nicht", schreibt James in *The Moral Philosopher and Moral Life*, „wir hier unten bilden jedenfalls eine ethische Republik."[248]

Was tragen nun aber Gefühle und religiöse Vorstellungen zur Genese des moralischen Charakters bei? Die rein abstrakte, aprioristische Idee Gottes, meint James kritisch, hat kaum motivierende Wirkung. Die Idee motiviert uns lediglich, wenn sie uns lebendig anspricht, d. h. durch ihre Verbindung mit Gefühlen. Religiöse, emotional-kognitive Systeme motivieren uns dazu, dass wir unsere moralische Kompetenz ausweiten, und führen uns, James' Überzeugung nach, zu einer universalistischen ethischen Perspektive.

Wenn wir glauben, dass ein persönliches Bewusstsein existiert, welches sich in unseren konkreten Bedürfnissen und Handlungen ausdrückt, das gleichzeitig jegliche Partikularität und Provinzialität transzendiert und die Dinge aus der Perspektive der Unendlichkeit zu erkennen vermag und uns für alles, was wir tun, verantwortlich hält, so führt uns diese Annahme zu ernsthaften und unermüdlichen ethischen Anstrengungen. In einer endlichen Welt, meint James, ist es für uns Menschen einfach, unsere eigenen moralischen Ideale nicht ernst zu nehmen und sie nach Belieben zu (de)aktivieren. Solange keine größere Macht existiert, welche unsere Bedürfnisse überwacht und uns für verantwortlich erklärt, scheint eine ernsthafte Verwirklichung eines universalistischen ethischen Standpunktes unmöglich zu sein.

James scheint hier zu unterstellen, dass die Furcht vor einem allwissenden, strafenden Gott uns zu einer universalistischen ethischen Perspektive und ethischen Anstrengungen nötigt. Dabei übersieht er die Verbindung religiöser Ideale mit der Empathiefähigkeit, wie sie im christlichen Gebot der Nächstenliebe enthalten ist und im Ideal Jesu dargestellt wird, sowie die Förderung der Empathiefähigkeit in kontemplativen Traditionen. Die Verbesserung der Empathiefähigkeit, des Sich-Einfühlens und die Förderung des Mitgefühls sind Ziele vor allem jener kontemplativ-mystischen Traditionen, welche die Immanenz und die persönliche, emotionale Beziehung betonen. Ein christliches Beispiel hierfür ist Teresas von Avila Liebesmystik, ihr Rückgriff auf die Sprache irdischer Leidenschaft, der „Liebesvereinigung" und „göttlichen Hochzeit", und die Betonung Gottes in der Immanenz der alltäglichen Welt. Die Forderung nach Mitgefühl mit allen lebenden Wesen im Mahayana-Buddhismus ist das klassische östliche Beispiel. Weitere Beispiele aus dem Osten sind auch Tantra- und Bhakti-Yoga, Traditionen, in denen durch den Einbezug des Körpers und der Sexualität das mystische Erlebnis, die Einheit mit dem Kosmos gesucht wird.

James ist überzeugt, dass sich die Fragen „Warum moralisch gut sein in einer scheinbar unmoralischen Welt? Warum gerecht handeln in einer ungerechten Welt?" nur im Rekurs auf einen lebendigen religiösen Glauben beantworten lassen. Damit nimmt er eine zentrale Überlegung des Entwick-

[248] James 1891/1979, 198.

lungspsychologen Lawrence Kohlberg vorweg.[249] Ein solcher Glaube hat James' Ansicht nach zwei Ursprünge, die sich wechselseitig bedingen, damit ein wahrhaft altruistischer Charakter entsteht. Er ist das Resultat des Wechselspiels zwischen kulturellem Lernen – als Verknüpfung von Gefühlen der Empathie, aber auch der Angst mit religiösen Vorstellungen durch aktive und passive Lenkung der Aufmerksamkeit – und mystischen Transzendenzerfahrungen – durch die Vermittlung des alles umfassenden subliminalen Bewusstseins.

(2) Transzendente Bedingungen

James' Vorlesungen über Heiligkeit in den *Varieties* sind besonders uneinheitlich in Bezug auf die Beantwortung der Frage, was denn nun genau den Charakter des Heiligen prägt: Sind es kulturell erlernte Kognitionen (knowledge about) oder sind es unmittelbare Erkenntnisse auf der Grundlage mystischer Erfahrungen (knowledge by acquaintance). So spricht er einerseits vom „Gedanke[n]" an die göttliche Ordnung, welcher das altruistische Verhalten des Heiligen prägt, und erklärt das Zustandekommen des moralischen Verhaltens des Heiligen als „Resultat ... des alles gleich machenden theistischen Glaubens".[250] Andererseits postuliert er, dass „ein ... charakteristische[r] Affekt, für den unsere Natur anfällig ist", als ein „überschwängliches Gefühl" wie „Liebe oder Angst" – und damit eine Form von knowledge by acquaintance – die Grundlage altruistischen Verhaltens des Heiligen bildet.[251]

Irreführend ist, dass James hier den mystischen Affekt mit alltäglichen oder allgemein menschlichen Gefühlen vergleicht. Wie ich bei der Thematisierung der vier Charakteristika der mystischen Erfahrung herausgearbeitet habe, sind mystische Erfahrungen James' Ansicht nach solchen allgemein menschlichen Gefühlen zwar ähnlich, nicht jedoch mit ihnen identisch. Denn

---

[249] Kohlberg (1990) unterscheidet zwischen dem Bereich operationalen moralischen Urteilens und einer ontologischen, religiösen oder mystischen Ebene. In über 25 Jahren empirischer Forschung hat er gezeigt, dass unterscheidbare strukturelle Stufen gerechten Argumentierens existieren und dass diese Stufen eine hierarchische Entwicklungsfolge bilden. Diese operationalen Formen moralischen Urteilens oder Argumentierens dienen zur Lösung dilemmatischer Situationen, in denen Ansprüche oder Rechte miteinander konfligieren. Allerdings vermögen moralische Argumente und Prinzipien die Wahl einer bestimmten Handlungsweise nicht vollkommen zu rechtfertigen. Denn die Frage nach dem moralischen Handeln beinhaltet letztlich die ontologische Frage nach dem Sinnzusammenhang des ganzen Lebens. Die ethische Orientierung muss, so argumentiert Kohlberg, folglich durch eine ontologische ergänzt werden, um dies zu gewährleisten und um moralisches Handeln nachhaltig zu motivieren. Diese ontologische Rechtfertigung moralischen Handelns findet sich Kohlberg zufolge allein in einem Glauben an das Bestehen eines umfassenden, mystischen Sinnzusammenhangs. Als anschauliches Beispiel einer solchen moralisch vorbildlichen mystischen Grundhaltung nennt Kohlberg – ebenso wie exakt 100 Jahre vor ihm schon William James – Marcus Aurelius. (Siehe: Kohlberg/Ryncarz 1990, 198f., vgl.: James 1890/1950 I, 313 und 317.)

[250] James 1902/1997, 374 und 289.

[251] James 1902/1997, 289.

Gefühle oder Empfindungen enthalten nur das, was ihnen die Sinne zur Verfügung stellen, die Mystiker jedoch postulieren, den Bereich der Sinnlichkeit zu übersteigen und transzendente Erfahrungen zu machen. Insofern liegen die Ursprünge mystischer Gefühle James' Überzeugung nach in einem anderen, transzendenten Bereich. Diese Unterscheidung zwischen alltäglichen Gefühlen, die sinnlichen Ursprungs sind, mystischen aus transzendenten Quellen (als zwei Formen von knowledge by acquaintance) und Glaubensansichten, d. h. kulturell vermittelten, erlernten Überzeugungen (knowledge about) lässt sich immer nur im Anschluss an eine konkrete Erfahrung treffen. Sie ist das Resultat einer rückblickenden, analytisch-diskursiven Reflexion. Die gegenwärtig erlebte Erfahrung des Heiligen hingegen ist James' Überzeugung nach ein überaus komplexer, letztlich undurchsichtiger Gesamtprozess. Dies erklärt denn auch James' analytische Ungenauigkeit bei der Beschreibung des heiligen Charakters: Er bemüht sich nicht so sehr um analytische Unterscheidung der verschiedenen Ursprünge des heiligen Charakters, sondern eher um die Darstellung des Gesamtprozesses und dessen Konsequenzen. Zu Recht hebt jedoch Barnard hervor, dass James überzeugt davon ist, dass die mystische Transzendenzerfahrung eine nicht wegzudenkende Bedingung des altruistischen Verhaltens des Heiligen darstellt.[252]

Von einem materialistisch-anthropozentrischen Standpunkt aus könnte man gegen James einwenden, dass sich das altruistische Verhalten des Heiligen allein aufgrund genetisch fundierter charakterlicher Anlagen und/oder kultureller Lernprozesse erklären ließe. Damit wäre die Annahme mystischer Transzendenzerfahrungen vollkommen überflüssig und widerspräche Ockhams „Rasiermesser", demgemäß die Erklärungsprinzipien nicht unnötig vervielfacht werden sollten. James hält eine rein natürliche Erklärung jedoch für ungenügend. Er ist überzeugt davon, dass sie die Dauerhaftigkeit des heiligen Charakters und die nahezu spielerische Überlegenheit altruistischer Impulse gegenüber egoistischen nicht zu erklären vermag, die für die Ökonomie der Triebe und Hemmungen des Heiligen James' Ansicht nach typisch sind. Diese, die ganze Persönlichkeit durchziehenden altruistischen Impulse scheinen von einem besonderen „Göttlichkeitsempfinden" (the sense of the divine) auszugehen, welches als eine „Art höherer innerer Erregung" das Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Handeln maßgeblich determiniert.[253] Ein oder mehrere Male erlebt, entfaltet dieses Göttlichkeitsempfinden seine dauerhafte motivationale Wirkung, selbst wenn die in der mystischen Erfahrung erlebten Gefühlsaufwallungen wieder abgeebbt sind.

James ist überzeugt davon, dass die beschränkenden Grenzen des körperlichen und sozialen Ichs, die in der mystischen Erfahrung vorübergehend außer Kraft gesetzt werden, durch das permanente Göttlichkeitsempfinden dauerhaft aufgehoben werden, so dass ein „Gefühl von Freiheit" vorherrscht und eine „Verlagerung des Gefühlszentrums zu Empfindungen von Liebe

[252] Siehe: Barnard 1997, 301.
[253] James 1902/1997, 374f.

und Harmonie [erfolgt], hin zum ‚Ja, Ja' und weg vom ‚Nein, Nein', wenn es um Ansprüche des Nicht-Ich geht".[254] Diese Äußerung in den *Varieties* ist allein auf dem Hintergrund von James' Überlegungen zum spirituellen Selbst in den *Principles* adäquat zu verstehen. Als „das *aktive* Element in jeglichem Bewusstsein", „Quelle der Aufmerksamkeitsleistung" und des „Interesses" entscheidet das spirituelle Selbst über die Bewertung der Wahrnehmungen, Gefühle und Erkenntnisse als Verhaltensimpulse: „Es heißt sie willkommen oder weist sie zurück".[255] Überwiegt aufgrund der Verbindung mit dem Göttlichkeitsempfinden das „‚Ja, Ja', wenn es um Ansprüche des Nicht-Ich geht", so bedeutet dies, dass die Wahrnehmung, die Gefühle und die Erkenntnisse von Empathie getragen und die Verhaltensimpulse altruistisch sind. Das Freiheitsbewusstsein resultiert aus der Befreiung von der (anlagebedingten und kulturell anerzogenen) Übermacht der egoistischen Impulse. Während der „enge Charakter" die Kontinuität und Integrität seines Selbst durch Ausschluss und Verneinung fremder Selbste krampfhaft zu bewahren versucht, bewahrt und erhält der „weite", mitfühlende Charakter sein Selbst, indem er es ausdehnt und andere in sein Wahrnehmen, Fühlen und Denken mit einschließt und bei seinem Verhalten mit berücksichtigt.[256]

Zusammenfassend halte ich fest: Das altruistische Verhalten des Heiligen wird James' Überzeugung nach durch genetische Veranlagung und die soziale Bildungsgeschichte vorgegeben und besteht in der kulturellen Ausdifferenzierung und Veränderung der empathischen Veranlagung aufgrund der Entwicklung kognitiver Fähigkeiten und der Aneignung kulturell vorgegebener religiöser Ideale. James ist jedoch gleichzeitig überzeugt davon, dass der Heilige bei seinen wiederholten mystischen Erfahrungen „MEHR" erlebt als das, was kulturell vorgegeben ist. Er erkennt die universalen göttlichen Gesetze oder Strukturen des Universums und unterwirft sich in freundschaftlicher, dauerhafter Verbundenheit dieser Macht, die sein empathisches Wahrnehmen, Erkennen und sein altruistisches Verhalten maßgeblich bestimmt. Während die kulturelle Bildung des Heiligen langsam durch aktive und passive Lenkung der Aufmerksamkeit vermittelt wird, bei welcher kognitive Inhalte (qua knowledge about) sich mit Gefühlen verbinden, ereignet sich die Bildung aus transzendenten Quellen (qua knowledge by acquaintance) plötzlich im subliminalen Bewusstsein. Was sich auf diese Weise analytisch unterscheiden lässt, vollzieht sich in Wirklichkeit als ein umfassender einheitlicher Prozess, als „Vielheit-in-Einheit" oder „Einheit-in-Vielheit", wie James öfters zu sagen pflegte, wenn er ausdrücken wollte, dass die Wirklichkeit menschlicher Erfahrung in einer nahezu undurchsichtigen, undefinierbaren Kombination vieler Aspekte besteht, die sich wechselseitig bedingen.

---

[254] James 1902/1997, 283.
[255] James 1890/1950 I, 297f.
[256] Siehe: James 1890/1950 I, 312f.

C. Weitere Früchte der Heiligkeit: Sicherheit, Seelenstärke und Reinheit

James ist also überzeugt, dass der heilige Charakter durch komplexe Wechselwirkungen zwischen der empathischen Veranlagung, der soziokulturellen Umwelt und unsichtbaren, transzendenten Faktoren bedingt ist. Die dauerhafte Verbindung mit der Transzendenz und das altruistische Verhalten sind für James die zentralen Charakteristika des heiligen Charakters. Als Gesamtsystem entfaltet der Charakter der Heiligkeit James' Überzeugung nach weitere Wirkungen, welche die gesamte Persönlichkeit dauerhaft prägen können: (1) einen angstfreien Zustand absoluter Sicherheit; (2) Seelenstärke (Gefühle wie eine heiter oder düster gestimmte Gemütsruhe und Ergebenheit); (3) zunehmende Reinigung von sinnlichen Elementen durch Askese, Gehorsam und Armut. Im Folgenden werde ich diese drei, von James postulierten Wirkungen des heiligen Charakters beschreiben. Dabei werde ich jedoch nicht auf die Entstehungsbedingungen (kulturelle Lerngeschichte und mystische Erfahrungen) eingehen, wie ich dies am Beispiel des altruistischen Verhaltens ausführlich getan habe.

Jeder Mensch kenne im Leben Momente, von allem Religiösen einmal abgesehen, in denen uns die Natur „mit Freundlichkeit einzuhüllen scheint"[257]. James beginnt seine Erörterung des Sicherheitszustandes mit nicht-religiösen mystischen Naturerfahrungen. Im christlichen Bewusstsein, fährt er fort, „wird dieses Empfinden einhüllender Freundlichkeit ganz personal und bestimmt" und resultiert in einem dauerhaften „Verschwinden von aller *Furcht*" und dem ganz unbeschreiblichen und unerklärlichen „Gefühl einer inneren *Sicherheit*".[258] Nicht, dass die Mystiker sich in vollkommener physischer Sicherheit wähnten, sondern vielmehr in einem bestimmten psychischen Zustand der Sicherheit, der selbst in Zeiten physischer Not, Krankheit und Schmerzen eine innere Zuflucht darstellt, die äußeres Leid vorübergehend oder sogar dauerhaft ertragbar machen kann. In Extremfällen kann der Sicherheitszustand und der damit zusammenhängende Gleichmut in Tapferkeit und Todesverachtung übergehen, wie sie beispielsweise bei Märtyrern angetroffen wird.[259] Vom Blickpunkt der *Principles* aus formuliert bedeutet dies: Der Sicherheitszustand garantiert die Integrität und Kontinuität des innersten Kerns des Menschen, d. h. des spirituellen Selbst, sogar dann, wenn die Beständigkeit und Integrität der körperlichen und sozialen Selbste bedroht ist. Mit anderen Worten: Der Sicherheitszustand dient der Anpassung des Systems an seine Umwelt in Krisen. Dies erinnert an den oben thematisierten Gedanken Freuds, wonach die mystische Erfahrung eine Regression im Dienste der Erhaltung des Ichs darstellt.

[257] James 1902/1997, 285.
[258] James 1902/1997, 285.
[259] Siehe: James 1902/1997, 298.

Eine weitere Auswirkung der relativ stabilen emotional-kognitiven Struktur des heiligen Charakters besteht in der Entstehung von Gleichmut oder Gemütsruhe.[260] Entsprechend der Färbung der emotionalen Grundstimmung, von der ein Mensch anlagebedingt geprägt ist, unterscheidet James zwei Formen der Tönung der Gemütsruhe. Beim düsteren, pessimistischen Temperament nimmt der Gleichmut eher Züge von passiver Ergebenheit und Unterwerfung an, beim heiteren, tendenziell optimistischen Menschen hingegen ist die Ergebenheit weniger passiv. In Einzelfällen, insbesondere bei Motorikern (im Unterschied zu den Sensorikern), d. h. bei Menschen, deren Äußerungen „in der Regel energischer" sind „als die Gefühle, die sie hervorgerufen zu haben scheinen", kann die Gemütsruhe im Dienst eines sehr aktiven, nach außen gekehrten Lebens stehen.[261]

Die „Reinheit des Lebens" als dritte Wirkung des heiligen Charakters beinhaltet eine außerordentliche Feinfühligkeit gegenüber inneren Widersprüchen oder Dissonanzen. „Alles, was der Geist zum Gegenstand hat und womit er sich beschäftigt, muss auf die besondere spirituelle Erregung hin, auf die er gestimmt ist, ausgerichtet sein."[262] James thematisiert die Reinheit ganz im Fahrwasser der platonisch-christlichen Tradition, in deren Zentrum die Abkehr von den Sinnen, der Sinnlichkeit und dem Körper steht. In Klöstern und Religionsgemeinschaften nimmt sie oft eine asketische Wendung, indem Weichheiten des Körpers durch körperliche Härte überwunden, Mäßigkeit beim Essen und Trinken, Armut, Einfachheit und Keuschheit gefordert werden.

Es erscheint mir seltsam, dass James die Reinheit als Wirkung des heiligen Charakters interpretiert.[263] Sie scheint mir viel eher eine Voraussetzung dafür zu sein. James' Aussagen diesbezüglich sind denn auch widersprüchlich. An einer Stelle schreibt er, dass religiöse und nicht-religiöse Bekehrungen als plötzlich eintretende und radikale Charakterveränderungen erst dann zustande kommen, wenn gewohnte weltliche Sicherheiten und Vorsichtsmaßnahmen vollkommen aufgegeben werden, d. h. wenn eine vollkommene Aufgabe sinnlich-weltlicher Abhängigkeiten stattgefunden hat.[264]

D. Der Wert der Heiligkeit

Nachdem James sein „Existenzurteil" abgegeben hat, d. h. nach seiner Darstellung der Ursachen und der Beschreibung der Auswirkungen des heiligen Charakters, wendet er seine Aufmerksamkeit einer Aufgabe zu, vor der heutzutage die meisten Religionsphilosophen eher zurückschrecken würden: dem

[260] Siehe: James 1902/1950 I, 294f.
[261] Siehe: James 1902/1997, 355f.
[262] James 1902/1997, 301; vgl.: 284.
[263] Siehe: James 1902/1997, 284.
[264] James 1902/1997, 330f.

„spirituellen Urteil", d. h. der normativen Bewertung des Charakters der Heiligkeit. Kant parodierend spricht er von einer „Kritik der reinen Heiligkeit"[265].

James leitet seine normativen Überlegungen mit einer Verzichtserklärung ein: Seine wertenden Schlussfolgerungen, betont er, werden weder absolut objektiv noch unwiderruflich sein, denn im Gegensatz zum Vorgehen dogmatischer oder scholastischer Theologen, die sich auf ein apriorisches theologisches System ewiger Wahrheiten und Werte beziehen, orientiere er sich an seiner Sammlung zahlreicher Einzelfälle, Beschreibungen mystischer Erfahrungen aus erster Hand und Schilderungen des religiösen Lebens. James argumentiert, dass sämtliche Werturteile – auch diejenigen der dogmatischen Theologen – sich situativ auf Einzelfälle beziehen, historisch bedingt sind und demzufolge eine absolut gültige, objektive Bewertung unmöglich ist. Sein eigener normativer Versuch einer Bewertung des heiligen Lebens besteht daher zugegebenermaßen „aus einer Ansammlung von Einzelurteilen über den Wert dieser und jener Erfahrung", die auf „allgemeinen philosophischen Vorurteile[n], ... Instinkte[n] und ... [dem] gesunden Menschenverstand" basieren.[266]

James weiß, dass eine solche relativistische Haltung in Religionsfragen Kritiker auf den Plan ruft, die ihn der Willkür und des Subjektivismus bezichtigen: Wie kann man nur den Wert der Früchte einer Religion nach rein menschlichen Wertbegriffen ermessen wollen? Doch für James lässt sich der Wert des religiösen Lebens nicht nach Art der Scholastik aus dem Begriff Gottes deduzieren. James ist vielmehr davon überzeugt, dass jegliche Auffassung Gottes sich im Laufe der Zeit ändert und dass diese Veränderung ihren Ausgangspunkt in veränderten menschlichen Bedürfnissen hat, die aus konkreten historischen Situationen hervorgehen. Die Verankerung des Gottesbegriffs in sich wandelnden gesellschaftlichen Bedürfnissen ist für James eine Tatsache, selbst wenn verschiedene religiöse und kontemplative Traditionen Schwierigkeiten haben, sie als solche zu akzeptieren.

Es wäre nun jedoch vollkommen verfehlt, unterstellte man James einen absolut relativistischen Standpunkt oder einen systematischen, an allem zweifelnden Skeptizismus. Ich erinnere an meine obigen Ausführungen zu James' Ethik: Werturteile sind für James immer situativ bedingt und hängen von konfligierenden Bedürfnissen konkreter, relativ freier Menschen ab. Aus diesem Grund unterliegen sie einerseits einer universalen Anfälligkeit für die Möglichkeiten des Zweifels; andererseits sind sie jedoch nicht vollkommen willkürlich, sondern sind vorläufig gültig, bezogen auf die konkreten Bedürfnisse der jeweiligen Situation. Wer die Unvollkommenheit seiner Urteilsfähigkeit anerkennt und dies bei der Erörterung seiner Beobachtungen berücksichtigt, argumentiert James, wird eher zur Wahrheit finden als der scholastische Theologe, welcher mit dem Anspruch auftritt, sein Urteilsvermögen sei

[265] James 1902/1997, 336.
[266] James 1902/1997, 337.

unfehlbar. James betont: „Der weiseste Kritiker ist ein sich wandelndes Wesen, unterworfen der besseren Einsicht des morgigen Tages und in jedem Augenblick nur ‚bis jetzt' und ‚im Großen und Ganzen' im Recht. Wenn sich weitere Wahrheitsbereiche öffnen, ist es gewiss das Beste, wenn wir uns selbst unbehindert von früheren Ansprüchen für sie öffnen und sie annehmen können."[267]

Nachdem James die Fehlbarkeit der Urteilskraft eingestanden und gleichzeitig festgehalten hat, dass normative Urteile und Wahrheitsurteile situativ gültig sind, wendet er sich der Beurteilung des heiligen Charakters mit der Frage zu: „Ist es notwendig, derart phantastisch gut zu sein?"[268] Ohne zu zögern gibt er eine eindeutige Antwort: Nein! Das vorbildliche Verhalten des Heiligen, das man mit Recht bewundert, muss nicht unbedingt nachgeahmt werden. Seine Argumentation in den *Varieties*, bei der er sich auf den Common Sense beruft, fügt sich nahtlos an die systemtheoretischen Überlegungen in den *Principles* und den Aufsatz *The Moral Philosopher and the Moral Life*. James beurteilt das Leben des Heiligen anhand der „Regel der goldenen Mitte"[269], die als universalisierbares Prinzip vom gesunden Menschenverstand als Maß für eine optimale Lebensführung empfohlen werden kann. Die „mittlere Linie" in der Lebensführung bedeutet die Erhaltung des Fließgleichgewichts, der Balance zur Stabilisierung des Lebens des Einzelnen und der Gemeinschaft jenseits von Übermaß und Einseitigkeit. Er schreibt:

> „Im Bereich menschlicher Fähigkeiten bedeutet Übermaß gewöhnlich Einseitigkeit oder Mangel an Balance; denn dass eine wesentliche Fähigkeit zu stark ausgebildet ist, kann man sich schwer vorstellen, wenn andere gleich starke Fähigkeiten da sind, die mit ihr kooperieren können. Starke Affekte erfordern einen starken Willen; starke Handlungskräfte erfordern einen starken Intellekt; ein starker Intellekt erfordert starke Sympathien, die das Leben stabil halten. Wenn das Gleichgewicht vorhanden ist, ist es kaum möglich, dass eine Fähigkeit zu stark ist – wir bekommen dann nur einen in jeder Hinsicht stärkeren Charakter. Im Leben der so genannten Heiligen sind die spirituellen Fähigkeiten stark, aber was den Eindruck der Überspanntheit hervorruft, erweist sich bei näherer Prüfung gewöhnlich als ein relativer Mangel an Intellekt. Spirituelle Erregung nimmt immer dann pathologische Formen an, wenn zu wenig andere Interessen vorhanden sind und der Intellekt eingeschränkt ist. Beispiele dafür finden wir bei allen Heiligenattributen: devote Liebe zu Gott, Reinheit, Nächstenliebe, Askese – dies alles kann in die Irre führen."[270]

James bewertet den heiligen Charakter vom Blickpunkt heutiger, unter Wissenschaft, Idealismus und Demokratie gewachsener Vorstellungen, denen Heiligkeit nur dann aktuell sein kann, wenn sie einen Beitrag für ein soziales, moralisches Verhalten liefert. Werden einzelne Qualitäten der Heiligkeit wie Altruismus, Reinheit, Selbstaufgabe, Askese und der Sicherheitszustand als rigide Endzwecke betrachtet, die von anderen, gemeinschaftlichen Werten größtenteils abgeschnitten sind, so kann der Heilige, argumentiert James, für

[267] James 1902/1997, 342.
[268] James 1902/1997, 348.
[269] James 1902/1997, 349.
[270] James 1902/1997, 349f.

soziale Gemeinschaften nicht nur unnütz werden, sondern ihnen eventuell schaden, sie im Extremfall sogar zerstören.[271] Ein Übermaß an devoter Hingabe beispielsweise, die keinen Ausgleich findet, kann James' Überzeugung nach bei leidenschaftlichem, insbesondere bei aktiv-motorischem Temperament leicht in einen zerstörerischen Fanatismus münden. Bei passiven Sensorikern oder sanften Charakteren mit schwach ausgebildetem Verstand hingegen könne die Hingabe eine „*theopathische* Verfassung"[272] hervorbringen, die jegliche zwischenmenschliche Liebe und alle menschlichen Zwecke zugunsten des reinen Göttlichkeitsempfindens ausblende. Ähnlich könnte man mit Freud argumentieren, dass ein solcher Heiliger in seinem regressiven, sekundär-narzisstischen Zustand gefangen und nicht mehr in der Lage ist, sozial angemessene zwischenmenschliche Bindungen herzustellen.

Um die Pathologie der „theopathischen Verfassung" zu illustrieren, greift James auf Auszüge aus der Biographie von Marguerite-Marie Alacoque zurück. Obgleich Marguerite-Marie mit beachtlichen Beweisen der Liebe Gottes gesegnet worden war, wie halluzinatorischem Sehen, Berühren und Hören Christi und dem Gewahrwerden der göttlichen Ordnung durch das „Heiligste Herz" Jesu, sind die guten Früchte ihrer Visionen schwierig zu erkennen, argumentiert James. Obwohl er bekennt, dass Marie „liebenswert und gut" gewesen sei, hätten die guten Früchte in Maries Leben in „wenig mehr als Leiden und Gebete[n] und Absenzen des Geistes, Ohnmachtsanfälle[n] und Ekstasen" bestanden und die übermäßigen Wirkungen ihrer Visionen machten sie „immer nutzloser für den Konvent".[273] Solche Auswirkungen mystischer Erfahrungen erscheinen James vom Blickpunkt der Neuzeit intolerabel. James' Ansicht nach brachte Maries heiliger Charakter „fast vollkommen wertlose Früchte" hervor, weil er mit „unterentwickelten intellektuellen Neigungen" verbunden war.[274] Wenn James an dieser Stelle der *Varieties* von „unterentwickelten intellektuellen Neigungen" spricht, so ist dies nur vor dem Hintergrund seiner oben dargestellten Theorie der kulturellen Bedingungen der Heiligkeit adäquat zu verstehen, wie er sie in den *Principles* entwickelte und dergemäß die Entwicklung des moralischen Verhaltens von der Entwicklung intellektueller, kognitiver Fähigkeiten des Unterscheidens, Zusammenfassens, Verallgemeinerns etc. abhängt sowie von der Übernahme zeitgemäßer kultureller Ideen, insbesondere der jeweiligen Gottesidee. In den *Varieties* entwirft James eine prosoziale Vorstellung von Gott, die unter dem Einfluss der Wissenschaften, des Idealismus und der Demokratie gewachsen ist. Im anbrechenden zwanzigsten Jahrhundert sei ein Gott gefragt, der ein „völlig anderes Temperament hat als jenes ausschließlich an der Verteilung persönlicher Gunst interessierte Wesen"[275], mit dem die

[271] Vgl.: Browning 1980, 255.
[272] James 1902/1997, 352.
[273] James 1902/1997, 353f.
[274] James 1902/1997, 354.
[275] James 1902/1997, 354.

christlichen Mystiker des Mittelalters zufrieden waren. Kennzeichnend werden dabei James eigene, oben thematisierte moralische Vorstellungen eines auf Gerechtigkeit ausgerichteten Utilitarismus: „Da wir nun einmal mit der Vision sozialer Gerechtigkeit geschlagen sind, fehlt einem Gott, der nur an Lobhudeleien interessiert ist und der voller Parteilichkeit für seine individuellen Günstlinge ist, ein wesentliches Element von Größe; und auch die professionellste Heiligkeit früherer Jahrhunderte scheint uns, wenn sie in einen solchen Vorstellungsrahmen gezwängt ist, merkwürdig hohl und unerbaulich zu sein.“[276]

Als Beispiel einer Mystikerin mit aktiv-motorischem, „streitbarem“ Temperament diskutiert James Teresa von Avila. In vielerlei Hinsicht ist sie für James eine der fähigsten Frauen: „Sie verfügte über einen kraftvollen, praktisch orientierten Intellekt. Sie ist die Verfasserin bewundernswerter psychologischer Beschreibungen, sie besaß einen Willen, der jeder Anforderung gewachsen war, ein großes Talent für Politik und Geschäfte, ein heiteres Gemüt und einen erstklassigen literarischen Stil.“[277] Was James kritisiert, sind nicht die pragmatischen Fähigkeiten Teresas, ihr politisches Talent und ihr Durchsetzungsvermögen, sondern ihre theologischen Vorstellungen. Ihre religiösen Ideale, urteilt James, sind „dürftig“, gemessen an denjenigen der Moderne. Denn ihre Vorstellung von Religion beschränkten sich auf die Idee „eines endlosen amourösen Flirts ... zwischen dem Gläubigen und Gott. Abgesehen davon, dass sie jüngeren Nonnen durch ihr inspirierendes Beispiel und ihre Belehrung dabei geholfen hat, in dieselbe Richtung zu gehen, findet sich“, schreibt James, „absolut kein menschlicher Nutzen in ihr oder ein Zeichen irgendeines allgemeinen menschlichen Interesses“.[278]

Mit Recht kritisiert Barnard die Einseitigkeit von James’ Kritik und die damit verbundene mentalitätsgeschichtliche Blindheit: „James’ schwerhändige und einseitige Beurteilung von Teresas Leben geht aus seinem eigenen, vielleicht unvermeidbaren Fehler hervor, die theologischen Vorurteile seiner eigenen Epoche zu transzendieren, und illustriert die Schwierigkeiten, die jedem Versuch innewohnen, den Wert religiöser Selbstverständnisse und Praktiken anderer historischer Epochen oder Kulturen einzuschätzen. Ebenso wie James ‚eine Kluft‘ zwischen seiner eigenen Epoche und derjenigen von Marguerite-Marie und Teresa feststellte, können heutige Leser der *Varieties* einen ähnlichen Abgrund zwischen James’ eigener brüskierend sachlichen Beurteilung von 1902 und heutigen Ansichten feststellen. Vom heutigen Blickwinkel aus mutet James’ Ungeduld mit solchen ungreifbaren Dingen wie Hingabe, Ekstase und Absorption in Gott irgendwie steif und puritanisch an, und seine protestantische Abneigung gegen die erotische Mystik weibli-

[276] James 1902/1997, 354f.
[277] James 1902/1997, 355.
[278] James 1902/1997, 356.

cher katholischer Heiliger könnte leicht etwas engstirnig, sexistisch und übermäßig moralistisch erscheinen."[279]

Barnard macht zudem geltend, James habe bei seiner Beurteilung Teresas lediglich deren Theologie berücksichtigt, nicht jedoch die praktischen Auswirkungen ihrer Theologie in Wechselwirkung mit ihren mystischen Erfahrungen, die zu einer „zunehmenden Vitalität, ihren literarischen, politischen und administrativen Fähigkeiten" [280] führten. Hätte James den Erfolg ihres Lebens an den tatsächlichen Auswirkungen gemessen, vermutet Barnard, so hätte er die Katalysatorfunktion ihrer Theologie in Verbindung mit ihren mystischen Erfahrungen erkannt und ihren Wert positiv eingeschätzt.

James ist zugute zu halten, dass er keinen Hehl daraus macht, dass er bei seiner Bewertung der Heiligkeit den mentalitätsgeschichtlichen Kontext der von ihm bewerteten Heiligenleben vernachlässigt. Sein erklärtes Ziel besteht nicht in der Beurteilung von Heiligenleben im Kontext ihrer Geschichte, sondern vielmehr in der Beurteilung ihrer möglichen Aktualität. Heiligkeit soll sich vor dem Hintergrund der Erfordernisse einer modernen, zeitgenössischen Ethik rechtfertigen, wie James sie in den *Principles* und dem Aufsatz *The Moral Philosopher and the Moral Life* entworfen hat. Dies wird insbesondere an jener Stelle der *Varieties* deutlich, an der James die Maßlosigkeiten der Rücksichtnahme und Nächstenliebe im Rahmen neo-darwinistischer Überlegungen beurteilt. „Zur vollkommenen Lebensführung", schreibt James, „gehört das Zusammenspiel von drei Instanzen: dem Handelnden, den Gegenständen seines Tuns und den Empfängern der Handlung. Soll die Lebensführung vollkommen sein, müssen alle drei Instanzen, Intention, Ausführung und Aufnahme, zueinander passen. Die beste Absicht wird keinen Erfolg haben, wenn sie mit falschen Mitteln arbeitet oder sich an die verkehrten Empfänger richtet."[281] Die situative Angemessenheit oder Passung einer Handlung im Kontext einer konkreten Situation, in der unterschiedliche Ansprüche relativ freier Subjekte aufeinandertreffen, sind die maßgeblichen Kriterien, die die „Vollkommenheit", d. h. die Nützlichkeit einer Handlung ausmachen. Der erfahrungsorientierte, gesunde Menschenverstand und unsere gewöhnlichen praktischen Vorurteile lehren uns, argumentiert James, dass das vollkommen selbstlose, altruistische Verhalten Heiliger nur da gut angepasst ist, wo Heilige mit Heiligen zusammentreffen. Wenn jedoch in der Welt, so wie sie tatsächlich ist, die Tugenden des Mitgefühls, der Nächstenliebe und Widerstandslosigkeit im Übermaß auftreten, so können diese von den „Mächten der Finsternis" systematisch ausgenützt werden: „Möglicherweise gibt der Heilige aufgrund seiner Vertrauensseligkeit das Universum einfach in die Hand des Feindes. Möglicherweise verhindert er durch seine Widerstandslosigkeit sein eigenes Überleben."[282] Kurzum: „Wo nur wenige

[279] Barnard 1997, 306f.
[280] Barnard 1997, 307.
[281] James 1902/1997, 362.
[282] James 1902/1997, 362.

Heilige sind und viele das genaue Gegenteil von Heiligen", ist das selbstlose Verhalten des Heiligen „schlecht angepasst".[283] Doch James hebt im selben Atemzug hervor, dass diese Welt „ein unendlich viel schlechterer Ort zum Leben wäre, als sie es jetzt ist"[284], wenn altruistische Verhaltensweisen umgekehrt vollkommen ausblieben und Gewalt und zweckrationales Handeln allein bestimmend wären. Wenngleich das altruistische Verhalten eines Heiligen in dieser Welt schlecht angepasst zu sein scheint, so weise es eine Richtung, in die wir alle gehen sollten. Die Heiligen sind für James die „Wegweiser und Vorläufer", „eine in Wahrheit kreative soziale Kraft": „Indem sie die, mit denen sie zusammentrafen, ohne Rücksicht auf die Vergangenheit, ohne Rücksicht auf die äußere Erscheinung wie wertvolle Geschöpfe behandelt haben, haben sie diese dazu angeregt, wertvoll zu *werden*, haben sie diese durch ihr leuchtendes Beispiel und ihre auffordernde Erwartung wunderbar verwandelt."[285] Wenn mystische Erfahrungen sozusagen als Attraktorkerne die selbstlosen Handlungen Heiliger fördern, so sind Heilige in James' Augen die Attraktorkerne des Guten im Raum der Gesellschaft und der sozialen Entwicklung. Allerdings sind die positiven gesellschaftlichen Auswirkungen ihrer selbstlosen Handlungen eher lang- als kurzfristig: „Kurzfristig betrachtet", betont James, „mag es erscheinen, als verschwende der Heilige seine Freundlichkeit für nichts, als sei er der Betrogene und das Opfer seines Liebesfeuers, aber in der allgemeinen sozialen Entwicklung erfüllt er eine lebenswichtige und wesentliche Funktion."[286] Auf lange Sicht, argumentiert James, kann sich die Nächstenliebe und Widerstandslosigkeit des Heiligen für die Gesellschaft als nützlich erweisen, sofern es gelingt, motiviert durch das vorbildliche Verhalten des Heiligen, ein Interesse daran zu kultivieren. Wenn selbstloses Handeln sich de facto als erfolgreich erweisen sollte, argumentiert James weiter, dann ist dieser Erfolg viel durchschlagender als der von Gewalt oder weltlicher Klugheit, denn er bemisst sich am Prinzip der Inklusivität.[287] Gewalt und weltliche Klugheit orientierten sich primär am Eigeninteresse. Sie tendierten zur Exklusivität, zum Ausschluss der Interessen und Bedürfnisse anderer. Selbstloses Handeln hingegen trachte primär nach Gerechtigkeit und Versöhnung der divergierenden Interessen und schaffe ein größeres Universum komplexer Verbindungen unterschiedlichster Bedürfnisse.

Zusammenfassend hält James fest, dass folgende Vorzüge den Heiligen kennzeichnen: „Glück, Reinheit, Nächstenliebe, Geduld, Selbstdisziplin"[288]. Auf keinen Fall hält er Heilige jedoch deshalb für „unfehlbar", denn, ist „ihre intellektuelle Ausrichtung beschränkt, verkommen sie zu allen möglichen

[283] James 1902/1997, 363.
[284] James 1902/1997, 363.
[285] James 1902/1997, 364.
[286] James 1902/1997, 365.
[287] Siehe: James 1891/1979, 205, 208, 210, 214 und James 1902/1997, 365.
[288] James 1902/1997, 375.

Formen exzessiver Heiligkeit, zu Fanatismus oder theopathischer Versenkung, zu Selbstquälerei, Prüderie, übertriebener Gewissenhaftigkeit, Leichtgläubigkeit und krankhaftem Weltverlust“[289]. Für die Gegenwart ist das heilige Leben des Mystikers aktuell und wertvoll, wenn dessen kognitive Kräfte voll entfaltet und dessen moralische Ideale und religiöse Vorstellungen mit den modernen Idealen der sozialen Gerechtigkeit und einer demokratischen Welt kompatibel sind und ein prosoziales, moralisches Verhalten hervorrufen. Dies bedeutet nun aber nicht, dass damit ein absolutes Idealmaß für Heiligkeit gefunden wäre, denn erfolgreiche Passung als Kriterium für den Wert der Heiligkeit kann nie absolut gemessen werden, da es undenkbar viele Lebensumstände und unzählbar viele Arten der Anpassung gibt. James favorisiert hier lediglich einen sehr allgemeinen, auf die moderne westliche Kultur bezogenen Maßstab.

Kritisch kann daher gegen James vorgebracht werden, dass er bei seiner Auswahl und Interpretation heiliger Verhaltensweisen und Lebensvollzüge stillschweigend von christlichen Kategorien der Heiligkeit ausgeht und die Heiligen meist in allzu vereinfachter, bruchstückhafter und tendenziöser Weise porträtiert, die ihnen keinesfalls gerecht wird. Mit Recht kritisiert Barnard dieses Vorgehen: „James’ christliche Begriffe der Heiligkeit sind der Grund seiner Behauptung, dass Heilige sanftmütig und selbstlos sind ... und James’ protestantisches Misstrauen gegenüber katholischer Heiligkeit bringt ihn vermutlich dazu, die Heiligen (vorwiegend weibliche Heilige) so zu beschreiben, als seien sie durch ihre extreme Hingabe verdummt oder isoliert und abgeschnitten von der Welt, oder als litten sie (speziell im Fall männlicher Heiliger) unter pathologischem Masochismus. Hätte James ein breiteres und detaillierteres Wissen von Heiligkeit besessen, wie sie von fremden, nicht-christlichen religiösen Traditionen verstanden wird, wäre seine Charakterisierung der Heiligkeit womöglich nuancierter und anerkennender ausgefallen. Im Bann des eurozentrischen Zeitalters war James unfähig, beispielsweise das Wissen über die Kriegsheiligen der Sikh-Tradition heranzuziehen oder die äußerst geschickten Kunsthandwerker in den Reihen der Sufi-Heiligen oder die unerschütterlichen, praktisch begabten und diesseitsbezogenen Zen-Meister. Aufgrund der engen Auswahl von Beispielen sind James’ Darstellungen der Heiligkeit unvermeidlich zweidimensional und unausgewogen. Selbst wenn viele nicht-christliche Heilige James ebenso bizarr, wenn nicht bizarrer vorgekommen wären wie die katholischen Heiligen, welche die Seiten in den *Varieties* füllen, so wäre es faszinierend gewesen zu sehen, auf welche Weise James’ Beurteilung der Heiligkeit sich verändert hätte, wenn er Heiligkeit in größeren, interkulturellen Zusammenhängen gefasst hätte.“[290]

[289] James 1902/1997, 375.
[290] Barnard 1997, 313f.

Pragmatismus

Vorgeschichte

Der Pragmatismus ist eine der bis heute einflussreichsten Denktraditionen der Vereinigten Staaten. Er wird von Europäern gemeinhin ambivalent beurteilt. Zum einen wird er als originäre Verschmelzung von lebensphilosophischen, evolutionstheoretischen und ethisch-humanistischen Elementen wie auch als eine Integration von naturwissenschaftlichem, geisteswissenschaftlichem und religiösem Denken und somit als eine Synthese gelobt, die der europäischen Philosophie so nie gelungen ist. In dieser Hinsicht wird die eigenständige Leistung amerikanischen Denkens anerkannt und gewürdigt. Zum anderen verbindet man in Europa mit dem Pragmatismus eine Haltung gegenüber der Welt und den Dingen, die als Inbegriff des Amerikanismus gilt und als unbegrenzter Machbarkeitswahn, kurzsichtiges, individualistisches Erfolgsstreben, fehlende akademische Professionalität und als „Philosophie der Hemdsärmligkeit“ kritisiert wird.

Nicht nur Generationen fachphilosophischer Kreise prägte der Pragmatismus seit seinem Entstehen. Er ist darüber hinaus Ausdruck eines Lebensgefühls und einer intellektuellen Haltung, die immer mehr Teile von Gesellschaften über den amerikanischen Kontinent hinaus weltweit beeinflussen. Um heute zu einem angemessenen Verständnis der pragmatischen Strömungen in Religion und Mystik zu gelangen, ist es äußerst wichtig, William James’ Version des Pragmatismus auf den Grund zu gehen. Denn James gilt als einer der berühmtesten Begründer und Verfechter des Pragmatismus, dessen Leistung insbesondere darin besteht, dass er den Pragmatismus für das religiöse und metaphysische Denken fruchtbar gemacht hat.

Der Pragmatismus verdankt sich keineswegs der alleinigen Entwicklung durch William James. Vielmehr finden schon seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts im intellektuellen Klima der amerikanischen Ostküste zwischen jungen Wissenschaftlern Diskussionen statt, die zur Bildung des pragmatischen Denkkollektivs führen. Die Geburt dieser Bewegung hat im „Metaphysical Club“ stattgefunden, wie seine neun Mitglieder ihn nannten, die sich in Boston und Cambridge regelmäßig trafen. Es sind neben William James vor allem Charles Sanders Peirce und John Dewey zu nennen, die sich auf gemeinsame pragmatische Gesichtspunkte in ihren Theorien verständigen konnten.

Über die Grenzen dieses Denkkollektivs hinaus berühmt wurde der Begriff des Pragmatismus aufgrund eines Vortrags, den James 1898 in Kalifornien hielt. In diesem Vortrag mit dem Titel *Philosophical Conceptions and Practical Results* bezieht sich James auf den Aufsatz *How To Make Our*

Ideas Clear von Peirce, der bereits 1879 publiziert wurde.[291] Peirce ging es um die zentrale Frage, wie Kommunikation überhaupt möglich sei. Neu und einflussreich waren an Peirce' Antwort vor allem zwei Aspekte: zum einen die Entwicklung einer Zeichentheorie, wobei er Zeichen (Gedanken, Worte, Gesten) als gesellschaftlich und symbolisch genormte Vermittlungsinstanzen betrachtete, und zum andern die Entwicklung der pragmatischen Methode zur Bestimmung der Bedeutung von Zeichen. Pragmatismus ist für Peirce keine Philosophie, sondern eine Methode, um die Auswirkungen von Zeichen auf Handlungen zu klären und so durch gedankliche und sprachliche Klarheit erfolgreiche Kommunikation zu ermöglichen. Die pragmatische Methode ermöglicht nicht nur erfolgreiche Kommunikation, sondern zeigt auch, dass die Bedeutung von Zeichen aus den daraus entstehenden Handlungen hervorgeht. Mit anderen Worten: Für Peirce bestimmt – ähnlich wie in der Spätphilosophie Wittgensteins – die handlungsleitende Funktion die Bedeutung eines Zeichens. Um beispielsweise den Begriff „hart" zu verstehen, muss man wissen, was man tun muss und welche praktischen Konsequenzen man erwarten darf, wenn man mit „harten" Dingen umgeht. Begriffe sind für Peirce folglich Handlungsregeln. Mit diesem Ansatz gilt Peirce als einer der wichtigsten Begründer der Semiotik.

Oehler weist darauf hin, dass Peirce die Anwendung der pragmatischen Methode auf die Bereiche der Logik und der Naturwissenschaften begrenzt.[292] Anders ist dies bei William James. Die große Wirkung des Pragmatismus, die nicht Peirce, sondern James auslöst, liegt darin begründet, dass James den Pragmatismus universalisiert. Er thematisiert alle Lebensbereiche, die ihm relevant erscheinen, und misst den konkreten Handlungswirkungen viel mehr Bedeutung bei als Peirce. Dabei berücksichtigt er Wirkungen sowohl der nahen als auch der fernsten Zukunft, und im Unterschied zu Peirce wendet er den Pragmatismus insbesondere auch auf metaphysische, religiöse und mystische Bereiche an.

Bereits in den *Varieties* legitimiert James, wie ich weiter oben gezeigt habe, den Wert und die Wahrheit von Mystik und Religion aufgrund unmittelbaren Einleuchtens, philosophischer Verständlichkeit und moralischer Nützlichkeit. In dieser Bestimmung ist die pragmatische Ausrichtung angelegt. Auch trennt James an verschiedenen Stellen der *Varieties* das Wertproblem nicht vom Wahrheitsproblem. Er will nicht nur zeigen, dass mystische Erfahrungen und religiöse und metaphysische Vorstellungen für das Leben des Einzelnen in moralischer Hinsicht förderlich und daher wertvoll sein können, sondern darüber hinaus deutet er immer wieder darauf hin, dass auch die Wahrheit mystischer Einsichten und religiöser resp. metaphysischer Konzepte pragmatisch gerechtfertigt werden kann.

Wie Barnard nachweist, befindet sich James zur Zeit der Abfassung der

[291] Siehe: Peirce 1879.
[292] Siehe dazu: Oehler 1977/1994, Xf.

Varieties in einer Übergangsphase von einer Art objektivistischer Sicht der Wahrheit zu einer pragmatischen Wahrheitstheorie.[293] Das bedeutet, dass er an manchen Stellen die Auffassung vertritt, Wahrheit beziehe sich auf die Erkenntnis einer Art an und für sich wahr seiender, ewiger Ideen. An anderen Stellen hingegen entwirft er eine Rohform seines Pragmatismus. Kritisch wendet Barnard ein: „James Versuche in den *Varieties,* die religiöse Überzeugung einer transzendenten Wirklichkeit pragmatisch zu rechtfertigen, sind weder überzeugend noch exakt ausgearbeitet.“[294] Denn zahlreiche Fragen seien in den *Varieties* offen geblieben, wie beispielsweise: Was genau ist Wahrheit? Wie ist das Verhältnis zwischen Wahrheit, Wert und Wirklichkeit? Wie lässt sich Wahrheit bestimmen? Aufgrund welcher Kriterien wissen wir, ob unsere Glaubensüberzeugungen richtig sind?

Leider hat James nach Abfassung der *Varieties* den Pragmatismus nie ausführlich auf mystische und religiöse Erfahrungen bezogen. Aus diesem Grund erfordert die Lektüre der pragmatischen Elemente in den *Varieties*, wie Barnard zu Recht hervorhebt, eine Neuinterpretation im Blickwinkel von James programmatischem Werk, *Pragmatism – A New Name For Some Old Ways of Thinking.*[295] Mit dem Erscheinen dieser 1906 gehaltenen Vorlesungsreihe im Jahre 1907 wird James weltberühmt und der Pragmatismus in der gesamten westlichen Welt eine der einflussreichsten Denkströmungen.

Pragmatische Mystiktheorie

Pragmatismus als Methode

Metaphysik, Religion und Mystik sind zentrale Bereiche, auf die James seinen Pragmatismus ausdrücklich bezieht. Hinsichtlich der Mystik schreibt er: „Der Pragmatismus ... würde auch mystische Erfahrungen gelten lassen, wenn sie praktische Folgen hätten.“[296] Dass sie weitreichende Auswirkungen haben, hat James in den *Varieties* und bei vielen anderen Gelegenheiten gezeigt.

Um den Pragmatismus auf Mystik anzuwenden, muss zuvor geklärt werden, was der Pragmatismus überhaupt meint und was er will.
„Der Begriff“, definiert James, „ist von dem griechischen Wort ‚pragma‘ abgeleitet, das *Handlung* bedeutet und von dem unsere Begriffe *Praxis* und *praktisch* stammen.“[297] Durch diesen Begriff rückt somit die Handlung, d. h. sowohl ihre Veranlassung wie auch ihre gestaltende Wirkung in den Mittelpunkt.

---

[293] Siehe: Barnard 1997, 317.
[294] Barnard 1997, 328.
[295] James 1907/1994; Barnard 1997, 328f.
[296] James 1907/1994, 51
[297] James 1907/1994, 28.

James versteht den Pragmatismus sowohl als eine Methode wie auch als eine Theorie der Wahrheit. Als Methode will der Pragmatist ins Endlose ausufernde Diskurse und Streitigkeiten abbrechen, indem er sich vorübergehend, problemorientiert und situationsbezogen für eine bestimmte Ansicht entscheidet, um handeln zu können. Der Pragmatismus ist keine Theorie, die endgültige Ergebnisse und Wahrheiten ans Licht bringt, wie dies metaphysische, religiöse und materialistisch-anthropozentrische Meinungs- und Wissenssysteme oft suggerieren, sondern eine Methode „in der Mitte unserer Theorien wie ein Korridor in einem Hotel“[298]. Das grundlegende Postulat des Pragmatismus lautet: Alle Meinungs- und Wissenssysteme, Hypothesen, Argumente und Überzeugungen sind Handlungsregeln resp. „Arbeitswerkzeuge“.

Der Pragmatismus vermittelt und versöhnt zwischen all unseren Theorien, Meinungen und Überzeugungen. Er hat „keine Vorurteile, keine bahnsperrenden Dogmen, keinen strengen Kanon für die Beweiskraft der Argumente“[299]. Der Pragmatist wendet sich ab von Abstraktionen und von Problemlösungen, die nur Worte sind, von schlechten A-priori-Begründungen und festgelegten ewigen Prinzipen und geschlossenen Systemen, vom Absoluten und den angeblich legitimierenden Ursprüngen und letzten Gründen. Der Pragmatismus ist ein offenes, dynamisches, ein furchtloses, lebensfrohes System. Er geht neugierig auf fremde Erfahrungen und andere Hypothesen ein, ist konkret situationsbezogen und problemlösungsorientiert. Er kommt nicht zu bestimmten Ergebnissen, sondern bietet orientierende Stellungnahmen. Und zwar Stellungnahmen, die absehen von ersten Dingen, Prinzipien, Kategorien, Ursachen und vorausgesetzten Notwendigkeiten und uns auf letzte Dinge, Früchte und Folgen aufmerksam machen. Als Methode ist der Pragmatismus eine umsichtige, entlastende, eine reife und weise Grundeinstellung.

Auf religiösem Gebiet bedeutet er einen Vorteil, sowohl dem positivistischen Empirismus mit seiner antimetaphysischen und antireligiösen Tendenz gegenüber wie auch dem „religiösen Rationalismus mit seinem Interesse für das Weltfremde“, Jenseitige, denn der Pragmatismus ist weder ausschließlich auf ein übersinnliches Himmelreich fixiert noch auf die äußere Sinneswahrnehmung wie der traditionelle Empirismus.[300] Der Pragmatismus ist kein Denken nach der Struktur des Entweder-Oder, er schließt nicht aus, sondern folgt dem Prinzip der größtmöglichen Inklusion. Gegensätze sind für ihn nicht absolut, sondern solche des Grades. Sein Denken folgt der Struktur des Sowohl-als-Auch. Wer Pragmatist ist, hat somit den Vorteil, dass er Bewohner beider Denk- und Lebenswelten sein kann, sowohl derjenigen des traditionellen Empirismus als auch derjenigen von Religion und Metaphysik.

[298] James 1907/1994, 34.
[299] James 1907/1994, 50.
[300] James 1907/1994, 51.

James' Ansicht nach ist ein Streit oder ein Diskurs zwischen gegensätzlichen Ansichten müßig, wenn aus beiden Positionen dieselben praktischen Auswirkungen hervorgehen. Soll ein Streit oder ein Diskurs wirklich von ernster Bedeutung sein, so muss sich irgendein praktischer Unterschied aufzeigen lassen, je nachdem die eine oder andere Partei Recht hat. Haben zwei rivalisierende Überzeugungen de facto dieselben praktischen Wirkungen, so entscheiden wir uns gemeinhin für die elegantere und ökonomischere Variante.

Möglicherweise liegt in dieser Forderung die größte Aktualität von James Pragmatismus. Es wäre interessant, die mystischen Traditionen in diesem Sinne, etwa anhand paradigmatischer Beispiele, auf ihre individuellen und kollektiven, kurz- und langfristigen Auswirkungen hin zu untersuchen und einen pragmatischen interreligiösen Dialog zu führen. Ich weise hier lediglich auf die große Bedeutsamkeit eines solchen Unterfangens hin, ohne es auszuführen. Obwohl sich der Pragmatismus in vielen Wissenschaften immer mehr durchsetzt, dominieren die Ursachenforschung und Versuche, mystische Erlebnisse zu vergleichen und zu systematisieren seit den Anfängen den Mystikdiskurs. Zumeist werden dabei historische, kulturelle, soziologische, psychologische und neurologische Theorien über die Ursachen mystischen Erlebens wechselseitig gegeneinander oder gar gegen theologisch-religiöse oder metaphysische Theorien ausgespielt. Es wird oft nach Gründen gefragt oder es werden Systematisierungen vorgenommen mit der Intention, das Phänomen „Mystik" pauschal oder einzelne seiner Aspekte entweder zu verwerfen oder seine überragende Bedeutung hervorzuheben.

So existiert beispielsweise ein großes Interesse hinsichtlich der Fragen, ob mystische Erfahrungen in allen Kulturen in irgendeinem Sinne analog sind oder ob sie sich alle grundlegend voneinander unterscheiden, ob es wahre resp. echte und falsche resp. unechte Mystik gibt, ob es neben religiösen auch profane mystische Erfahrungen gibt und ob sich religiöse mystische Erfahrungen nicht vielleicht durch materialistisch-anthropozentrische Ursachen wegerklären lassen. Ziel solcher Diskussionen ist es, die Ursachen mystischer Erfahrungen festzustellen, Beschreibungen und Kriterienkataloge davon anzufertigen, wobei die tatsächlichen Folgen kontemplativer Praxis, der mystischen Sprache und mystischer Erfahrungen nebensächlich bleiben oder gar nicht erst thematisiert werden. Was den pragmatischen interreligiösen und interdisziplinären Dialog behindert, ist die Tatsache, dass die konkreten Auswirkungen kontemplativer Praktiken im Kontext ihrer jeweiligen Kultur sowie im Kontext westlicher Kulturen meines Erachtens bis heute nur ansatzweise erforscht sind. Im günstigsten Fall – wie beispielsweise in einer Arbeit von Henry Rosemont – wird darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei einigen Spracheigenheiten in mystischen Traditionen nicht um illokutionäre, sondern um perlokutionäre Sprechakte handelt, d. h. die Mystiker zielen mit ihren Worten oft darauf ab, im Zuhörer eine bestimmte Einstellungsveränderung, einen gewissen Effekt, ein mystisches Erlebnis hervorzurufen, und

es geht ihnen nicht so sehr darum, ein Erlebnis zu beschreiben.[301] Eine weitere löbliche Ausnahme ist Robert Forman, der in einem ausführlichen Kapitel mit dem Titel *The Dualistic Mystical State* den Auswirkungen mystischer Erlebnisse auf der Spur ist.[302] Dabei stellt er fest, dass in der östlichen Mystik nicht so sehr einmalige und kurzlebige mystische Erlebnisse im Vordergrund stehen als vielmehr relativ stabile, dauerhafte mystische Bewusstseinszustände.[303] In diesem Sinne sei eigentlich das buddhistische *Nirvana* zu interpretieren und Ramana Maharshis Begriff des *shaja samadhi* sowie gewisse Äußerungen Sai Babas. Anhand autobiographischer Berichte aus unterschiedlichen Kulturen zeigt Forman, dass es sich hierbei um einen „dualistischen mystischen Bewusstseinszustand" handelt, der allgemein gekennzeichnet ist durch eine „unveränderbare innere Stille, die gleichzeitig und permanent oder zumindest über lange Zeiträume hinweg mit resp. neben den intentionalen Alltagserfahrungen besteht".[304]

Eine pragmatische Ausrichtung in der Mystikforschung würde bedeuten, (1) die konkreten Folgen mystischer Praxis sowohl im historisch gewachsenen kulturellen Umfeld einer bestimmten Tradition zu erfassen als auch (2) im Kontext heutiger, westlich geprägter pluralistischer Gesellschaften. Darüber hinaus könnte die pragmatische Ausrichtung (3) eine für postmoderne Gesellschaften wichtige metatheoretische Kompetenz fördern. Der Pragmatist sollte vertraut sein mit den bedeutendsten Modellen der beiden großen materiell-anthropozentrischen und religiös-metaphysischen Denkkollektive und könnte auf diese Weise die Fähigkeit entwickeln, die Kontextabhängigkeit dieser Modelle zu erkennen und die Modelle kontextbezogen so anzuwenden, dass damit konkrete Problemstellungen erfolgreich gelöst werden. Dies würde bedeuten, dass sein Lernziel darin bestünde, die in einem Modell transportierten Grundannahmen zu erkennen und die Reichweite eines Mo-

---

[301] Siehe: Rosement 1970.

[302] Siehe ausführlich: Forman 1999, 131–168.

[303] Siehe dazu ausführlich: Forman 2000, 131–172.

[304] Forman 2000, 151. Vgl. dazu auch Newman (1996), der die pragmatischen Auswirkungen metaphysischer resp. religiöser Überzeugungen in kontemplativen Traditionen diskutiert.
In der Psychologie ist das Interesse an den Auswirkungen mystischer Erfahrungen und kontemplativer Praktiken viel größer als in der Philosophie, wobei hier in der Regel – außer in der Ethno-Psychologie – die religiösen Praktiken nicht im Kontext ihrer eigenen Kultur untersucht werden, sondern meist im Kontext der Verwestlichung die Auswirkungen zumeist östlicher kontemplativer Praktiken auf westliche Menschen in einem westlichen Umfeld. In diesem Zusammenhang wird beispielsweise gesagt, dass Meditation ein effizientes Entspannungsverfahren ist, das erfolgreich etwa bei Bluthochdruck, Drogenabhängigkeit, Schlafstörungen und Angstzuständen eingesetzt werden kann, dass Meditation die Konzentrationsfähigkeit und die Empathiefähigkeit verbessert. Siehe dazu: Engel 1995, 201ff. Vgl. dazu auch Maslow (1970/1994, xivf.), der sein Modell, in dem er einmalige mystische Erlebnisse als „peak experiences" bezeichnet, durch den Begriff „plateau-experience" erweitert, um die Folgen mystischer Spitzenerlebnisse zu beschreiben. Besonders erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang Mark Epstein (1995/1998), der im Buddhismus in Ergänzung zur Freudschen Psychoanalyse den Schlüssel zu einem adäquateren Umgang mit unseren Affekten, Emotionen, Gedanken und Intentionen sieht.

dells abzuschätzen, d. h. die möglichen individuellen und kollektiven, die nahen und die fernen Konsequenzen für konkrete Menschen. Allein die pragmatische Sichtweise würde dann über die Auswahl des jeweiligen Modells in einer bestimmten Situation entscheiden. Damit wären Fragen verbunden wie: Welchen positiven Beitrag könnte die Mystik oder Elemente der Mystik und Theorien über Mystik in Zukunft im Kontext der Moralerziehung bilden, im Kontext der Gesellschaft, der Wirtschaft, im Kontext von Institutionen?[305] Könnte Mystik ein Weg sein, um mit der zunehmenden Komplexität, die immer mehr Lebensbereiche durchzieht, adäquater umzugehen?

Pragmatismus als Wahrheitstheorie

Der Pragmatismus ist nicht nur eine methodologische Grundhaltung, sondern auch eine theoretische Einstellung bezüglich der Wahrheitsfrage.

James akzeptiert durchaus die traditionelle Adäquationstheorie der Wahrheit, die besagt, *veritas est adaequatio rei et intellectus.* Dabei hat der Pragmatismus eine ganz bestimmte Vorstellung darüber, was „Intellekt", „Übereinstimmung" und „Realität" genau bedeuten. Weder Gedanken noch die Realität sind für James unveränderbar. Daher kann die Übereinstimmung zwischen ihnen nicht statisch sein und die Wahrheit folglich keine objektive Kopie, kein Abbild einer an sich seienden, unveränderlichen Realität. Eine unveränderliche, rein objektive Wahrheit ist für James eine Chimäre. Es gibt keine objektive Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung mit einer ewig gleichbleibenden Wirklichkeit oder transzendenten Ideen, fernab von intersubjektiven Prozessen der Verifikation.

Sowohl in den Wissenschaften wie im Bereich des Meinens und der Glaubensüberzeugungen dient Wahrheit James' Ansicht nach der teleologischen Natur des menschlichen Bewusstseins, d. h. den verschiedenen Zwecken, Intentionen, Bedürfnissen und Interessen. Wahrheit hat mit Vorgängen zu tun, bei denen Begriffe dazu dienen, Handlungen so zu steuern, dass damit befriedigende Anpassungen an die sich verändernde Wirklichkeit möglich sind. James' pragmatische Wahrheitstheorie besagt mit anderen Worten: Als annehmbare Wahrheit gilt einzig und allein das, was uns am besten führt, was für jeden Teil unseres Lebens am besten passt und sich in die Gesamtheit unseres Erfahrungsstroms am besten integrieren lässt.

James' Adäquationstheorie ist eine genetische Wahrheitstheorie. Die Wahrheit eines Gedankens, eines Arguments oder einer Überzeugung ist für James dynamisch. Er schreibt:

---

[305] Wegweisende Ansätze zur Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen finden sich in den Büchern von Janet K. Ruffing (2001), *Mysticism and Social Transformation* und Thierry C. Pauchant (2002), *Ethics and Spirituality at Work – Hopes and Pitfalls on the Search for Meaning in Organizations.*

> „Die Wahrheit einer Vorstellung ist nicht eine unbewegliche Eigenschaft, die ihr inhäriert. Wahrheit ist für eine Vorstellung ein Vorkommnis. Die Vorstellung wird wahr, wird durch Ereignisse wahr *gemacht*. Ihre Wahrheit ist tatsächlich ein Geschehen, ein Vorgang, und zwar der Vorgang ihrer Selbst-Bewahrheitung, ihre *Veri-fikation*. Die Geltung der Wahrheit ist nichts anderes als eben der Vorgang des Sich-geltend-Machens."[306]

Die Art, wie ein Gedanke wirkt, macht ihn wahr und lässt ihn als wahr anerkannt werden. Jede Theorie kann von einem bestimmten Standpunkt aus und unter bestimmten, konkreten Umständen brauchbar und daher wahr sein. Nutzen und Wahrheit sind dabei wechselseitig aufeinander bezogen. Wahrheit ist ein Entwicklungsprozess. Wahrheiten sind dynamisch, situativ und haben eine für jeden Menschen essenzielle adaptive Funktion. Als Handlungsregeln zeichnen sich Wahrheiten aus durch einen „Vorgang des Geführt-Werdens"[307], d. h. jede Idee, die uns dazu verhilft, mit den Tatsachen besser umzugehen, die unser Leben der ganzen Lage dieser Wirklichkeiten anzupassen vermag, wird als wahr gelten. Die Übereinstimmung zwischen Gedanke und Wirklichkeit ist ihrem Wesen nach folglich ein Akt des Führens.

Für James sind die Begriffe „wahr" und „falsch" keine absoluten Gegensätze, sondern relative, d. h. es gibt gradweise Übergänge. James' Wahrheitsbegriff ist aber nicht relativistisch in dem Sinne, dass man in jeder Situation jeden möglichen Gedanken gleichermaßen für wahr erklären könnte. Pragmatische Wahrheit hat nichts mit relativistischer Launenhaftigkeit zu tun. Wer mit Überzeugungen ein willkürliches Spiel treibt, das den Ordnungen widerspricht, die in der Wirklichkeit seiner Erfahrungen bestehen, den bestraft das Leben. Denn ohne Kohärenz mit den vorgegebenen Tatsachen und den bisherigen Wahrheiten haben seine Handlungen keine nachhaltigen positiven Konsequenzen, sondern führen buchstäblich in die Irre, zu psychischer Instabilität, Exzentrik und Vereinzelung. Überzeugungen, welche keine adaptive Funktion haben, sind nicht wahr, sondern vielmehr unwahr und falsch. Wahrheit ist für James nicht wegzudenken, nicht abschaffbar. Da sie eine adaptive Funktion erfüllt, ist Wahrheit vielmehr eine anthropologische Konstante, die jeder Mensch für sich beanspruchen muss, um zu überleben.

Die Suche nach einer neuen Wahrheit kann nach James durch unterschiedlichste Gründe motiviert sein: Ein Mensch kann Erfahrungen machen, welche seinen früheren Überzeugungen widersprechen, oder er kann plötzlich auf Widersprüche zwischen verschiedenen Überzeugungen stoßen oder Bedürfnisse können entstehen, welche durch die alten Wahrheiten nicht befriedigt werden. Im Prozess der Anpassung an die Umwelt versucht der Mensch dann die emotional-kognitiven Spannungen, die durch die irritierenden Widersprüche entstehen, durch neue Wahrheiten in ein neues, vorläufiges Fließgleichgewicht zu bringen. Dieses Gleichgewicht wird so lange aufrechterhalten, bis wiederum ein Widerspruch auftritt etc. Wahrheiten schaf-

[306] James 1907/1994, 126.
[307] James 1907/1994, 134.

fen so auf befriedigende Art und Weise harmonische Übergänge. Sie „mildern" Übergänge, „vermählen", sagt James, alte Meinungen mit neuen Tatsachen „mit einem Minimum von Erschütterung und einem Maximum an Kontinuität".[308] Wahrheiten garantieren auf diese Weise psychische Stabilität, nachhaltige Konsequenzen und zwischenmenschliche Bindungen. Insofern James' Wahrheitstheorie die Kohärenz zwischen Vergangenheit und Zukunft betont, ist sie holistisch.

Merkwürdig erscheint mir, dass James nicht auf die Möglichkeit eingeht, dass Wahrheiten manchmal auch radikal neu sein können und mit den vorherigen Wahrheiten vollkommen brechen, zumal er gerade in den *Varieties* postuliert, dass in Krisen sich abrupte Einstellungsänderungen vollziehen können. Der Gedanke an Paul Kuhns Begriff des Paradigmenwechsels, auf den ich im Wittgenstein-Kapitel noch eingehe, liegt in dieser Bestimmung somit nahe.

Als situative Problemlösungsstrategien sind Wahrheiten nie vollkommen passend, sondern immer nur approximativ. Es sind standpunktbezogene Näherungswerte. Dies gilt – und hier argumentiert James überzeugend aktuell – auch für mathematische, logische und naturwissenschaftliche Gesetze. Die „meisten Gesetze", meint er, „vielleicht sogar alle", sind lediglich „Annäherungsformeln".[309] Wenn wir sagen, dass eine Theorie ein Problem befriedigender löst als eine andere, so bedeutet dies „befriedigender für uns" und jeder wird dabei auf einen anderen Punkt mehr Gewicht legen. Hier herrscht ein Ermessensspielraum und bis zu einem gewissen Grad ist hier alles im Fluss. Daher gibt es auch mannigfache Übergänge von wahr zu falsch, d. h. unterschiedlichste Wahrheits- resp. Falschheitsgrade.

Die erfolgreiche An- und Einpassung in sich verändernde Umstände, argumentiert James, ist von der subjektiven Bewertung mitbedingt. Wenn alte oder bekannte Wahrheiten sich durch Hinzufügen neuer Einsichten oder Tatsachen weiterentwickeln, so spielen dabei subjektive Gründe mit. Das Subjekt ist selbst in den Vorgang der Bewahrheitung eingeschaltet und lässt sich wiederum durch subjektive Gründe bestimmen.

Der Pragmatismus hält aber keineswegs, wie man ihm vorwirft, seinen Blick nur auf den unmittelbaren Nutzen des Einzelnen, ungeachtet vom Nutzen oder Schaden, den andere erleiden und der in Zukunft erwächst. James' Pragmatismus ist weder kurzsichtig noch egoistisch. James weiß, dass die ausschließliche Berücksichtigung des kurzfristigen und individuellen Nutzens vollkommen ungenügend ist. Seine Überlegungen zur Ethik, wie ich sie weiter oben ausgeführt habe, legen vielmehr nahe, dass die an einer Situation Beteiligten sowie die komplexen, oftmals schwer abwägbaren Spätfolgen berücksichtigt werden sollten und dass die wahrste Entscheidung, die gleichermaßen die ethischste ist, gemäß dem Prinzip der größtmöglichen Inklusion gefunden werden soll.

---

[308] James 1907/1994, 38.
[309] James 1907/1994, 35.

Die Verpflichtung des Pragmatisten lautet nicht, der einen objektiven Wahrheit zu dienen, sondern vielmehr im „Dickicht konkreter Nützlichkeiten“[310] die wahren den unwahren Argumenten vorzuziehen und die jeweils wahrsten nach Maßgabe des Prinzips der größtmöglichen Inklusion zu verwirklichen. Zu wenig scheint mir James berücksichtigt zu haben, dass das Gewebe menschlicher Reaktionsweisen und die damit zusammenhängenden Veränderungen in der Mit- und Umwelt sich in den seltensten Fällen vorausberechnen lassen, da es sich hier nur sehr selten um lineare Prozesse handelt. Allein lineare Prozesse, wie beispielsweise das Handhaben einer Nähmaschine mit dem Zweck, eine Hose anzufertigen, lassen sich ziemlich exakt vorausbestimmen und steuern. Doch sobald komplexe dynamische Prozesse entstehen, sind iterative Rückkoppelungsprozesse am Werk, die exakte Vorhersagen verunmöglichen. Ferner ließ James unberücksichtigt, dass Handlungen, die kurzfristig Schaden anrichten, sich langfristig als äußerst nützlich erweisen können und dass umgekehrt kurzfristige Nützlichkeit sich langfristig und hinsichtlich eines größeren Umfelds als schädlich herausstellen können. Mit anderen Worten, es ist oft schwierig zu bestimmen, ob eine Überzeugung nützlich ist, und selbst wenn man genaue Fragen formuliert und exakt beschreibt, hinsichtlich welchen Bereiches etwas nützlich ist, ist oftmals ein großes Unbestimmtheitsmoment mit enthalten. Letztlich ist der Erfolg und damit die Wahrheit einer Idee nur in Echtzeit abzusehen.

Das bedeutet, dass der pragmatische Wahrheitsbegriff dazu auffordert, neben den beiden Extremwerten wahr und falsch auch den Zwischenbereich der Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit mit einzubeziehen. Der Pragmatismus verlangt somit, Unbestimmbarkeiten und Unwägbarkeiten aushalten zu können und sich nicht der Illusion hinzugeben, dass sich Tatsachen durch eine zweiwertige Logik – entweder wahr oder falsch – adäquat erfassen lassen.

Was sind Tatsachen resp. was ist die Wirklichkeit, der sich eine wahre Einsicht oder Vorstellung übereinstimmend annähert? Im Zusammenhang mit dieser Frage lehnt James ein korrespondenztheoretisches Wahrheitsverständnis ab, wie es beispielsweise später im Kritischen Rationalismus Karl Poppers zu finden ist.[311]

Popper betrachtet Wahrheit als Prädikat für die Übereinstimmung von Aussagen und Theorien über einen spezifischen Wirklichkeitsausschnitt. Aussagen und Wirklichkeit korrespondieren nach Popper, d. h., die Aussagen bilden einen feststehenden, unveränderlichen Wirklichkeitsausschnitt ab, und eine Aussage ist wahr bzw. unwahr, wenn ein Verfahren vorliegt, um die Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung mit dem beschriebenen Wirklichkeitsausschnitt festzustellen. Wenn auf diese Weise eine Übereinstimmung zwischen Wirklichkeit und Aussage festgestellt worden ist, dann geht die Korrespondenztheorie davon aus, dass diese Übereinstimmung zeitlos

[310] James 1907/1994, 148.
[311] Popper 1935.

richtig ist. Die Realität ändert sich aus korrespondenztheoretischer Sicht nicht. Der Wahrheitswert ist in diesem Sinne eine zeitlose Eigenschaft.

Ganz anders und vielleicht aktueller denkt William James. Der radikale Empirismus geht davon aus, dass alles, was erfahrbar ist, als Wirklichkeit betrachtet werden muss. Dies ist die Basis der Tatsachen, die der Erörterung des Wahrheitsbegriffs vorangeht. Wirklichkeit ist alles, was im Bewusstseinsstrom vorhanden ist, Sinneseindrücke, Empfindungen, aber auch konkrete Tatsachen und begriffliche Abstraktionen wie beispielsweise Definitionen oder Prinzipien, sowie die Beziehungen zwischen den Dingen, die unmittelbar erkannt werden. Wirklichkeit bedeutet ferner für James auch die ganze Masse der Wahrheiten, über die wir in unserer Erinnerung verfügen. Insofern Wirklichkeit jegliche erfahrbare Wirklichkeit umfasst, ist sie selbst ein komplexes dynamisches Konstrukt. Die Wirklichkeiten oder Tatsachen selbst sind dabei nicht wahr oder falsch. Sie „*sind* einfach", schreibt James, und „Wahrheit ist die Funktion unserer Urteile, die inmitten der Tatsachen entstehen und enden ... Wahrheit *existiert nicht*, sie *gilt*, sie *behauptet sich*, sie gehört zu einer anderen Dimension als die Tatsachen und die Tatsachen-Beziehungen".[312]

Wirklichkeit und Wahrheit sind für James im Gegensatz zu Popper dynamische Systeme, die sich in einem ständigen Prozess wechselseitig bedingen.

> „In dem Reiche der Wahrheitsprozesse tauchen Tatsachen unabhängig voneinander auf und bestimmen vorläufig unsere Überzeugungen. Aber diese Überzeugungen bestimmen unser Handeln, und sowie sie das tun, bringen sie neue Tatsachen zum Vorschein, die wiederum unsere Überzeugungen entsprechend umgestalten ... und so geht es immer weiter bis ins Unendliche."[313]

Ich demonstriere diese dynamische Interaktion anhand des Schneeballeffekts zwischen mystischen „Tatsachen" und religiösen Überzeugungen. Angenommen, eine mystische Tatsache – d. h. ein bestimmtes Wissen aufgrund von Bekanntschaft durch ein mystisches Erlebnis – wird erfahren. Selbst wenn dieses Erlebnis nur im Bewusstseinsstrom und durch die sich wechselseitig beeinflussenden Aktivitäten des Bewusstseins erfahren werden kann, fühlt es sich objektiv an. Es fühlt sich objektiv an, weil es die wechselseitigen Aktivitäten des Bewusstseins – d. h. die vorhandenen Überzeugungen, die anderen erfahrbaren Tatsachen, die Gefühle und Sinneswahrnehmungen – auf eine unerwartete, neuartige Weise beeinflusst und weil der Betreffende es als ein „Widerfahrnis"[314] erlebt und nicht als etwas, das er selbst aktiv herstellt. Entsprechend dem Ausmaß, in dem die mystische Tatsache den bisher bekannten Tatsachen, dem früher erworbenen Wissen und den kulturellen Erwartungen widerspricht, entsteht nun eine emotional-kognitive Spannung.

---

[312] James 1907/1994, 142f.
[313] James 1907/1994, 142.
[314] Zum Begriff des „Widerfahrnisses" siehe ausführlich: Kamlah 1974/1984, 34–40.

Dieses psychische Unbehagen treibt den Mystiker dazu an, nach einem integrativen Modell zu suchen, das die neue mystische Einsicht mit einem Maximum an Kontinuität in die bisherigen Überzeugungen einzubeziehen vermag, wobei die neuen, abweichenden Aspekte integriert werden. Indem es dem Mystiker Schritt für Schritt gelingt, seine mystische Erkenntnis in sein neues interpretatives Netzwerk zu integrieren, wird er sich veranlasst fühlen, sein Leben seinen gewandelten Überzeugungen anzupassen, sich ihnen nach und nach anzunähern. Vielleicht wird er öfter beten, auf andere Art und Weise meditieren, sich auf eine andere Art und Weise auf Menschen beziehen etc. Diese Veränderungen hinsichtlich des kontemplativen und aktiven Lebensstils in Verbindung mit einem veränderten interpretativen Netzwerk bildet wiederum den Ausgangspunkt für die Integration weiterer mystischer Erlebnisse, welche die vorhandenen Überzeugungen vertiefen und das Verhalten bestätigen oder wiederum verändern.

Sind die Diskrepanzen zwischen den mystischen Tatsachen, dem Netz der Überzeugungen und den tatsächlichen Handlungen jedoch zu groß und misslingen aufgrund dessen die wechselseitigen Anpassungsleistungen, so gerät der Betreffende in eine emotional-kognitive Krise. In solchen Fällen ist der Spezialist gefragt, der dem Betreffenden durch ein einfühlsames, problemorientiertes Angebot von Wahrheiten und durch sein eigenes Vorbild individuelle Lösungsmöglichkeiten eröffnet. All dies geschieht durch Kommunikation und die wechselseitige dynamische Angleichung von Wahrheiten und Realitäten.

Wenngleich für James überkommene Überzeugungen ein wesentliches Element für den endlosen Verifikationsprozess darstellen, so ist James kein radikaler Konstruktivist. Weder Wahrheiten noch Wirklichkeiten sind für James rein menschliche Konstruktionen. Obwohl er betont, dass menschliche Motive alle unsere Fragen formulieren, und die Bedürfnisbefriedigung in sämtlichen Antworten zum Ausdruck kommt, hebt er zugleich auch hervor, dass in unseren Wahrheiten und Realitäten etwas Unabhängiges, Ungemachtes, Vorgefundenes, Widerfahrenes aufscheint. Dies gilt James' Überzeugung nach nicht nur für den Bereich der materiellen Dinge, sondern auch für den Bereich logischer Prinzipien, ethischer Grundsätze sowie religiöser und mystischer Erlebnisse. James' Pragmatismus ist somit ein relativierter Konstruktivismus.

Doch wie kann es trotz alledem sein, dass mystische Tatsachen dieselbe Wertigkeit haben wie die harten Fakten, die Widerständigkeiten des täglichen Lebens und die beobachtbaren Tatsachen der traditionellen empirischen Forschung? Die Wahrheiten des Common Sense und der empirischen Forschung beziehen sich doch auf Dinge, die im Gegensatz zu den mystischen, innerpsychischen Erlebnissen von mehreren Menschen gleichzeitig wahrgenommen werden können. Vielleicht sind ja die objektiven Tatsachen, die der Mystiker erkennt, lediglich eine Laune seiner Phantasie? Vielleicht ergeht es

dem Mystiker wie dem Träumer, der seine Traumfiguren im Traum für real hält?

Obwohl James selbst von der Existenz transzendenter Tatsachen überzeugt ist, trägt er als kritischer Philosoph im Schlussteil der *Varieties* solchen Argumenten Rechnung. Er postuliert, dass die objektiven Tatsachen der Mystik – dabei spricht er zuweilen von einem transzendenten „MEHR“[315] – legitime Hypothesen darstellen, die nicht durch zwingende Argumente gerechtfertigt werden können. Da die Erfahrung mystischer Tatsachen im Innenleben eines einzelnen Menschen vonstatten geht, seien diese allein für denjenigen, der sie erlebt, verbindliche Wahrheiten, nicht jedoch für die Mitmenschen, welche diese Erlebnisse nicht gehabt hätten. Mystische Wahrheiten sind in diesem Sinne nicht allgemein gültig, sondern persönlich und individuell.

Es ist vorgebracht worden, dass es sich bei diesem nahe liegenden und auf den ersten Blick einsichtigen Argument um ein Vorurteil unserer modernen westlichen Weltsicht handeln könnte. Der Indologe Frits Staal beispielsweise weist darauf hin, dass der Sanskritbegriff *jñana*, der die höchste mystische Einsicht bezeichnet, von Sankara explizit als objektive Wahrheit, resp. als objektives, d. h. allgemein gültiges Wissen dargestellt wird, in Abgrenzung von *purasabuddhyapeksa* und *pursatantra*, dem Wissen, das auf menschlichen Begriffen basiert, und *vastutantra*, dem Wissen von den äußeren Gegenständen.[316]

Ähnlich argumentiert Barnard, wobei er sich auf eine ethnologische Beschreibung von Heilungsritualen der Canelos Quichua bezieht, einem südamerikanischen Indiostamm.[317] In diesem Stamm führt der Schamane Gruppenrituale durch, wenn er zum Schluss gelangt ist, dass die körperlichen oder psychischen Leiden eines Stammesmitglieds auf Geisterpfeile zurückzuführen sind, die von den magischen Kräften eines anderen Menschen ausgehen. Während dieses Gruppenrituals trinkt der Schamane zusammen mit allen anwesenden Männern Ayahuasca, eine starke psychotropische Substanz. Die Frauen, welche bei der Zeremonie teilnehmen, nehmen ein ähnlich wirkendes Gebräu zu sich, welches u. a. aus einem Tabak und Wasser besteht. Nachdem die ganze Gruppe die als heilig geltenden Substanzen zu sich genommen hat, so wird beschrieben, teilen alle eine Serie von Wahrnehmungen, wie beispielsweise die Geräuschkulisse eines mythischen Wasserfalls, das Gefühl, dass die Erde erzittert, sie beobachten, wie ihre Seelen aus ihren Körpern entweichen und wie Geister von fernen Räumen und aus fernen Zeiten vor ihnen allen auftauchen, und sie erblicken gemeinsam die Geisterpfeile im Körper des Patienten.

„Wenn diese Heilungszeremonien sich als wirksam herausstellen – und es gibt zahlreiche Hinweise, dass sie es oft sind – und wenn sich die Gruppen-

[315] James 1902/1997, 488.
[316] Siehe dazu ausführlich: Staal 1975/1988, 175f.
[317] Siehe: Barnard 1997, 337.

mitglieder darüber einig sind, dieselben Erlebnisse gehabt zu haben", schreibt Barnard, „dann folgt aus diesem und ähnlichen ethnologischen Berichten, dass das traditionell empirische Kriterium zweifelhaft ist, demgemäß wir den alltäglichen Erfahrungen einen höheren Grad von Realität zusprechen."[318] Im Unterschied zur Mehrheit mystischer Erlebnisse, die nicht mehreren Mystikern zugleich, sondern lediglich einzelnen widerfahren, handelt es sich hier um gemeinschaftlich geteilte Erlebnisse. Zudem sind diese Wahrnehmungen, ebenso wie die meisten mystischen Visionen, sehr lebendig, von hoher emotionaler Intensität und passen in die von der Kultur vorgegebene Mythologie, die sie fortwährend erweitern. Kritisch ließe sich natürlich einwenden, dass die gemeinsamen Erlebnisse ausschließlich das Produkt der gemeinsamen Stammesmythen seien und kein Bezug zu konkreten, objektiven Tatsachen vorliege. Von pragmatischer Seite her ließe sich dem entgegenhalten: Wenn tatsächlich eine beobachtbare, heilende Wirkung von den Ayahuasca-Visionen ausgeht, so handelt es sich um verifizierte Wahrheiten in James' Sinne. Anstatt dass wir dogmatisch die Allgemeingültigkeit der Wahrheit innerer Erfahrungen negieren, wie uns dies unsere eigene kulturelle Matrix vorgibt, sollten wir aus Barnards Beispiel vielmehr schlussfolgern, dass es durchaus möglich ist, dass die bei dieser Zeremonie Beteiligten im objektiven Sinne wahre Tatsachen erleben – objektiv zumindest für diese Gruppe und in diesem besonderen Kontext und während dieses besonderen Zeitabschnitts.

Versuche, jemanden oder eine Gruppe von Menschen, die von einer lebendigen Überzeugung durchdrungen sind, durch gute Gründe davon abzubringen, sind in den seltensten Fällen ein lohnendes Unterfangen, es sei denn, der Wechsel hat für den oder die Betreffenden de facto positive Auswirkungen. James' Pragmatismus ist insofern ein Humanismus, als er den Respekt gegenüber dem Anderssein des Andern wahrt, auf diese Weise nachhaltige zwischenmenschliche Bindungen über die Kulturgrenzen hinweg fördert und offene Wissens- und Meinungssysteme hervorbringt, die passungs- und anschlussfähig sind.

[318] Barnard 1997, 337.

Evelyn Underhill (1875–1941): Mystik als Lebensweg

> „Die Philosophie sollte nicht nur den intellektuellen Erfahrungen eines Plato, eines Descartes, eines Kant Raum geben, sondern auch den kontemplativen Erfahrungen eines Paulus, eines Plotin, eines Augustinus, eines Franziskus, einer Teresa. Sie sollte berücksichtigen, dass die höchsten Ebenen menschlichen Lebens allein durch den direkten oder verborgenen Einfluss solcher Persönlichkeiten erreichbar sind und dass allein die Kontemplativen befähigt erscheinen, den Menschen von der spirituellen Realität und den daraus entspringenden ethischen Forderungen zu überzeugen."[1]

Underhill ist ein paradigmatisches Beispiel für einen metaphysisch-religiösen, insbesondere christlichen Zugang zur Mystik. James' skeptische materialistisch-anthropozentrische Überlegungen könnten natürlich gegen Underhill geltend gemacht werden. Wenn ich im Folgenden darauf verzichte, so deshalb, weil es mir darum geht, Underhills Theorie im Rahmen der existenziellen Entscheidungen ihrer persönlichen emotional-kognitiven Entwicklung verstehbar zu machen und ihre Argumente zugunsten einer metaphysisch-religiösen Sichtweise hervorzuheben.

Neben Simone Weil, Georgia Harkness, Emma Herman und den beiden Husserl-Schülerinnen Gerda Walther und Edith Stein war Evelyn Underhill die bedeutendste Frau, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts über Mystik geschrieben hat.[2] Ihr großer Beitrag für die gegenwärtige Mystikdebatte liegt meiner Überzeugung nach vor allem in drei Bereichen: in ihrer interdisziplinären Zugangsweise zur Mystik, ihrer Theorie der Entwicklung der mystischen Anlage im Menschen und in der Betonung der *vita activa*, der lebenszugewandten, ethischen Seite kontemplativer Wege und insbesondere der christlichen Mystik.

Im Rekurs auf Aussagen von Mystikern, Philosophen, Theologen, Psychologen und Religionswissenschaftlern entwirft Evelyn Underhill eine interdisziplinäre Philosophie der Mystik. Für den modernen, aufgeklärten, wissenschaftlichen Geist – und dies war eines ihrer Hauptanliegen gegenüber den konservativen, traditionalistischen klerikalen Kräften ihrer Zeit – ist allein eine interdisziplinäre Philosophie der Mystik angemessen. Ihre Intention war in erster Linie synthetisch, indem sie zwischen den Fachbereichen vermittelte und versuchte, ein möglichst umfassendes Bild der Mystik zu zeichnen.

Ein weiteres zentrales Anliegen, das bis heute auf wissenschaftlichem Terrain leider wenig Nachfolger gefunden hat, ist ihre entwicklungstheoretische Betrachtung der Mystik.[3] Mystik ist für Evelyn Underhill im Wesentli-

---

[1] Underhill 1930/1995, 96.

[2] Siehe: Harkness 1973; Herman 1915/1925; Stein 1917, 1952, 1986; Walther 1955; Weil 1952, 1953 und 1956.

[3] Im Rahmen entwicklungspsychologischer Konzepte spekulierte beispielsweise Lawrence Kohlberg seit 1973 über die Bedeutsamkeit mystischer Erfahrungen oder einer mystisch inspi-

chen die *via mystica:* ein Stufenweg persönlicher Entwicklung, der in allen Kulturen und in jeder Epoche vom entwicklungstheoretischen Standpunkt aus nach derselben unumkehrbaren Abfolge verläuft. Mystik als sinnvoll in sich strukturierter stufenweiser Lebensprozess, dachte sie, ist die natürliche Entfaltung einer in jedem Menschen angelegten Tendenz, einer metaphysischen Fakultät oder eines transpersonalen „Organs" im Unbewussten. Sie sieht die Entfaltung dieser mystischen Anlage nicht als Produkt einer bestimmten Epoche oder Kultur, sondern vielmehr bedingt durch das biologisch vorgegebene Temperament. Aus dem Blickwinkel von James' Unterscheidung zwischen der „robusten" und der „morbiden Seele" entwirft Underhill eine Theorie der mystischen Erkenntnis, ihres symbolischen Ausdrucks und der *via mystica*. Da sie die Wahl der symbolischen Darstellung bedingt sieht durch das biologisch vorgegebene Temperament, erweist sie sich als „biologische Konstruktivistin". Allerdings ist ihr Konstruktivismus kein vollständiger, d. h. Mystik ist nicht allein von biologischen Faktoren geprägt, sondern wesentlich das Ergebnis einer transzendenten, göttlichen Quelle.

Im Rekurs auf Aussagen vor allem christlicher Mystiker betonte Underhill die lebenszugewandte, ethische Seite von Kontemplation und Innenkehr. Mystik bedeutete für sie nicht nur kontemplative Abkehr von der sozialen Welt, sondern gleichermaßen auch vita activa, die Zuwendung zur Welt, Bejahung von Freud und Leid, Sinnlichkeit, Emotionen und Gedanken im Sinne eines höheren, moralischeren Lebens gemäß der höchsten, göttlichen Ordnung. Auffällig ist also an Underhills Theorie die Betonung der emotionalen, persönlichen Seite.

Notizen zur Autorin und zur Vorgeschichte von *Mysticism*

Kaum ein Autor oder eine Autorin in Sachen Mystik hat in der angelsächsischen Welt ein größeres Publikum erreicht als Evelyn Underhill. Ihr Hauptwerk von 1911 *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* erscheint bis heute in ununterbrochener Neuauflage.[4]

---

rierten Ontologie im Rahmen der Entwicklung des moralischen Urteilens. Siehe z. B.: Kohlberg/Ryncarz 1990.

Weitere psychologische Konzepte, in denen versucht wird, die spirituelle Entwicklung in Beziehung zu den Entwicklungslinien der kognitiven, der moralischen Entwicklung und der Entwicklung des „Selbst" zu setzen, finden sich in: Alexander/Langer 1990; siehe auch: Brown 1986/1988.

Ken Wilber geht im Anschluss an den Sammelband von Alexander der Frage nach, ob es sich bei der spirituellen Entwicklung um eine eigenständige Entwicklungslinie neben den bekannten psychologischen Entwicklungslinien handelt oder ob die Entwicklung der Spiritualität erst dort beginnt, wo die herkömmlichen psychologischen Entwicklungslinien enden. Siehe: Wilber 1997, 203ff. und Wilber 2000.

[4] Underhill 1911/1928 resp. Underhill 1911/1930. Vgl.: Greene 1987b, 549.

Vor der Fertigstellung jenes Buches hatte Underhill durch eine Reihe von Aufsätzen und Novellen einen kleinen Leserkreis auf sich aufmerksam gemacht. Erst die Veröffentlichung jenes groß angelegten Werkes, an dem sie sechs Jahre lang gearbeitet hatte, verhalf ihr zu großer Popularität.[5] Evelyn Underhill – die „Agatha Christie der Spiritualität"[6] – war eine überaus produktive, vom Schreiben besessene Schriftstellerin. Innerhalb von rund vierzig Jahren veröffentlichte sie vierzig Bücher, Editionen und Sammlungen und verfasste über dreihundertfünfzig Aufsätze, Essays und Rezensionen, die allesamt um ihr großes Lebensthema kreisten: Mystik.[7]

Der große Erfolg, den ihr *Mysticism* bescherte, fußt vor allem darauf, dass sie den religiösen und philosophischen Zeitgeist Englands und der englischsprachigen Welt auszudrücken wusste. Die Wirkungskraft und Authentizität dieses Werkes ist eng verbunden mit der Tatsache, dass es sich dabei nicht um eine objektiv beschreibende oder naturwissenschaftlich erklärende Studie über Mystik handelt, sondern primär um eine Interpretation, die aus einer sehr persönlichen Auseinandersetzung mit dem Thema hervorgegangen ist. Von zentraler Bedeutung für das Verständnis von *Mysticism* ist daher die Frage: Welches waren die biographischen Knotenpunkte, die Underhill veranlassten, über Mystik nachzudenken?

Evelyn Underhill wuchs in einem reichen, nach außen hin anglikanischen Elternhaus auf. Ihre Eltern hatten jedoch keinerlei religiöse Interessen, und so wurde sie nach eigenen Angaben nicht religiös erzogen.[8] Als junge Frau fühlte sie sich vom Atheismus und vom Sozialismus angezogen. Auf einer Reise lernte sie die religiöse Kunst und Kirchenarchitektur Italiens kennen und war beeindruckt von deren Schönheit, wobei sie ihrem ästhetischen Empfinden eine metaphysische Bedeutung zusprach. Zugleich beschäftigte sie sich mit dem Verhältnis zwischen Materialismus und einer idealistischen Weltsicht, die auf ein „Etwas" jenseits der sinnlich erfahrbaren Welt zu weisen scheint, und dabei erwachte langsam ihr Interesse für Mystik. Dies wird deutlich in ihrem ersten, 1904 veröffentlichten Roman *The Grey World*, der autobiographische Züge trägt.[9] Der Protagonist Willie, ein junger Mann, der in eine kleinbürgerliche Familie reinkarniert wird, setzt sich darin mit dem Verhältnis zwischen Materialismus und Spiritualität auseinander. Die Hopkins, seine Familie, findet er trivial, materialistisch und ohne jegliches Verständnis für sein Vorleben in einer Welt jenseits der sinnlich erfahrbaren Welt. Verwirrt und missverstanden, stolpert Willie durchs Leben, verliebt sich, trennt sich wieder von seiner Geliebten und beschließt, sich in die Natur zurückzuziehen und selbstbescheiden einer handwerklichen Tätigkeit nachzugehen. Die zentrale Botschaft des Romans weist in Richtung einer jenseitigen Welt, die durch

[5] Siehe: Greene 1990, 42.
[6] Holmes 1981, 69.
[7] Holmes 1981, 37. Eine ausführliche Bibliographie der Arbeiten von und über Evelyn Underhill findet sich in: Greene 1987a.
[8] Greene 1990, 8.
[9] Underhill 1904.

das Schöne, die Kunst und die Liebe eröffnet wird. Die Aussagen jener, die Willie den Weg weisen, machen dies deutlich: „Es scheint heutzutage so viel einfacher zu sein, moralisch zu leben als für die Schönheit zu leben. Vielen von uns gelingt es jahrelang zu leben, ohne sich jemals gegen die Gesellschaft zu versündigen, doch wir sündigen gegenüber der Schönheit jeder Stunde des Tages. Ich glaube nicht, dass dieses Verbrechen weniger schlimm ist ... Schönheit ist die einzige Sache, die sich lohnt ... Sie ist schließlich die sichtbare Seite des Guten.“[10] Alle Dinge in der Welt werden für Willie mit der Zeit liebenswert, da er lernt, alles als Symbol oder Sakrament einer jenseitigen Welt zu verstehen. Eine Frau im Wald sagt zu ihm: „Siehst du nicht, dass du alles lieben solltest, denn alle Dinge der Welt sind ein Symbol einer jenseitigen, verehrungswürdigen Idee.“[11] Und Willie „lernte, seine Arbeit als Sakrament zu betrachten, das aus einer Art von mystischem Verhältnis zur Wahrheit hervorgegangen ist.“[12] In Italien findet Willie die Symbole der jenseitigen Welt in den alten römisch-katholischen Kirchen, deren Symbolik geladen ist mit „heiliger Magie“. Auch durch Poesie und Mystiker findet Willie einen Zugang zur jenseitigen Welt. „Die Dichter sehen weiter als die meisten Menschen“, sagt Willie, „ihr Blick ist nicht getrübt vom Staub des alltäglichen Lebens.“[13] Mystiker wie Plotin, Blake, Swedenborg, die indischen Philosophen und die „Kontemplativen der ganzen Welt haben einen Blick jenseits des Schattens der Erde in eine andere Wirklichkeit geworfen, einige haben ihren unscharfen Abglanz, andere ihre vollendete Wahrheit erkannt“.[14] Wie die Dichter „sprechen sie alle eine andere Sprache, doch was sie uns zu sagen versuchen, ist dem Wesen nach dasselbe.“[15] In den künstlerischen und architektonischen Symbolen der römisch-katholischen Kirchen, in den Schriften der Poeten und Mystiker sowie in der Natur findet Willie einen Weg hinaus aus der nur-sinnlichen, materiellen Welt.

Zur Jahrhundertwende war das Interesse an Magie, Spiritismus, Theosophie und Astrologie groß in London. Evelyn Underhill konnte sich dieser Faszination für eine Welt jenseits der sinnlichen Welt nicht entziehen und schloss sich im Alter von 29 Jahren der Rosenkreuzerbewegung *The Hermetic Society of the Golden Dawn* an. Arthur Waite, der vom französischen Okkultisten Eliphas Lévi beeinflusst wurde, leitete seit 1903 den Zweig dieses bereits 1887 gegründeten Ordens, dem Underhill 1904 beitrat.[16] Im Unterschied zu den anderen Zweigen dieser Rosenkreuzerbewegung verzichtete Waite weitgehend auf den traditionellen Gebrauch ritueller Magie und Astro-

[10] Zit. nach: Greene 1990, 16.
[11] Zit. nach: Greene 1990, 16.
[12] Zit. nach: Greene 1990, 16.
[13] Zit. nach: Greene 1990, 16.
[14] Zit. nach: Greene 1990, 17.
[15] Zit. nach: Greene 1990, 17.
[16] Siehe: King 1970, 112. 1904 erschienen fünf Kurzgeschichten von Underhill im *Horlick's Magazine*, einer kurzlebigen Publikationsreihe, die von Waite herausgegeben wurde. Siehe dazu: Greene 1990, 18f.

logie und praktizierte vornehmlich Rituale aus dem Bereich der christlichen Mystik. Zum ersten Mal in ihrem Leben lernte Evelyn Underhill die Kraft gemeinschaftlicher Rituale und Praktiken der christlichen Mystik kennen, die ihr Bedürfnis nach der unsichtbaren Welt schürten. Vermutlich begann Underhill bereits zum damaligen Zeitpunkt damit, Material für *Mysticism* zu sammeln.[17] Ihre Mitgliedschaft bei den Rosenkreuzern dauerte jedoch nur kurz. Bereits 1905 begann sie sich davon zu distanzieren, was sich in einem Kapitel von *Mysticism* widerspiegelt, in dem Underhill die Haltung des Mystikers von derjenigen der Magie deutlich unterscheidet, worauf ich weiter unten zu sprechen komme.

Das Jahr 1907 war schicksalsträchtig für ihre Entwicklung. Sie heiratete den Anwalt Hubert Stuart Moore, trat aus der okkultistischen Bewegung aus und näherte sich immer mehr dem Katholizismus. Letzteres jedoch nicht ohne intellektuelle Vorbehalte und emotionale Spannungen. Im Februar 1907 besuchte sie ein „Retreat" im französischen Franziskanerinnenkonvent St. Mary of the Angels in Southampton. Aus Furcht, sich zu stark von den Nonnen beeinflussen zu lassen und sich vorschnell zugunsten des Katholizismus zu entscheiden, verließ sie den Konvent am vierten Tag des „Retreats" vorzeitig. Sie kehrte nach Hause zurück und am folgenden Tag hatte sie ein Erlebnis, welches sie nicht näher erläuterte. Sie schrieb lediglich in ihr Tagebuch:

> „Ich konvertierte ziemlich plötzlich ein für allemal durch eine überwältigende Vision, die wirklich keine spezifisch christlichen Elemente besaß, doch war ich überzeugt, dass die katholische Religion wahr ist."[18]

Aufgrund der Einwände ihres Verlobten und späteren Ehemannes Hubert Stuart Moore, der keinerlei religiöse Interessen hatte und vehement antiklerikal war, zögerte sie mit einer endgültigen Entscheidung zugunsten des Katholizismus. Nachdem sie ihm von ihren Absichten erzählt hatte, den katholischen Glauben anzunehmen, schien „sein Herz gebrochen". Er sah darin einen Vertrauensbruch und war überzeugt, dass „all ihre Hoffnungen auf Glück ein Ende finden würden". Der Beichtstuhl und die gespenstische Idee, dass ein Priester zwischen ihm und seiner Frau stehen könnte, waren der Grund von Huberts Befürchtungen, die für die Engländer jener Zeit nicht untypisch waren. Mit einer solch vehementen Reaktion hatte Evelyn allerdings nicht gerechnet, und die Folge war, dass sie sogar überlegte, sich von Hubert zu trennen, ein Gedanke, den sie jedoch bald wieder verwarf. Da Hubert seine Meinung nicht änderte, entschied sie sich, im Zwiespalt zwischen der Liebe zu ihm und ihrer eigenen Glaubensüberzeugung zu leben. Eine solche Entscheidung scheint typisch gewesen zu sein für eine Frau wie Evelyn Underhill, die erfüllt war vom Gedanken „weiblicher Aufopferung", der ihr in ihrer Erziehung unzweifelhaft eingeimpft worden war und in ihrer Welt eine große Rolle spielte. Am 3. Juli 1907 heirateten sie.

---

[17] Siehe dazu: Greene 1990, 17 Anm. 47, 34.

[18] Tagebucheintrag vom 4. Feb. 1907, zitiert nach: Greene 1990, 25.

Dem endgültigen Entschluss Katholikin zu werden stand jedoch bald auch ein kirchliches Verdikt im Wege. Die päpstliche Enzyklika *Pascendi Dominici Gregis* war eine Verurteilung der modernistischen Lehren, was Underhill in einen intellektuellen Konflikt mit dem Katholizismus brachte, da sie im Grenzland zwischen Agnostizismus und Glauben lebte und die katholischen Doktrinen nicht im wortwörtlichen Sinne als wahr betrachten konnte. Als Leserin von George Tyrrell und Maud Petre sah sie sich als Modernistin, die versuchte, die essenziellen Wahrheiten des Christentums mit denjenigen der modernen Wissenschaften und einer evolutionistisch-historischen Sichtweise in Einklang zu bringen. Underhill sah das Ziel des Modernismus darin, Religion mit neuem Leben zu erfüllen. Sie betrachtete die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und des interdisziplinären Diskurses als essenzielle Voraussetzung für die Revitalisierung der Religion. Die päpstliche Enzyklika verurteilte dagegen die Modernisten in derbster Sprache als „dreist", „sakrilegisch" und „verächtlich" gegenüber jeglicher Autorität. Modernisten wurden als „Agnostiker", „Protestanten" und „Pseudo-Mystiker" betrachtet, welche die Kirche zu unterwandern drohten. Sie lebten zwar innerhalb der Kirche, würden aber behaupten, dass religiöse Gewissheit auf individuellen Erfahrungen basiere und würden damit die Wurzeln des kirchlichen Glaubens „bedrohen" und „vergiften". Das päpstliche *Pascendi* schloss die Türen Roms für Underhill endgültig. Sie konnte sich nicht zugunsten des Katholizismus entscheiden und lebte weiterhin im „Grenzgebiet" zwischen Agnostizismus und Spiritualität. Nun hatte aber für eine Frau von so großer intellektueller Integrität und emotionaler Intensität wie Evelyn Underhill die Frage der konfessionellen Zugehörigkeit weitreichende Folgen. Sie mündete in einer intellektuellen und emotionalen Krise, die sie in den folgenden sechs Jahren ihres Lebens durch die intensive Beschäftigung mit der Mystik verarbeitete, indem sie *Mysticism* schrieb. Auf einer persönlichen Ebene war dieses Buch eine Verteidigung der Bedeutsamkeit und Priorität der „persönlichen Religion", wie sie die Lebensgeschichten der großen Mystiker verkörperten. Für sie waren die Mystiker „Giganten", „Genies", „Vorbilder", „Pioniere der Humanität". Sie standen für das Abenteuer eines Lebens der privaten Ganzheit und der persönlichen Heiligkeit jenseits historischer Kulissen und Institutionen.[19]

Im ersten Teil ihres 500-seitigen Werkes zeichnet Underhill ein ganzheitliches Bild der Mystik, indem sie modernistisch-philosophische, theologische, literaturwissenschaftliche und psychologische Gesichtspunkte gleichberechtigt nebeneinander stellt und wechselseitig aufeinander bezieht. „Der Philosoph und der Psychologe handeln töricht", schreibt sie, „wenn sie aus Vorurteil gegen die orthodoxe Theologie das Licht nicht sehen wollen, das von hier aus auf die Ideen der Mystik fällt. Der Theologe handelt noch törichter, wenn er sich weigert, die Feststellungen der Psychologie zu hören."[20] Ebenso rät sie, den literaturwissenschaftlichen Standpunkt in Betracht zu ziehen, wenn es

[19] Vgl.: Greene 1987b, 552.
[20] Underhill 1911/1928, XII.

um die Entschlüsselung der allegorischen und symbolischen Elemente der Mystik geht.

Eine literarische und drei philosophische Strömungen waren für Underhills Philosophie der Mystik prägend: der amerikanische Transzendentalismus (Emerson, Thoreau, Fuller, Parker), der an britischen und amerikanischen Universitäten gelehrte Absolute Idealismus (Carlyle, Bradley, Royce), der Pragmatismus (James) und die kontinentaleuropäische Lebensphilosophie (Bergson, Eucken, Driesch). In Anlehnung an die neuplatonischen Strömungen (Transzendentalismus und Absoluter Idealismus) versuchte Underhill, die verschiedenen Geistesrichtungen zusammenzuführen und die Nähe der philosophischen Haltungen zur Mystik aufzuzeigen. Mit Bezug auf den Pragmatismus und die Lebensphilosophie unterstrich sie die Prozessualität, Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit der Lebenswirklichkeit, hielt jedoch zugleich an der Idee eines nicht-dynamischen, ewig gleichen, geistigen Prinzips fest, mit welchem sich der Mystiker während der mystischen Vereinigung durch „Teilhabe" verbinde. Darin zeigte sich für sie die Nähe der Mystik zu den idealistischen Philosophien des Transzendentalismus und Absoluten Idealismus. Da sie mystische Erfahrungen primär unter psychologischen Gesichtspunkten deutete, erweist sie sich eher als „psychologische Idealistin" denn als Theologin oder Ontologin. Dabei lehnte sie sich eng an die vitalistische Philosophie Rudolf Euckens an.

Ebenso wie William James stellte auch Evelyn Underhill die pragmatischen Dimensionen der Mystik ins Zentrum ihrer Überlegungen. Sie betonte die demokratischen, zukunftsgewandten und ethischen Aspekte der Mystik.

Im zweiten Teil von *Mysticism* analysiert sie idealtypisch die Entwicklung der mystischen Anlage im Menschen am Beispiel des Lebens großer Mystiker. Die *via mystica* ist für Underhill Ausdruck der fortschrittlichsten und höchsten Form der Lebensführung, die dem Menschen möglich ist. Ein Lebensweg, der, wie sich in ihren späteren Werken zeigt, eng mit sozialen Belangen in Verbindung steht.[21] Aus diesem Grund sind ihre Untersuchungen der *via mystica* nicht historisch-deskriptiv angelegt, sondern primär normativ. Das heißt, Underhill wollte die Mystiker nicht im Kontext ihrer eigenen Epoche darstellen und verstehen, sondern die moralische Bedeutung der Entwicklung der mystischen Anlage für den heutigen Menschen ins Bewusstsein bringen. Seit Mitte der zwanziger Jahre vertrat sie die Auffassung, dass die Spiritualität der Mystik in alle Bereiche des täglichen Lebens eindringen müsse. Diesem Ziel widmete sie sich in den letzten fünfzehn Jahren ihres Lebens. Dabei wirkte sie als spirituelle Lehrerin. Sie hatte ihre persönlichen Schüler und leitete bis zu acht „Retreats" pro Jahr. Im Jahre 1921 hielt sie die *Upton Lectures* am Manchester College, womit sie die erste Frau war, die an der Universität von Oxford Vorlesungen über Religion hielt.[22]

[21] Vgl.: Greene 1990, 148.
[22] Zu dieser und den folgenden biographischen Angaben, siehe: Greene 1990, 8, 24f., 34f.

Underhills Leistungen erscheinen mir sehr bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass sie als Laie über all diese Themen geschrieben und auch als Laie und erste Frau der anglikanischen Kirche „Retreats" geleitet hat. Sie hatte zwar das King's College in London besucht, verfügte jedoch über keinen akademischen Abschluss und war bezüglich ihres literarischen, philosophischen und psychologischen Wissens weitgehend Autodidaktin. Sie war nicht religiös erzogen worden und nicht theologisch geschult. Auch die Anziehung, die der Katholizismus seit 1907, und damit auch seit dem eigentlichen Beginn ihrer Arbeit an *Mysticism*, auf sie ausübte, brachte keine systematische Schulung in Geschichte und Lehren des katholischen Glaubens mit sich. Obwohl sie als Mitglied einer wohlhabenden Familie einen gehobeneren sozialen Status besaß, verfügte sie bis zum Erscheinen von *Mysticism* über keinerlei kirchliche oder akademische Verbindungen. In ihrem 36. Lebensjahr war sie eine verheiratete Frau, welche eine Handvoll Bücher und Aufsätze verfasst hatte. Nach außen hin schien sie, einem gängigen Vorurteil gemäß, eine jener zahlreichen „lady scribblers" zu sein, eine Dame aus gutem Hause, die zum Zeitvertreib literarische Schreibversuche unternimmt. Mit der Herausgabe von *Mysticism* änderte sich ihr Ruf aber grundlegend. Fortan galt sie als eine der größten Autoritäten der Mystikforschung. Im Geleitwort zur deutschen Übersetzung von *Mysticism* aus dem Jahre 1928 schrieb der protestantische Theologe Friedrich Heiler anerkennend:

> „[E]s [gibt] auf der ganzen Welt keinen gründlicheren und intimeren wissenschaftlichen Kenner der Mystik als Evelyn Underhill ... Sie besitzt eine erstaunliche Kenntnis der mystischen Literatur aller Völker, Religionen und Zeiten wie der gesamten historischen, psychologischen und philosophischen Erforschung der Mystik. Aber, was noch weit wichtiger ist, sie besitzt eine persönliche, erfahrungsmäßige Kenntnis des mystischen Gottesumganges, wie sie unter unseren europäischen Zeitgenossen so selten ist."[23]

Diese Wertschätzung Heilers erscheint auf den ersten Blick verwunderlich, zumal gerade er „reine Mystik", d. h. Mystik unabhängig von ihrem historisch-gesellschaftlichen und institutionellen Kontext – wie Underhill sie in *Mysticism* darstellt – als „extrem *individualistisch*" und „asozial" kritisierte.[24] Seine Bewunderung wird jedoch verständlich, wenn man erkennt, dass Heilers Kommentar von 1928 retrospektiv zu verstehen ist. Denn nach der Abfassung von *Mysticism* stand Underhill unter dem Einfluss von Baron von Hügel (auf den ich weiter unten zu sprechen komme). „Unter dem Einfluss ihres verstorbenen Freundes Friedrich von Hügel", schrieb Heiler in seinem Geleitwort, habe Underhill im Laufe der Zeit „die Bedeutung des kirchlichen, dogmatischen und sakralen Elements für die Mystik zu schätzen gelernt".[25]

[23] Underhill 1911/1928, IX.
[24] Siehe: Heiler 1918/1923, 272f.
[25] Underhill 1911/1928 IX.

Themen, Thesen und Referenzautoren

Mysticism gliedert sich in zwei Teile, wobei jeder Teil ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet. Der erste war als allgemeine Einführung gedacht. Underhill betrachtete darin die Mystik vom Standpunkt der Metaphysik, der Psychologie und Symbolik und ihre Aufmerksamkeit galt den Beziehungen der Mystik zu den Lebenswelten der Kunst und der Magie. Zudem interessierte sie sich dafür, wie die Mystik zu unterschiedlichen philosophischen Haltungen steht wie dem Realismus, dem Idealismus, dem philosophischen Skeptizismus und dem Utilitarismus. Vor allem aber beschäftigte sie das Verhältnis der Mystik zu den positivistischen Naturwissenschaften. Am Maßstab des Denkens der großen Mystiker kritisierte sie diese unterschiedlichen Denkhaltungen, wobei ihre Überlegungen in einer Kritik am szientistischen Denken der modernen Naturwissenschaften gipfelten. Diesem Szientismus zog sie die Lebensphilosophie Bergsons und Euckens vor, in denen sie die allergrößte Nähe zum Empfinden und Denken der Mystiker sah. Nachdem sie am 26. und 27. Mai des Jahres 1911 Bergson in zwei Vorträgen an der Universität von Oxford persönlich erlebt hatte, schrieb sie in einem Brief an ihre Freundin Meyrick Heath:

> „Ich bin noch immer wie betrunken von Bergson, der einem ineins den Geist schärft und den Boden unter den Füßen wegzieht. Seine Vorlesungen waren ein großartiges Erlebnis. Der direkte Kontakt mit einem profunden, erstrangigen, intuitiven Denker ... Es schien mir eher befremdlich zu sein und versetzte mir einen Schreck, als er uns vergangenen Abend seine Schlussfolgerungen über die Natur des Geistes formulierte ... die, wie ich fand, genau so klangen wie die Erklärungen meiner Mystiker ...“[26]

Im selben Jahr erschien ihr Artikel *Bergson and the Mystics*, in welchem sie ausführlich zum Verhältnis zwischen der Lebensphilosophie Bergsons und der Mystik Stellung bezog.[27]

Euckens religiöser Vitalismus bildete die theoretische Grundlage für den zweiten Teil von *Mysticism*. Underhill versuchte, die verschiedenen Stufen der Entwicklung des mystischen Bewusstseins nachzuzeichnen, den Inhalt

---

[26] Williams 1943, 146f. Bergsons Vorträge finden sich in: Bergson 1946/1993, 149–179. „Ein großer Elan“, so lautete die Schlussfolgerung von Bergson, „trägt die Wesen und die Dinge mit sich fort. Von ihm fühlen wir uns emporgehoben, fortgerissen, getragen ... Je mehr wir uns ... daran gewöhnen, alle Dinge *sub specie durationis* wahrzunehmen, umso mehr versenken wir uns in die wahre Dauer. Und je mehr wir darin eintauchen, umso mehr versetzen wir uns wieder in die Richtung des allerdings transzendenten Prinzips, an dem wir teilhaben und dessen Ewigkeit nicht eine Ewigkeit der Unveränderlichkeit, sondern eine Ewigkeit des Lebens ist ... *In ea vivimus et moventur et sumus.*“ (Ebd., 179)

[27] Underhill 1912. In diesem Zusammenhang erscheint mir wichtig zu betonen, dass Underhill sich in *Mysticism* und ihrem Aufsatz von 1912 noch nicht auf Bergsons ausgeführte Mystikkonzeption beziehen konnte. Bis zu seinem letzten Werk von 1932 *Les deux sources de la morale et de la religion* behandelte Bergson das Thema Mystik nur marginal. Underhill knüpft mit ihren Darlegungen teilweise an das an, was Bergson in der *Evolution créatrice* auseinandergesetzt hat. Siehe: Bergson 1932/1992, 177.

mystischer Erfahrungen zu beschreiben und den heutigen Durchschnittsmenschen in Beziehung zu jenen Ausnahmemenschen der mittelalterlichen Mystik zu setzen. Ebenso wie James dachte sie, dass die rein psychologische, materialistisch-reduktionistische Betrachtungsweise der Mystik nicht genüge. Sie war vielmehr der Auffassung, dass die Mystiker selbst die besten Psychologen gewesen seien und ihre Darlegungen daher von hohem psychologischem Wert seien. Sie illustrierte ihre Auffassung der Entwicklung der mystischen Anlage im Menschen mit zahlreichen Beispielen aus dem Leben der Mystiker. Im Gegensatz zu James, der sich vor allem an neuzeitlichen Erfahrungsberichten orientierte, verwendete Underhill fast ausschließlich klassische Mystiktexte der europäischen, neuplatonisch-christlichen, aber auch (wenngleich selten) der islamischen Tradition.

Ihre Favoriten waren Ruysbroek, Juliane von Norwich, Gertrude More und der „Vater der englischen Mystik", Richard Rolle.[28] Etwas verächtlich hingegen schrieb sie über die französische Mystikerin Mme Guyon, bezichtigte sie des „unbewussten ... Plagiats" und zählte sie zu jenen, die an den gefühlsbeladenen, ekstatischen Zuständen lange Zeit hängen geblieben seien und unter „geistiger Völlerei" gelitten hätten.[29] Thomas Traherne erschien ihr zu meditativ und nicht genügend kontemplativ. Sie zitierte mit Vorliebe Plotin, Dionysius Areopagita, Franz von Assisi, Richard von St. Victor, Ruysbroek, Walter Hilton, Angela von Foligno, Caterina von Genua sowie deren Namensvetterin von Siena, die spanischen Liebesmystiker Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, ließ aber auch die „kühleren" deutschen Mystiker zu Wort kommen: Meister Eckhart, Tauler, Mechthild von Magdeburg, Jakob Böhme und den „romantischen" Seuse. Die wenigen Zitate aus der islamischen Mystik stammen vorwiegend von Al-Ghasali und Dschelal ed Din-Rumi. Auch Dichter wie Dante, Walt Whitman und William Blake fanden Beachtung.

Unter denjenigen, welchen Underhill im Vorwort zu *Mysticism* ihren Dank aussprach, ist insbesondere der deutschstämmige Friedrich von Hügel zu nennen. Baron von Hügel galt zu Beginn des 20. Jahrhunderts als bedeutendster römisch-katholischer Theologe Englands. Underhill wurde deshalb von vielen Interpreten ausschließlich als Schülerin Friedrichs von Hügel wahrgenommen und ihr Denken galt daher manchen als nicht besonders originell.[30] Diese Deutung ist einseitig. In der Biographie *Evelyn Underhill, Artist of the Infinite* betont Dana Greene die Eigenständigkeit und Originalität von Underhills Denken.[31] „Obwohl von Hügels Einfluss auf Underhill groß

[28] Underhill verfasste u. a. das Vorwort zu einer 1914 erschienenen modernisierten englischen Übersetzung von *Incendium Amoris* und *De Emendatione Vitae* von Richard Rolle. (Siehe: Underhill 1914b)
[29] Underhill 1911/1928, 241 Anm. 12, sowie 322, 525.
[30] Siehe: Thornton 1974, 183; Leech 1980, 81; Holmes 1981, 148; Steere 1961, 13–34.
[31] Greene 1990.

war", so Greene, „ist es falsch, ... Underhill prinzipiell als Schülerin von Hügels zu betrachten. Bereits ein Jahrzehnt bevor er ihr Mentor wurde, war sie eine bedeutende Schriftstellerin und nach seinem Tod schrieb sie fünfzehn Jahre lang in Bereichen, in welchen von Hügel nur wenig kompetent war."[32]

Nach eigenen Angaben ist Underhill von Hügels Werk von 1908 *The Mystical Element of Religion* erst in die Hände gefallen, nachdem sie *Mysticism* „bereits vorentworfen und teilweise geschrieben"[33] hatte. Die erste Ausgabe von *Mysticism* erschien im Frühjahr 1911. Von Hügel las das Buch und schickte ihr im Oktober desselben Jahres einen Brief, in dem er sie im Besonderen darum bat, die These, dass historische und institutionelle Gesichtspunkte der Religion für viele Mystiker keine Rolle gespielt hätten, zu überdenken und seine diesbezüglichen Einwände in den folgenden Auflagen zu berücksichtigen.[34] Im Unterschied zu ihren späteren Werken, in denen von Hügels Einfluss spürbar zunimmt, ist Underhills Zugang zur Mystik in *Mysticism* weitgehend unhistorisch. Für von Hügel hingegen ist Mystik nur eines von drei Elementen des voll entfalteten religiösen Bewusstseins. Religion besteht für ihn im Wechselspiel zwischen dem historisch-institutionellen Element, dem er Sinn und Gedächtnis zuordnet, dem analytisch-spekulativen, das er im kritischen Intellekt verortet, und dem intuitiv-emotionalen Bestandteil, welchen er im Willen und in der mystischen Erfahrung verwirklicht sieht. Kulturhistorisch-institutionelle, intellektuelle und willentlich-emotionale Komponenten sind die drei unterscheidbaren Modalitäten der Religion, die dialektisch aufeinander bezogen sind. Nach von Hügel tendiert jedes einzelne dieser Elemente von sich aus zur Vorherrschaft über die anderen. Stehen alle drei aber in einem harmonischen Wechselspiel, so bringen sie eine reife religiöse Persönlichkeit hervor.[35] Dementsprechend unterschied von Hügel – ähnlich wie Heiler – zwischen „wahrer/inklusiver Mystik" und „Pseudo-/exklusiver Mystik". Im Gegensatz zur „wahren", „inklusiven Mystik", die sich durch ein harmonisches Verhältnis zu den beiden anderen Elementen der Religion auszeichnet, sieht sich die „exklusive Mystik" von historisch-institutionellen und intellektuellen Elementen der Religion vollkommen frei. Von Hügel glaubte, dass der Grund für diese irrige Auffassung der Exklusivität der Mystik in der Annahme der Existenz einer – von historischen, institutionellen und intellektuellen Bezügen freien – mystischen Erfahrung liege. Die „exklusive Mystik", die von Hügel in seinem Werk stark kritisierte, kommt Underhills Mystiktheorie sehr nahe.

Underhill, die nach Aussage von Dana Greene in jenen Jahren mehr von der Güte und der Persönlichkeit Baron von Hügels beeindruckt war als von

[32] Greene 1988, 9.
[33] Underhill 1911/1928, XIIIf. Underhill bezeichnete von Hügels Buch als „[u]nabdingbar. Die beste Arbeit über Mystik in englischer Sprache". (Underhill 1911/1928, 693)
[34] In Greene (1990, 39) findet sich ein Auszug dieses bisher unveröffentlichten Briefes.
[35] Siehe: Hügel 1908/1923 I, 50–82 und II, 387–396; vgl. McGinn 1991/1994, 419–422.

dessen Intellekt, sträubte sich gegen seine Einwände.[36] Gegen eine historische Zugangsweise zur Mystik machte sie in *Mysticism* geltend, „dass die Mystik es eingestandenermaßen nicht mit der Beziehung des Einzelnen zur Kultur seiner Zeit zu tun hat, sondern mit seiner Beziehung zu zeitlosen Wahrheiten“[37]. Sie war der Auffassung, dass alle Mystiker ein und dieselbe Sprache sprechen, allesamt „aus demselben Lande stammen“ und darin dieselben Dinge erkennen. Sie postulierte historisch indifferente und interkulturelle Strukturelemente: (1) auf der Ebene der transzendenten Dinge; (2) in der Art und Weise, wie die Mystiker diese Dinge kognitiv verarbeiten; (3) in der Weise, wie sie ihrem Verhältnis zu diesen transzendenten Dingen einen metaphorischen Ausdruck verschaffen; und (4) im Gang der Entwicklung der mystischen Anlage im Menschen. Allerdings erkannte sie diese vier universellen Punkte in Abhängigkeit von James' Unterscheidung zweier Temperamente: der robusten und der morbiden Seele. Underhill vertritt somit keinen kulturellen oder historischen Konstruktivismus wie von Hügel. Ihre Position ist vielmehr die eines „biologischen Konstruktivismus“, worauf ich weiter unten zurückkomme.

Ein erster Blick auf die oben genannten Referenzautoren zeigt bereits, dass Underhill bei ihren interkulturellen Vergleichen – im Gegensatz etwa zu Huxley – indische und buddhistische Formen der Mystik weitgehend unberücksichtigt lässt. Trotzdem spricht sie der christlichen Mystik eine Maßstabfunktion zu und wendet sich explizit gegen jene Traditionen, welche, wie gewisse östliche und muslimische Formen der Mystik angeblich: (1) die vollkommene Vernichtung des Selbst als höchste Stufe der Mystik behaupten; (2) die mystische Erfahrung nicht als ontologische Erkenntnis deuten; und sich (3) nicht nach dem Ideal des „gemischten Lebens“ ausrichten, das vom Mystiker fordert, sich auf seiner Gottsuche phasenweise vom alltäglichen, sinnlichen Leben ab- und sich ihm wieder aktiv zuzuwenden. Underhill zog die christliche Mystik den anderen Traditionen oft deshalb vor, weil sie überzeugt war, dass die christliche Mystik ihrem Wesen nach nicht Weltflucht bedeutet, sondern ein aktiv tätiges, ein ethisches Leben in gesellschaftlicher Verantwortung zur Folge hat.

Henri Bergson übernimmt später in *Les deux sources de la morale et de la religion* diese Präferenz der christlichen Mystik, indem er schreibt:

> „Die vollständige Mystik ist in der Tat die Mystik der großen christlichen Mystiker ... [denn] ein ungeheurer Lebensstrom hat sie ... ergriffen; aus ihrer vermehrten Vitalität hat sich eine Energie, eine Kühnheit, eine Macht ganz außergewöhnlichen Planens und Verwirklichens entbunden. Man bedenke, was Persönlichkeiten wie Paulus, die heilige Therese, die heilige

[36] Siehe: Greene 1990, 39f. Ich beziehe mich hier auf Underhills Überlegungen zur Zeit der Abfassung von *Mysticism*. Unter dem Einfluss von Hügels machte sie später eine Wandlung durch und schrieb schließlich in ihrem Vorwort von 1930, dass sie mit von Hügels Überlegungen vollkommen einverstanden sei. (Siehe: Underhill 1911/1930, ixf.)

[37] Underhill 1911/1928, XIII.

> Katharina von Siena, der heilige Franziskus, Jeanne d'Arc und viele andere im Bereich der Tat vollbracht haben."[38]

Allein die „tätige Mystik" ist für Bergson „vollständige Mystik" und diese habe es nur im Christentum, nicht jedoch im antiken Indien und ebenso wenig in Griechenland gegeben.[39]

Bevor ich jedoch auf Underhills ethische Argumentationsgänge und ihre Hypothesen zur *via mystica* eingehe, folge ich einigen ihrer interdisziplinären Bemerkungen zur Mystik im ersten Teil von *Mysticism* und rekonstruiere ihre Kritik am Denken der damaligen Naturwissenschaften.

Neuplatonische Mystiktheorie, Lebensphilosophie und Wissenschaftskritik

Wie bereits erwähnt, ist Underhills Ansatz seinem Anspruch nach ganzheitlich. Sie versucht, die Überlegungen zur Mystik in den Fachbereichen Philosophie, Theologie, Psychologie und Symboltheorie miteinander in Beziehung zu setzen. Allerdings redet sie nicht dem Relativismus das Wort. Das theoretische Grundgerüst, mittels dessen sie die Ergebnisse der unterschiedlichen Disziplinen in eine Einheit bringt, entstammt vielmehr der platonischen Philosophie, genau genommen einer einigermaßen verkürzten, populären Sichtweise auf Platons Philosophie. „Wir müssen", sagt Platon im Dialog *Timaios*, „zwischen den beiden großen Formen des Seins einen Unterschied machen und fragen: Was ist das, was immer ist und kein Werden hat, und was ist das, was stets im Werden ist und nie *ist*?"[40] Die Philosophie des „mittleren" Platon gliedert die Welt in zwei Wirklichkeitsbereiche, die Underhill in den Aussagen der Mystiker wiederzufinden glaubt: die sinnliche Welt, die sich unablässig wandelt, und die Welt der eigentlichen Wirklichkeit, die Welt der unwandelbaren, ewig gleich bleibenden Begriffe/Ideen resp. die „absolute" oder „göttliche Welt". In dieser Weltsicht wird der Mensch neben dem animalischen „Instinkt zur Selbsterhaltung" vom metaphysischen „Trieb zum Absoluten" bestimmt, der eine dauernde Veranlagung der menschlichen Natur zum Ausdruck bringt. Diese Leidenschaft nach dem Transzendenten prägt nach Underhill den Charakter des Menschen vom Typ des Mystikers besonders stark, egal in welcher Epoche und Kultur er beheimatet ist. Der Charakter des Mystikers ist gekennzeichnet durch ein starkes „Seinsbedürfnis", einen übermäßigen „Hunger" nach Wirklichkeit jenseits der sinnlich-begrenzten Welt. Diesen Zug scheint der Mystiker mit dem Metaphysiker gemeinsam zu haben.

---

[38] Bergson 1932/1992, 177; der Rekurs auf Underhill findet sich ebd. in Anm. 3.

[39] Siehe: Bergson 1932/1992, 176. In *Vital Intuitions: Henry Bergson and Mystical Ethics* hat William Barnard (2002) das Verhältnis zwischen Bergsons Ansichten über Mystik und der Ethik der Mystiker hellsichtig aufgearbetet, wobei er Bergsons Präferenz der christlichen Mystik ausdrücklich kritisiert.

[40] Platon, *Timaios* V, 27 D.

Anders jedoch als der Metaphysiker, der als Philosoph über das Absolute spekuliert, strebt der Mystiker nach bleibender Vereinigung mit dem Absoluten. Allgemein gesagt ist Mystik in Underhills Definition daher

> „ ... die Äußerung des eingeborenen Strebens des menschlichen Geistes nach vollkommener Harmonie mit der übersinnlichen Ordnung der Dinge, wie auch immer die theologische Formel für diese Ordnung lauten mag. Dies Streben erobert bei den großen Mystikern allmählich das ganze Feld ihres Bewusstseins, es beherrscht ihr Leben und erreicht sein Ziel in dem Zustande, den man als ‚mystische Vereinigung' bezeichnet. Ob nun das Ziel der Gott des Christentums heißt oder die Weltseele des Pantheismus oder das Absolute der Philosophie, immer ist der Wunsch, es zu erreichen, und das Streben danach – solange dies ein echter Lebensprozess und nicht intellektuelle Spekulation ist – der eigentliche Gegenstand der Mystik."[41]

Die überragende Bedeutung der Mystik im Vergleich zu anderen Lebens- und Wissensformen liegt laut Underhill darin, dass es allein dem Mystiker gelingt, sein Verlangen nach dem Absoluten vollumfänglich zu befriedigen. Mystik, glaubt Underhill, verfügt über Formen der Lebenspraxis und vermittelt das nötige Wissen darüber, wie der Mensch seine Sehnsucht nach dem Transzendenten stillen kann. Aufgrund dieser Kompetenz, argumentiert sie, sollte der Mystik dieselbe Aufmerksamkeit geschenkt werden wie anderen Bereichen menschlichen Lebens. Die großen Mystiker des Mittelalters waren in ihren Augen „Wegbereiter", „Pioniere" in eine andere Wirklichkeit, in die wir uns selbst nicht wagen, „ ... und wir haben kein Recht, ihren Entdeckungen die Gültigkeit abzusprechen, nur weil es uns an Gelegenheit oder an dem nötigen Mut fehlt, selbst solche Forschungen anzustellen"[42].

Ebenso wie das platonische Daimonion im Dialog *Symposion* ist der Mystiker Underhills ein „Vermittler", ein „Dolmetscher" zwischen den beiden Seinsbereichen: der sinnlichen und der transzendenten Welt.[43] Dabei ist der Eros/die Liebe das Medium, durch das sich die ontologische Erkenntnis vollzieht. Im Gegensatz zu Platon bedeutet der Aufstieg von der sinnlichen zur transzendenten Welt durch die Vermittlung des Eros jedoch nicht eine zunehmende Abstraktion im Bereich des Denkens, sondern vielmehr die Abkehr vom analytischen Denken und die Hinwendung zur Intuition. In diesem Sinne sei das „Organ" der transzendenten Erkenntnis nach Aussage der Mystiker nicht der Intellekt, sondern die Intuition. Mit dieser Abwendung vom platonischen Denken sah Underhill das Denken der Mystiker in engster Nachbarschaft mit der Lebensphilosophie Bergsons, Nietzsches und Euckens.[44] Die Lebensphilosophen, dachte sie, zögen ebenso wie die Mystiker die intuitive der intellektuellen Erkenntnis vor.

Wie schon erwähnt, war Underhill von Henri Bergsons Thesen besonders beeindruckt. Nach Bergson ist der analytische Intellekt nur eine spezialisierte

[41] Underhill 1911/1928, XIV.
[42] Underhill 1911/1928, 4.
[43] Underhill 1911/1928, 232.
[44] Underhill 1911/1928, 37.

Form des menschlichen Bewusstseins, die zu ganz anderen Zwecken entwickelt worden sei als zur Erkenntnis des Lebensprozesses in seiner Ganzheit. Das Leben habe ihn im Interesse des Überlebens hervorgebracht. Es habe ihn befähigt, sich mit konkreten Dingen zu befassen. Damit sei er vertraut. Hier erfülle er seine natürliche Aufgabe, die darin bestehe, sich selbst am Leben zu erhalten. Im Interesse der Erfahrung und um zu Begriffen zu gelangen, zerlege der Intellekt die Erfahrung, die in Wirklichkeit ein fortlaufender Strom, eine unaufhörliche Folge ohne gesonderte Teile ist, in rein konventionelle „Momente", „Perioden" oder psychische „Zustände". Er hebe aus dem Strom der Lebenswirklichkeit einzelne Teile heraus, die ihn „interessieren", die seine Aufmerksamkeit fesseln. Bergson vergleicht die Arbeit des Intellekts in einem seinerzeit berühmt gewordenen Gleichnis mit der Arbeit eines Kinematographen und den abrollenden Bildern eines Filmes.[45] Der zergliedernde Intellekt mache, wie der Kinematograph, Momentaufnahmen von etwas, das in Wirklichkeit in ständiger Bewegung ist. Mittels dieser sukzessiven statischen Darstellung schaffe er ein Bild der Welt, in dem unzählige Momente fehlen. Unsere alltägliche Wirklichkeit sei das Resultat unserer Auswahl, und die Art dieser Auswahl liege gänzlich außerhalb der menschlichen Kontrolle. Sie werde bestimmt durch den Kinematographen/den Intellekt. Der Kinematograph habe sein bestimmtes Tempo, mache seine Aufnahmen in bestimmten „Zwischenräumen". Was für sein Tempo zu schnell gehe, werde entweder nicht mit aufgenommen oder fließe mit den vorhergehenden und folgenden Bewegungen in eins zusammen. Ebenso wie der Kinematograph gebe uns unser analytischer Intellekt immer nur Ausschnitte aus einer dynamischen, sich stetig verändernden Wirklichkeit wieder, nie jedoch den Prozess der Wirklichkeit in seiner Totalität. Um zu einem volleren Bild der Wirklichkeit zu gelangen, forderte Bergson eine Umkehr der Aufmerksamkeit vom zweckgerichteten zum „zwecklosen" Denken – um mit Max Scheler zu sprechen: vom Herrschafts- zum Wesensdenken – und damit vom Intellekt zur Intuition[46]. In diesem Punkt begegnen nach Underhill die Aussagen der Mystiker denen der Lebensphilosophen. Allerdings würden die Lebensphilosophen im Vergleich zu den Mystikern auf halbem Wege stehen bleiben. Ihre Wege trennen sich dort, wo die Mystiker die Wirklichkeit nicht allein unter einem zeitlich-dynamischen, sondern zugleich unter einem ewig-statischen Blickwinkel erkennen würden. Während für William James die Wahrheit der Mystik eine private, persönliche Angelegenheit war, hielt Underhill an der Vor-

[45] Siehe dazu und zum Folgenden: Bergson 1946/1993, 27 Anm.1 und 27ff.

[46] Zum Begriff der „Intuition" bei Bergson, siehe: Margreiter 1997, 199–205. Margreiter weist darauf hin, dass der Begriff der „Intuition" bei Bergson nicht nur mit Gefühl zu tun hat, sondern eine Einheit von Gefühl und Reflexion bezeichnet.
In *Les deux sources de la morale et de la religion* identifiziert Bergson die Mystik nicht mit der „Intuition", sondern mit der „dynamischen Religion", d. h. einer kreativen, von Freiheit getragenen Emotion, die nicht die Wirkung einer geistigen Vorstellung ist, sondern dieser vorangeht, sie virtuell enthält und bis zu einem gewissen Punkt ihre Ursache ist. (Siehe dazu ausführlich: Margreiter 1997, 362–367.)

stellung der objektiven, allgemein verbindlichen Wahrheit mystischer Erkenntnisse fest. Sie ist der Auffassung, dass die wahre mystische Erfahrung ihrem Wesen nach die Erfahrung des ewig gleichen Seins im platonischen Sinne einschließt. Der Mystiker, schreibt sie,

> „ ... entwickelt die Gabe, das absolute, reine Sein, das schlechtweg Transzendente zu erfassen ... Diese allseitige Ausdehnung des Bewusstseins, mit seinem doppelten Vermögen, durch unmittelbare Vereinigung sowohl den zeitlichen wie den ewigen, den immanenten wie den transzendenten Aspekt der Wirklichkeit zu erkennen – das lebendige, strömende, wechselnde Leben des Alls und das wandellose, unbedingte Leben des Einen – ist das besondere Kennzeichen, das *ultimum sigillum* des großen Mystikers."[47]

Die Erfahrungsweise des Mystikers ist nach Auskunft Underhills die vollständigste und umfassendste Erfahrung, die der Mensch machen kann, da sie sowohl die zeitlich-dynamische als auch die ewig-statische Auffassung der Wirklichkeit umfasst.

Ausgehend von der Überzeugung, dass der Mystiker über das breiteste Spektrum möglicher Erfahrung verfügt, kritisiert sie im ersten Kapitel von *Mysticism* unterschiedliche philosophische Positionen. Das Hauptgewicht ihrer Kritik gilt dem deterministischen Weltbild der modernen Naturwissenschaften ihrer Zeit, weshalb ich mich hier auf eine Darstellung dieses Kritikpunktes beschränke.[48]

Das naturwissenschaftliche wie das Common Sense-Verständnis von Welt setzt bei der sinnlichen Wahrnehmung an. Die sinnliche Wahrnehmung bildet die Grundlage für Erfahrungstatsachen, Verallgemeinerungen und Gesetzesaussagen. Underhill verweist in diesem Zusammenhang auf die Tatsache, dass bereits die sinnliche Erfahrung subjektabhängig ist. Das heißt, dass die sinnliche Erfahrung uns nicht ein adäquates Bild der Wirklichkeit wiedergibt, wie sie „an sich" beschaffen ist, sondern sowohl durch unsere Physiologie wie durch die Kategorien unseres Verstandes aktiv geformt wird. Underhill ist daher der Auffassung, dass eine adäquate Theorie der Wahrnehmung die Wahrnehmung des Mystikers nicht außer Acht lassen dürfe. Mit William James bemerkt sie, dass wir die Wirklichkeit ganz anders wahrnehmen würden, „wenn die Sinne ihre Aufgaben vertauschen würden, wenn wir z. B.

---

[47] Underhill 1911/1928, 49; Vgl. 565f.

[48] Underhills Gleichsetzung von Naturwissenschaft und Determinismus gilt nur für die zu Underhill zeitgenössische und von ihr wahrgenommene Naturwissenschaft. Zwar ist unbestritten, dass diese Gleichsetzung bis heute in den Naturwissenschaften nachwirkt, doch schon zu Jahrhundertbeginn wurde sie vielfach aufgebrochen. Dies scheint Underhill nach der Abfassung von *Mysticism* erkannt zu haben, denn zwanzig Jahre später sah sie den Hauptfeind einer mystischen Deutung des Lebens weniger im Determinismus als vielmehr im naturalistischen Monismus der Naturwissenschaften. In ihrem Vorwort zu *Mysticism* von 1930 schreibt sie: Der naturwissenschaftliche „Determinismus ... ist nicht länger der Hauptfeind einer spirituellen Interpretation des Lebens, zu der uns die Erfahrungen der Mystiker führen. Es ist eher der naturalistische Monismus, jene oberflächliche Doktrin der Immanenz, die durch die Empfindung der Transzendenz ausgeglichen und überwunden werden muss ..." (Underhill 1911/1930, viii.)

Farben hörten und Töne sähen".[49] Wenngleich ein Vertauschen von Sinnesorganen in Wirklichkeit nicht möglich ist, existiert dennoch ein ähnliches Phänomen: die spontane Verknüpfung zweier oder mehrerer heterogener Sinnesqualitäten. Man spricht hierbei im Allgemeinen von Synästhesien.[50] Underhill verwendet den Synästhesiebegriff nirgends, dennoch verweist sie auf Beschreibungen von Mystikern, bei denen es sich ohne Zweifel um solche synästhetischen Phänomene handelt. Sie zitiert Saint-Martin und Edward Carpenter, die über ihre veränderten Bewusstseinszustände Folgendes berichteten. Saint-Martin sagte: „Ich hörte Blumen, die klangen, und sah Töne, die leuchteten." Carpenter berichtete über das Eintreten des mystischen Bewusstseins, wie er es selbst erfahren hatte: „Man nimmt nicht mehr mit den einzelnen Sinnen wahr, sondern es ist, als ob sich alle Sinne zu einem einzigen Sinn vereinigten."[51] Synästhetische Erfahrungsweisen sind ein wichtiger, vielleicht sogar zentraler Bestandteil mystischer Bewusstseinszustände. Evelyn Underhill hat es leider versäumt, eine Theorie synästhetischer Wahrnehmung im Kontext der Mystik auszuarbeiten. Sie behandelte das Thema der Synästhesien lediglich im Rahmen ihrer Hinweise darauf, dass Sinneserfahrungen von biologischen Bedingungen und den Kategorien des Verstandes geformt sind. Synästhetische Phänomene im Bereich der Mystik weisen darauf hin, meint Underhill, dass das Common Sense-Verständnis von Wahrnehmung nicht zum einzigen Maßstab der Wirklichkeit gemacht werden kann. Zudem motivieren sie den Mystiker zur Wahl von Metaphern, die dem Common Sense merkwürdig fremd vorkommen.

> „Wenn wir uns einmal klarmachten, einer wie geringen Umstellung unserer Organe es nur bedarf, um uns in eine ganz andere Welt zu versetzen, so würden wir nicht so geringschätzig über jene Mystiker lächeln, die uns sagen, dass sie das Absolute als ‚himmlische Musik' oder ‚unerschaffenes Licht' wahrnehmen; wir würden weniger fanatisch sein in unserm Entschluss, die ‚wirkliche und solide Welt des gesunden Menschenverstandes' zum einzigen Maßstab der Wirklichkeit zu machen. Diese Welt des gesunden Menschenverstandes ist eine Begriffswelt. Kann sein, dass sie ein Universum außer uns darstellt; sicher stellt sie die Tätigkeit des menschlichen Geistes dar."[52]

Die Frage drängt sich auf, ob es sich bei den in mystischen Erfahrungen eingewobenen Synästhesien um Sinnestäuschungen handelt oder ob sie dem Mystiker in irgendeinem Sinne Aspekte der Wirklichkeit liefern. Doch dies ist an dieser Stelle nicht Underhills Anliegen. Sie will lediglich sagen, dass

---

[49] Underhill 1911/1928, 8.

[50] Werner (1966, 278) definiert Synästhesie als „die spontane Verknüpfung zweier oder mehrerer heterogener Sinnesqualitäten – gleichgültig ob diese Sinnesqualitäten wahrnehmungs- oder vorstellungsmäßig gegeben sind." Die Erfahrung der Synästhesie ist spätestens seit dem frühen 18. Jahrhundert bekannt, eine gründlichere psychologische Erforschung des Phänomens setzte aber erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit den Untersuchungen Wundts (1874) und Fechners (1876) ein. Siehe hierzu: Hauskeller 1995, 54ff.

[51] Ich zitiere Saint-Martin und Carpenter nach Underhill, in: Underhill 1911/1928, 8 und 8 Anm. 5. Underhill zitiert Carpenter nach Bucke. Vgl.: Bucke 1898/1993, 201.

[52] Underhill 1911/1928, 9.

unsere Sinne nicht die Wirklichkeit wiedergeben, wie sie „an sich" beschaffen ist. Die Sinneserfahrung als Ausgangspunkt der Naturwissenschaften wie des Common Sense-Verständnisses ist immer schon ein physiologisch und geistig-begrifflich vermitteltes Konstrukt. Mit diesem Hinweis kritisiert Underhill ein naiv-realistisches Verständnis von Wahrnehmung, das sowohl dem Common Sense als auch dem naturwissenschaftlichen Denken zugrunde liegen kann.

Ihre weitere Kritik betrifft drei Paradigmen, die das Denken der damaligen Naturwissenschaften weithin prägten: die materialistische Grundeinstellung, das deterministische Weltbild und die Ausrichtung am Utilitarismus.

Die Naturwissenschaften sind weitgehend materialistisch ausgerichtet und messen, in Underhills Verständnis, jegliche Erfahrung am Maßstab des praktischen Nutzens. Der große Zweck, dem die Evolution der Arten demgemäß dient, ist die Erhaltung des Lebens. Underhill zeigte sich irritiert und empört vom Monopol, das dieser Sichtweise in den Naturwissenschaften zukommt, und betonte, dass der Mensch auch ein Geschöpf mit wunderlichen und unpraktischen Idealen sei, das ebenso sehr von Träumen wie von Begierden beherrscht werde. Diese Träume, so glaubt sie, lassen „sich nur aus der Theorie heraus rechtfertigen ..., dass [... der Mensch] irgendeinem anderen Ziel als dem physischer Vollkommenheit oder intellektueller Oberherrschaft zustrebt, dass er von irgendeiner höheren und wesentlicheren Wirklichkeit bestimmt wird als der der Deterministen".[53] Underhill stellt sich entschieden gegen das szientistische Herrschaftswissen der modernen Naturwissenschaften und fordert den Einbezug künstlerischer und mystischer Erfahrungsweisen in die Überlegungen der Evolutionstheoretiker. Eine adäquate Berücksichtigung dieser Erfahrungsbereiche sollte sogar einen Paradigmenwechsel in den modernen Naturwissenschaften zur Folge haben:

> „Man wird zu dem Schluss gedrängt, dass, wenn die Evolutionstheorie die Tatsache der künstlerischen und religiösen Erfahrung einschließen soll – und kein ernster Denker kann sie annehmen, wenn diese großen Bewusstseinsgebiete außerhalb ihres Bereichs bleiben sollen – sie vielmehr auf einer geistigen als auf einer physischen Basis neu errichtet werden muss."[54]

Religiöse und künstlerische Erfahrungsweisen lassen sich nach Underhills Überzeugung nicht einfach aus der evolutionstheoretischen Debatte ausschließen, weil selbst „das normalste, gewöhnliche Menschenleben ... fundamentale Erlebnisse ein[schließt] – starke und unvergessliche Empfindungen, die uns sozusagen gegen unsern Willen aufgezwungen werden und für die die Naturwissenschaft schwer eine Erklärung finden kann"[55]. Diese Erlebnisse ständen nicht im Dienst utilitaristischer Funktionen der Ernährung oder Fortpflanzung, an denen die Naturwissenschaften sich ausrichteten. Sie hätten zwar eine weitreichende Wirkung auf den menschlichen Charakter, trügen

[53] Underhill 1911/1928, 21f.
[54] Underhill 1911/1928, 22.
[55] Underhill 1911/1928, 22.

jedoch wenig oder nichts dazu bei, diesem Charakter in seinem Kampf um das physische Überleben Beistand zu leisten. Diese fundamentalen Erfahrungen stürzten die eingefleischten Materialisten unter den Naturwissenschaftlern gleichsam in eine Verlegenheit, in ein Dilemma, dem sie nur ausweichen könnten, „indem sie diese Dinge Illusionen nennen und ihre eigenen handlicheren Illusionen mit dem Titel Tatsachen beehren“[56]. Underhill dachte dabei vor allem an drei, für die Naturwissenschaften scheinbar unerklärliche, sinnlose Erlebnisse: Religion, Schmerz und Schönheit, die sie allesamt in größter Nähe zu mystischen Erfahrungen sah.[57]

Die Religion als eine der allgemeinsten und unausrottbarsten Funktionen des Menschen beruht nach Underhill auf der „hoffnungslos irrationalen Annahme“, dass das Übersinnliche irgendwie wichtig und wirklich ist und sich durch das Tun des Menschen beeinflussen lässt.[58] Trotz der zahlreichen Versuche der Naturwissenschaften, diese Überzeugung als Illusion zu entlarven, erweise sich die Religion und mit ihr die religiöse Mystik als ein ungemein beharrlicher, aus dem Leben nicht wegzudenkender Bereich menschlicher Erfahrung.

Die Naturwissenschaften seien, so Underhill, zwar in der Lage, jene Formen des Schmerzes und Leidens zu rechtfertigen, welche für den Menschen nützlich sind, insofern sie ihn für sein fehlerhaftes Handeln bestrafen und damit zu neuen, angepassteren Handlungen führen. Die überwiegende Zahl der menschlichen Schmerzen blieben für die am Mittel-Zweck-Denken ausgerichtete Evolutionstheorie jedoch unverständlich und unerklärlich: die langen Qualen der Unheilbaren, die Marter der Unschuldigen, der tiefe Seelenschmerz der Hinterbliebenen, die Existenz so vieler unnötig qualvoller Todesarten. Ebenso, dachte Underhill, vergessen die utilitaristisch denkenden Naturwissenschaftler die merkwürdige Tatsache, dass die Leidensfähigkeit des Menschen mit dem Fortschritt der Kultur und Zivilisation an Tiefe und Feinheit zu- und nicht abgenommen habe. Der Mensch leide nicht nur körperlich wie die Mehrzahl der Tiere. Er empfinde seine Schmerzen nicht bloß und könne sich an sie erinnern, sondern er denke auch über sie nach. Er leide zusätzlich und vor allem psychisch. Vom Gesichtspunkt der Evolutionstheorie aus leidet der Mensch nach Ansicht Underhills zu intensiv. Sein Leiden ist im Sinne der Evolutionstheorie eigentlich unnütz. „Für utilitaristische Zwecke würde ein akutes Unbehagen durchaus genügen ... Wir sind bei weitem zu empfindlich für die Rolle, die die Naturwissenschaft uns spielen lassen will.“[59] Underhill glaubt, dass dem Menschen zwei grundsätzlich einander entgegengesetzte Möglichkeiten zur Überwindung des Leidens zur Verfügung stehen: entweder eine bessere Anpassung an die Bedingungen der Sinnenwelt oder die Abwendung von der sinnlichen und die Hinwendung zur göttlichen

[56] Underhill 1911/1928, 22.
[57] Sie hält diese Aufzählung nur für beispielhaft, nicht für erschöpfend. Siehe: Underhill 1911/1928, 27.
[58] Underhill 1911/1928, 23.
[59] Underhill 1911/1928, 24.

Welt.[60] Der Mystiker entscheide sich für die zweite Variante. Für ihn werde der Schmerz im Extremfall sogar zur „Gymnastik für die Ewigkeit", zur „furchtbaren, einweihenden Liebkosung Gottes", wie Thomas von Kempen sage.[61] Der Mystiker als Asket suche den Schmerz geradezu und verwende ihn als Mittel zur Loslösung von der Welt der Sinne. Diese gewiss extreme Lebensweise ist dem Naturwissenschaftler rätselhaft, unerklärlich dunkel und gilt ihm daher meist als pathologisch.

Unerklärlich bleiben den Naturwissenschaften, so Underhill, letztlich auch die Erlebnisse des Schönen, seien es ästhetische Naturerfahrungen oder ästhetische Erfahrungen in der Kunst. „Die Frage, warum eine Runzel der Erdoberfläche, die mit gefrorenem Wasser überzogen, von uns als Schneegipfel bemerkt wird und die wir eine Alpe zu nennen belieben, in manchen Naturen heftige Gefühle von Begeisterung und Andacht hervorruft ... ist ein Rätsel, das einfach widersinnig scheint, bis man erkennt, dass es überhaupt nicht zu lösen ist. Hier muss jedes ‚Wie' und ‚Warum' verstummen. Wir wissen nicht, warum große Dichtung uns so unaussprechlich bewegt, oder warum ein Strom von Tönen in besonderer Folge uns auf die Höhen des Lebensgefühls trägt ..."[62] Schönheit, meint Underhill, sei letztlich allein von einem geistigen Prinzip her zu begreifen. Mit Hegel ist Schönheit für sie „das Geistige, das sich auf sinnliche Weise kundgibt"[63]. Auch in solchen Erlebnissen nähere sich der Mensch der mystischen Erfahrung, in deren Erkenntnis – platonisch gesprochen – das Schöne und das Eine letztlich identisch seien.[64]

„Die Mystik, das Romantischste, was es im Weltall gibt ..."[65], schreibt Underhill an einer Stelle. Die Nähe nicht nur der Mystik, sondern auch ihres eigenen Denkens zur Philosophie der Romantik ist offensichtlich. Es fällt an dieser Stelle vor allem eine große Ähnlichkeit zwischen Underhills Argumentationsweise und derjenigen Schopenhauers auf. Beide sehen die Mystik in allergrößter Nähe zu diesen drei Erfahrungsbereichen der Religion, des Leidens und der Ästhetik. Wahrscheinlich war ihr Schopenhauers Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung*[66] jedoch nicht bekannt. Dennoch teilt Underhill mit Schopenhauer ihre kritische Einstellung gegenüber der Einseitigkeit des kausal-erklärenden Ansatzes der Naturwissenschaften. Eine Evolutionstheorie, welche die drei besprochenen Erlebnisweisen ausklammert, kann ihrer Ansicht nach nicht für sich in Anspruch nehmen, die Phänomene des menschlichen Lebens in ihrer Ganzheit zu erklären; und selbst wenn sie sie zu ihrem Gegenstand macht, so bleibt die naturwissenschaftliche Zugangsweise einseitig und reduktionistisch, indem sie sie nur von „außen" zu erklären und nicht

[60] Underhill 1911/1928, 25.
[61] Underhill 1911/1928, 25.
[62] Underhill 1911/1928, 26.
[63] Underhill 1911/1928, 27.
[64] Wie der Titel eines Aufsatzes von 1913 zeigt, besteht für Underhill eine große Nähe zwischen dem Mystiker und dem Künstler: *The Mystic as Creative Artist.* (Siehe: Underhill 1913.)
[65] Underhill 1911/1928, 101.
[66] Schopenhauer 1977 I.

auch von „innen“ her zu verstehen sucht. Ebenso wie für Underhill ist auch für Schopenhauer der Mensch wesentlich ein *animal metaphysicum*. Außer dem Menschen wundert sich kein Lebewesen über sein eigenes Dasein und fragt nach einem umfassenden Sinnzusammenhang.

Trotz dieser Ähnlichkeiten existieren wesentliche Unterschiede zwischen Underhill und Schopenhauer. Während Underhill sich im platonisch-christlichen Sinne als Idealistin zu erkennen gibt, die überzeugt ist vom Bestehen eines letzten, geistigen Prinzips, vermeidet es Schopenhauer, einen dogmatisch letzten Standpunkt zugunsten eines metaphysisch oder materiell Letzten einzunehmen. Volker Spierling hat herausgearbeitet, dass Schopenhauer gezielte Perspektivenwechsel zwischen seiner transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie, materialistischen Argumentationsgängen und metaphysischen Spekulationen unternimmt, um der vorschnellen Unterstellung eines absolut Ersten, sei es ein Geistiges, ein Materielles oder Metaphysisches, Einhalt zu gebieten und „sich über einen einfältigen Standpunkt-Dogmatismus zu erheben“[67].

Ein weiterer wesentlicher Unterschied betrifft Schopenhauers Bevorzugung der östlichen Mystik der Upanischaden und des Buddhismus gegenüber der christlichen Mystik sowie dessen pessimistische Deutung der Mystik im Allgemeinen. Für Underhill offenbart sich dem Mystiker der liebende, abendländisch-christliche Gott, der das moralische Verhalten des Menschen aktiv bestimmt. Schopenhauer hingegen sieht in der Mystik die schlechthinige Selbstbefreiung von einem blinden, tyrannischen metaphysischen Prinzip, das die Welt durchdringt, dem „Willen zum Leben“. In der mystischen Erfahrung gelangt der metaphysische „Wille zum Leben“ zur Erkenntnis seiner eigenen Grausamkeit und negiert sich selbst. Mystik besteht für Schopenhauer daher im Wesentlichen in der Verneinung des Willens zum Leben. Die pessimistischen, anthropofugalen Tendenzen überwiegen in Schopenhauers Philosophie der Mystik; und Mystik hat für Schopenhauer, in krassem Unterschied zu Underhill, letztlich nichts intersubjektiv Verbindliches mitzuteilen, da es laut Schopenhauer kein objektives Kriterium für jene persönlichen, inneren Wahrnehmungen des Mystikers gibt.[68]

---

[67] Spierling 1994, 223.

[68] Das „Grundgebrechen“ der Mystik liegt darin, schreibt Schopenhauer, dass sie nichts intersubjektiv Verbindliches mitzuteilen hat, „theils weil es für die *innere* Wahrnehmung kein Kriterium der Identität des Objekts verschiedener Subjekte giebt; theils weil solche Erkenntnis doch mittelst der Sprache mitgetheilt werden müsste, diese aber, zum Behuf der *nach außen* gerichteten Erkenntniss des Intellekts, mittelst Abstraktionen aus derselben entstanden, ganz ungeeignet ist, die davon grundverschiedenen innern Zustände auszudrücken, welche der Stoff des Illuminismus sind, der daher sich eine eigene Sprache zu bilden hätte, welches wiederum, wegen des ersteren Grundes, nicht angeht“. (Schopenhauer 1977 II, 1 und 16) Schopenhauer verwendet den Begriff „Illuminismus“ gleichbedeutend mit dem der Mystik: „Illuminismus“ ist „wesentlich *nach innen* gerichtet, innere Erleuchtung, intellektuelle Anschauung, höheres Bewusstseyn, unmittelbar erkennende Vernunft, Gottesbewusstseyn, Unifikation u. dgl.“ (Ebd.) Philosophie wende sich zur Rechtfertigung ihrer Behauptungen immer an das Denken und die Begriffe, weshalb sie Wissen erzeuge. Die Sätze der Religion hingegen besäßen lediglich allegorische Wahrheit, weshalb Religion lediglich zum Glauben führe. (Ebd., 194)

Doch zurück zu Underhill. Underhills Kritik der vorherrschenden Paradigmen in den Naturwissenschaften (Materialismus, Determinismus, Utilitarismus) gipfelt in einer Stellungnahme zugunsten der Lebensphilosophie und des Vitalismus, in welchen viele Ideen der Romantik weiterleben.

Im Gegensatz zum Determinismus in den Naturwissenschaften und zu Schopenhauers blindem, an sich selbst leidendem Urwillen bildet der Gedanke eines freien, spontanen, schöpferischen Lebens das Grundprinzip des Vitalismus. Driesch hat diesen Grundgedanken in die Biologie hineingetragen. Bergson hat, von der Psychologie ausgehend, seine geistige und metaphysische Seite behandelt. Eucken hat sich mit seinem religiösen Vitalismus bemüht, den modernen Menschen in ein neues Verhältnis zur Wirklichkeit zu bringen. Wenngleich Bergson, Driesch, Eucken und andere Vitalisten über die Bedeutung des Begriffs des „Lebens" verschiedener Meinung sind, so legen sie Underhills Überzeugung nach alle den gleichen Nachdruck auf die überragende Wichtigkeit und den hohen Wert des „Lebens" – „eines großen kosmischen Lebens", das über unser eigenes hinausgeht und es einschließt. Diese Haltung entspreche einem „umgekehrten Materialismus", denn damit sei das Weltall Produkt des „Lebens" und nicht, wie in der Sichtweise der Naturwissenschaften, das Leben bloß ein Nebenerzeugnis der Evolution des Weltalls.[69]

Ebenso wie die Mystik, argumentiert Underhill, orientiere sich die Lebensphilosophie nicht am zweckrationalen Denken der Naturwissenschaften, sondern am „zwecklosen" Denken, nicht am Herrschafts-, sondern am Wesenswissen und nicht am analytischen Intellekt, sondern an der Intuition. Sie war nun aber davon überzeugt, dass kurzfristige, fragmentarische Intuitionen für eine wirkliche und dauerhafte Veränderung der Einstellung des Menschen sich selbst und der Welt gegenüber nicht ausreichten. Der Mensch müsse sich vielmehr auf einem mühsamen Weg der Selbsterziehung an das größere Leben der Wirklichkeit anpassen. Die Möglichkeit einer solchen Anpassung ist ihrer Ansicht nach sowohl Thema der Mystik wie des religiösen Vitalismus Rudolf Euckens.[70] Euckens Philosophie stehe einer konstruktiven Philosophie der Mystik am nächsten, weil sie die notwendigen Schritte verfolge, durch die der Mensch zu einer bleibenden Veränderung seiner Einstellung gelangen könne.[71]

Die Wirklichkeit, meinte der in Basel und Jena lehrende Philosoph, sei eine selbständige Geisteswelt, die nicht durch die Erscheinungswelt, d. h. die sinnliche Welt bedingt ist. Sie zu erkennen und in ihr zu leben, argumentierte Eucken, sei die wahre Bestimmung des Menschen. Das Medium, in dem sie

[69] Underhill 1911/1928, 36.
[70] Underhill bezieht sich fast ausschließlich auf Euckens Werk *Der Sinn und Wert des Lebens* von 1908. (Siehe: Underhill 1911/1928, 71, 74, 151, 163, 541 und 544) An einer Stelle bezieht sie sich auf ein Werk von 1901 mit dem Titel *Der Wahrheitsgehalt der Religion.* (Siehe: Ebd., 547) Sie scheint jedoch diese Werke nicht im Original gelesen zu haben, sondern lediglich Gibsons englischsprachige Einführung in Euckens Werk aus dem Jahr 1908. (Siehe: Gibson 1908)
[71] Underhill 1911/1928, 35, 45f. und 57f.

erkannt werden könne, sei das Gemüt resp. das Herz und nicht der Intellekt. Der Mensch selbst sei Ausdruck dieses geistigen, schöpferisch-freien Lebensprinzips in ihm; doch ihm sei der Zugang dazu versperrt durch das Band, das sein Alltagsbewusstsein mit der Sinnenwelt verbinde. Der erste Schritt zur Verlagerung der Aufmerksamkeit von der sinnlichen zur geistigen Welt bestehe daher im Bruch mit der Sinnenwelt. Darauf folge die „neue Geburt" und Entwicklung des geistigen Bewusstseins auf höheren Stufen, welche schließlich abgeschlossen werde durch die immer engere und tiefere Verbundenheit mit der Fülle des göttlichen Lebens. Dies sei die bewusste Teilnahme am Unendlichen und Ewigen und die aktive Vereinigung mit ihm. In diesem Dreischritt Euckens: Abkehr von der Sinnenwelt, „neue Geburt" und aktive Vereinigung mit dem Göttlichen, glaubt Underhill das psychologische Entwicklungsmuster des mystischen Stufenweges zu erkennen. „Diese drei Imperative der Euckenschen Methode geben ... eine genaue Beschreibung des psychologischen Prozesses, den die Mystiker durchmachen."[72] Allein jedoch hinsichtlich der praktischen Anweisungen in der Kunst der Loslösung und Selbstüberschreitung überträfen die Mystiker den Philosophen bei weitem an Klarheit und Genauigkeit.[73] Mystik ist in den Augen Underhills ein organischer Lebensprozess, in dem der Mystiker versucht, sich bewusst mit der transzendenten Wirklichkeit zu vereinigen. Diese Vereinigung mit dem Einen wird errungen durch einen mühsamen psychologischen Prozess, den mystischen Lebensweg, der eine Neuordnung der seelischen Kräfte, des Wollens, des Fühlens und des Denkens um ein neues Lebenszentrum bewirkt.

Da der Determinismus der Naturwissenschaften in den folgenden Jahren an Einfluss verlor und nicht länger als Hauptfeind einer spirituellen Deutung des Lebens galt, revidierte Underhill ihre Präferenzen in ihrer Vorrede zur 12. Edition von *Mysticism* von 1930.[74] Der naturalistische Monismus naturwissenschaftlich orientierter Psychologen wie beispielsweise Sigmund Freud, James Leuba, Ernest Mursier und Henri Delacroix bedrohten nunmehr eine metaphysische Deutung mystischer Erfahrungen.[75] Statt dem Vitalismus zu

[72] Underhill 1911/1928, 46.
[73] Underhill 1911/1928, 72.
[74] Siehe dazu und zum Folgenden: Underhill 1911/1930, viiif.
[75] Siehe: Leuba 1925; Mursier 1901 und insbesondere Delacroix 1908 – ein psychologisches Werk, mit Untersuchungen zu Teresa von Avila, Mme Guyon, Francis de Sales, Johannes vom Kreuz und Heinrich Seuse. Evelyn Underhill kommentiert begeistert: „unverzichtbar für den Forscher" (Underhill 1911/1930, 469); vgl.: Delacroix' Dissertation über Meister Eckhart (Delacroix 1900). Um die Jahrhundertwende war in Frankreich eine naturalistische, psychologische und pathologisierende Deutung mystischer Phänomene in der positivistischen Bewegung der Psychiatrie gang und gäbe. (Siehe: Ribot 1884 und 1896; Janet 1901 und 1926–1928) Von katholischer Seite formierte sich eine Gegenbewegung, welche zwischen verschiedenen Arten von Mystikern und mystischen Erfahrungen unterschied, den Reduktionismus der Psychologen verurteilte und die Verbindung mit der Transzendenz, dem „Ganz Anderen" in der mystischen Erfahrung betonte. (Siehe: Maréchal 1924; Pacheu 1909 und 1911 und Montmarand 1920) In diesem Zusammenhang sind auch die *Études Carmélitaines* hervorzuheben, eine Serie von Veröffentlichungen, die 1911 ins Leben gerufen wurden und nach Unterbrechung durch den Zweiten Weltkrieg bis 1960 periodisch erschienen. Darin sind Beiträge enthalten von Philoso-

folgen, schrieb Underhill in ihrer Vorrede, würde sie nun vor allem im Anschluss an von Hügel die dualistische Position stärken und den Unterschied zwischen der Wahrnehmung des Absoluten und des Kontingenten, des Seins und des Werdens, der Gleichzeitigkeit und der Folge hervorheben. Alle diese Tatsachen, so argumentiert Underhill, beinhalten die Existenz einer Doppeltheit, eines höheren und eines niedrigeren, eines natürlichen und eines transzendenten Selbst. Sie begrüßte von Hügels hartnäckige Opposition gegenüber jeglichen monistischen, pantheistischen und immanenten Religionsphilosophien und seine Bekräftigung eines dualistischen Standpunktes und der Wiedereinsetzung des „Ganz Anderen", Heiligen.

Gibt es ein „transzendentes Selbst" als „mystisches Organ" im Unbewussten?

Mit James bejaht Underhill die kognitive Funktion der mystischen Erfahrung. Anders als dieser sieht sie das Medium mystischer Erfahrungen jedoch nicht pauschal im Unbewussten. In James' Theorie des Unbewussten sieht sie lediglich ein liberales Surrogat des Glaubens.

Ähnlich wie James kritisiert sie den immensen Bedeutungsumfang des „Unbewussten" und die damit verbundene Unbestimmtheit, die dieser Begriff im Laufe der Zeit angenommen hat. Unter der Metapher des Unbewussten wurden schon bald alle automatischen Körperfunktionen, animalischen Triebe und unerklärlichen geistigen Intuitionen wie Prophetie, Hellseherei, Hypnose, aber auch pathologische Erscheinungen wie die Hysterie und vieles mehr subsumiert, kurzum alles, was nicht Bestandteil des gegebenen Bewusstseinsmoments ist. Dies habe dazu geführt, dass die Popularpsychologie immer mehr dazu neige, den Begriff des Unbewussten als ein geheimnisvolles Geschöpf mit übernatürlichen Kräften zu personifizieren und zu verherrlichen.[76] Aus diesen Gründen hält Underhill die pauschale Identifizierung der mystischen Fakultät im Menschen mit dem Unbewussten für falsch und postuliert daher einen eigenständigen Bereich transzendenter Erkenntnis. Obwohl auch das „transzendente Selbst" des Mystikers unterhalb der Schwelle des Wachbewusstseins liege, dürfe es nicht schlichtweg mit dem Unbewussten identifiziert werden.[77] Underhill spricht bisweilen von einem „Sinn" oder gar einem „Organ des religiösen Bewusstseins".[78] Diese Hypostasierung erscheint irreführend und merkwürdig, zumal Underhill gerade vor analogen Begriffsüberhöhungen in der modernen Popularpsychologie des Unbewussten warnt.

---

phen, Psychologen, Theologen, Medizinern und Historikern, die dem Katholizismus nahe standen und sich mehrheitlich um eine übernatürliche Deutung mystischer Erfahrungen und verwandter Phänomene bemühten.

[76] Underhill 1911/1928, 69; vgl.: Underhill 1911.

[77] Underhill 1911/1928, 70.

[78] Underhill 1911/1928, 73.

Zudem gibt sie zu bedenken, dass selbst die Mystiker solche Ausdrücke wie „transzendenter Sinn“ oder „inneres Auge, das auf die Ewigkeit blickt“ metaphorisch verwendet hätten.[79] Der Grund hierfür sei einfach. Da die menschliche Sprache sich vor allem am Sehsinn orientiere, seien wir gezwungen, unsichtbare, innerseelische Vorgänge in Analogie zu äußeren Dingen und das bedeutet mittels Metaphern und Symbolen wiederzugeben. So sprechen wir etwa vom „Seelenraum“, von der „Tiefe“ oder der „Weite des Gefühls“, vom „offenen Herzen“ oder von „Hartherzigkeit“ etc., also mittels räumlich-dinglicher Metaphern über seelische Zustände. Dennoch ist Underhill vom Bestehen einer spezifisch eigenständigen, die Verknüpfung mit der Transzendenz herstellenden Fakultät überzeugt. Um die Annahme eines gesonderten Bestandteils des Unbewussten zu rechtfertigen, das sich als „transzendenter Sinn“ oder als „transzendentes Organ“ metaphorisch umschreiben lässt, verweist Underhill auf die Aussagen der Mystiker, Seher und Asketen aller Zeiten und Kontinente.[80] Sie glaubt, dass diese Menschen mit der begrifflichen Isolierung einer solchen Fakultät „einen wissenschaftlicheren Geist, eine feinere Fähigkeit der Analyse bewiesen [hätten] als die neueren Psychologen“[81].

Dieser Seitenhieb auf die „neueren Psychologen“ bezieht sich vermutlich auch auf James’ Werk, mit welchem Underhill ein Stück weit vertraut war. Offensichtlich hat sie jedoch einen wesentlichen Punkt in James’ Argumentation übersehen: James’ pluralistische Sichtweise unbewusster Prozesse. James argumentiert nämlich, dass das subliminale Selbst nicht klar, rein, deutlich und einheitlich ist. Es sei vielmehr eine Region mit vollkommen heterogenem Inhalt: bruchstückhaften Erinnerungen, albernem Wortgeklingel, zurückgehaltenen Ängsten, unlogischen Schlüssen, aber auch luziden Inspirationen und mystischen Erfahrungen. Die Inspirationen und mystische Erfahrungen sind James’ Überzeugung nach immer verwoben mit anderen Elementen des Unbewussten, weshalb er der Annahme einer eigenständigen, isolierten mystischen Fakultät skeptisch gegenübersteht.

Obwohl Underhills These auch Nachfolger gefunden hat, ist sie bis heute sehr umstritten.[82] Heutige Neurologen wie beispielsweise Persinger und Ramachandran – auf die ich bereits im James-Kapitel eingegangen bin – unterstützen in gewissem Sinne Underhills Sichtweise, indem sie, angelehnt an die Computerwissenschaften, von der neuronalen Existenz eines „Gottesmoduls“ im Gehirn sprechen. Während Persinger jedoch versucht, das Bestehen eines „mystischen Organs“ nachzuweisen, um transzendente Erfahrungen zu rechtfertigen, postuliert Ramachandran in Anlehnung an die Epilepsieforschung ein neuronales Modul, um mystische Bewusstseinszustände zu pathologisieren und neurologisch wegzuerklären.

---

[79] Underhill 1911/1928, 72.
[80] Underhill 1911/1928, 73.
[81] Underhill 1911/1928, 70; vgl. Ebd., 317 und 483.
[82] Ähnlich wie Underhill argumentiert beispielsweise Smith (1930/1977, 4f.) zugunsten der Annahme einer speziellen Form mystischer Intuition.

Mystikforscher wie Friedrich von Hügel, C. A. Bennet, Ralph W. Inge, Ben-ami Scharfstein und Frederick Streng argumentieren, dass Veränderungen des subjektiven Erlebens in mystischen Zuständen nicht mit zwingender Notwendigkeit die Annahme eines eigenständigen, speziellen Organs oder einer besonderen Fakultät mystischer Erkenntnis verlangen.[83]

„Gibt es… wirklich so etwas wie einen spezifisch distinkten, selbstgenügsamen, rein mystischen Modus der Wahrnehmung der Wirklichkeit?", fragt Friedrich von Hügel und antwortet dezidiert: „Ich behaupte, *definitiv nicht*. Sämtliche Irrtümer der exklusiven Mystik gehen genau aus dieser Überzeugung hervor, dass die Mystik in einen vollkommen von allem isolierten, sich selbst erhaltenden Modus menschlicher Erfahrung gründet."[84] Die Annahme, dass eine vom übrigen Erleben gesonderte, mystische Fakultät besteht, so argumentiert von Hügel, verführt zur irrigen These, die mystische Erfahrung sei „exklusiv", d. h. frei von jeglichen institutionellen, kulturellen und historischen Bedingungen. Die eigentliche, „inklusive Mystik" hingegen, die die Bedingtheit mystischer Erfahrungen durch kulturelle und institutionelle Elemente anerkennt, bedarf nicht der Annahme eines spezifisch „mystischen Organs". Im Gegenteil: Von Hügel argumentiert, dass in allen von der Kultur und ihren Institutionen noch so sehr geprägten Erfahrungen und Akten – und dies gelte auch für die Erfahrungen des überzeugtesten Materialisten – stets, wenn auch oft nur vage und undeutlich, eine Wahrnehmung der unendlichen Transzendenz anwesend sei. Transzendenz sei immer schon in jedem Erfahrungsmoment vorhanden und nicht bloß im Augenblick mystischer Erfahrungen. Vom Alltagsmenschen unterscheide sich der Mystiker lediglich darin, argumentiert von Hügel, dass er sich dieser Tatsache voll bewusst werde in ihrer wahren, vollkommenen Tragweite.

Der Dekan von St. Pauls, Ralph William Inge, lobte Underhills Buch *Mysticism* zwar in der Öffentlichkeit, doch privat deutet er dem Verleger Methuen an, dass es zu psychologisch und zu wenig ontologisch angelegt sei.[85] In *Mysticism in Religion* von 1948 lokalisiert Inge das Wesensmerkmal mystischer Erfahrungen nicht im Subjekt, sondern in der „objektiven", transzendenten oder „eigentlichen Realität", welche das Individuum überwältige. Mystiker, schreibt Inge, „sind überzeugt, dass sie mit einer objektiven Wirklichkeit in Kontakt gekommen sind, mit der höchsten Kraft hinter der Welt des Oberflächenbewusstseins." [86]

---

[83] Siehe: Hügel 1908/1923 II, 283f.; Bennett 1923, 102; Inge 1907/1924, 3 und 1948, 154; Scharfstein 1973, 36; Streng 1979, 146.

[84] Hügel 1908/1923 II, 238. Ähnlich argumentierte Ralph William Inge in den Paddock Lectures, die er 1906 am *General Seminary* in New York hielt: „Es gibt kein gesondertes Organ zur Wahrnehmung der göttlichen Wahrheit, unabhängig vom Willen, den Gefühlen und vom Denken. Unsere Erkenntnis Gottes erreicht uns im Zusammenspiel dieser Fakultäten. Ebensowenig ist uns Gott durch eine einzige dieser Fakultäten gegeben, isoliert von den anderen, denn es ist in der Tat nicht möglich, dass sie unabhängig voneinander agieren." (Inge 1907/1924, 3)

[85] Siehe: Greene 1990, 54.

[86] Inge 1948, 22; vgl. 135; vgl.: Streng 1979, 146ff.

Damit betont Inge die Trennung zwischen der wahren Natur der Wirklichkeit und der Wirklichkeit der alltäglichen menschlichen Erfahrung. (Bei anderen Autoren verbindet sich diese Betrachtungsweise in Zusammenhang mit der philosophischen These der Begrenztheit oder gar der Verdorbenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens als solchem.) Das aktive Moment in der kontemplativen Erfahrung befindet sich Inge zufolge nicht im individuellen Bewusstsein. Es ist vielmehr ontologischer Natur. Damit wird die Frage nach einem „mystischen Organ“ sekundär, nach einer spezifischen Fakultät des Unbewussten, in gewisser Weise sogar nach dem Unbewussten selbst. Im veränderten Bewusstseinszustand des Mystikers sieht Inge lediglich eine Bestätigung, dass die menschliche Seele der ursprünglichen Quelle jeglicher Wirklichkeit ähnlich ist. Underhill, James und die psychologischen Ansätze der damaligen Zeit kritisierend schreibt Inge:

> „Die Psychologen haben [mystische] Erfahrungen untersucht und dabei ihre Lieblingsidee ‚das Unbewusste‘ oder ‚subliminale Selbst‘ in die Diskussion eingebracht. Es gibt zwar ein unbewusstes Leben, ein Lagerhaus von Kräften, Instinkten, Intuitionen, Widerständen, guten und schlechten, die von Zeit zu Zeit mehr oder weniger vollkommen ins Bewusstsein treten. Doch es erscheint mir sehr irreführend, das mit dem innersten Heiligtum der Seele, in welchem der Mystiker seine Überzeugung findet, dass der heilige Geist hier sein Domizil hat, damit zu verwechseln.“[87]

Inge ist überzeugt davon, dass die Psychologie ihren Vorrang zugunsten der Metaphysik abtreten muss. Im Absoluten und nicht im Bedingten, Menschlichen ist seiner Überzeugung nach die eigentliche Ursache mystischer Erfahrungen zu suchen.

Nach der Veröffentlichung von *Mysticism* öffnete sich Underhill zunehmend einer solchen ontologischen Sichtweise. In ihrer Vorrede zu *Mysticism* von 1930 stellt sie vielleicht etwas zu optimistisch fest, dass seit 1911 in der philosophischen, theologischen und psychologischen Forschung eine zunehmende Hervorhebung der Transzendenz festzustellen sei.[88] Kritisch gegenüber ihrer ursprünglichen These der Entwicklung eines transzendenten Selbst als psychischer Veranlagung im Unbewussten schreibt sie:

> „Würde ich heute dieses Buch zum ersten Mal planen, so würde ich den Schwerpunkt der Argumente verlagern. Mehr betonen würde ich (a) den konkreten, sehr lebendigen, doch unveränderbaren Charakter der Realität als dem primären Begriff, der Ursache und dem Auslöser mystischer Erfahrungen. Hervorheben würde ich (b) das Paradoxon des äußersten Kontrasts und der tiefgründigen Verbindung zwischen Schöpfer und dem Geschöpf, Gott und der

[87] Inge 1948, 161.

[88] Zum Beleg verweist Underhill auf von Hügels Kritik des Monismus und dessen Plädoyer zugunsten der dualen Verfassung der Welt. Sie erwähnt Dom Cuthbert Butlers Buch *Western Mysticism*, Rudolf Ottos Religionsphilosophie des Heiligen, Karl Barths Theologie, Jacques Maritains vertieftes Interesse an der Thomistischen Philosophie, Abbé Bremonds Untersuchungen zum Gebetsleben, die psychologischen Studien von Maréchal und C. G. Jungs Konzept der Archetypen. Siehe: Underhill 1911/1930, vii–xi; vgl.: Bremond 1908, 1916–1928, 1926, 1929; Butler 1922/1966; Jung 1916/1976; Hügel 1908/1923 I und II, 1912, 1921/1926; Maritain 1920 und 1924/1952; Maréchal 1924; Otto 1917/1991.

> Seele, was ihre Entwicklung ermöglicht; (c) die prädominante Rolle, welche die freie und primäre Handlung des Übernatürlichen spielt – in theologischer Sprache, den ‚Gnadenakt', im Gegensatz zu allen bloß evolutions- oder entwicklungstheoretischen Betrachtungsweisen der spirituellen Erfahrung. Zunehmend fühle ich, dass keine psychologische oder evolutionstheoretische Behandlung der spirituellen Menschheitsgeschichte gerecht werden kann, welche das Element der ‚Gegebenheit' in allen echten mystischen Erkenntnissen ignoriert. Obwohl das mystische Leben ein organisches Wachstum ist, muss dessen erster Terminus ontologisch sein ..." [89]

Mit dieser Betonung des metaphysischen Standpunktes relativiert Underhill ihre evolutionspsychologische Betrachtungsweise in *Mysticism* und betont den transzendenten Charakter und die grundlegende Unverfügbarkeit mystischer Erfahrungen. Mystische Erfahrungen und die mystische Fakultät sind letztlich nicht vom Menschen willentlich herstellbar. Sie sind das Produkt göttlicher Gnade.

Mystik ist nicht Magie

Die Bewusstwerdung und Entwicklung des „transzendenten Selbst" geschieht laut Underhill sowohl in der Mystik als auch in der Magie. Dennoch unterscheidet sich die Grundhaltung des Mystikers Underhills Überzeugung nach radikal von derjenigen des Magiers. Es war vor allem die Abkehr von der Rosenkreuzerbewegung *The Hermetic Society of the Golden Dawn*, welche sie zur expliziten Abgrenzung der Grundhaltung des Mystikers von derjenigen des Magiers motivierte.[90]

Doch was versteht Underhill unter Magie? Jegliche Form von Magie beruht ihrer Überzeugung nach auf drei Grundsätzen:[91] (1) der Behauptung der Existenz eines übersinnlichen „kosmischen Mediums" oder „kosmischen Gedächtnisses", das die sinnliche Erscheinungswelt durchdringt, beeinflusst und trägt; (2) der Annahme der Möglichkeit der Beherrschung dieser kosmischen Welt durch verschiedene mentale und physische Techniken (Rituale, Zaubersprüche, Mantras, Liturgie, gezielte Schulung der Aufmerksamkeit, Suggestion etc.); (3) der Analogisierung von Makro- und Mikrokosmos zur Erklärung der Wirkungsweise magischer Praktiken.

Underhill ist überzeugt, dass die Haltung des Magiers und des Mystikers gegenüber dem Absoluten sich grundlegend unterscheiden. Während es der Mystik im Kern um die Liebesvereinigung mit dem Absoluten gehe, ziele die

---

[89] Underhill 1911/1930, viii.

[90] Siehe dazu und zum Folgenden das Kapitel *Mysticism and Magic* im ersten Teil von *Mysticism.* (Underhill 1911/1928, 196–219) In diesem Kapitel setzt Underhill sich mit den Ausführungen des Leiters jener Rosenkreuzerbewegung auseinander, Arthur Waite, und dessen Vorbild, dem französischen Okkultisten Eliphas Lévi. Vgl. dazu Underhills Aufsatz *A Defense of Magic* aus dem Jahr 1907. (Underhill 1907)

[91] Siehe zum Folgenden ausführlich: Underhill 1911/1928, 204ff.

Magie in aggressiv „szientistischer“ Weise auf die Erweiterung intellektueller Erkenntnis und die Beherrschbarkeit transzendenter Kräfte.

> „In der Mystik“, schreibt Underhill, „vereinigt sich der Wille mit dem Gefühl in dem leidenschaftlichen Verlangen, über die Sinnenwelt hinauszukommen, damit das Selbst in Liebe eins werde mit dem einen ewigen und letzten Gegenstand der Liebe, dessen Dasein von dem ... transzendenten Sinn ... intuitiv wahrgenommen wurde ... In der Magie vereinigt sich der Wille mit dem Intellekt in leidenschaftlichem Verlangen nach übersinnlicher Erkenntnis. Dies ist die intellektuelle, aggressive und wissenschaftliche Naturanlage, die ihr Bewusstseinsfeld zu erweitern sucht, bis sie die übersinnliche Welt einschließt: offenbar der gerade Gegensatz der Mystik ...“ [92]

Underhill kritisiert an der Magie, dass sie eine individualistische, auf Erwerb und Nutzen bezogene Disziplin ist, eine Tätigkeit unter der Leitung des instrumentellen Verstandes. Der Hauptmangel der Magie bestehe in dieser geistigen Grundhaltung. Es sei ein durchaus egoistischer, kalter geistiger Hochmut, den die okkulte Forschung durch ihr bewusstes Streben nach ausschließlicher Macht und Erkenntnis und die dadurch gegebene Vernachlässigung der Liebe herbeizuführen pflege. Aspekte dieses aggressiven, egoistischen Erkenntnisinteresses der Okkultisten entdeckt Underhill selbst in der Theosophie Rudolf Steiners, in der sog. „Christlichen Wissenschaft“ und bei den Vorläufern des heutigen New Age, der „New Thought-“ und „Mental Healing“-Bewegung.[93] Die Mystik beabsichtige gerade umgekehrt die Aufhebung der Individualität in der nicht zweckgerichteten, liebenden Vereinigung mit dem Absoluten. Underhill postuliert, dass die mystische Erfahrung gerade nicht instrumentell verfügbar ist, sondern einen Gnadenakt Gottes darstellt, der in einen aktiven, ethisch verantwortlichen mystischen Lebensweg hineinführt.

Underhill übersieht jedoch, dass in vielen kontemplativen Traditionen und religiösen Strömungen wie beispielsweise der Gnosis, in der muslimischen Mystik, im Yoga und im tantrischen Buddhismus keine klare Trennung vorliegt, dass Magie und Mystik vielmehr eng verwoben sind. Rituelle magische Praktiken wurden in diesen Traditionen keineswegs als weniger bedeutsam oder im Vergleich zur Mystik als minderwertig betrachtet, sondern galten als ein integrierter Bestandteil des mystischen Weges.[94] Den frühen Christen

---

[92] Underhill 1911/1928, 94. In seinem Buch *Magie und Mystik, Gegensatz und Zusammenhang* hebt Ferger (1935) ganz im Sinne Underhills hervor: „Der *Mystiker* strebt mit seinem ganzen Fühlen zentraler, einheitlicher Tiefe zu, sein Allgefühl sucht die Einheit, die Vollkommenheit. Des *Magiers* Gebiet hingegen ist die *Vielheit*, die Differenziertheit der irdischen und der überirdischen Welten ... Magie ... ist höchste Zweckhaftigkeit und somit intellektueller Materialismus.“ (Ferger 1935, 148f.; siehe ausführlich: Ebd., 154–158)
Ähnlich argumentiert Aldous Huxley. In *The Perennial Philosophy* warnt er vor den „Gefahren des Götzendienstes und des Aberglaubens ..., wonach Riten, Dogmen und Glaubensbekenntnisse an sich irgendwie zauberhaft wirksam seien“ (Huxley 1946, 239). Dies seien egozentrische Hindernisse auf dem Weg zur mystischen Vereinigung mit dem Transzendenten.

[93] Zum historischen Verhältnis von New Thought- und New Age-Bewegung, siehe ausführlich: Melton 1988 und 1992.

[94] Siehe dazu: Staal 1975/1988, 161ff.

wurden nicht weniger wundersame Kräfte zugeschrieben als den tibetischen Lamas. Die Fähigkeit, andere Menschen oder Tiere und Pflanzen beeinflussen zu können, ist eine der am meisten verbreiteten Überzeugungen der Magie. Dazu zählen auch die Gabe des Geistheilens und spektakuläre Fähigkeiten, wie die des Auferstehens von den Toten oder des Eingreifen-Könnens in den Lauf der Natur, des Wetters und der Planeten. Es gibt heute einige wenige Wissenschaftler, die überzeugt sind, dass gute Gründe für die Realität bestimmter magischer oder parapsychologischer Phänomene sprächen. Die meisten jedoch weisen alle Wunder der Magie zurück, indem sie argumentieren, dass die Magie dem vorwissenschaftlichen Zeitalter zuzurechnen sei und sämtliche angeblichen Wunder sich heute wissenschaftlich erklären ließen.

Die *via mystica*

Ein normatives, idealtypisches Bild – wozu?

Mystik ist für Underhill weder ein bloßer Erkenntnisakt noch ein bestimmtes Gefühl, sie ist keine Philosophie, kein Glaube, keine Magie, sondern ein Stufenweg. Mystik ist die Kunst, eine bewusste, dauerhafte Verbindung mit dem Absoluten herzustellen. Zu diesem Ziel gelangt das mystische Bewusstsein, so Underhill, nicht durch eine plötzliche, überwältigende Vision der Wahrheit, sondern indem es bewusst und stufenweise zu immer höheren Ebenen der Wirklichkeit, zu immer vollkommenerem Einswerden mit dem Unsterblichen aufsteigt. Das mystische Leben beinhaltet nach Underhill das Hervortretenlassen des „transzendenten Selbst", seine Eroberung des Bewusstseinsfeldes und schließlich die Neuorganisation der gesamten Persönlichkeit des Mystikers, seines Fühlens, Denkens und Wollens um dieses neue Lebenszentrum herum.[95] Der Versuch einer idealtypischen Rekonstruktion dieses Prozesses bildet das Ziel des zweiten Teils von *Mysticism*.

Die methodologische Grundfrage, der sich Underhill zu stellen hat, lautet: Wie soll die Vielzahl der Phänomene der Mystik geordnet werden, so dass sich daraus ein idealtypisches Bild ergibt? Offensichtlich hängt diese Frage eng mit der folgenden Frage zusammen: Wozu soll ein solches Modell überhaupt geschaffen werden? Underhill ist durchaus bewusst, dass alle Mystiker sich voneinander unterscheiden, ebenso wie alle Gegenstände unserer Wahrnehmung sich voneinander unterscheiden. Sie sieht die Abhängigkeit dieser Unterschiede nicht nur durch die verschiedenen Lebenswelten der Menschen, sondern auch durch ihre Veranlagung zu einer optimistischen oder einer pessimistischen Grundhaltung bestimmt.

[95] Underhill 1911/1928, 90, 388.

> „In ein und demselben Himmel entdeckt vielleicht der Dichter den Wohnsitz der Engel und der Seemann nur die Ankündigung stürmischen Wetters. So leben Künstler und Arzt, Christ und Rationalist, Pessimist und Optimist wirklich und tatsächlich in verschiedenen und einander ausschließenden Welten, nicht nur Gedankenwelten, sondern auch Wahrnehmungswelten."[96]

Sie erklärt sich diese mannigfachen Unterschiede der Gedanken- und Wahrnehmungswelten durch die Freiheit des vitalistischen, schöpferischen Prinzips, das die Welt durchdringt. „Der schöpferische Trieb in der Welt scheint frei, nicht mechanisch zu sein und drückt sich spontan aus."[97] Der Versuch einer systematischen Ordnung vermag ihrer Ansicht nach jedoch nie den Plan der Schöpfung nachzuzeichnen. Bei wissenschaftlichen Klassifizierungen handelt es sich lediglich um die willkürliche Feststellung von „Ähnlichkeiten", die den Menschen, je nachdem, welchen Problemstellungen sie sich gegenüber sehen, gerade nützlich sind. „Daher", denkt sie, „gibt uns auch die wissenschaftlichste Klassifizierung im besten Falle immer nur einen allgemeinen Umriss."[98] Diese methodologische Grundsituation der Wissenschaften verschärfe sich im Bereich der Psychologie der Mystik:

> „Wenn wir nun eine solche Klasseneinteilung auf etwas so Zartes und schwer zu Fassendes anwenden wie die Seelenzustände, die das ‚kontemplative Leben' begleiten, so scheinen die Schwierigkeiten noch unendlich größer."[99] Denn: „Es lässt sich kein einziger Mystiker entdecken, bei dem sich alle die charakteristischen Eigenschaften des übersinnlichen Bewusstseins, die man beobachtet hat, vereinigt finden und den man deshalb als typisch ansprechen kann. Geistige Zustände, die sich in einem Falle gänzlich auszuschließen scheinen, existieren in einem anderen gleichzeitig nebeneinander. Bisweilen fehlen Stadien, die uns sonst als wesentlich erschienen, ganz, oder sie erscheinen in anderer Reihenfolge."[100]

Dennoch, glaubt sie, sei es möglich, anhand einiger exemplarischer Fälle von ausgesprochen mystisch veranlagten Menschen ein „zusammengesetztes Porträt" zu zeichnen, welches „alle hervorstechenden Eigentümlichkeiten" der unterschiedlichsten Mystiker „zusammen aufweist und unwesentliche Abweichungen zurücktreten lässt".[101] Ein solches idealtypisches „Porträt" hat nach Underhill Maßstabfunktion. Obwohl konventioneller Natur, sei es zugleich nützlich als Maßstab, „der beständig mit den einzelnen Vertretern der Gattung verglichen und durch sie berichtigt werden kann".[102]

Im Schlusskapitel von *Mysticism* weist sie auf den konkreten pragmatischen Nutzen eines solchen Maßstabs hin, indem sie versucht, die Erfahrungen der großen mittelalterlichen Mystiker im Licht der kleinen mystischen Erfahrungen heute lebender Menschen zu sehen. Wenn es wirklich so etwas wie eine spirituelle Veranlagung gibt, die allen Menschen gemeinsam ist,

---

[96] Underhill 1911/1928, 13.
[97] Underhill 1911/1928, 223.
[98] Underhill 1911/1928, 223.
[99] Underhill 1911/1928, 223.
[100] Underhill 1911/1928, 223; Vgl.: Ebd., 224.
[101] Underhill 1911/1928, 224.
[102] Underhill 1911/1928, 224.

denkt Underhill, so haben die Lebensläufe der großen Mystiker für uns heute lebende Menschen eine Vorbild- und Maßstabfunktion.

> „Während der Mystiker das Genie für das Absolute hat, haben wir nur ein kleines, verborgenes Talent, der eine mehr, der andere weniger, und die Entfaltung dieses Talents, dieses Seelenfunkens, wird, wenn wir es überhaupt an den Tag kommen lassen, im Kleinen und je nach seinem Maße, denselben Gesetzen organischen Wachstums, denselben unerbittlichen Bedingungen des Aufstiegs entsprechen, die wir den mystischen Weg beherrschen sahen."[103]

Für Underhill ist der Mystiker ein Individualist, ein Exzentriker, begabt mit einem von Natur her gegebenen, leidenschaftlichen Verlangen nach Transzendenz. Die „natürliche Mystik", die in allen Menschen latent angelegt sei, habe vor allem in der christlichen Mystik ihren reinsten Ausdruck gefunden, weil der exzentrische Individualist im Christentum mehr geduldet worden sei als in anderen Religionen.[104]

Underhills Topos des Mystikers als eines „Giganten", exzentrischen „Genies", eines „Pioniers der Menschlichkeit" findet sich auch bei Bergson. Ebenso wie für Underhill ist für ihn der christliche Mystiker ein Genie, welches die „mystische Liebe zur Menschheit" verkörpert. Er ist als Ausnahmemensch ein Beispiel für die voll entwickelte „offene Moral" und stellt für Bergson den Höhepunkt und das Ziel der „évolution créatrice" dar. Diese Vorstellung des Mystikers als „Ausnahmemensch" und „Genie" entspricht ganz dem Zeitgeist und steht in der Nähe von Carlyles, Burckhardts, Nietzsches und Schelers Topoi der „großen Männer", der „Vorbilder" und „Helden der Geschichte".

Diese Sichtweise ist aus mindestens zwei Gründen, einem hermeneutischen und einem ethischen, nicht unproblematisch. Erstens stempelt sie das Heer weniger exzentrischer und nicht so großer Heiliger und Mystiker, d. h. das Leben gewöhnlicher Nonnen und Mönche, das weitgehend durch institutionelle und historische Vorgaben geprägt zu sein scheint, für das Verständnis des Phänomens der Mystik vorschnell als unbedeutend ab. Von einem ethischen Gesichtspunkt aus kann ein solches Vorgehen zweitens zuweilen gefährliche, zerstörerische und lebensbedrohliche Folgen haben. Egal in welchem Zusammenhang, ob im Bereich der Politik oder der Religion, die Hervorhebung von „Vorbildern" begünstigt die Tendenz der Anhänger, den „historischen Helden" zu einem überirdischen, gottähnlichen, unfehlbaren Wesen zu verklären und fördert die willenlose, devotionale Unterwerfung und Anbetung des „Genies" und die kritiklose Befolgung von dessen Wünschen und Befehlen durch seine „Jünger".

Doch ungeachtet dieser Einwände: Wie verläuft nun der mystische Stufenweg Underhills Ansicht nach idealtypischerweise und durch welche Bedingungen wird er beeinflusst?

---

[103] Underhill 1911/1928, 581.
[104] Siehe: Underhill 1911/1928, 140.

Sprache, Kultur und Temperament – erkenntnistheoretische Vorüberlegungen

In Underhills Verständnis ist die mystische Sprache primär deskriptiv und expressiv und nicht konstitutiv für den Inhalt mystischer Erfahrungen.[105] Der Ausdruck des Mystikers ähnelt demjenigen des Künstlers, argumentiert sie. Mystiker verwenden Bilder und Symbole und eine rhythmisch gesteigerte Sprache, nicht nur um ihre Erlebnisse auszudrücken, sondern um im Zuhörer oder Leser Gefühle hervorzurufen, die einen Abglanz der mystischen Erfahrung vermitteln. Gerade durch die dynamische Rhythmik z. B. mystischer Gedichte, argumentiert Underhill, gelingt die Darstellung oder Vermittlung der Dynamik der mystischen Erfahrungen besonders gut. Die mystische Sprache besitzt Suggestivkraft, da sie strukturell analoge Gefühlswelten hervorruft.

Allerdings gesteht Underhill zu, dass die mystische Sprache von der religiösen Tradition vorgegeben ist, in welcher der Mystiker lebt. Selten, meint sie, sei der Mystiker ein „religiöser Anarchist"; große Mystiker seien vielmehr „getreue Söhne ihrer Religion".[106] Mystiker beschreiben ihre Erfahrung mit den Metaphern, die ihnen ihre jeweilige Kultur zur Verfügung stellt, wobei aber sprachliche, kulturelle und soziale Strukturen Underhills Auffassung nach keinen Einfluss auf die mystische Erfahrung selbst hätten. Diese ist ihrer Überzeugung nach vollkommen frei von den erlernten Überzeugungen und religiösen Werten.

Obgleich Underhills Position gerade in den vergangenen Jahren auch Nachfolger wie Robert Forman und William Barnard gefunden hat, ist sie von den Konstruktivisten kritisiert worden.[107] Nach konstruktivistischer Auffassung werden mystische Erfahrungen ebenso wie alltägliche durch sprachliche und kulturelle Bedingungen geprägt. Einer der frühsten konstruktivistischen Kritiker ist Underhills Mentor, Friedrich von Hügel. Er steht Underhills Hypothese kritisch gegenüber, wenn er schreibt:

> „[S]elbst der am exklusivsten erscheinende mystische Zustand der Seele hängt, aufgrund seiner Fülle und der Gesundheit selbst des reinsten mystischen Aktes und Zustandes der Seele, sowohl von seinen vergangenen und gegenwärtigen Verbindungen mit dem Kontingenten, Temporären und Räumlichen, von sozialen Fakten und Elementen ab, wie auch von den Bewegungen der Konzentration. Die Empfindungen und Erfahrungen des Unendlichen, die dabei entstehen, bauen sich innerhalb und um die endlichen, erinnerten und gegenwärtigen Elemente herum auf."[108]

Im Gegensatz zu Underhill ist von Hügel überzeugt, dass mystische Erfahrungen von gegenwärtigen und erinnerten sozialen Faktoren und Elementen begleitet und geprägt werden. Bezogen auf die Sprache des Mystikers, d. h.

---

[105] Siehe dazu und zum Folgenden: Underhill 1911/1928, 105f.
[106] Siehe: Underhill 1911/1928, 127.
[107] Siehe: Forman 1986, 1989, 1990, 1998, 1999; Barnard 1997.
[108] Hügel 1908/1923 II, 283f.

im Hinblick auf seine Glaubensüberzeugungen und seine Metaphysik bedeutet dies, dass sie eine konstitutive Funktion für die mystische Erfahrung hat und nicht allein deskriptiv und expressiv, d. h. als unmittelbarer Ausdruck mystischer Erfahrungen zu verstehen ist. Von Hügel vertritt somit die Position eines kulturellen, sozialen oder historischen Konstruktivismus.

Im Anschluss an von Hügel haben viele Interpreten bis heute immer wieder bemängelt, dass Underhill soziale und historische Bedingungsgründe nicht für konstitutiv erachtet für die mystische Erfahrung. Allerdings wurde bis heute übersehen, dass Underhill biologische Bestimmungsgründe postuliert. Im Anschluss an James' Unterscheidung zweier grundlegender Temperamente vertritt Underhill die These, dass das angeborene Temperament erstens die Art und Weise prägt, wie der Mystiker in der mystischen Erfahrung Transzendenz erlebt, und zweitens die Wahl der symbolischen Darstellung vor und nach der mystischen Erfahrung maßgeblich beeinflusst. Gerade darin erweist sich ihr Ansatz als besonders aktuell. Underhill vertritt zwar keinen kulturellen oder historischen Konstruktivismus, doch sie ist eine biologische Konstruktivistin. Insofern sie biologische Determinanten postuliert, relativiert sie ihre Hypothese, dass die Mystiker alle aus demselben Lande stammen und darin dieselben Dinge erkennen. Die mystischen Erfahrungen, ihre symbolisch-metaphorische Darstellung und der mystische Lebensweg sind Underhills Überzeugung nach biologisch durch die Veranlagung des Temperaments geprägt.

Genau genommen handelt es sich sowohl bei der Position von Hügels wie auch bei derjenigen Underhills um einen „unvollständigen Konstruktivismus"[109]. Die Position des vollständigen Konstruktivismus besagt, dass der Inhalt mystischer Erfahrungen vollkommen neurobiologisch geprägt ist und durch äußere, kulturhistorische Bedingungen, d. h. durch religiöse Überzeugungen und Werte oder Werte und Überzeugungen, die von den Mystikern für religiös gehalten werden. Der vollständige Konstruktivismus negiert somit die Existenz transzendenter oder transpersonaler Erfahrungsinhalte. Eine der einflussreichsten Stellungnahmen zugunsten dieser Position stammt von Steven T. Katz und findet sich in dem von ihm herausgegebenen Sammelband *Mysticism and Philosophical Analysis.*[110] Katz postuliert, dass keine reinen, unvermittelten Erfahrungen existierten. Weder Alltagserfahrungen noch mystische Erfahrungen besäßen irgendwelche Anzeichen oder impliziten Gründe für die Annahme, dass sie vollkommen unvermittelt seien. Mit anderen Worten: Alle Erfahrungen sind nach Katz durch hoch komplexe, vollkommen diesseitige epistemologische Prozesse vermittelt. Der Ausdruck „unmittelbare" oder „unvermittelte Erfahrung" ist Katz zufolge nichts sagender Blödsinn. Katz ist überzeugt, dass Mystiker aufgrund ihres kulturhistorisch-religiösen Hintergrunds zur Überzeugung gelangen, Gott zu erfahren, Nirwana oder die

[109] Zur Unterscheidung zwischen „vollständigem" und „unvollständigem Konstruktivismus", siehe ausführlich: Forman 1990, 13 und 1999, 40f.
[110] Siehe: Katz 1978a; vgl.: 1978b, 1982, 1983, 1992. Vgl.: Lans 1987 und Proudfoot 1985.

Harmonie mit dem Tao zu erreichen. Katz ist überzeugt, dass die unterschiedlichen soziokulturellen Hintergründe denn auch erklären, weshalb mystische Erlebnisse so unterschiedlich sind, d. h. theistisch, polytheistisch, nichttheistisch oder wie im Falle des Zen-Buddhismus tendenziell sogar ametaphysisch. Katz' radikalkonstruktivistische Sichtweise unterstützt zudem materialistische Erklärungsansätze, die mystische Erlebnisse erklären, ohne auf transzendente Quellen wie Gott, Brahman, das Tao etc. zurückzugreifen.

Ganz anders argumentiert Underhill. Ihrer Ansicht nach sind mystische Erfahrungen nicht vollkommen das Produkt kultureller und biologischer Bedingungen. Sie vertritt einen unvollständigen Konstruktivismus, indem sie davon ausgeht, dass mystische Erfahrungen transzendente Erlebnisse sind und dass die Art und Weise und der symbolische Ausdruck des Erlebens vermittelt ist durch die Veranlagung des Temperaments.

Exkurs: James' Theorie der robusten und der morbiden Seele

In den *Varieties* unterscheidet James zwischen dem „robusten" (healthy minded) und dem „morbiden" (morbid minded) Charakter.[111] Bei diesen Idealtypen, die in der Realität nie in reiner Form angetroffen werden, handelt es sich um zwei einander entgegengesetzte Veranlagungen, zwei unterschiedliche Temperamente sozusagen, welche den Erfahrungsprozess, d. h. die Wahrnehmung, das Fühlen, Denken und den Verhaltensstil grundlegend prägen.[112]

Diesen zwei Prädispositionen der menschlichen Seele entsprechen James' Überzeugung nach zwei Religionstypen: die Religion des „einmal geborenen Menschen" und die Religion des „zweimal geborenen". Im Gegensatz zur morbiden Psyche hat die robuste keine Probleme, die Vielfalt und Unbestimmtheit menschlicher Erfahrungen auszuhalten. Die robuste Seele bejahe die Vielfältigkeit, Zufälligkeit und Unvorhersehbarkeit der Erfahrungen und tendiere in ihrem religiösen Verhalten zu Formen des Polytheismus. Die morbide Psyche hingegen verlange nach einer Durchrationalisierung und Verein-

[111] James 1902/1997, 87–164.

[112] James berücksichtigt durchaus auch gewisse bildungsgeschichtliche Komponenten dieser beiden Temperamente. Die optimistische Lebenshaltung mag ihren Ursprung in einer angeborenen optimistischen Grundhaltung haben, kann aber auch willentlich eingeübt und systematisch gepflegt werden. Bei der systematischen Pflege der robusten Geistesart spielt die gelenkte Aufmerksamkeit eine wesentliche Rolle. Indem alles Übel aus dem Gesichtskreis ausgeschlossen wird und die ganze Konzentration auf die positiven Seiten des Lebens gerichtet wird, führt man den Geist zu einer absichtlichen Annahme einer optimistischen Lebenshaltung, wodurch der Optimismus jedoch Gefahr läuft, die Realität aus den Augen zu verlieren, oberflächlich und hohl zu werden. Als Beispiel für die systematische Pflege der optimistischen Grundhaltung diskutiert James u. a. die Glaubenssätze und Techniken der New Thought-Bewegung: Positives Denken, Suggestion, passive Entspannung, Meditation, innere Sammlung, Hypnoseverfahren etc. (Siehe: James 1902/1997, 119ff.)

heitlichung aller Erfahrungen, deren Vielfalt und Unverfügbarkeit als Bedrohung empfunden werde. Sie tendiere weltanschaulich zum Monismus und religiös entsprechend zum Monotheismus. Die morbide Seele fühle sich unglücklich und strebe nach Erlösung, d. h. einer „zweiten Geburt" im Leben. Sie finde den Maßstab ihrer Authentizität erst im Verlauf einer für sie dramatischen Entwicklung von Gedanken und Gefühlen, wobei der Gewinn dieser Authentizität gewissermaßen als „Neugeburt" ihrer Existenz empfunden werde, d. h. als Änderung der Persönlichkeit und des gesamten Lebensgefühls. Im Gegensatz dazu seien die Robusten die „einmal geborenen" Charaktere, die den Maßstab ihrer Authentizität gewissermaßen von vornherein in sich vorfinden und daher nicht nach einer wesentlichen Veränderung ihrer Existenz verlangen.

Analog zu der Unterscheidung zwischen der robusten und der morbiden Seele in den *Varieties* spricht James in *Pragmatism* vom Gegensatz zweier philosophischer Temperamente: „robust" (tough-minded) und „zartfühlend" (tender-minded).[113] Diese Unterscheidungen entsprechen sich. Unter philosophischem Gesichtspunkt seien die Robusten eher Anhänger des Empirismus und eines ontologischen Pluralismus, die Zartfühlenden eher Anhänger des Rationalismus und eines ontologischen Monismus. Natürlich sind dies für James Idealtypen, die sich in der Realität wechselseitig durchdringen und nie oder nur sehr selten in reinster Form angetroffen werden. Der Zartfühlende habe eine starke Affinität zur Mystik, aber auch der grobkörnigen Psyche seien mystische Zustände nicht vollkommen fremd, argumentiert James, und genau darauf bezieht sich Evelyn Underhill in *Mysticism.*

Robuste und morbide Mystiker/innen und geschlechtsspezifische Unterschiede

Wenn man den zweiten Teil von *Mysticism* genau liest, dann erkennt man, dass Underhill die Lebensberichte von Mystikern und Heiligen im Licht von James' Unterscheidung untersucht. Ihr Ausgangspunkt ist die Beobachtung zweier einander scheinbar entgegengesetzter Behauptungen, die sich in der religiösen Mystik unterschiedlichster Traditionen finden. Der „wahre Mystiker", der „auch sehr oft ein mystischer Philosoph" sei, bediene sich bei der Schaffung seiner „mystischen Philosophie oder Theologie" vor allem zweier großer Theorieansätze, um seine mystische Erfahrung zur Darstellung zu bringen: der Emanenz- und der Immanenztheorie.[114]

Die extremen Vertreter der Emanenztheorie, zu welchen nach Underhill u. a. Dionysios, die Kabbalisten, Dante und Rulman Merwin zu zählen sind, behaupten die ontologische Differenz, die vollkommene Trennung und absolute Verschiedenheit der Welt und des göttlichen Prinzips. Der Mystiker, der

[113] Siehe: James 1902/1997, 79–143.
[114] Underhill 1911/1928, 127ff.

in den Symbolen und Begriffen der Emanenztheorie spricht, verwendet die Bilder der „Pilgerschaft“ und des „Exils“. Er spricht von einem langsamen und mühseligen Aufstieg, den er anzutreten habe. Für ihn ist der mystische Weg ein „Hinaustreten“ aus seinem normalen Selbst und seiner normalen Welt. Seine Beschreibungsformen sind vorwiegend unpersönlich. Die Metaphorik orientiert sich an den Begriffen des „Ortes“ und des „Raumes“. Die Wahl dieser Symbole zur Charakterisierung des mystischen Lebensweges sieht Underhill im Lichte von James’ „morbider Seele“:

> „Eine solche Auffassung der Wirklichkeit stimmt zu dem Geistestypus, den William James als die ‚morbide Seele‘ bezeichnet ... Diese Stimmung ist dem zum Pessimismus geneigten Temperament natürlich, das zwischen sich und seinem Verlangen ‚eine große Kluft befestigt‘ sieht und das vor allem die Elemente des Bösen und Unvollkommenen in seinem eigenen Charakter und in dem Menschen der täglichen Erfahrung empfindet. Indem ein solches Temperament sein Bewusstseinsfeld von solchen Elementen beherrschen lässt und für den göttlichen Aspekt der Welt des Werdens kein Auge hat, konstruiert es sich aus seinen Wahrnehmungen und Vorurteilen das Bild einer materiellen Welt und eines normalen Selbst, das weit von Gott entfernt ist.“[115]

Die „Sehnsucht“, welche diesem pessimistischen Menschentyp eigen ist, besteht im „Verlangen, aus seiner normalen Welt hinauszugehen auf die Suche nach einer verlorenen Heimat, einem ‚besseren Lande‘, einem Eldorado, einem Sarras, einem himmlischen Zion“.[116]

Den Gegenpol bildet die Immanenztheorie, da sie die Welt in ihrer Totalität als Selbstentfaltung der in ihr wohnenden Gottheit sieht. Diese Auffassung finde sich beispielsweise bei Plotin, bei Ruysbroek, Böhme, im „Seelenfunken“ Eckharts, im „Grund“ Taulers oder dem „inneren Licht“ der Quäker und sei bedingt durch das Temperament des „seelisch Gesunden“:[117]

> „Für die Anhänger dieser Theorie, die naturgemäß nach Professor James zur Klasse der ‚seelisch Robusten‘ oder Optimisten gehören, ist das Suchen nach dem Absoluten keine lange Reise, sondern das Erkennen von etwas, was im Selbst und im Weltall beschlossen ist: ein Öffnen der Augen der Seele für die Wirklichkeit, in die sie eingetaucht ist. Für sie ist die Erde buchstäblich ‚bis zum Rande mit Himmel gefüllt‘.“[118]

Die Ausdrucksformen dieser Art der Mystik sind nach Underhill vorwiegend persönlich und intim. Ausgedrückt werde ein Liebesverlangen, denn der Mystiker greife auf die Sprache irdischer Leidenschaft zurück, wobei die bevorzugte Metapher zur Wiedergabe des mystischen Lebensweges die „göttliche Hochzeit“ sei und das Bild der „liebenden Vereinigung“.[119]

Underhill erklärt somit die Liebesmetaphorik gewisser mystischer Traditionen nicht, wie beispielsweise James Leuba, aus dem Mechanismus der

[115] Underhill 1911/1928, 131.
[116] Underhill 1911/1928, 167.
[117] Underhill 1911/1928, 133.
[118] Underhill 1911/1928, 131.
[119] Underhill 1911/1928, 180ff.

Verdrängung libidinöser Erregung, sondern durch eine Veranlagung des Temperaments. Gegenüber Leubas Ansatz beansprucht Underhills Ausrichtung an James' Psychologie der Temperamente nicht nur, erotische Konnotationen in der Sprache der Mystik positiv verständlich machen zu können, sondern überdies auch die örtlich-räumliche Metaphorik und, wie ich gleich zeigen werde, die Symbolik der „inneren Umwandlung". Underhill scheint folglich hinsichtlich der Spannbreite der beobachtbaren Phänomene der Mystik weniger reduktionistisch vorzugehen als Leuba.

Aus heutiger Sicht erscheint Underhills Theorie sehr spekulativ, zumal sie kulturhistorische Gründe für die Wahl bestimmter Sprachbilder vollkommen außer Acht lässt. Und selbst wenn man wie Underhill und James anlagebedingte Voraussetzungen postuliert, liegt eine andere Frage fast näher, ob es sich bei emotionsgeladenen Bildern persönlich-intimer Beziehung nicht eher um ein geschlechtsspezifisches als um ein temperamentspezifisches Phänomen handelt. (Dahingestellt bleibe, inwieweit geschlechtsspezifische Unterschiede angeboren oder kulturell bedingt sind.) Kurt Ruh und Sandra Wawrytko beispielsweise argumentieren, dass Mystikerinnen unterschiedlichster Kulturen und Zeitalter tendenziell eher dazu neigen, ihre mystischen Erfahrungen in emotionsgeladenen Bildern und in der Sprache persönlicher Beziehung wiederzugeben als ihre männlichen Kollegen.[120] Kurt Ruh schreibt:

> „Mit der Frau erhält mystische Spiritualität eine neue Dimension. Das affektive Element ... wird beherrschend. Mit ihm eröffnet sich die Welt ... personenbezogene[r] Manifestationen ..."[121]

In *The ‚Feminine' Mode of Mysticism* betont Wawrytko:

> „Mystikerinnen ziehen eindeutig das Konzept ... der Körperempfindung vor ... vielleicht ist das am meisten verwendete Charakteristikum der weiblichen Mystik das Element der Freude, welches eine emotionale Verwurzelung anzeigt ... Die Identifikation des wiederkehrenden Grundtons der Emotion als feminin wird zudem gestützt durch Walter T. Staces Hinweis auf zwei variable Faktoren, welche der Grund ‚kulturell unterschiedlicher Mystiktypen' sind, nämlich ‚die intellektuelle Interpretation der Erfahrung' einerseits und deren ‚emotionaler Ton' andererseits ... Als Beleg für diese dualistische Theorie der mystischen Erfahrung verweist Stace auf Teresas von Avila ‚hyperemotionalistische' Mystik einerseits und Meister Eckharts oder Buddhas Konzept ‚ruhiger Gelassenheit'. Staces Wahl der Beispiele zeigt die Gabelung der [mystischen] Wege, die sich an der emotionalen Skala ablesen lässt – die weibliche Mystik befindet sich am hohen Ende der Skala und die maskuline am niedrigen (dem korrespondiert eine umgekehrte Betonung hinsichtlich intellektueller Elemente – stark bei der maskulinen, schwach bei der femininen Mystik)." [122]

---

[120] Siehe: Ruh 1993 und Wawrytko 1995.

[121] Ruh 1993, 69.

[122] Wawrytko 1995, 200. Wawrytko definiert „Freude" als: „das Leitprinzip des *EROS*, der sich ausdrückt als nichtrationale Gefühlsantwort, welche die Extreme der Freude oder Ekstase als auch Schmerz und Furcht umfasst und sich auch in sexuellen Begriffen und erotischen Bildern manifestieren kann ..." und „Körperempfindung" bedeutet: „*DIE VERBINDUNG MIT DER NATUR*, eine Empfindung des Körpers als einer Quelle der Verbundenheit mit der ‚externen' Welt mittels unserer physischen Erfahrungen, als möglicher Quelle mystischer Auslöser (Stace nannte dies ‚extrovertierte Mystik')." (Wawrytko 1995, 201)

> „Mystikerinnen ziehen [zudem] das Modell zwischenmenschlicher Beziehungen vor, um ihre Beziehung zu Gott, dem Geliebten/Verlobten, Gott dem Vater, Gott der Mutter zu erklären ... Die maskuline Mystik befasst sich primär mit den Konzepten des Wissens, der Ewigkeit und der Freiheit ...“[123]

Wir hätten es also nach Wawrytko und Ruh bei der leidenschaftlichen, emotional betonten und intimen Sprache persönlicher Beziehung mit einer spezifisch weiblichen Form der Mystik zu tun. Die weibliche Mystik entspräche somit James' gesundem Temperament, die männliche dem morbiden, was die Meinung vieler auf den Kopf zu stellen scheint. Viele betrachten doch gerade umgekehrt das Weibliche eher als das Schwächere, Zartfühlende und das Männliche als das Robuste, Starke.

Die beiden Ansätze ließen sich jetzt noch kombinieren, so dass sie sich wechselseitig ergänzen. Durch eine Kombination beider Theorien ließe sich etwa die Hypothese aufstellen, dass die zunächst geschlechtsspezifisch bedingte Liebesmystik auch bei Männern mit den Temperamenteigenschaften von James' „robuster Seele“ vorzufinden ist. Auch könnten Texte von Mystikerinnen, die nicht in betont emotional-persönlichem Ton gehalten sind, durch den Hinweis auf die Veranlagung ihres Temperaments erklärt werden. Irritierende Ausnahmen von dieser Tendenz – weibliche Mystik ist emotional-persönlich, männliche rational und unpersönlich – ließen sich somit möglicherweise plausibel machen.

In einer dritten Form der Mystik verbindet sich nach Underhill das Metaphernsystem der Immanenz- mit dem der Emanenztheorie. Dennoch, glaubt sie, liege dem Mystiker dieses dritten Typs ein eigenständiges Verlangen zugrunde: das „Verlangen nach innerer Reinheit und Vollkommenheit“[124]. Zur Charakterisierung seines mystischen Lebensweges verwende er daher mit Vorliebe alchemistische Symbole der „inneren Umwandlung“, des „großen Werkes“ und des „inneren Wachstums“.[125] Diese Symbolisierungsformen fänden sich besonders in den hermetischen Schriften z. B. eines Albertus Magnus, aber auch in Werken von Jakob Böhme und William Law.[126] Obwohl es sich hier um eine eigenständige Symbolgruppe zu handeln scheint, führt Underhill das psychische Grundbedürfnis der inneren Umwandlung nirgends auf ein spezifisches Temperament zurück.

Ich fasse zusammen: Underhill argumentiert, dass sich auf unterschiedlichen Temperamenten drei unterschiedliche Bedürfnisse aufbauen: das Verlangen nach Transzendenz, persönlicher Beziehung und innerer Umwandlung. Unausgesprochen lässt sie, auf welches Temperament das Verlangen nach innerer Umwandlung zurückzuführen ist. Die Temperamente und darin begründete Bedürfnisse beeinflussen, Underhill zufolge, nicht nur die Wahl der jeweiligen Metaphorik, sondern auch die jeweilige mystische Erfahrung.

---

[123] Wawrytko 1995, 219f.
[124] Underhill 1911/1928, 167.
[125] Vgl.: Underhill 1911/1928, 169.
[126] Siehe: Underhill 1911/1928, 187f.

Diese Theorie ist sehr spekulativ, vernachlässigt sie doch den kulturhistorischen Kontext, und selbst wenn man anlagebedingte Tendenzen geltend macht, so lässt sich die emotions- und beziehungsbetonte, immanente Mystik geschlechtsspezifisch als tendenziell weiblich, die unpersönliche, abstrakte Mystik als tendenziell eher männlich interpretieren.

Trotz dieser Einwände behalte ich bei der nun folgenden Besprechung des mystischen Stufenweges Underhills temperamenttheoretische Überlegungen bei.

Stadien der *via mystica* im Licht der Temperamente

Underhill ist überzeugt, dass der mystische Lebensweg idealtypisch am sinnvollsten in fünf Stadien einzuteilen ist. Hierbei handelt es sich ihrer Ansicht nach nicht um eine logisch notwendige Stufenfolge, sondern um eine empirisch relative, d. h. eine Abfolge, der gewisse Erfahrungs- und damit Wahrscheinlichkeitswerte zugrunde liegen. Die Relativität ihres Schemas bezieht sich weniger auf die Anzahl und Reihenfolge der Stufen als vielmehr auf die Markantheit und „Reinheit" ihres Auftretens sowie auf die zeitliche Dauer ihres Bestehens. Underhill gibt an dieser Stelle erneut zu bedenken, dass die Dynamik des „Lebens" schließlich immer etwas von ihrem eigentlichen Wesen verliere, wenn sie zum Zweck wissenschaftlicher Forschung systematisiert werde.

Die fünf Stadien lauten[127]:

(1) Die mystische Bekehrung oder das Erwachen des transzendenten Selbst;
(2) die Reinigung oder die Nacht der Sinne – die *via purgativa;*
(3) die Erleuchtung – die *illuminatio;*
(4) die dunkle Nacht des Geistes;
(5) die bewusste und dauerhafte Vereinigung mit dem Absoluten – die *perfectio*. [128]

Gesondert behandelt sie die Themen „Stimmen und Visionen"[129], „Innenkehr: Sammlung, Ruhe und Kontemplation"[130] sowie „Ekstase und Verzückung"[131]. Während sich ihrer Ansicht nach Stimmen, Visionen, Ekstasen und Verzückungen auf allen fünf Stufen einstellen können – tendenziell auf höheren Stufen jedoch eher abnehmen – bilden die drei Stufen der „Innenkehr" (Sammlung, Ruhe und Kontemplation) „gewissermaßen einen Weg innerhalb des Weges ..., eine Übung, die von Sachkundigen erdacht wurde, um die

[127] Vgl. zum Folgenden Underhills Zusammenfassung in der Einleitung zum zweiten Teil von *Mysticism*. (Underhill 1911/1928, 225ff.)
[128] In einem Aufsatz von 1920 mit dem Titel: *The Essentials of Mysticism* verwendet Underhill hingegen vereinfachend das klassische, auf Plotin zurückgehende 3-Stufenschema (purgatio, illuminatio und perfectio) der mittelalterlich-christlichen Mystik. (Underhill 1920)
[129] 5. Kap. des 2. Teiles von *Mysticism*. (Siehe: Underhill 1911/1928, 347–387)
[130] 6. und 7. Kap. des 2. Teiles von *Mysticism*. (Siehe: Underhill 1911/1928, 388–464)
[131] 8. Kap. des 2. Teiles von *Mysticism.* (Siehe: Underhill 1911/1928, 465–493)

Seele bei ihrem Anstieg zu stärken und zu stützen. Diese Stufen machen sozusagen die Erziehung aus, während der ganze Weg ein organisches Wachstum darstellt."[132] Bei der „Innenkehr" handelt es sich um die heute unter dem gängigen Begriff „Meditation" oder „Kontemplation" zusammengefassten Übungen.

Im Folgenden rekonstruiere ich Underhills Stufenmodell aus der Sicht von James' Theorie der Temperamente.

Die mystische Bekehrung – Das Erwachen des transzendenten Selbst

Im zweiten Kapitel des zweiten Teils von *Mysticism* behandelt Underhill die „Bekehrung".[133] Im Common Sense-Verständnis wird der Begriff der „Bekehrung" meist im Sinne einer „Bekehrung zu ..." einem Glauben, einer bestimmten Religion oder einer religiösen Ansicht verstanden. In Underhills Verständnis unterscheidet sich die Bekehrung, die der Mystiker erfährt, gänzlich von einer religiösen Bekehrung im Sinne des Common Sense. Sie versteht unter der Bekehrung des Mystikers „das Erwachen des übersinnlichen Bewusstseins" und nicht bloß eine „religiöse Bekehrung" im Sinne einer plötzlichen und gefühlsmäßigen Annahme einer theologischen Glaubensform.[134] Sie weist darauf hin, dass Mystiker, die eine mystische Bekehrung erlebten, schon vor dieser in hohem Maße religiös gewesen seien und nicht erst die mystische Bekehrung sie zur Annahme eines bestimmten Glaubens geführt habe. Die Bekehrung des Mystikers mag sich vom Standpunkt des äußeren Beobachters kaum von der religiösen Bekehrung unterscheiden. Dennoch handle es sich hier ihrem Erlebnisgehalt nach um zwei vollkommen verschiedene Phänomene. In der mystischen Bekehrung verliere der Mystiker zum ersten Mal sein „begrenztes Ich" und erfahre sich als „Teil des Ganzen". Er wirft sozusagen einen ersten „Blick" auf seinen „transzendenten Sinn". Dadurch erneuert sich sein gesamtes Bewusstseinsfeld und führt zu einer grundsätzlich veränderten Weltwahrnehmung.

Underhill unterscheidet zwischen der Form, unter der eine Bekehrung stattfindet, d. h. der Art und Weise, wie sie sich vollzieht, dem Inhalt und dem symbolischen Ausdruck der mystischen Bekehrungserfahrung. Ich beginne mit Underhills Überlegungen zum Inhalt der Bekehrung.

Underhill zufolge werden diese anfänglichen Bekehrungserfahrungen entweder als Immanenz- oder Emanenzerlebnisse erfahren, d. h. entweder als immanent, dynamisch und zeitlich oder als transzendent, gleich bleibend und ewig:

[132] Underhill 1911/1928, 226.
[133] Underhill 1911/1928, 233–260.
[134] Underhill 1911/1928, 233.

> „[D]as erste Erwachen des mystischen Sinnes, das erste Hereinbrechen des Übersinnlichen über die Seele, geschieht nur unter einer von diesen beiden sich ergänzenden Formen der Wahrnehmung. Eine Seite erwacht immer zuerst, und zwar die, wo die Botschaft den geringsten Widerstand findet. Daher gehört die mystische Bekehrung in der Regel zu einem von zwei deutlich unterschiedenen Typen ...“[135]

Der an die Bekehrungserfahrung sich anschließende sprachliche Ausdruck, meint sie, werde bestimmt durch „die Naturanlage“, d. h. das Temperament des Mystikers und die damit „gegebene Neigung, die Wirklichkeit als einen Ort, eine Person oder einen Zustand zu objektivieren, welche ... die Symbolsysteme der Mystiker beherrscht“.[136] Wo in der Bekehrungserfahrung eine transzendente Gottheit wahrgenommen werde, spreche der Mystiker nicht von der „persönlichen Berührung der Liebe“, die die Seele verkläre, sondern von der „unpersönlichen Herrlichkeit“ eines „verklärten Universums“, und seine Reaktion nehme mehr den Charakter der „Ehrfurcht und Entzückung“ als den „inniger Liebe“ an.[137] Diese Art der Bekehrungserfahrung gründet demgemäß im Temperament der morbiden Seele.

Bei der Immanenzerfahrung hingegen, deren Grundlage der robuste Typus darstelle, stehe die „persönliche“, nicht die „kosmische“ Beziehung im Vordergrund. „Liebe, leidenschaftliche, allbeherrschende Liebe tritt hier an Stelle der freudigen Ehrfurcht, die wir bei Bekehrungen des transzendenten Typus als die charakteristische Reaktion auf die Wirklichkeit beobachtet haben.“[138]

Ungeachtet ihres Inhalts, argumentiert Underhill, kann die Bekehrung zwei unterschiedliche Formen aufweisen: Sie kann allmählich oder plötzlich vonstatten gehen.[139] Geschieht sie plötzlich, so sei sie fast immer die Folge einer langen Periode der Unruhe, Ungewissheit und seelischen Not. Anklänge an James’ Krisentheorie der Bekehrung sind hier spürbar. Underhill ist überzeugt, dass plötzliche Bekehrungen fast immer die Folge einer langen Periode großer innerseelischer Kämpfe darstellen. Könnte die plötzliche Bekehrung nicht auch mit dem Temperament des Mystikers in Verbindung stehen, zumal die morbide Seele tendenziell eher dazu neigt, innerseelische Krisen zu durchleben? Dieser Argumentation könnte entgegengehalten werden: Es ist nicht notwendig so, dass allein die morbide Seele Zeiten der Not und innerseelischen Kämpfe kennt. Krisen, seelische Instabilität sind allgemein menschliche Phänomene. „Wir alle erleben Augenblicke der Entmutigung“, schreibt William James, „wo wir krank an uns selbst und des vergeblichen Kämpfens müde sind, unser eigenes Leben bricht zusammen, und wir kommen in die Lage des verlorenen Sohnes. Wir vertrauen nicht mehr auf eine glückliche Wendung der Dinge. Wir brauchen dann eine Welt, wo wir uns preisgeben, wo wir unserem Vater um den Hals fallen können, um aufzugehen im Absoluten, so wie ein Wassertropfen im Strome oder im Meere zer-

[135] Underhill 1911/1928, 257.
[136] Underhill 1911/1928, 257.
[137] Underhill 1911/1928, 257.
[138] Underhill 1911/1928, 259.
[139] Siehe die Beispiele zu dieser Unterscheidung: Underhill 1911/1928, 234–248.

fließt. Der Friede und die Ruhe, die Sicherheit, die wir in solchen Augenblicken ersehnen, ist die Sicherheit vor den auf uns einstürmenden Zufällen der endlichen Erfahrung.“[140]

Exkurs: Sind plötzliche und allmähliche Bekehrungen eine Folge unterschiedlicher Temperamente?

Weder James noch Underhill bringen die plötzliche und die allmähliche Bekehrung per se mit einer Veranlagung des Temperaments in Beziehung. Anders argumentieren Friedrich von Hügel und Aldous Huxley.

Den zweiten Band seiner nahezu 900-seitigen, minutiösen Untersuchung des Lebens von Caterina von Genua beginnt von Hügel mit einem ausführlichen Kapitel zur Frage nach dem Einfluss des Temperaments auf den Verhaltensstil und die erste große Bekehrungserfahrung Caterinas.[141] Von Hügel demonstriert, dass die Plötzlichkeit der Konversion Caterinas bedingt ist durch deren Temperament, d. h. durch einen bestimmten, scheinbar angeborenen Verhaltensstil.

> „Diese Plötzlichkeit“, so lautete von Hügels Fazit, „scheint eher eine Temperamenteigenschaft zu sein ... als das Wesen und der Inhalt ihrer spirituellen Erfahrung. Denn, was auch immer sie in ihrem gesamten Leben denkt, fühlt, sagt oder tut, sie tut und erfährt es plötzlich oder zumindest mit einem Empfinden der Plötzlichkeit ... beide Eigenschaften, Plötzlichkeit und gradweise Übergänge sind nichts anderes als gewöhnliche Modi, die mehr oder weniger fest in unterschiedlichen Individuen verankert sind. Es sind unterschiedliche Modi, in welchen die göttliche Gnade und der menschliche Wille interagieren und sich in unterschiedlichen Seelen manifestieren.“[142]

Von Hügel argumentiert, dass Caterina nicht nur ihre Konversion, sondern viele ihrer alltäglichen emotionalen und gedanklichen Einsichten im Modus des Plötzlichen erlebte. Er bezeichnet diesen Erlebnismodus als Eigentümlichkeit des Temperaments, ohne jedoch das zugrunde liegende Temperament als Ganzes zu beschreiben und zu benennen. Welches Temperament könnte Caterinas plötzlicher Konversion zugrunde liegen? Aldous Huxleys Hypothesen sind hier womöglich aufschlussreich.

Im Anschluss an die konstitutionspsychologische Temperamenttheorie Sheldons geht Huxley davon aus, dass die plötzliche und die allmähliche Bekehrung auf zwei unterschiedliche Temperamenttypen zurückzuführen sind.[143] Sheldon argumentiert, dass es drei anatomisch-physiologisch beding-

---

[140] James 1898/1994, 187.

[141] Von Hügel behandelt die Frage des Temperaments Caterinas in Zusammenhang mit psychophysischen Fragen, wobei er sich insbesondere mit den Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten ihres Verhaltens mit der Hysterie auseinandersetzt. Siehe ausführlich: Hügel 1908/1923 II, 3–61.

[142] Hügel 1908/1923 II, 30.

[143] Siehe: Huxley 1943/1996 und 1946. Für *Vedanta and the West* schrieb Huxley (1943/1996, 37–48) einen Aufsatz mit dem Titel *Religion and Temperament*, den er für *The Perennial Philo-*

te Körpertypen gibt (den endomorphen, mesomorphen und den ektomorphen Typ), welchen drei unterschiedliche Temperamentarten (Viscerotonie, Somatotonie, Zerebrotonie) entsprechen. Selten lassen sich diese drei Typen in jener Reinform finden, wie ich sie im Folgenden skizziere.

Der körperliche Habitus des Endomorphen kennzeichnet sich durch einen kurzen und rundlichen, dickleibigen Rumpf mit relativ kurzen Extremitäten und einen großen runden Kopf mit einem breiten, weichen Gesicht auf einem massiven Hals. Das dem endomorphen Körpertyp zugeordnete Temperament nennt Sheldon Viscerotonie. Bedeutsam unter den viscerotonischen Merkmalen sind eine Vorliebe für das Essen, für Bequemlichkeit und Luxus, eine Vorliebe für Feierlichkeit, ein direkter, oft hemmungsloser Ausdruck von Affekten, eine Angst vor dem Alleinsein und, damit einhergehend, ein Bedürfnis nach Kommunikation und sozialen Beziehungen.

Der Mesomorphe hat einen athletischen Körperbau: einen trapezförmigen Rumpf, ein kräftiges Knochen- und Muskelrelief, große Hände und Füße und ein derbes, konturenreiches Gesicht. Das mit der Mesomorphie verbundene Temperament heißt Somatotonie. Deren Hauptmerkmale sind eine Vorliebe für körperliche Anstrengung, Angriffslust und Machttrieb, Gleichgültigkeit gegen den Schmerz, eine Vorliebe für Wettkämpfe und Wettbewerbe aller Art, ein hoher Grad körperlichen Mutes und ein Bedürfnis nach Tätigkeit im Unglück. Beide Temperamente, argumentiert Huxley, das des Somatotonikers wie das des Viscerotonikers, seien extravertiert im Jungschen Sinne.[144] (Man kann diese Typen auch mit James' Begriff der robusten Seele in Verbindung bringen.) Die Extraversion sei jedoch nicht einfach, wie Jung behaupte, sondern komme in zwei grundverschiedenen Arten vor. Es gebe die affektbedingte, gesellige Extraversion des Viscerotonikers und Endomorphen – des Menschen, der stets Gesellschaft sucht und allen genau das erzählt, was er fühlt. Und es gebe die Extraversion des muskulösen Somatotonikers – des Menschen, der die Welt als Wirkungsfeld anschaut, wie er seine Macht ausüben, wo er die Menschen seinem Willen unterwerfen und die Dinge nach seinem Gutdünken umformen könne.

---

sophy (Huxley 1946, 168–184) weiter ausbaute. Zu Huxleys Rezeption von Sheldons Temperamenttheorie, siehe ausführlich: Muzina 1975.

[144] Huxley 1946/1949, 205f. Es scheint heute wissenschaftlich gut belegt zu sein, dass die anfängliche Reaktion auf unvertraute Situationen und Menschen zu den wenigen offensichtlichen Verhaltensunterschieden gehört, die vom kulturellen, sozialen und historischen Kontext unabhängig sind. (Siehe dazu ausführlich: Kagan 1989) Während einige Kinder und Erwachsene ungezwungen auf eine neue Situation zugehen, weichen andere vorsichtig zurück. Es erstaunt daher nicht, dass C. G. Jung in seinem Werk *Psychologische Typen* von 1920 einen monumentalen ideengeschichtlichen Streifzug durch diese antithetischen Temperamenttypen, die er den Extra- und Introvertierten nannte, liefern konnte. (Siehe: Jung 1920/1971) Das introvertierte Verhalten zeichnet sich aus durch Scheu und Angst vor unbekannten Objekten, Unbekanntes wird mit Misstrauen angesehen. Der Introvertierte hat ein nachdenkliches Wesen, seine eigentliche Welt ist sein Inneres und der äußeren Beeinflussung wird Widerstand entgegengesetzt. Der extravertierte Typus hingegen ist furchtlos, wagemutig und treibt seine Unternehmungen gerne bis zum Extrem. Alles Unbekannte ist anziehend, das psychische Leben spielt sich außerhalb des Individuums ab und es fühlt keinen besonderen Abstand zwischen sich und den Objekten.

Ganz anders verhält es sich mit der Zerebrotonie, dem Temperament, das dem ektomorphen Körperbau entspricht. Der Rumpf und die Extremitäten des Ektomorphen sind schlank und schmal, auch sein Gesicht ist schlank, schmal und spitz und er hat ein hageres, sehniges Oberflächenrelief. Als extremer Zerebrotoniker ist der so gestaltete Ektomorphe der überwache, überempfindliche Introvertierte, der sich mehr mit dem beschäftigt, was hinter seinen eigenen Augen vorgeht, mit den vom Denkvermögen und von der Einbildung aufgestellten Konstruktionen, mit den Variationen des Fühlens und des Bewusstseins, als mit jener Außenwelt, welcher der Viscerotoniker und der Somatotoniker auf verschiedene Arten ihre primäre Aufmerksamkeit schenken und Treue halten. Zerebrotoniker haben wenig oder kein Verlangen nach Vorherrschaft, empfinden auch nicht die gleiche Liebe zu den Menschen als solchen wie der Viscerotoniker. Im Gegenteil wünschen sie zu leben und leben zu lassen. Sie schätzen die Zurückgezogenheit sehr. (Sie entsprechen James' morbidem Seelentypus.)

Huxley schreibt die plötzliche Konversion den beiden extravertierten Temperamenttypen (dem extremen Somatotoniker und dem Viscerotoniker) zu. Im Unterschied dazu ereignet sich die Konversion beim introvertierten Zerebrotoniker allmählich. Denn, so argumentiert Huxley, seine Introvertiertheit motiviert ihn dazu, sich in der Meditation durch Analyse seines Innenlebens, d. h. durch „Unterscheidung" (im indischen Sinne), der sinnlichen, emotionalen und kognitiven Akte seines Ichs bewusst zu werden, um ganz allmählich im Laufe der Zeit mit seinem eigentlichen Selbst oder der transzendenten Gottheit eins zu werden.

Über die plötzliche Bekehrung schreibt Huxley: Sie „kommt fast ausschließlich bei ausgesprochenen Somatotonikern vor ... Diese Menschen sind so extravertiert, dass es ihnen [im Gegensatz zu den Zerebrotonikern] gar nicht bewusst ist, was auf den unteren Stufen ihres Geistes vor sich geht. Wenn ihre Aufmerksamkeit aus irgendeinem Grunde nach innen gerichtet wird, tritt die resultierende Selbsterkenntnis wegen ihrer Neuheit und Ungewohntheit mit der Kraft und den Eigenschaften einer Offenbarung auf und ihre *metanoia* oder Gesinnungsänderung ist plötzlich und ergreifend."[145]

Je nach Temperament, folgert Huxley, ist für den einen Menschen eine allmähliche, für den anderen eine plötzliche Bekehrung richtig. Dieselbe Art der Bekehrung für alle vorzuschreiben wäre daher unvernünftig: „Auf der Notwendigkeit einer plötzlichen Bekehrung als dem einzigen Weg zum Heil zu bestehen, ist ungefähr so vernünftig, wie auf der Notwendigkeit eines großen Gesichtes, schwerer Knochen und starker Muskeln zu bestehen. Jenen, die von Natur aus dieser Art affektmäßiger Umwälzung unterworfen sind, verleiht die Lehre, wonach das Heil von der Bekehrung abhängig ist, eine der geistlichen Entwicklung wirklich verhängnisvolle Selbstgefälligkeit. Jene

[145] Huxley 1946, 178.

dagegen, die der Bekehrung unfähig sind, werden dadurch von einer nicht weniger verhängnisvollen Verzweiflung erfüllt."[146]

Lässt sich Caterinas von Genua plötzliche Konversion nun also auf einen von Sheldons extravertierten Temperamenttypen zurückführen? Wie ist Sheldons Ansatz heute zu beurteilen? Sheldons Hypothese, dass Körperbau und Temperament miteinander korrelieren, ist von der modernen Temperamentforschung stark angezweifelt worden. Insbesondere wurde kritisiert, dass Verhalten, Umwelt, Milieu und geschlechtsspezifische Unterschiede zu wenig mitberücksichtigt wurden.[147] Sheldons Typologie bezieht sich lediglich auf Männer, weshalb eine Anwendung auf Caterina von Genua sich als problematisch erweisen könnte. Nach Amelang konnte der Befund eines Zusammenhangs körperlicher und psychischer Merkmale bislang nur an Extremgruppen, d. h. an „reinen" Typen mit einer gewissen Verlässlichkeit gesichert werden.[148] Dennoch, geht man davon aus, dass die beiden Jungschen Typen der Introvertiertheit und Extravertiertheit tatsächlich bestehen – eine These, die von heutigen Temperamentforschern weitgehend bestätigt wird – so erscheint Huxleys These auf den ersten Blick bedenkenswert aktuell.[149] Somit könnte man Caterina von Genua dem extravertierten Typus zurechnen. Womöglich ist diese binäre Sichtweise jedoch viel zu vereinfacht. Ich erinnere daran, dass C. G. Jung den extravertierten und den introvertierten Typ mit vier weiteren Typen kombiniert hat, welche Huxley nicht thematisiert: dem Denkertyp, dem Fühltyp, dem sinnlichen und dem intuitiven Typ. Soweit ich weiß, ist noch nie versucht worden, diese Typologie auf das Leben von Mystikern anzuwenden, was ein lohnendes, spannendes Unterfangen sein könnte. In diesem Zusammenhang ist eine Untersuchung aus dem Jahr 1900 von George Coe erwähnenswert.[150] In einer experimentellen Studie fand Coe heraus, dass Menschen, die eine plötzliche religiöse Transformation bewusst erwarten und dann auch tatsächlich erleben, tendenziell sinnlich und gefühlsbetont sind. Jene, welche die erwartete plötzliche Transformation nicht erleben, sind hingegen vorwiegend intellektuell orientiert. Interessant wäre hierbei natürlich die Frage, ob introvertierte Fühltypen und sinnliche Typen gleich reagieren wie extravertierte und ob die Introvertiertheit resp. Extravertiertheit bei der Konversion der Denkertypen eine Rolle spielt.

Neben dem Temperament scheint jedoch mindestens ein weiterer körperlicher Faktor einen maßgebenden Einfluss auf die Konversionserfahrung auszuüben: die zentralnervöse Erregung. Eine Konversion kann durch kontemplative Techniken herbeigeführt werden, d. h. durch Übungen, welche die zentralnervöse Erregung dämpfen, oder durch Praktiken, welche die zentralnervöse Erregung fördern und Stress hervorrufen.[151] Im Anschluss an die

[146] Huxley 1946, 178.
[147] Siehe dazu: Zentner 1993, 40f. und Amelang 1981, 245f.
[148] Siehe: Amelang 1981, 246.
[149] Zur Aktualität von Jungs Unterscheidung, siehe: Zentner 1993, 48–56.
[150] Siehe zum Folgenden: Coe 1900, Appendix A.
[151] Siehe dazu ausführlich: Fischer 1998 und Newberg/d'Aquili 2000/2002, 255, 260-263.

Hundeversuche Pavlovs stellt der britische Psychiater William Sargant fest, dass alle Menschen, egal welchen Temperaments, in Krisensituationen, d. h. in lang andauernden, belastenden Stresssituationen eine plötzliche (religiöse, politische, psychologische oder anderweitig weltanschauliche) Konversion erleben können. Dabei postuliert er, dass Menschen von melancholischem Temperament (Sheldons Zerebrotoniker resp. James' morbide Seele) bei andauernder zentralnervöser Erregung schneller dazu neigen, eine plötzliche Konversion zu erleben, als die lebhaften Sanguiniker und die ruhigen und unerschütterlichen Phlegmatiker (Sheldons Somatotoniker und Viscerotoniker resp. James' robuster Seelentyp).[152]

Via purgativa: Reinigung resp. die „Nacht der Sinne"

Underhill ist überzeugt, dass die Bekehrungserfahrung für den Mystiker lediglich der Ausgangspunkt seines mystischen Lebens sei. Sie eröffne die Einseitigkeit und Begrenztheit des Alltagsbewusstseins und sporne ihn an, nach einer dauernden Umwandlung seines Bewusstseins zu streben. Der Bekehrungserfahrung folge daher der oft mühselige und langwierige Pfad der „Reinigung des Selbst" oder die *via purgativa*. Die Motivation, diesen mühevollen Reinigungsweg auf sich zu nehmen, glaubt Underhill, könne nicht allein im Treffen einer kühlen, nüchternen Entscheidung bestehen, sondern verlange ein leidenschaftliches Verlangen der Seele, den heroischen Weg der Reinigung zu gehen.[153] Underhill unterscheidet zwei Pole längs des Weges der Reinigung: (a) den negativen Weg der „inneren Armut" (Armut, Keuschheit, Gehorsam) und (b) den positiven Weg der Erhebung dessen, was übrig bleibt, durch Kasteiungen. Underhill warnt davor, diese Tugenden (innere Armut und Kasteiung) als Selbstzweck aufzufassen. Nicht der Tod, sondern das Leben sei der Zweck dieser Schulung. Es handelt sich hier um „Gebote der Klugheit" und daher um nützliche Mittel beim Versuch der inneren Wandlung. Psychologisch betrachtet sollen mechanisch wirkende, d. h. gewohnte Verhaltens- und Denkweisen durch sie bewusst gemacht, aufgebrochen und auf Dauer verändert werden. Vom Standpunkt der Religion gesehen, soll die Aufmerksamkeit von den äußeren Sinnen abgezogen und auf den neuen, transzendenten Sinn hin verlagert werden, damit er bleibend wahrgenommen wird. Ist das Ziel, die Ausbildung einer neuen Lebenskraft, erreicht, so enden die Kasteiungen oft mit überraschender Plötzlichkeit.[154] Übertreibungen in der Askese führten nicht zum gewünschten Ziel und fänden sich

[152] Siehe: Sargant 1957/1958, 31f. Sheldons Temperamenttypen (Zerebrotoniker, Somatotoniker und Viscerotoniker) entsprechen genau den im Common Sense bekannteren Typen Kretschmers (Melancholiker, Sanguiniker, Phlegmatiker), auf die Sargant in seiner Untersuchung rekurriert. (Siehe dazu: Amelang 1981, 243–245)
[153] Underhill 1911/1928, 267.
[154] Underhill 1911/1928, 287.

„am häufigsten bei denjenigen Frommen, die es zu wahren mystischen Intuitionen nicht gebracht haben“[155].

Underhill bezieht bei ihrer Untersuchung des Reinigungsweges die oben genannten Temperamentunterschiede nicht ausdrücklich mit ein. Sie weist lediglich darauf hin, dass bei Mystikern von „starkem und widerspenstigem Charakter“ die „Überleitung der Kräfte von den alten bequemen Bahnen zu den neuen oft eine stürmische Sache“ gewesen sei.[156]

Illuminatio: Die Erleuchtung

Reinigung und Erleuchtung gehen nach Underhills Auffassung Hand in Hand. Es handelt sich hierbei nicht um scharf voneinander abgetrennte Stufen, sondern um Erfahrungsbereiche, die ineinander fließen und sich in ihrer zeitlichen Reihenfolge abwechseln. Die Erleuchtung geht einher mit einem außergewöhnlichen Bewusstseinszustand. Underhill glaubt, dass dieser Bewusstseinszustand dem Mystiker einen kurzfristigen Vorgeschmack auf die höchste und letzte Stufe des mystischen Lebens gebe. Dennoch unterscheide er sich wesentlich von der Stufe der Vereinigung, insofern die Subjekt-Objekt-Spaltung, die im Stadium der Vereinigung aufgehoben sei, noch bestehe.[157]

Underhill fragt sich, ob es ein formales Element in der Erleuchtungserfahrung gibt, welches sich in den Schilderungen von Erleuchtungserlebnissen von Mystikern unterschiedlichster Kulturen und Zeiten wiederfindet. Bei Jacopone da Todi, Whitman, Mechthild von Magdeburg, Hildegard von Bingen, Teresa von Avila, Dante und anderen glaubt sie, ein solches Element ausfindig machen zu können. Der scheinbar metaphorische Begriff der „Erleuchtung“, so lautet ihr Fazit, sei nicht in jedem Falle metaphorisch zu verstehen. Oft handle es sich dabei um tatsächliche Lichterfahrungen.[158]

> „Die Zeugnisse über diesen Punkt sind so gehäuft, dass sie auf jedem andern Wissensgebiet als Beweis gelten würden, dass in der Tat ein wirkliches, wunderbares, unbeschreibliches Licht da ist, ‚dass das Licht selbst erleuchtet‘ und der Erkennung durch die Menschen harrt.“[159]

---

[155] Underhill 1911/1928, 284.
[156] Underhill 1911/1928, 286.
[157] Siehe: Underhill 1911/1928, 329f.
[158] Underhill 1911/1928, 326. Die Religionspsychologie hat diese Phänomene eingehend zu beschreiben und zu erklären versucht. Das Auftreten von Lichtphänomenen bei mystischen Erfahrungen wurde oft in Zusammenhang gebracht mit dem Auftreten von Lichterlebnissen bei veränderten Bewusstseinszuständen (etwa bei Drogenerfahrungen, Nahtoderlebnissen, Sinnesdeprivation, Reizüberflutung, hypnagogen und hypnotischen Zuständen, epileptischen Anfällen und Migränen). Siehe dazu: Arbman 1963–1970 I, 297–333 und Wulff 1991, 142–147, 616.
[159] Underhill 1911/1928, 326. Siehe: Ebd., Anm. 36, in der sich Underhill gegen die These ausspricht, dass die Lichtmetaphorik sich letzten Endes auf den Prolog des vierten Evangeliums zurückführen lässt. Dagegen wendet sie ein: „Wir müssen bedenken, dass die Mystiker im Wesentlichen Realisten sind, die immer nach einer Sprache suchen, die ihrer Vision der Wahrheit angemessen ist. Daher ist die Tatsache, dass sie diese Bildersprache angenommen haben, eine

Während Underhill also der Auffassung ist, dass die Lichtwahrnehmung in der Erleuchtungserfahrung in jedem Falle ein epochen- und kulturunabhängiges Merkmal darstellt, glaubt sie, dass die verschiedenen Beschreibungsformen dieser Erfahrung sprach-, zeit- und kulturgebunden sind. Die Wahl der unterschiedlichen Symbole zur Darstellung der Erleuchtungserfahrung sieht sie wiederum in Abhängigkeit von anlagebedingten Temperamenten.

Bei der Erleuchtungserfahrung lassen sich Underhill zufolge idealtypisch drei Erlebnisformen unterscheiden: (1) die Wahrnehmung des Einen als dem Transzendenten (oder: „das Bewusstsein des Absoluten“ resp. das „Gefühl der Gegenwart Gottes“), (2) die Erkenntnis des Einen in der Welt und (3) „Stimmen und Visionen“.[160] Die Erleuchtungserfahrung erscheine meistens unter einer dieser drei Formen oder auch unter allen dreien. Den Ausschlag gebe die menschliche Veranlagung. Da allein die ersten beiden Punkte in Zusammenhang mit Underhills Rezeption von James' Temperamentlehre stehen und die Themen „Stimmen und Visionen“ überdies in einem eigenständigen Kapitel behandelt werden, beschränke ich mich im Folgenden auf die ersten beiden Punkte.

Ebenso wie bei der Bekehrungserfahrung sieht Underhill bei der Erleuchtung das Temperament als bestimmenden Faktor.

> „Man darf nie vergessen, dass alle offenbar einseitigen Schilderungen der Erleuchtung, ja, das Erleben dieser Erleuchtung selbst, durch das Temperament bestimmt wurden.“[161]

In den Symbolen der Transzendenztheorie, die Underhill durch die „morbide Seele“ bedingt sieht, sprechen die Mystiker vom „Bewusstsein des Absoluten oder [dem] ‚Gefühl der Gegenwart Gottes‘“[162]. Gemäß den Aussagen der Mystiker handelt es sich dabei, so Underhill, nicht um eine Metapher, sondern um eine reale Erfahrung. Denn diese Erfahrungen erfüllten die Kriterien der Deutlichkeit und Bestimmtheit. Sie seien ebenso klar wahrnehmbar und grenzten sich ebenso von anderen Erfahrungen ab wie Sinneserfahrungen. Die Analogie zur Sinneserfahrung, argumentiert Underhill – ebenso wie James – betreffe ebenfalls den Realitätsgrad des Erlebnisses. Mystische Erfahrungen würden als ebenso real erlebt wie Sinneserfahrungen, wenn nicht realer.

Gegen eine pathologisierende Deutung solcher Erfahrungsweisen wendet sie ein, dass sich ein solches Gefühl der göttlichen Gegenwart durchaus mit den geistigen und körperlichen Verrichtungen eines gewöhnlichen Alltagslebens verbinden könne.

Unter der Bedingung des optimistischen Temperaments liegt der Nachdruck auf der weltimmanenten Erkenntnis des Absoluten. Das Gegenstück und die Ergänzung des Erlebens der Gegenwart Gottes/des Absoluten besteht

---

‚Gewähr‘, dass sie etwas darstellt, was sie kennen und zu beschreiben versuchen.“ (Ebd., 326 Anm. 36)

[160] Siehe: Underhill 1911/1928, 314ff.

[161] Underhill 1911/1928, 329.

[162] Underhill 1911/1928, 315–331.

daher in der Wahrnehmung einer erhöhten Bedeutung und gesteigerten Wirklichkeit der Außenwelt. Dieses neuartige Erleben der Außenwelt „bringt vielmehr die Ausdehnung als die Konzentration des Bewusstseins mit sich, hat zur Folge, dass man den vollkommenen Einen in den Vielen entdeckt, die von Ihm entflammt sind, nicht, dass man die Vielen verlässt, um den Einen zu finden“.[163] Es geht hier um ein „Sich-nach-außen-Richten“ der Sinne, wobei die Sinne eine „Art Hellsichtigkeit“ gewinnen, die in den alltäglichsten Dingen „einen wundersamen Glanz, eine bisher nie geahnte Schönheit und Wirklichkeit erkennen lässt“.[164]

Im Unterschied zur mystischen Bekehrung gelangt der Mystiker im Stadium der Erleuchtung eine Zeitlang zur Ruhe. Durch die Reinigung ist es ihm gelungen, die anfänglich großen Schwankungen zwischen den zwei Bewusstseinsformen, dem sinnlichen und dem transzendenten Bewusstsein, auszugleichen. Die „Nacht der Sinne“ ist somit vorüber, dennoch steht ihm die „Nacht der Seele“ noch bevor.

Die „dunkle Nacht der Seele“

„Die dunkle Nacht der Seele“[165], wie die Überschrift des 9. Kapitels des zweiten Teiles von *Mysticism* lautet, bildet die vorletzte Stufe der *via mystica*. Underhill analysiert diesen Zustand zunächst aus psychologischem und theologisch-metaphysischem Blickwinkel.

Vorwiegend negative Gefühle der Ohnmacht, der Leere, der Einsamkeit und Verlassenheit charakterisieren seine Stimmungslage. Diese Verfassung erstrecke sich nicht allein auf die Stimmung, sondern betreffe alle Dimensionen des Erlebens des Mystikers: seine Sinne, sein Denken und Wollen, weshalb mit dieser Grundverfassung oft ein Zustand geistiger und sittlicher Zerrüttung einhergehe.[166] Wo visueller und auditiver Automatismus bestehe, da nähmen die Eruptionen aus dem Unterbewusstsein oft die Form von bösen Visionen an oder von Stimmen, die dem Menschen gemeine oder sündhafte Gedanken eingeben. Alles scheine verkehrt zu laufen. Die Mystiker „werden von bösen Gedanken und plötzlichen Versuchungen gequält, verlieren die Herrschaft nicht nur über ihre geistlichen, sondern auch über ihre weltlichen Angelegenheiten. Oft leidet ihre Gesundheit, sie werden ‚wunderlich‘, und ihre Freunde verlassen sie ...“[167] Eine psychologische Erklärung für diesen Zustand glaubt Underhill bei dem Religionspsychologen Starbuck zu finden.[168] Dieses Übergangsstadium, meinte Starbuck, sei psychologisch erklär-

[163] Underhill 1911/1928, 331.
[164] Underhill 1911/1928, 331.
[165] Underhill 1911/1928, 494.
[166] Underhill 1911/1928, 510.
[167] Underhill 1911/1928, 500. Zum Beleg zitiert Underhill Mme Guyon und Seuse. (Siehe: Underhill 1911/1928, 500–502)
[168] Siehe: Underhill 1911/1928, 496.

bar als Ermüdungserscheinung. Die „dunkle Nacht der Seele“ sei eine Periode der Ermüdung und Abgespanntheit, die ganz natürlich auf eine Periode höchster Anstrengung und anhaltender mystischer Tätigkeit folge. Entwicklungspsychologisch gesehen, handle es sich um eine Art „Wachstumsschmerz“[169], der anzeige, dass ein alter Zustand sich erschöpft habe und der Mensch einem neuen Bewusstseinszustand entgegenwachse. Der Mystiker befinde sich nunmehr im Zustand eines „geistlichen ennuie“[170], in dem alle vorherige Begeisterung und Inbrunst für die kontemplativen Tugenden, den Glauben und die disziplinierte Übung verloren gegangen sei. Die Fähigkeit zu Kontemplation und innerem Gebet, die den Mystiker auf den ersten Stufen begleitet hat, ist ihm auf dieser Stufe abhanden gekommen. Diese Übergangsphase kann Monate oder gar Jahre dauern, bis der Mystiker dermaßen geläutert ist, dass sich sein mystischer Lebensweg schließlich auf seiner höchsten Stufe vollendet.

Vom theologischen Blickpunkt aus ist die Verbindung mit der Transzendenz auf dieser Stufe abgebrochen.[171] Scharfsichtig erkennt Underhill, dass auch dieses Stadium „in weitem Umfange durch die individuelle Anlage bedingt ist“[172]. Den optimistischen Naturen entsprechend, „bei denen das Bewusstsein die Form eines Gefühls göttlicher Gefährtenschaft annahm“, schreibt Underhill, „scheint es, als ob dieser Gott, nachdem Er sich gezeigt hat, ihnen Seine Gegenwart nun vorsätzlich entzogen habe, um sich ihnen vielleicht nie wieder zu offenbaren“.[173] Die Seele fühlt sich nicht nur von Gott, sondern allgemein vom sozialen Leben und ihren Freunden ausgeschlossen und verachtet. Dieses Zurückziehen Gottes wird von vielen wie ein „Tod“ erlebt. Dieser „mystische Tod“ bedeutet, dass die Verbindung zwischen dem Bewusstsein und dem „Seelenfunken“, jenem mystischen „Organ“, abgeschnitten ist und die mystischen Kräfte sich erneut „unterhalb der Schwelle“ bewusster Wahrnehmung befinden. Ergänzen lässt sich, dass man diesen „mystischen Tod“ im Sinne von James’ psychologischem Standpunkt auch als Tod seines „sozialen Selbst“[174] interpretieren kann: Der Mystiker verliert durch Selbstzweifel, Depressionen und sein möglicherweise unmoralisches Verhalten den Kontakt und die Anerkennung seiner Umwelt.

Für die morbide Seele ist die „Pein der Nacht“ weniger ein Verlust als vielmehr „eine neue und furchtbare Art Hellsichtigkeit“, die sich als Folge der dritten Stufe, der *illuminatio* ergibt.[175] Es ist das Erlebnis eines immensen Kontrastes zur Vision des Absoluten, Guten, das in diesem Menschen ein plötzliches Gefühl seiner eigenen hoffnungslosen und hilflosen Unvollkommenheit heraufbeschwört, das weit bitterer ist als zuvor und ihn in tiefste

[169] Underhill 1911/1928, 502.
[170] Underhill 1911/1928, 509.
[171] Underhill 1911/1928, 494.
[172] Underhill 1911/1928, 525.
[173] Underhill 1911/1928, 506.
[174] Zum Begriff des „sozialen Selbst“, siehe: James 1890/1950 I, 315.
[175] Underhill 1911/1928, 508.

Depressionen stürzt. Hat sich die morbide Seele bereits während weiter Strecken ihres Lebens als verzweifelt und depressiv erlebt, so stürzt sie, nachdem das erlösende mystische Erlebnis vorüber ist, in noch tiefere Nöte der Niedergeschlagenheit.

Perfectio: Die bewusste und dauerhafte Vereinigung mit dem Absoluten

Die „Blüte der Mystik" und damit die Vollendung der *via mystica* bildet nach Underhill das „Leben der Einigung".[176] Was haben die unterschiedlichen Disziplinen Underhills Ansicht nach dazu zu sagen? Vom Standpunkt der positivistisch orientierten Religionspsychologie Delacroix' aus lässt sich nach Underhill von einer Umbildung des psychischen Systems sprechen. Durch die Unterdrückung und systematische Veränderung des alltäglichen psychischen Systems habe sich im Laufe des mystischen Lebens eine neue Art zu fühlen, zu denken und zu handeln herausgebildet, welche allmählich an die Stelle des ursprünglichen psychischen Systems getreten sei.[177] In der vitalistischen Terminologie Euckens würde dies heißen, dass der Mensch das kosmische Leben bewusst und aktiv zum dauernden Zentrum seiner eigenen Persönlichkeit werden ließ.[178] Der Mystiker, meint Underhill, würde diesen Beschreibungen zustimmen, er würde jedoch die theologische oder ontologische Einsicht hinzufügen, dass seine lang gesuchte Verbindung mit der transzendenten Wirklichkeit, seine Einigung mit Gott nun endgültig hergestellt sei, dass er sein Ziel nun endlich erreicht habe und nicht bloß „zu" Gott gelangt sei, sondern ganz und gar „in" Gott ruhe.

Ebenso wie auf der ersten und dritten Stufe der *via mystica* hält Underhill auch hier an James' Psychologie der Temperamente fest, wonach das Temperament die Erfahrung sowie deren symbolische Darstellung maßgeblich prägt. Während die morbide Seele die Vereinigung mit dem Absoluten eher in der Symbolik der Emanenztheorie als „Vergottung" beschreibe, so spreche die robuste Seele unter Verwendung der Metaphorik der Immanenztheorie eher von der „geistlichen Hochzeit". Das Bild der „Vergottung" werde besonders von denjenigen Mystikern verwendet, die in der Wirklichkeit mehr einen Zustand oder Ort als eine Person erblickten und die bei der Beschreibung der früheren Stadien ihrer Reise zu Gott das Gleichnis der „Wiedergeburt" oder „Erneuerung" verwendet hätten.[179]

> „Der metaphysische Mystiker, für den das Absolute unpersönlich und transzendent ist, beschreibt sein endliches Erreichen dieses Absoluten als Vergottung oder gänzliche Umwandlung des Selbst in Gott. Der Mystiker, für den innige persönliche Gemeinschaft der Modus

[176] Underhill 1911/1928, 539.
[177] Underhill 1911/1928, 543.
[178] Underhill 1911/1928, 544.
[179] Underhill 1911/1928, 546.

> war, unter dem er die Wirklichkeit am besten wahrnahm, bezeichnet die Vollendung dieser Gemeinschaft, ihre vollkommene und dauernde Form, als die geistliche Hochzeit seiner Seele mit Gott ... Die Sprache der ‚Vergottung' und die der ‚geistlichen Hochzeit' sind ... durch die Naturanlage des Sprechenden bedingt und beziehen sich vielmehr auf ein subjektives Erleben als auf eine objektive Tatsache."[180]

Der Mystiker des pessimistischen Temperaments, der mit Vorliebe die unpersönlichen Metaphern des „Ortes" und des „Raumes" verwende, sehe im Leben der Einigung häufig einen „Vorgeschmack der visio beatifica, ein Eingehen hier und jetzt in das absolute Leben innerhalb des göttlichen Seins"[181]. Demgegenüber betone der Mystiker des optimistischen Typs eher die persönliche, gefühlsmäßige Haltung des Menschen zu seinem Ursprung.

Hier sei an die Ansicht Wawrytkos erinnert, dass die Form emotionaler, beziehungsbetonter Mystik wesentlich weiblich sein kann. Vor diesem geschlechtspezifischen Hintergrund ist auch zu verstehen, dass Underhill der emotionsbetonten Mystik einen Vorrang einräumt. Underhill ist überzeugt, dass die volle Erfahrung des Mystikers nur dann zum Ausdruck kommt, wenn sich die Sprachsysteme der Immanenz- und der Emanenztheorie miteinander verbinden, und gerade dies geschehe auf dieser höchsten und letzten Stufe des mystischen Lebensweges. Dem Mystiker wird „klar", schreibt Underhill, „dass der Ausdruck ‚Vergottung' für sich allein noch nicht genügt, um das letzte Erleben der Wirklichkeit zu beschreiben. Es muss auch die persönliche, gefühlsmäßige Seite im Verhältnis des Menschen zu seinem Ursprung hinzukommen ... und er muss schließlich zugeben, dass die vollkommene Vereinigung des Liebenden mit dem Geliebten sich nicht durch die trockene, wenn auch zweifellos exakte Sprache religiöser Philosophie andeuten lässt".[182] Diese Sichtweise der höchsten Stufe des mystischen Bewusstseins scheint, folgt man Wawrytko, typisch weiblich zu sein. Evelyn Underhill schätzt die emotionale, beziehungsgeprägte Metaphorik höher ein als die intellektuelle. Ihre Philosophie der Mystik ist daher eine weibliche Philosophie. Der Grund für diese Präferenz der Mystik der robusten Seele, resp. der emotional-beziehungsbetonten, weiblichen Mystik ist, wie ich weiter unten zeigen werde, letztlich ein ethischer.

Die *via mystica* im Kleinen: Innenkehr und kontemplatives Gebet

Die Übungen der „Innenkehr", worunter Underhill das „kontemplative Gebet" versteht, bilden einen wesentlichen Bestandteil des mystischen Le-

[180] Underhill 1911/1928, 541f.
[181] Underhill 1911/1928, 553.
[182] Underhill 1911/1928, 555.

bens.[183] Dabei handelt es sich nicht um Gebet im gewöhnlichen Sinn, mit den Vorstellungen konventioneller Frömmigkeit und detaillierten Bitten, wobei man etwas Bestimmtes erbittet, eine bestimmte Pflicht erfüllt, indem man herkömmliche oder improvisierte Ansprachen an eine anthropomorphe Gottheit richtet. Das „innere" oder „kontemplative Gebet" hat nichts zu tun mit dem herkömmlichen Bittgebet. Es besteht vielmehr in einem Freiwerden von den alltäglichen, nach außen gerichteten Emotionen, Erkenntnissen und Willensanstrengungen und ist ein Einwärtskehren all der Kräfte, die das normale Selbst gewohnt ist, nach außen zu richten. Solange die Innenkehr dauert, schreibt Underhill, bedeute sie eine Flucht und Ablehnung der Vielheit, damit der Geist fähig werde, das Eine, Göttliche wahrzunehmen. Im kontemplativen Gebetsleben als einer Erziehungsdisziplin widerspiegle sich der ganze Lebensprozess des Mystikers im Kleinen. Underhill weiß, dass Mystiker jeder Kultur und Epoche immer wieder von neuem versucht haben, die Erlebnisse der Innenkehr in einen logischen und am Erleben orientierten Sinnzusammenhang zu bringen, und beklagt die „verwirrende Mannigfaltigkeit" und „Manie der Klassifizierungen".[184] Generell kann man sagen, dass die Vielfalt der Klassifizierungsversuche im Christentum und in der islamischen Mystik größer ist als die Klassifizierungen in den östlichen Religionen. Dies hängt vermutlich damit zusammen, dass nahezu jeder Praktizierende des Ostens in einer kontemplativen Tradition steht, die sich auf gewisse Grundlagenwerke beruft, welche sich mit Stufen der Innenkehr auseinandersetzen oder im Rahmen der kontemplativen Praxis entsprechend ausgelegt werden. Beispiele sind die *Mahamudra* im Tibetischen Buddhismus, der *Visuddhimagga* der buddhistischen Pali-Theravada-Tradition und die *Yoga-Sutren* der Hindu-Tradition. Im Christentum und der muslimischen Mystik hingegen existieren solche allgemein verbindlichen Grundlagenwerke nicht. Der Mystiker ist angehalten, sie selbst zu verfassen. Seine Eigeninitiative scheint viel stärker gefordert und toleriert zu werden als in den Traditionen des Ostens.

Underhill sieht den Grund für die Vielfalt der Einteilungen in der Subjektivität der Zuordnung der von der Kultur vorgegebenen Metaphern zu den eigenen innerseelischen Zuständen. Daher hätten die Einteilungssysteme lediglich schematische Orientierungsfunktion und gäben nicht die tatsächliche innerseelische Wirklichkeit wieder. Knapp und prägnant postuliert sie selbst einen dreistufigen Weg, den sie als (a) Sammlung, (b) Ruhe und (c) Kontemplation charakterisiert, und vergleicht diesen mit dem mystischen Leben im Ganzen.

---

[183] Siehe: Underhill 1911/1928, 388–464. Vgl. dazu Friedrich Heilers Ausführungen über *das Gebet in der Mystik* in seinem umfassenden Werk: *Das Gebet.* (Heiler 1918/1923, 284–346)

[184] Underhill 1911/1928, 401. In der Psychologie existieren heute eine Reihe von Versuchen, interkulturelle Gemeinsamkeiten der verschiedenen Versenkungswege aufzuzeigen, diese in moderne psychologische Begriffe zu übersetzen und die psychologischen Modelle wiederum durch kontemplative zu ergänzen. Siehe beispielsweise: Goleman 1977; Epstein 1995/1998; Wilber 2000 und die Beiträge in: Wilber/Engler/Brown 1986/1988 und Alexander/Langer 1990, 229–342.

> „Man könnte etwa sagen, dass die Form der geistigen Aufmerksamkeit, die man als Meditation oder Sammlung bezeichnet, mit der Reinigung zusammenfällt, dass der Zustand der ‚Ruhe' für die Erleuchtung charakteristisch ist, dass ‚Kontemplation', jedenfalls in ihren höheren Formen, meistens der Zustand derer ist, die den Weg der Einigung erreicht oder nahezu erreicht haben."[185]

Immer wieder rekapituliert der Mystiker nach Underhill in seinem Gebetsleben im Kleinen den ganzen Prozess seines mystischen Lebens. Dabei gelange er im Kleinen jeweils an einen Punkt, bei dem er im Leben noch nicht zu verweilen gelernt habe. Was den kontemplativen Zuständen fehle, sei die Dauerhaftigkeit. Die in der Kontemplation erreichte Stufe sei noch kein vollkommen integrierter Bestandteil des mystischen Lebensprozesses.[186]

Doch was beinhalten die drei Stufen der Innenkehr? Bei der Beantwortung dieser Frage wird wiederum Underhills Methodologie des ständigen Blickpunktwechsels deutlich. Vom Blickwinkel der Selbstbeobachtung her werde beim „vorbereitenden Prozess" der Sammlung der „widerspenstige Geist", die automatisch ablaufenden Gedanken und Gefühle, zur Harmonie gebracht. In der Ruhe lerne der „heftige Wille schweigen" und das „Rad der Einbildungskraft" werde angehalten. Der Zustand der Ruhe sei paradox, denn er enthalte zugleich ein aktives und ein passives Element: Wille und Intellekt seien passiv, aber die Totalität der Persönlichkeit sei dem aktiven Einfluss einer größeren Wirklichkeit aufgetan. Psychologisch genommen sei die Kontemplation ein induzierter Zustand, bei dem das Bewusstseinsfeld sich sehr verenge, so dass das ganze Selbst und alle seine Willenskräfte sich auf ein Ding konzentrierten. Diese nach innen gerichtete Konzentration werde ausgeglichen durch ein starkes Gefühl der Expansion nach außen, ein Gefühl, als ob das Leben des Universums in uns einströme. Vom religiösen Blickpunkt aus vereinige sich dabei das tiefere Selbst des Menschen mit dem göttlichen Urgrund.

Bei der Thematisierung der höchsten Stufe des Gebetslebens, der Kontemplation, der Underhill ein eigenes Kapitel widmet, wird wiederum der Einfluss des Temperaments deutlich. Bei ihren Versuchen, die höchste Erkenntnis der Kontemplation mitzuteilen, scheinen die Aussagen der Mystiker einander zu widersprechen.

> „Sie sagen uns, wenn wir ihre Aussagen vergleichen, in der Hauptsache zwei anscheinend sich widersprechende Dinge. Sie reden fast im selben Atem von einer überschwänglichen Freude, einer visio beatifica, einer innigen Gemeinschaft und einem liebenden Schauen und von einer gänzlichen Leere, einer unfruchtbaren Wüste, einem unermesslichen Abgrund, einem Nichtwissen, einem göttlichen Dunkel. Wieder und wieder erscheinen diese beiden Gegensatzpaare in allen authentischen Beschreibungen reiner Kontemplation: Ferne und Nähe, Dunkel und Licht."[187]

Diese zwei einander auf den ersten Blick widersprechenden Gruppen von Aussagen lassen sich nach Underhill verständlich machen, wenn man die

[185] Underhill 1911/1928, 403.
[186] Siehe: Underhill 1911/1928, 71.
[187] Underhill 1911/1928, 434.

unterschiedlichen Temperamente der Mystiker in Anschlag bringt. Die beiden Symbolgruppen, die sich um Kernbegriffe wie „Ferne“, „Dunkelheit“ und „Nähe“, „Licht“ anordnen, verweisen wiederum auf die Bedingtheit der Aussagen der Mystiker durch deren Temperament.[188] Die Sprache der Emanenztheorie, zu der die Symbole der „Ferne“ und „Dunkelheit“, der „stillen Einöde“, des „unausgeloteten Abgrunds“, der „Leere“ und des „Nichts“ zählen, entspringe aus dem anfänglichen Gefühl der Kleinheit, Unwürdigkeit und Unwissenheit im Vergleich mit der totalen Andersheit der göttlichen Dimension und basiere auf der morbiden Seele im Sinne von James.[189] Die mystische Sprache dieses Typs sei zudem abstrakt und unpersönlich. Als Beispiele nennt Underhill Meister Eckhart und Dionysius Areopagita.[190]

Die Symbole der „Nähe“, des „Lichts“, der „Helle des Herzens“ und der „Liebe“ hingegen stammten aus dem Sprachbereich der Immanenztheorie. Sie entspringe aus den Gefühlen der Nähe, Vertrautheit und Süße, die wiederum verbunden seien mit den Metaphern des „nahen Gottes“ und der persönlichen Beziehung zu Gott. Ihre Verwendung lasse sich demzufolge auf James’ „robuste Seele“ zurückführen und finde sich bei Teresa von Avila, Angela von Foligno, Heinrich Seuse, Mechthild von Magdeburg und Juliane von Norwich.[191] Es ist auffallend, dass Underhill hier vorwiegend Mystikerinnen zum Beleg anführt. Dies mag als Indiz für die Richtigkeit von Wawrytkos Hypothese gelten, dass die gefühlsbetonte Mystik persönlicher Beziehung typisch weiblich ist. Ausnahmen von dieser Regel – Underhill führt hier Seuse an – könnten temperamenttheoretisch gedeutet werden. Seuse gehört demzufolge dem Typus der robusten Seele an.

Als Idealfall betrachtet Underhill auch hier wiederum jene Beschreibungen, in denen diese „vier hauptsächlichsten Bilder, unter denen die Kontemplation beschrieben wird ..., miteinander in Einklang gebracht“ werden. Sie ist überzeugt davon, eine solche Synthese der Metaphern bei Richard Rolle, Johannes vom Kreuz und William Blake zu finden.[192]

[188] Siehe: Underhill 1911/1928, 434f.
[189] Underhill 1911/1928, 437.
[190] Siehe: Underhill 1911/1928, 413f.
[191] Siehe: Underhill 1911/1928, 416f.
[192] Underhill 1911/1928, 458–461.

Vita contemplativa und *vita activa*

Eine Theorie der moralischen Bedeutung der mystischen Erfahrung: Liebe als ontologischer Grund moralischen Handelns

In *Mysticism* entwickelt Underhill eine mystische Theorie der Trieb- und Erkenntniskräfte des Menschen, die der bereits thematisierten Erkenntnistheorie des „normalen Erkennens" übergeordnet ist. Wie ich gezeigt habe, ist Underhill überzeugt davon, dass die alltägliche und die wissenschaftliche Erkenntnisweise die Dinge nicht so wiedergeben, wie sie an sich beschaffen sind. Unsere Erkenntnis bezieht sich immer schon auf die Erscheinungswelt, d. h. sie ist ein durch den Intellekt vermitteltes Konstrukt.

Im Bereich der Ethik fällt auf, dass Underhill einen einseitigen, reduzierten Begriff des Intellekts verwendet. In praktischer Hinsicht, d. h. insofern er den Willen und die Handlungen bestimmt, ist der Intellekt für Underhill lediglich instrumentelle Vernunft. Sie sieht darin nur ein Instrument, das Sachverhalte analysiert und zergliedert, um passende Mittel zu finden, mit denen sich bestimmte Ziele verwirklichen lassen. In diesem Sinne bewertet sie auch die Tugenden auf der Stufe der Reinigung. Armut, Keuschheit, Gehorsam und Kasteiungen fallen als moralische Tugenden für Underhill lediglich unter die „Gebote der Klugheit". Es sind, wie ich weiter oben ausführlicher dargestellt habe, nützliche Mittel beim Versuch der Veränderung gewohnter Verhaltens- und Denkweisen und keine Tugenden, die Selbstzweckcharakter haben. Die erlernten, mechanisch wirkenden und gegen das Gesetz der Liebe verstoßenden selbstsüchtigen Triebe, der Egoismus, Stolz und die Vorurteile gegenüber den Mitmenschen, sollen dadurch überwunden werden. Ist das eigentliche moralische Ziel, die vollkommene, bewusste Entfaltung der intuitiven Fakultät, des mystischen „Herzens", erreicht, argumentiert Underhill, so ist die Praxis der Tugenden überflüssig und kann auch wegfallen.

Im Anschluss an den Vitalismus betont Underhill die Dynamik und Vorläufigkeit der alltäglichen Gefühle, Willensbestrebungen und intellektuellen Einsichten. Sie ist überzeugt, dass die „normale" Erkenntnis ein dynamisches, sich stets veränderndes Konstrukt ist, das keine wahre Dauer, Endgültigkeit, Ewigkeit kennt. Dies betrifft Underhills Meinung nach jedoch lediglich die alltägliche Erkenntnisweise. An diesem Punkt führt sie die Unterscheidung zwischen dem „oberflächlichen Leben" und dem „Leben der unbewussten Tiefe" ein.[193] Für Underhill liegen die Alltagserkenntnis und die wissenschaftliche Erkenntnisweise an der Oberfläche des Lebens, im Unterschied zur Erkenntnisweise der Kunst und der religiösen Mystik.

Wenngleich uns im Fluss des Lebens alle unsere Erfahrungen als Einheit gegeben sind, argumentiert sie, lassen sich drei stets gegenwärtige Aspekte

[193] Underhill 1911/1928, 89.

erkennen: Fühlen, Denken und Wollen. Ähnlich wie James räumt Underhill dem Gefühl einen Vorrang gegenüber den anderen Fakultäten ein, weil es für sie die Triebkraft ist, die den Mechanismus des Denkens und Wollens in Bewegung setzt. Das Gefühl liefert sozusagen die „Energie". Man müsse fühlen, um denken, nicht denken, um fühlen zu können. Das analytische Denken dringe nicht weit in einen Gegenstand ein, für den das Selbst kein Interesse fühle, der nicht eine Willensregung, ein Verlangen in ihm weckt. Niemand denke lange an etwas, das ihm gleichgültig ist, d. h. das nicht irgendeine Saite seines Gefühlslebens berührt. Underhill betont, dass der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar eine emotionale Bewertung der Anziehung resp. Abstoßung, des Begehrens oder der Abscheu des Wahrgenommenen folgt, noch bevor eine kognitive Verarbeitung des Sinneseindrucks und der unmittelbar damit verbundenen primären emotionalen Bewertung in Gang kommt.[194] Sie ist überzeugt vom Bestehen präkognitiver emotionaler Wertungen, welche die Arbeit des Intellekts prägen. Welche Rolle spielt hierbei nun aber das mystische Bewusstsein?

Denken und Wollen, argumentiert Underhill, haben unterschiedliche Ausdrucksformen. Dementsprechend unterscheidet sie – an die Begrifflichkeit der Scholastik anknüpfend – zwischen *conatio*, d. h. der nach außen gerichteten Tätigkeit, dem Handeln, und *cognitio*, der innewohnenden Erkenntnistätigkeit.[195] *Conatio* und *cognitio* – Handeln und denkendes Erkennen – haben es im normalen, alltäglichen, oberflächlichen Bewusstsein ausschließlich mit Dingen zu tun, die unmittelbar oder mittelbar der Sinnenwelt angehören. Sie sind, folgert Underhill, nicht imstande, irgendwelche Verbindungen mit dem Absoluten oder der übersinnlichen Welt herzustellen. Das Transzendente ist weder Gegenstand des erkennenden Intellekts, noch ist es zweckrational durch irgendein bestimmtes Verhalten herstellbar. Underhill ist überzeugt, dass demgegenüber die Mystiker eine intuitive Kraft, eine mystische Fakultät bezeugen, ein unbewusstes Tiefenselbst als latente Haupttriebfeder der Mystik, die in Berührung ist mit der wirklichen oder übersinnlichen Welt. Die Schriften der Mystiker gäben Zeugnis über das Bestehen dieser Fakultät und der transzendenten Welt. Ziel der *via mystica* und damit der Vereinigung mit dem göttlichen Urgrund sei eine Umordnung des Oberflächenselbst, d. h. der herkömmlichen Weise zu fühlen, zu denken und zu wollen. Die bewusste Vereinigung mit dem Absoluten, glaubt Underhill, sei ein Akt der Liebe, in dem alle drei Tätigkeiten des Selbst: Fühlen, Wollen und Denken, zugleich aktiv sind und auch vollkommen befriedigt werden. „Weg und Ziel der Mystik ist Liebe"[196], schreibt sie. Insofern die mystische Liebe nach außen hin im Dienst der *conatio*, des Handelns stehe – und damit betreten wir den Bereich der Ethik –, sei sie selbstlos, nicht zweckrational wie die technische Vernunft. Liebe im mystischen Sinn hat für Underhill nichts mit oberflächlicher Zunei-

[194] Siehe: Underhill 1911/1928, 59.
[195] Underhill 1911/1928, 90.
[196] Underhill 1911/1928, 113.

gung und Sexualität, also nichts mit Liebe im alltäglichen Sprachgebrauch zu tun. Sie ist vielmehr der letzte Ausdruck des innersten Triebes der Seele und damit, vom theologischen Gesichtspunkt aus, göttlichen Ursprungs.

Underhill ist überzeugt, dass sich die göttliche Liebe körperlich als gesteigerte Lebenskraft und schärferes Wahrnehmungsvermögen auswirkt, geistig als lebhafteres Bewusstsein, gesteigerter Wille und logische Ordnung und ethisch als gesteigertes sittliches Gefühl und moralische Ordnung.[197] Das ethische Ziel sowohl des mystischen Lebensweges wie auch der Kontemplation sei nicht individualistisch, betont Underhill emphatisch, sondern eine emotionale Solidaritätserfahrung, eine sympathetische Grundhaltung gegenüber allem Lebendigen.

Das Ausmaß dieser Liebe sei geradezu der Maßstab für den Fortschritt auf dem mystischen Lebensweg. Das ethische Leben bemisst sich folglich nach der Qualität und Intensität des Gefühls der Liebe, wie sie sich im Handeln äußert. Das mystische Gefühl der Liebe ist für Underhill weder quantifizierbar, noch lässt es sich auf erlernte kognitive Strukturen zurückführen.[198] Underhill sieht im göttlichen Gefühl der Liebe, welches durch die Fakultät des mystischen Herzens einströmt, den Bestimmungsgrund moralischen Verhaltens. In gewissem Sinne folgt sie damit der platonisch-scholastischen Sichtweise.

Leider knüpft Underhill bei ihren Ausführungen über die Liebe nirgends an ihre These präkognitiver Gefühle an und entfaltet an keiner Stelle ihres Werkes eine differenzierte Theorie der Gefühle und/oder des Gefühls der Liebe resp. der Empathie wie beispielsweise William James oder Thomas von Aquin, die sie beide gerne zitiert, wie Spinoza oder ihr Zeitgenosse Max Scheler. Ihre metaphysischen Thesen zur moralischen Bedeutung des Gefühls der göttlichen Liebe bleiben vage und oberflächlich. Unberücksichtigt lässt sie auch die historischen und kulturellen bildungsgeschichtlichen Einflüsse auf den ethischen Charakter des Heiligen, d. h. den Einfluss von Idealen und Modellen, die das Gefühlsleben, den Willen und das Handeln der Mystiker im Lebensalltag prägen.[199]

Die Vagheit betrifft daher auch Underhills Hypothese, dass es sich bei der Liebe um ein interkulturelles Merkmal des mystischen Bewusstseins handelt.[200] Obgleich die verwendeten Symbole in allen Religionen unterschiedlich seien, sei die Intention und die Erfahrung in der christlichen, muslimischen, indischen und buddhistischen Mystik dieselbe: göttliche Liebe. Dieses Argument gilt natürlich nur, wenn Underhills Prämisse richtig ist, dass die mystische Erfahrung selbst nicht geprägt ist von sprachlich-kulturellen Einflüssen und dass die göttliche Liebe ein psychisches Erlebnis ist, das unabhängig von der jeweiligen Kultur erlebt und erkannt werden kann – eine The-

[197] Siehe: Underhill 1911/1928, 307, 314 und 469f.
[198] Siehe: Underhill 1911/1928, 40.
[199] Siehe dazu: Wainwright 1976/1981.
[200] Siehe: Underhill 1911/1928, 127ff.

se, die beispielsweise durch die Philosophie der Psychologie des späten Wittgenstein und von Mystikforschern wie Steven T. Katz in Frage gestellt wird.

Underhill weiß jedoch, dass die von ihr behauptete Universalität der göttlichen Liebe in ihrer Absolutheit sehr gewagt ist. Sie ist sich dessen bewusst, dass es Formen der Mystik gibt, die scheinbar die gänzliche Vernichtung des Selbst oder sein Aufgehen im (wie auch immer definierten) Unendlichen zum Ziel haben. Sie nennt als Beispiel das *nirwana* der Buddhisten.[201] Underhills Kenntnis des Buddhismus scheint sehr oberflächlich zu sein und ihre Äußerungen bleiben vage Anspielungen. Doch in der Tat gibt es die von ihr angesprochene Tendenz zumindest im Frühbuddhismus. Es ist klar, dass das Ziel des *Theravada*-Buddhismus im *nirwana* besteht, doch was dies genau beinhaltet, wird nie ganz klar (aus guten Gründen, würde der *Theravada*-Buddhist sagen). Was der Meditierende weiß, ist, dass es darum geht, „die Flamme des Verlangens auszulöschen", seinem Leiden am Anhaften, d. h. einer fundamentalen, festgefahrenen Identifikation mit Überzeugungs-, Wahrnehmungs- und Gefühlsmustern ein Ende zu bereiten.[202] Doch was folgt danach? Es ist vollkommen unklar, was danach als Basis einer positiven Weltorientierung dienen könnte, und die Frage, ob mit dem Eingang ins *nirwana* noch eine positive, weltzugewandte Orientierung verbunden ist, ist bis heute ein großes Problem des *Theravada* und wird kontrovers diskutiert.[203] Die Befreiung vom Leiden erfolgt gemäß frühbuddhistischer Lehre durch die „Einsicht" in die „Leerheit" des *samsara* (z. B. in seine multikausale Wechselbezüglichkeit und das Fehlen einer beständigen Substanz). Diese in der Meditation in einem bestimmten Zustand des *samadhi* wirksame „Einsicht" scheint die im *Hinayana* am höchsten gelobte Tugend zu sein und nicht Gerechtigkeit, tätige Liebe oder Mitgefühl.[204] Es kann durchaus sein, zumindest teilweise, dass die Beto-

[201] Underhill 1911/1928, 227.

[202] Siehe dazu ausführlich: Newman 1996, 1–3, 27–50 und 137.

[203] Siehe: Wainwright 1976/1981, 202–208. Der klassische *Theravada*-Buddhismus scheint ethisch neutral resp. amoralisch zu sein. Allein in den Modernisierungsbewegungen des *Theravada* findet man heute einen starken ethischen Impetus, der vermutlich auf Einflüsse aus dem Spätbuddhismus, aber auch auf westliches Gedankengut zurückzuführen ist, das sich im Zuge der Kolonialisierung im Fernen Osten ausbreitete. Zu nennen ist hier beispielsweise der Neo-*Theravada* von Ajahn Buddhadasa, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts die sog. „Naturmethode" des Vipassana entwickelte und der in akademischer, sozialer und ökologischer Hinsicht in Thailand und über die Grenzen Thailands hinaus sehr einflussreich war. Sein Werk gilt als ein Hauptfundament des engagierten Buddhismus des Fernen Ostens. Ein weiteres Beispiel dieser ethisch engagierten Strömung im Neo-*Theravada* ist Mahasi Sayadaw, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts die „Methode des Benennens" entwickelt hat, die sich vor allem in Burma ausgebreitet hat, weil Meditationskurse in Burma von der Regierung gezielt subventioniert wurden, insbesondere vom ersten Ministerpräsidenten Burmas nach Abzug der Engländer, U Nu. Der Benennungsansatz von Mahasi Sayadaw hat sich insbesondere in Thailand, Laos, Sri Lanka und in jüngster Zeit durch die Rezeption dieses Ansatzes von Psychologen und Medizinern wie Joseph Goldstein, Jack Kornfield, Daniel Goleman, Mark Epstein und Jon Kabat-Zinn auch in den USA stark ausgebreitet. Siehe dazu ausführlich: Gruber 1999/2001, 86–139.

[204] In dem bemerkenswerten Aufsatz *Mysticism and Morality* argumentiert Wainwright (1976/1981), dass diese Problematik nicht nur den Frühbuddhismus, sondern auch den klassischen *advaitavedanta* betrifft. (Ebd., 202–208) In beiden kontemplativen Traditionen sind ethi-

nung des Mitgefühls und die teilweise metaphysische Überschwänglichkeit des späteren *Mahayana*-Buddhismus entstanden ist als Reaktion auf die scheinbar ethische und metaphysische Negativität des *Hinayana*. Vom Blickpunkt von Underhills Temperamenttheorie aus liegt dem Streben nach „Einsicht" im *Hinayana* tendenziell der Typus der morbiden Seele zugrunde oder es ist eine typisch männliche Mystik, das *Mahayana* hingegen ist eher eine weibliche Form der Mystik oder gründet in James' robuster Seele.

Ein ähnliches Phänomen findet man im Christentum, in der Kritik der ethischen Negativität des Quietismus, womit ich auf Underhills Ausführungen zurückkomme.

„Quietismus" ist ein Begriff, der im Italien und Frankreich des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem Prozess gegen Miguel de Molinos entstanden ist.[205] Es ist eine Richtung christlicher Mystik, die das Ideal der Vollkommenheit als Vereinigung mit Gott auf dem Weg der liebenden Kontemplation und des inneren Gebetes anstrebt. Sein Ziel ist die vollkommene Ruhe (*quies*), das vollkommene Schweigen der Seelenkräfte und die totale Indifferenz allen Dingen und Ereignissen gegenüber; und es wird behauptet, dass der Mystiker in diesem Zustand auch für unmoralisches Handeln nicht verantwortlich ist. Eine der extremsten Lehren des Quietismus ist die Lehre vom „einzigen Akt", demzufolge die Hinwendung der Seele zur Wirklichkeit, das Aufgehen des Willens in Gott resp. die mystische Erfahrung ein einmaliger, nie zu wiederholender Akt sei. Wäre der geschehen, so hätte der Mensch nichts mehr zu tun als im göttlichen Leben zu ruhen, sein williges Werkzeug zu sein.

Mit einer Reihe von Zitaten von Molinos, Mme Guyon, dem heiligen Bernhard, Teresa von Avila, Richard von St. Victor und von Hügel kritisiert Underhill den Quietismus als „falsch verstandene Mystik", „schlaffe Passivität des Faulenzers" und „trügerische Ruhe"; der Quietismus sei der Inbegriff von „Passivität im buchstäblichen Sinne, als Unfähigkeit und Unlust der Seele zu irgendwelcher Initiative" und basiere auf egoistischen Motiven.[206] Gewisse Menschen, argumentiert Underhill, hätten eine Veranlagung zur quietistischen Ruhe, sie erreichten sie willkürlich durch bewusste Autosug-

---

sche Gebote lediglich Mittel zu dem außer- resp. nichtmoralischen Ziel der eigenen Erleuchtung, argumentiert Wainwright. (Ebd., 206) Das Ideal des „gemischten Lebens", das sich in einer Verbindung zwischen dem kontemplativen und dem aktiven, weltlichen Leben mit einer ethischen Ausrichtung darstellt, finde sich in der christlichen Mystik, im Karma-Yoga, im Bodhisattvaideal des *Mahayana*-Buddhismus (sofern man das *Mahayana* theistisch interpretiere) und im *Neo-Advaita* (z. B. Vivekanandas, der soziale und ethische Ideale des Westens in sich aufgesogen habe). (Ebd., 199–202, 204, 213) Wainwright vermutet, dass zwischen dem ethischen Ideal des „gemischten Lebens" und der theistischen Mystik ein enger Zusammenhang bestehe und dass das Ziel des *Hinayana* und des klassischen *advaitavedanta* außer- oder nicht-moralisch sei, weil genau diese theistische Ausrichtung fehle. (Ebd., 213–218) Zur Ethik des Buddhismus, siehe ausführlich: Harvey 2000 und Keown 1992.

[205] Siehe: Dinzelbacher 1989, 431–433.

[206] Underhill 1911/1928, 418–423. Dinzelbacher (ebd.) hebt hervor, dass bei der Qualifikation einzelner Autoren als quietistisch Vorsicht geboten sei. Der Quietismus sei selten in Reinform vorgetragen worden.

gestion. Als „seelischer Kunstgriff“ entstehe die quietistische Ruhe als konsequent durchgeführter „Monoideismus“, d. h. als Verengung des Bewusstseinsfeldes durch die vollständige und lang andauernde Fokussierung der Aufmerksamkeit auf eine einzige Idee (Gott), ein Gebet oder einen Gegenstand, wodurch das Denken, die alltäglichen Gefühle und Willensakte nach und nach gänzlich stillgelegt würden. Das Oberflächenbewusstsein schweige.

Wenn dieser Zustand aus egoistischen Motiven oder „in übertriebener Weise“ immer wieder aufgesucht werde, so dass „tätige Liebe“ untergehe in „friedlichem Genuss“, sei er ein „mystisches Laster“. In diesem Sinn kritisiert Underhill moderne Strömungen ihrer Zeit als quietistische Pseudomystik und denkt dabei vermutlich an die „New Thought-Bewegung“. Ihre Kritik hat bis heute nichts von ihrer Aktualität verloren. Der „moderne Mystizist“, schreibt sie ironisch, werde unterwiesen, durch Übungen in der Sammlung zur Ruhe zu gelangen, „indem er in zerstreuter Müßigkeit verharrt und seine Zeit mit der Erwartung von Besuchern aus der anderen Welt vergeudet“, und das „mit einer Zuversicht, um die ihn viele Rechtgläubige beneiden könnten, dass er hier mit seinem Ursprung vereinigt sei“.[207]

Der Quietismus, und dies ist Underhills Haupteinwand, verwechsle die Stufe der Ruhe mit der dritten Stufe der Innenkehr, derjenigen der Kontemplation. In gesunder Form sei die Ruhe ein natürlicher und unwillkürlicher Zustand und als solcher lediglich eine Durchgangsstufe, die der wahre Mystiker hinter sich lässt. Sie ist Mittel, nicht Selbstzweck. Der wahre Kontemplative wünsche sich, wenn er die Stufe der Stille erlebe, keine außerordentlichen visionären Heimsuchungen. Auf der Stufe der Kontemplation sei sein Verhalten nicht vollkommene Passivität, sondern habe in der Tiefe seiner Seele einen dynamischen und zweckhaften Charakter als bindende Liebe.[208] Der Zustand der Seele auf dieser Ebene könne nur mittels paradoxer Metaphern ausgedrückt werden, als passiv und aktiv zugleich. Mit Richard von St. Viktor beschreibt Underhill die Tiefenwirkung aktiver Liebe als „Hochzeit der Seele [mit Gott], den endgültigen, unwiderruflichen Akt ..., eine passive und freudige Hingabe der jungfräulichen Seele an ihren Bräutigam ... Sie ist bereit, alles hinzunehmen, was ihr widerfahren mag, alles zu tun, was von ihr gefordert wird, sich zu geben und sich zu verlieren, dem Geliebten ganz zu Diensten zu stehen.“[209] Das Element der robusten Seele und die weibliche Seite von Underhills ethischen Überlegungen werden hier deutlich: die Verbindung von Gefühl und Beziehung, in diesem Falle zur transzendenten Gottheit. Nach außen entfaltet diese Liebe sich als *vita activa*, als tätiges, weltzugewandtes Mitgefühl. Es ist die mystische Erfahrung der optimistischen, robusten Seele und die weibliche Seite der Mystik, die in lebenspraktischer Hinsicht für Underhill von Bedeutung ist und deshalb einen Vorrang genießt

[207] Underhill 1911/1928, 421.
[208] Underhill 1911/1928, 425.
[209] Underhill 1911/1928, 425.

vor der pessimistischen Erfahrung und der rein rationalen, unpersönlichen männlichen Seite der Mystik.

Was die ethische Grundhaltung und das moralische Verhalten betrifft, postuliert Underhill keine lineare, sich systematisch entfaltende Entwicklung im Leben des Mystikers. In moralischer Hinsicht kann der mystische Lebensprozess vielmehr von einer Abfolge dialektischer Widersprüchlichkeiten und extremer Positionen gekennzeichnet sein. So beschreibt Underhill insbesondere das vierte Stadium, die „dunkle Nacht der Seele", als Verlust von empathischen Emotionen, welche zwischenmenschliche Bindungen fördern. Die hier erlittenen Depressionen treiben sowohl das theologische als auch das soziale „Selbst" des Mystikers – und in verstärktem Maße das Selbst der morbiden Seele – in den „mystischen Tod", der mit der moralischen Zerrüttung des Mystikers einhergeht. In diesem Zustand der vollkommenen Disharmonie werde der Mystiker von Visionen der Sünde, bösen Gedanken und plötzlichen Versuchungen gequält. Er könnte kaum in herabsetzenderer Weise von sich denken und unvollkommener an seine Umwelt angepasst sein. Dieser Zustand, meint Underhill, könne sich lange, über Monate, ja gar Jahre hinziehen. Es könne jedoch auch zu heftigen Schwankungen zwischen den Zuständen der Erleuchtung und des Dunkels kommen, wodurch der Mystiker vollends aus dem Gleichgewicht gebracht werde. Den Weg zur Harmonie vermag er nur zu erreichen, „wenn er lernt, überhaupt nicht mehr an sich selbst zu denken, auch nicht in noch so herabsetzender Weise", wenn er – theologisch gesprochen – „die Selbstigkeit abtut, die in dem Verlangen nach der fühlbaren Gegenwart Gottes liegt, und sich vollkommen an den großen Strom des absoluten Lebens hingibt".[210] Dies bedeutet nun jedoch weder die Vernichtung der Persönlichkeit noch ein Aufgehen in quietistischer Ruhe. Was in der Nacht der Seele vernichtet wird, ist Underhills Überzeugung nach das egoistische Ich. An seine Stelle trete ein wachsendes Verantwortungsgefühl für weltliche Belange. Mystiker wie Seuse, schreibt Underhill, verwandelten sich dabei vom introvertierten, romantischen Träumer zum tatkräftigen Helden.[211]

Drei Stile ethischen Entscheidens – eine Skizze im Anschluss an Evelyn Underhill und Lawrence Kohlberg

Für Underhill ist ethisches Handeln im Wesentlichen bedingt durch einen mystischen Lebensvollzug, bei dem die Intuition der Liebe als Grundgefühl die ethischen Entscheidungen des Mystikers prägt. Allerdings hat sie es versäumt, diesen Verhaltensstil in Bezug zu setzen zu herkömmlicheren Stilen

[210] Underhill 1911/1928, 520f.
[211] Zu Seuses Wandlung, siehe ausführlich: Underhill 1911/1928, 526–538.

oder Ebenen ethischen Entscheidens. Ich werde im Folgenden ein Modell ethischen Entscheidens skizzieren, welches dieses Defizit wettmacht.[212]

Was ich „ethische Entscheidung" nenne, ist in diesem Zusammenhang nicht reduziert auf Situationen, die einen engen, binären Entscheidungsspielraum lassen, d. h. einen Spielraum, bei dem man lediglich moralisch gut und richtig oder schlecht und falsch entscheiden kann. Ich gehe vielmehr davon aus, dass eine „ethische Entscheidung" in jeder Situation stattfindet, in welcher jemand im Unklaren darüber ist, was sie oder er tun soll. In diesem Sinne ist die Entscheidung der Frage: „Soll ich heute Abend in die Oper gehen, wozu mein Chef mich eingeladen hat, soll ich ins Kino gehen, wozu ich Lust habe, oder soll ich den Abend mit den Kindern verbringen?" ebenso ethisch wie die Frage des Arztes, ob die Entnahme lebenswichtiger Organe eines hirntoten Patienten legitim ist oder nicht.

Die erste oder fundamentale Ebene dieses dreistufigen Modells beinhaltet halbautomatische, kaum bewusste ethische Entscheidungen. Gemeint sind geschlechts- und temperamentbedingte Verhaltensstile sowie familiäre und kulturelle Codes, die während der frühen Kindheit und im Laufe des Erwachsenwerdens internalisiert werden. Die Selbstidentifikation auf dieser Ebene ist eingebettet in die biologischen Vorgaben und familiären und sozialen Rollen, wobei der Einzelne lediglich ein geringes Maß an Selbstreflexivität einsetzt. Ein Beispiel hierfür ist die Entscheidung einer jungen Frau, so lange keinen Sexualverkehr zu haben, bis sie sich davon überzeugt hat, dass der Mann, von dem sie sich angezogen fühlt, sie aufrichtig liebt und tatsächlich zu ihr steht. Womöglich verlangt sie sogar, dass er sie vorher heiratet. Die Frau trifft eine solche Entscheidung jedoch nicht aus explizit artikulierten ethischen Gründen, sondern vielmehr weil sich die Entscheidung richtig anfühlt, sei es aufgrund ihres Frau-Seins oder aufgrund der internalisierten Erfahrungen in ihrer Familie und der unhinterfragten kulturellen Vorgaben.

Die zweite Ebene moralischer Entscheidungen beinhaltet eine bewusste, rational nachvollziehbare Wahl, die von der persönlichen Einschätzung der eigenen, möglicherweise miteinander konfligierenden Wünsche und Erwartungen abhängt und von der Einschätzung der Bedürfnisse und Ziele anderer in einer konkreten Situation. Eine junge Frau, die sich aufgrund einer Reihe von verschiedenen ethischen Überlegungen dazu entschließt, eine ungewollte Schwangerschaft zu beenden, ist ein Beispiel für diese Entscheidungsebene.

Der dritte Stil moralischer Entscheidungen beruht auf der Entwicklung der intuitiven, mystischen Fakultät im Menschen, wie Underhill sie herausgestellt hat. Bestimmungsgrund moralischer Entscheidungen in diesem Sinne sind die emotionalen Strukturen der göttlichen Liebe, die Underhills Überzeugung nach im voll entfalteten mystischen Bewusstsein die energetische Grundlage

[212] Eine detailliertere Ausführung dieses Modells hätte die grundlegenden Arbeiten über die Stufen der Entwicklung des moralischen Urteilens und des Glaubens von Lawrence Kohlberg, Carol Gilligan und James Fowler zu berücksichtigen. Siehe: Kohlberg/Ryncarz 1990; Gilligan/Murphy/Tappan, 1990 und Fowler 1981; vgl. Barnard 1997, 264–272.

jeglicher emotionalen, willentlichen und kognitiven Akte des Alltagsbewusstseins bildet. Ein Beispiel für diesen Stil moralischer Entscheidung ist die intuitive, gefühlsmäßige Entscheidung eines Mönches, sich nach jahrelangem Rückzug, verbunden mit einer Reihe von Selbstprüfungen, zugunsten eines aktiven, selbstlosen, auf Mitgefühl und Respekt basierenden Lebens zu entscheiden – selbst wenn dieser Entschluss der Veranlagung seines Temperaments, den Erwartungen seiner Familie und seinen früheren, rationalen Rechtfertigungen zugunsten des monastischen Lebens widerspricht.[213]

Dieses Modell anerkennt, dass es de facto in unserer alltäglichen Lebenswelt (mindestens) drei unterschiedliche ethische Entscheidungsstile gibt, ohne vorschnell einen einzigen dieser drei als den allein richtigen zu qualifizieren. Es trägt der Tatsache Rechnung, dass die drei Stile nicht hermetisch voneinander getrennt sind, sondern dass diese Ebenen im Fluss der Erfahrung des alltäglichen Lebens einander auf natürliche Weise durchdringen können. Das Modell anerkennt, dass Menschen, die keine intuitiven Einsichten ontologischer Qualität haben, sondern sich als autonome Selbste erleben, auf natürliche Weise ethische Entscheidungen treffen, auf der Basis der Entwicklung ihres Charakters und durch bewusste, rational nachvollziehbare Entscheidungsprozesse. Es vermag aber auch zu erklären, wie es möglich ist, dass dieselben Menschen zu einem späteren Zeitpunkt ihr Gefühl, ein autonomes Selbst zu sein, aufgeben – möglicherweise aufgrund kontemplativer Übungen – und konsequent damit beginnen zu erfahren, dass ihr individuelles Ich in ein tieferes und umfassenderes „Leben" eingebettet ist. Dieselben Menschen könnten dann Schritt für Schritt lernen, ihrer intuitiven Führung zu vertrauen, ohne sich gezwungen zu fühlen, den Wert und den Sinn der vorherigen Entwicklung ihrer rationalen, ethischen Urteilskraft abzulegen oder diese zu verlieren. Ist ihr Gefühl einer ontologischen Führung irreführend, brüchig oder unklar, ist es jederzeit vollkommen legitim, auf die bereits erworbenen rationalen Fähigkeiten zurückzugreifen. Diese drei Stile ethischen Entscheidens zeigen Tendenzen, die in einem Menschen zu einer bestimmten Zeit seines Lebens mehr oder weniger ausgeprägt vorhanden sein können.

Natürlich ist es schwierig, eine ethische Strategie, die auf intuitiven, ontologischen Einsichten des Gefühls basiert, jemandem gegenüber zu verteidigen, der außerhalb des Kontextes eines der zahlreichen theologisch-metaphysischen Weltbilder lebt. Wenn ein Mensch im Laufe seiner Erziehung auf natürliche Weise einen materialistischen Standpunkt internalisiert hat, wird er gegenüber der Möglichkeit intuitiver mystischer Erkenntnisse und theologisch-metaphysischer Betrachtungsweisen sehr skeptisch eingestellt sein. Dennoch, ließe sich zeigen, dass mystische Intuitionen gewissen naturalistisch eingestellten Menschen spontan widerfahren können, so wäre dies ein gutes Argument.

[213] Ein anschauliches Beispiel hierzu bieten Underhills Ausführungen über das Leben Seuses, siehe: Anm. 211.

Im Zusammenhang mit der Rechtfertigung intuitiver mystischer Entscheidungen ist Lawrence Kohlbergs Hypothese äußerst bedeutungsvoll, dass mystische Intuitionen die Verwirklichung moralischer Prinzipien nachhaltig unterstützen. Seit 1973 hat Kohlberg über die Bedeutung mystischer Erfahrungen und deren Artikulation in religiösen oder metaphysischen Konzepten im Rahmen seines berühmten Modells der Entwicklung des moralischen Urteils spekuliert.[214] Für Kohlberg bilden mystische Intuitionen und deren sprachlicher Ausdruck in metaphysischen Theorien und Theologien die „metaphorische 7. Stufe“[215] der moralischen Entwicklung. „Auf dieser Ebene“,

---

[214] Siehe: Kohlberg 1990, 191. Aufbauend auf den Überlegungen Deweys und Piagets Theorie der Stufen der kognitiven Entwicklung, beschreibt Kohlbergs Modell den Verlauf der moralischen Entwicklung des Menschen über sechs Stufen des gerechten Argumentierens. Dieser Entwicklungsverlauf ist gekennzeichnet durch Wechsel der soziomoralischen Perspektive: Ausgehend von einer eigennützigen, egoistischen sozialen Perspektive, führt er zu einer Perspektive, die bewusst von anderen Gruppenmitgliedern oder der Gesellschaft als Ganzer geteilt wird, und gipfelt in einer autonomen, vorgesellschaftlichen Perspektive, von der aus der Einzelne seine Werte und Prinzipien auf universalisierbare Art und Weise rational bestimmt.
Kohlbergs sechs Stufen entsprechen in meinem eigenen Modell der ersten und zweiten Ebene ethischen Entscheidens.

[215] Ebd. Kohlberg bezeichnet diese 7. Stufe der moralischen Entwicklung als „metaphorisch“, weil es sich dabei um eine „weiche“ Entwicklungsebene handelt. (Siehe dazu und zum Folgenden: Kohlberg 1990, 204–206)
Underhills Theorie der Entwicklung des mystischen Bewusstseins und neuere Theorien von Brown (1986/1988), Chirban (1986/1988) und Wilber (2000, 43–45) stellen Kohlbergs Behauptung, dass es sich bei der Mystik lediglich um eine Stufe im Rahmen der Entwicklung moralischen Urteilens handelt, grundsätzlich infrage. Mystik lässt sich durchaus auch als eine eigenständige Entwicklungslinie neben der Entwicklung des moralischen Urteilens betrachten.
Kohlberg argumentiert im Anschluss an Piaget, dass die Stufen 1–6 „harte“ Entwicklungsstufen sind, weil sie sich von der weichen, 7. Stufe durch folgende Merkmale abheben:
Ein erstes Merkmal ist nach Kohlberg die interkulturelle Universalität. Die Stufen und ihre Abfolge finden sich in allen Kulturen, weil sie auf konkrete zwischenmenschliche Probleme bezogen sind, die sich allen Menschen stellen. Im Unterschied dazu sei die Entwicklung weicher Stufen keine Entwicklung endgültiger Phasen in einer universalen, linearen Abfolge, sondern eher eine frei wählbare Entwicklung.
Dieser Auffassung widerspricht natürlich Underhills Modell. Die Entwicklung des mystischen Bewusstseins in drei oder fünf Stufen ist ihrer Ansicht nach interkulturell universal. In dieselbe Richtung weisen die Überlegungen von Brown und Chirban. Bei einem Vergleich des *Mahamudra* aus der buddhistischen Mahayanatradition mit dem *Visuddhimagga* aus der frühbuddhistischen Pali-Theravadatradition und den Sanskrit-Yogasutren aus dem Hinduismus ergab sich für Brown (1986/1988) nach rund zwölfjährigen Nachforschungen, dass allen drei Modellen eine hinreichende Übereinstimmung hinsichtlich der Meditationserfahrung zugrunde liegt, so dass sich trotz enormer kultureller und sprachlicher Unterschiede sowie der Verschiedenheit der Ausübungspraktiken eine allen zugrunde liegende unveränderliche Stufenfolge vermuten lässt. Chirban (1986/1988) untersuchte das Leben von zehn Heiligen der östlichen orthodoxen Kirche und identifizierte fünf Stadien, die bei allen zehn Heiligen und Theologen grundlegend übereinstimmen. Überdies lassen sich Ähnlichkeiten zu Browns Ergebnissen feststellen.
Was den von Kohlberg postulierten Bezug auf allgemein menschliche Probleme betrifft, lässt sich hinsichtlich der Entstehung kontemplativ-mystischer Wege analog argumentieren. Strukturell ähnlich verlaufende mystische Versenkungswege bestehen in allen Kulturen, weil ihnen allgemein menschliche existenzielle Grenzerfahrungen wie die Konfrontation mit Tod, Leid, Schmerz und Entfremdung zugrunde liegen. Daher gelten kontemplative Wege in allen Kulturen von jeher als Heils- und Erlösungswege.

argumentiert Kohlberg, „wird ein Gefühl der Einheit mit dem Kosmos, der Natur oder Gott auf eine solche Art und Weise ausgedrückt, dass ethische Fragen wie ‚Warum soll man in einem Universum, das mit Ungerechtigkeit, Schmerz und Tod erfüllt ist, ethisch sein?' sich auflösen."[216] Die ersten sechs

---

Harte Stufen sind nach Kohlberg zweitens Operationen, die verinnerlichte Handlungsformen verkörpern. Es sind normative Formen der Rollenübernahme in konkreten moralischen Situationen. Im Bereich der Sozialmoral stellt jede Stufe des moralischen Argumentierens ein operatives Fließgleichgewicht dar, durch das Konfliktsituationen durch den Begriff der Norm oder des Sollens gelöst werden. Weiche Stufen stellen nach Kohlberg eher Theorien als Operationen dar. Es handelt sich dabei um qualitative Ebenen, und es kann sowohl eine Differenzierung wie auch eine Hierarchie der Reflektivität festgestellt werden. Doch im Unterschied zu den harten Stufen des operationalen Denkens, argumentiert Kohlberg, sind weiche Stufen als reflektierende und selbst-reflektierende Entwicklungsformen nicht direkt mit Handlungen und Problemlösungen verbunden. Zudem gibt es keine oder kaum Anzeichen eines Dranges zu einem Fließgleichgewicht innerhalb eines weichen Stufenmodells.

Mein Modell widerspricht dieser Sichtweise. Mystik, wie ich sie bestimmt habe, dient nicht nur der Beantwortung der großen existenziellen Grundfragen des Menschen und der Motivation ethischen Handelns, wie Kohlberg postuliert. Der in meinem Modell dritte, mystisch-intuitive Stil ethischen Entscheidens ist vielmehr handlungs- und problemlösungsorientiert und zielt durchaus auf die Herstellung eines je neuen situativen Fließgleichgewichts. Überdies beinhalten mystische Traditionen eine Reihe von Tugenden und normativen Idealen wie beispielsweise das christliche Ideal des sog. „gemischten Lebens" oder das Ideal des Buddha oder Bodhisattva im (Spät-)Buddhismus, die als verinnerlichte normative Rollen in konkreten moralischen Situationen problemlösungsorientiert aktualisiert werden können. (Siehe dazu: Wainwright 1976/1981)

Das dritte Kriterium harter Stufen ist nach Kohlberg die Plausibilität der Unterscheidung zwischen Inhalt und Struktur. Der gängige Maßstab moralischer Urteile von Kohlberg beinhaltet eine Unterscheidung zwischen der Form moralischer Urteile und dem Inhalt einer von einer konkreten Person bevorzugten Norm. Die Aufzeichnung eines Interviews wird erstens durch den Inhalt der Wahl klassifiziert, zweitens durch den Inhalt der Rechtfertigung dieser Wahl und drittens durch den Wertinhalt, an den in der Rechtfertigung appelliert wird. Erst nachdem der Inhalt gemäß diesen drei Inhaltskategorien geordnet wurde, erfolgt eine Einordnung nach Stufen und Strukturen.

Im Unterschied zu harten werden in weichen Stufenmodellen Inhalte eines Glaubens oder einer Theorie, in irgendeinem gegebenen Gebiet, nicht streng von den Argumentationsformen gesondert. Bezeichnenderweise haben Vertreter von weichen Stufenmodellen – als Beispiel nennt Kohlberg Marc Aurels und Spinozas Naturrechtstheorien – nicht versucht, den bevorzugten Inhalt von der Gedankenstruktur zu unterscheiden

Das vierte Kriterium harter Stufen besagt, dass harte Stufen mittels eines rationalen normativen Modells formalisiert werden können. Ein normatives Modell konstituiert einen Standard oder eine regulative Norm (als ein feststehendes Ideal) und hat seine Grundlage in der menschlichen Rationalität.

Weiche Stufen können hingegen nicht in einem normativen Modell formalisiert werden. Die Entwicklung höherer, weicher Stufen ist jedem freigestellt.

Das fünfte Kriterium harter Stufen besteht in der Abwesenheit eines Egos oder Selbst bei der Konstruktion der Stufen. Bei der Untersuchung moralischen Urteilens ist Kohlberg bei der Beschreibung eines *epistemischen* Subjekts Piaget gefolgt. Das epistemische Subjekt ist das rationale moralische Subjekt und als solches eine Abstraktion der umfassenderen Egofunktionen des Selbst. Im Unterschied zu harten Stufen scheinen weiche Stufen immer ein integrales Selbstkonzept und eine gesteigerte psychologische Selbstwahrnehmung zu beinhalten, was im Falle der Mystik natürlich zutrifft.

Schließlich, argumentiert Kohlberg, rekurrieren weiche Stufen auf mystische, transrationale, transzendente Ebenen. Diese befinden sich jenseits der Kriterien der Rationalität und Autonomie, welche ein wesentlicher Bestandteil harter Stufen sind.

[216] Kohlberg 1990, 191.

Kohlbergschen Entwicklungsstufen – die in meinem Modell den ersten beiden Ebenen ethischen Entscheidens entsprechen – lassen die großen existenziellen Fragen und insbesondere die ethische Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“ vollkommen offen. Die Antworten auf diese Fragen können nicht innerhalb des Bereichs der rationalen Gerechtigkeitslogik, d. h. durch den Ausgleich der Ansprüche individueller Menschen in konkreten Situationen, gegeben werden. Eine solche rationale Logik kann die einzigartigen Eigenschaften der Entwicklung Erwachsener mit ihren existenziellen Reflexionen, Theorien und postkonzeptuellen Erfahrungen nicht erklären. Allein die transrationale, selbstlose mystische Intuition und deren symbolischer Ausdruck in metaphysischen und theologischen Systemen vermag die existenziellen und ethischen Grundfragen Kohlbergs Ansicht nach zu lösen. Kohlberg schreibt:

> „[D]ie einzige ethisch-ontologische Orientierung, welche eine vollkommen angemessene Lösung letzter moralischer Fragen (‚Warum moralisch sein? Warum gerecht handeln in einer ungerechten Welt?‘) zu geben scheint, ist eine kosmische Perspektive, die nicht allein durch formal-operationale Denkleistungen strukturiert werden kann. Diese Ausrichtung scheint sich vielmehr auch auf eine Art transzendentaler oder mystischer Erfahrung abzustützen – einer Erfahrungsebene, auf welcher das Selbst und das Universum vereinigt zu sein scheinen. Eine solche Erfahrung scheint notwendig zu sein, sowohl um den Wechsel zu einer kosmischen Perspektive anzuregen, als auch als Instrument zur Strukturierung der Schlüsselmerkmale der kosmischen Perspektive.“[217]

Die Ebene formal-operationaler ethischer Entscheide bildet Kohlbergs Ansicht nach zwar eine notwendige, nicht jedoch eine ausreichende Bedingung für das Erreichen einer kosmischen Perspektive.[218] Die kosmische Perspektive bedarf notwendigerweise zusätzlich der mystischen Erfahrung, um als Basis ethischer Entscheidungen wirksam zu sein. Kohlbergs Ansicht nach sind folglich sowohl die ethischen Prinzipien und Ideale der ersten sechs Stufen als auch die mystische Intuition konstitutiv für die praktische Verwirklichung ethischer Einsichten.

Ein biographischer Ausblick

Mysticism setzte die Parameter für Underhills spätere Überlegungen.[219] Eine ihrer wichtigsten Veröffentlichungen während des Ersten Weltkrieges war *Practical Mysticism*, eine Diskussion des kontemplativen Lebens „für normale Menschen“.[220] Darin knüpfte sie an ihre Überlegungen zum „mystischen

[217] Kohlberg 1990, 206f.
[218] Broughton (1982) erkannte, dass Piagets logische Stufen und die Stufen des moralischen Urteilens notwendig sind zur Entwicklung seiner Konzeption von Ebenen metaphysischen und epistemologischen Denkens, alleine jedoch nicht ausreichen. Ähnlich stellten Shulik, Kohlberg und Higgins fest, dass moralische Stufen notwendig, doch ungenügend sind zur Bildung von Fowlers Stufen des Glaubens. (Siehe dazu: Kohlberg 1987)
[219] Vgl. dazu und zum Folgenden: Greene 1987b und 1990.
[220] Underhill 1914a.

Stufenweg im Kleinen“ an. Sie betonte emphatisch ihr bereits in *Mysticism* ausgesprochenes Anliegen, dass Kontemplation und inneres Gebet nicht als Quietismus missverstanden werden dürften. Wenn „praktische Mystik“ mehr bedeuten sollte als „spiritueller Zeitvertreib“, so musste sie sich nun im Krieg bewähren. Das mystische Bewusstsein, führte sie aus, bleibe unberührt von den Ungerechtigkeiten, den Unmenschlichkeiten und den Leiden des Krieges.[221] Allerdings führe es nicht in ein von der Alltagswelt isoliertes, transzendentes Jenseits. Aus der Mystik gehe vielmehr eine gesteigerte Kraft und ein erhöhtes Verantwortungsgefühl hervor. Sie sei bedeutsam für das aktive Leben. Die Aufgabe jedes kontemplativen Menschen bestehe darin, die kreative Energie, die er auf seinem kontemplativen Lebensweg erfährt, für das Gute einzusetzen. Doch was war „das Gute“ im Krieg? Hatte der Krieg nicht das allgemein wachsende Interesse an Mystik versiegen lassen? War der Mystiker nicht ein Pazifist und zur Nichtteilnahme am Krieg aufgerufen? War der Krieg kein Widerspruch zur Annahme eines liebenden, ins mystische Herz einströmenden Gottes? Underhill beantwortete alle diese Fragen mit „Nein“. Die Mystik bot ihr eine alternative Sichtweise auf den Krieg. Die richtige Frage war nicht „Soll man überhaupt kämpfen?“ sondern „Wofür soll man kämpfen?“. Obwohl der Krieg den Menschen zeitweise von Gott fernhält, glaubte sie, hilft er den eigenen Egoismus zu überwinden und ein nationales Bewusstsein aufzubauen, welches das spirituelle Leben revitalisiert. In dieser Hinsicht dachte sie ähnlich wie Wittgenstein. Wie die meisten Briten und Österreicher befürworteten beide den Krieg, weil sie meinten, die Leiden des Krieges würden die Menschen in moralischem Sinne läutern. Underhills Veröffentlichungen widerspiegeln den Chauvinismus der Kriegszeit. In Gedichten forderte sie alle diejenigen, die nicht in den Krieg ziehen wollten, zur Teilnahme auf. Dennoch war sie keine Militaristin. Unter dem Verlust von nahen Freunden durch die Gräueltaten des Krieges hat sie sehr gelitten. Sie war eine tief religiöse Frau, die den Krieg sehr verabscheute, jedoch in den kulturellen Vorurteilen ihrer Zeit befangen war. Sie selbst leistete in den ersten Kriegsjahren Sozialarbeit in Familien von Soldaten und Seeleuten. 1916 bis zum Ende des Krieges arbeitete sie für den Nachrichtendienst der Marine.

Nach 1918 pflegte sie einen engen Kontakt mit Baron von Hügel. Es ist von Hügels Einfluss zuzuschreiben, dass Evelyn Underhill 1921 der Anglikanischen Kirche beitrat und an einer Reihe von Retreats teilnahm. War von Hügel seit der Abfassung von *Mysticism* Underhills intellektueller Gesprächspartner, so wurde er 1922 ihr spiritueller Lehrer und ermutigte sie zunehmend, soziale Aufgaben zu übernehmen. Er begrenzte ihre Gebetszeiten und schickte sie in die Slums von North Kensington, wo sie Sozialarbeit leistete. Sie erkannte den therapeutischen Wert und die befreiende Wirkung dieser Tätigkeit und war zunehmend überzeugt, dass eine Balance zwischen dem kontemplativen und dem aktiven Leben essenziell ist für den modernen Men-

[221] Vgl.: Underhill 1915a, 1915b, 1916 und 1918a.

schen. An die Stelle der „praktischen Mystik“ rückte der Begriff des „spirituellen Lebens“.[222] Darunter verstand sie eine Balance zwischen Innenkehr und Gebet und aktivem Leben.

Bis zu seinem Tod 1925 war von Hügel ihr spiritueller Mentor. Unter seinem Einfluss verabschiedete sich Underhill zunehmend von ihrer unhistorischen, neuplatonischen Sichtweise der Mystik und öffnete sich immer mehr einer historisch-kontextualistischen Deutung. Zunehmend reflektierte sie das Verhältnis von religiösen Institutionen zur Mystik. In ihren Vorträgen am Manchester College in Oxford von 1921 beispielsweise, die ein Jahr später unter dem Titel *Life of the Spirit and the Life of Today* veröffentlicht wurden, betonte sie die Abhängigkeit des Mystikers von religiösen Institutionen.[223] Obgleich manches darauf hinweist, dass religiöse Institutionen das spirituelle Leben behindern, tyrannisieren und unterdrücken, argumentierte sie, könnten sie gleichwohl hilfreich sein, um eine Atmosphäre zu kreieren, die spirituelle Erfahrungen ermöglicht, bewahrt und weitergibt. Was die institutionalisierte Religion jedoch nicht geben könne, seien direkte spirituelle Erfahrungen und neue, frische, belebende Einsichten, die das spirituelle Leben stärkten. Religiöse Institutionen seien konservativ, autoritär und dogmatisch, kritisierte sie. Sie misstrauten individuellen Intuitionen und förderten die Abhängigkeit von den religiösen Institutionen und den Gehorsam ihnen gegenüber. Sie verteidigte das spirituelle Leben gegenüber den Versuchen der etablierten Kirche, Religion auf die herkömmlichen sozialen Rituale zu reduzieren. Die Zentrierung des Einzelnen auf Gott und die alles umfassende Liebe bildeten vielmehr die Basis des spirituellen Lebens. „Das spirituelle Leben“, schrieb sie,

> „bedeutet eine immense Erweiterung des Bogens der menschlichen Sympathie und kann erst dann gelingen, wenn wir das Zentrum des Zirkels gefunden haben. Der zentrale Fehler der gegenwärtigen religiösen Institutionen – ich meine den wirklichen Fehler und nicht bloß die Fehler, die für die leeren Kirchen sorgen – besteht darin, dass sie soviel Zeit damit verbringen, um den Bogen herum zu laufen und das Zentrum für gewiss zu nehmen ... doch es ist das Zentrum, auf welches das spirituelle Leben hinzielt.“[224]

Underhill war überzeugt, dass das spirituelle Leben, ebenso wie das der Mystiker, auf persönlichen Erfahrungen basiert, die den Menschen und seine Handlungen im ethischen Sinne transformieren. Die Wegmarken des spirituellen Lebensweges sind Underhills Überzeugung nach ein vertiefter Respekt gegenüber Mitmenschen und Umwelt, Weisheit, Einsicht, vermehrte Vitalität und die Überwindung unseres „amphibischen“ Wesens, d. h. der allgegenwärtigen Dualität von Geist und Materie, durch den Glauben an Gott. Ein spirituelles Leben, dachte sie, stimuliert eine ähnliche Energie in anderen und vermag das ganze Leben zu transformieren. Underhill schrieb, dass dieses neue,

---

[222] Siehe dazu insbesondere: *The Spiritual Life: Four Broadcast Talks* (Underhill 1937).
[223] Siehe: Underhill 1918a und 1922.
[224] Zit. nach Greene 1990, 76.

> „wirklichere Leben ... jede Ebene der Existenz und jede Beziehung durchdringen muss – die Politik, die Industrie, die Naturwissenschaften, die Kunst, unsere Haltung gegenüber den anderen Menschen und gegenüber der lebendigen Natur, all dies muss vergeistigt und selbstlos werden“ [225].

Underhills Einsicht war, dass das spirituelle Leben letztlich allumfassend werden und jeden Aspekt der menschlichen Existenz umgreifen sollte. Zu Beginn der Zwanziger Jahre nahm sie an einer Reihe von ökumenischen Treffen des COPEC *(Conference of Politics, Economics and Christianity)* teil, die an verschiedenen Orten Englands stattfanden. Ziel dieser Konferenzen war es, christliche Visionen und Kräfte für die Lösung sozialer Probleme zu mobilisieren. In einer ihrer Ansprachen formulierte sie:

> „[W]enn [Gott] für uns eine lebende, alles durchdringende Realität werden und nicht bloß ein theologisches Statement bleiben soll, so verlangt dies von uns ein Leben, welches sich in Liebe zum Dienst an der Welt hingibt. Indem sich unser Leben als höchstes ethisches Leben ausdrückt, weist es über sich selbst hinaus. Ziel eines solchen Lebens ist es, dass Arbeit und Gebet sich vereinigen.“[226]

Obwohl sie überzeugt war, dass die Spiritualität nicht nur in die tägliche Arbeit, sondern auch in die Politik eindringen müsse, vermied sie über lange Jahre, zugunsten einer politischen Partei oder irgendeiner anderen Vereinigung öffentlich das Wort zu ergreifen. Ihr Hauptinteresse lag vielmehr in der Anleitung anderer zum spirituellen Leben. Von 1924 an wirkte sie die letzten fünfzehn Jahre ihres Lebens in ganz England als Leiterin von „Retreats“[227] und hielt über die Grenzen der anglikanischen Kirche hinaus Vorträge über das spirituelle Leben. Als Retreatleiterin war sie sehr erfolgreich und unterrichtete neben Privatleuten auch Priester der anglikanischen Diözese von Liverpool. Viele nahmen immer wieder an ihren Kursen teil und wurden im Laufe der Jahre glühende Verehrer und gute Freunde. Zu diesen zählten insbesondere die Theologiestudentin Agatha Norman, die Schriftstellerin Olive Wyon, die sich sehr für den Weltfrieden engagierte, die Übersetzerin Marjorie Vernon, die Schriftstellerin René Haymes, die Sozialarbeiterin und spätere anglikanische Nonne Daphne Martin-Hurst, die Dramatikerin Margaret Cropper, Dorothy Swayne, Chefin von *Time and Talents Settlement*, die Schriftstellerin Lucy Menzies, die Islamwissenschaftlerin und Lehrerin am Girton College Margaret Smith, sowie Laura Rose und Clara Smith.[228]

Die Retreats waren mehrtägig und hatten einen festen Tagesplan, der gemeinsame Mahlzeiten, Zeiten des gemeinsamen inneren Gebets, täglich eine

---

[225] Underhill 1937, 94f.
[226] Underhill 1933, 110f.
[227] Retreats waren eine relativ neue Aktivität der englischen Kirche. Angeregt von der Oxfordbewegung wurden die ersten Retreats um 1850 in Oxford und Cowley durchgeführt. 1913 wurde die *Association for Promoting Retreats* ins Leben gerufen, die im folgenden Jahr das erste „Retreathouse“ eröffnete; 1932 gab es 55 solcher Häuser in ganz England. (Siehe: Greene 1990, 93) Die meisten Retreats führte Underhill im Retreathouse von Pleshey (in Essex) durch.
[228] Siehe dazu: Greene 1990, 112.

Eucharistiefeier, persönliche Gespräche zwischen Underhill und den Teilnehmern, gemeinsame Gesänge und Ansprachen über das spirituelle Leben beinhaltete. Underhill wählte zu jedem Retreat Metaphern, Analogien und visuelle Bilder zum spirituellen Lebensweg, die sie teilweise mit humorvoller Leichtigkeit und mit Begeisterung mit Themen aus dem täglichen Leben verband, dem Verhältnis zu kirchlichen Institutionen und teilweise auch mit gesellschaftspolitischen Tagesthemen. Der Kern ihrer Vorträge bestand in der Betonung einer alles durchdringenden geistigen Substanz, wobei der Mensch aufgerufen sei, nach dem Vorbild der großen Heiligen zu leben, d. h. sowohl in Verbindung mit der materiellen als auch der geistigen Welt. Der Unterschied zwischen den „normalen" Menschen und großen Heiligen sei lediglich ein gradueller. Die Verbindung mit dem Heiligen werde dabei durch das innere Gebet erreicht. Das kontinuierliche, nicht abbrechende Gebet transformiere den Betenden. Diese Art des Betens sei nicht eine gewöhnliche Tätigkeit, sie bestehe nicht in einer persönlichen Verpflichtung und resultiere nicht in einem besonderen Erlebnis. Die Verbindung zum Heiligen stelle sich vielmehr selbsttätig her durch das unablässige innere Beten und durch die „Umleitung" der natürlichen Triebimpulse durch Übungen der Reinigung. Die Verbindung mit dem Heiligen sei eine lebendige Beziehung, die zwar von der göttlichen Dimension initiiert werde, jedoch nicht unabhängig vom Willen des einzelnen Menschen zustande komme. Wer das innere Gebet pflege und die egoistischen Triebimpulse umleite, dessen Liebesvermögen weite sich aus, wodurch er selbstloser und energetischer werde.

Underhill war kein Mensch, der anderen Selbstlosigkeit und ethische Tugenden predigte, ohne sich selbst gründlich zu prüfen. Ihrem eigenen Verhalten gegenüber war sie in all den Jahren sehr, teilweise vielleicht sogar zu kritisch und forderte immer wieder von sich, freundlicher mit ihren Angestellten umzugehen, sich öfters um ihre alte Tante zu kümmern, ihren Ehemann Hubert freundlicher und respektvoller zu behandeln und ihrem Vater mehr Verständnis entgegenzubringen. 1928 schrieb sie, sie sei sehr „mit sich selbst beschäftigt, fordernd und reizbar"[229]. Sie tadelte sich dafür, dass sie sehr besitzergreifend war und ein immenses Bedürfnis nach Zuwendung hatte. Wenn sie selbst an Retreats teilnahm, „arbeitete" sie mit den Retreatleitern immer wieder an diesen Themen, um selbstloser zu werden.

Mitte der dreißiger Jahre schrieb Underhill ihr zweites Hauptwerk *Education and the Spirit of Worship*.[230] Obwohl seit der Abfassung von *Mysticism* nahezu dreißig Jahre verstrichen waren, ist die Kontinuität von Underhills Position offensichtlich. Die Unterschiede betreffen lediglich Nuancen und Betonungen. Der Hauptunterschied – und hierin zeigt sich der große Einfluss von Hügels – liegt im Einbezug historischer und institutioneller Bedingungen. Während *Mysticism* ahistorisch, anti-institutionell, abstrakt und individualistisch ist, verdeutlicht Underhill in *Worship* die historisch-institutionelle Ver-

[229] Zit. nach Greene 1990, 105.
[230] Underhill 1937a.

wurzelung mystischer Traditionen und den kulturgeschichtlichen Einfluss auf die mystische Sprache. Dana Greene hebt hervor, dass *Mysticism* ebenso wie *Worship* Underhills Bedürfnisse und ihre persönliche Deutung der Mystik widerspiegeln. „*Mysticism*", schreibt Greene, „ist das Werk einer leidenschaftlichen, starken jungen Frau, die getrieben wird vom Bedürfnis, ihre persönlichen religiösen Überzeugungen zu verteidigen. *Worship* betont nicht die kreativen Leistungen einzelner außerordentlicher Menschen, sondern den universalen Impuls in Richtung Transzendenz sowie dessen historisch-institutionell beeinflussten Ausdruck. *Worship* ist Ausdruck eines reiferen Lebens, tieferer Erfahrungen und einer umfassenderen Anerkennung menschlicher Bedürfnisse, Begrenzungen und eine Würdigung der Fähigkeiten und Möglichkeiten menschlicher Gemeinschaften und Institutionen."[231] Während Underhill in *Mysticism* 133 unterschiedliche Mystiker zu Wort kommen lässt, untersucht sie in *Worship* elf unterschiedliche institutionalisierte Formen der Verehrung Gottes. Alle besitzen nach Underhill individuelle Besonderheiten, die das spirituelle Leben fördern. Sie wertschätzt die streng theozentrische Ausrichtung des Judentums, betont die spezielle Atmosphäre katholischer Messen und den Sinn für das Mysterium sowie den Reichtum der Symbole der orthodoxen Ostkirchen. Ihre persönlichen Präferenzen liegen im protestantischen Ausdruck der Verehrung Gottes. Die reformierten Kirchen, das Luthertum, der Calvinismus und die Schottischen Presbyterianer betonen nach Underhill die Priorität Gottes, die Bedeutsamkeit von Gottes Wort, die Hilflosigkeit der Menschheit angesichts Gottes sowie die enge Verbindung zwischen dem religiösen Glauben und der Arbeit. Für sie ist das ethische Leben der elementarste Ausdruck der Verehrung Gottes. Underhill sieht die Bedeutsamkeit der Freikirchen, der Baptisten, Methodisten und Quäker in ihren prophetischen und ethischen Elementen, in deren Betonung der Priesterschaft aller Gläubigen und ihrem universellen Ruf nach Heiligkeit. Sie definiert die anglikanische Kirche nicht als Variante des europäischen Festlandprotestantismus, sondern als eine spezielle Entwicklung des Christentums überhaupt.

Sie erklärt die Eigenart der anglikanischen Kirche nicht aus dem Konflikt zwischen dem Puritanismus und dem Katholizismus, sondern aus einem Paradoxon in der englischen Seele, dem Festhalten an traditionellen Werten und überkommenen Institutionen und dem gleichzeitigen Individualismus und der Freiheitsliebe der Engländer. Der Anglikanismus sei ein Mittelweg zwischen den Extremen des traditionalistischen Katholizismus und des freiheitsliebenden Protestantismus. Der moderne Anglikanismus verdanke sich sowohl evangelischen wie auch traktarianischen Strömungen. Underhill räumt der traktarianischen Oxfordbewegung mehr Gewicht ein, da sie die Rückkehr zu katholischen Formen des Abendmahls und die Wiederentdeckung des spirituellen Lebens des inneren Gebets und der Selbsterforschung in der anglikanischen Kirche anregte. Sie beendet ihr Kapitel über den Anglikanismus denn

[231] Greene 1990, 122.

auch mit einer Diskussion der Oxforder Retreat-Bewegung und der Ausweitung spiritueller Literatur, wobei sie ihren eigenen Beitrag im Zentrum der wiederkehrenden katholischen Strömung im Anglikanismus sieht.

In den dreißiger Jahren leitete Underhill zahlreiche Retreats, musste jedoch einige davon absagen, weil sie zunehmend unter Asthmaanfällen litt. Ihre Vorträge, die sie in den Retreats hielt, veröffentlichte sie für ihre Schüler. In *The Fruits of the Spirit* von 1936 fasste sie die Auswirkungen des spirituellen Lebens zusammen: eine Zunahme der Liebe, Lebensfreude und des inneren Friedens.[232] Diese drei „Früchte" existieren in Verbindung mit den Tugenden der Güte, Treue, Sanftmut und Mäßigkeit. Wenn sie durch das spirituelle Leben aktualisiert werden, so verschwinden Apathie, Bitterkeit, Angst, Misstrauen, Stress und Ungeduld.

Inhaltlich bringen diese Veröffentlichungen keine neuen Aspekte. Es sind vielmehr Zusammenfassungen ihrer bisherigen Einsichten. 1936 hielt Underhill vier Radiovorträge über das spirituelle Leben.[233] Im ersten mit dem Titel *What is Mysticism?* fasste sie ihre Einsichten über Mystik zusammen. Den Mystiker beschreibt sie als einen Menschen mit einer metaphysischen Gottessehnsucht. Ähnlich wie ein Künstler widmet er seine volle Aufmerksamkeit einem einzigen Objekt und erkennt dadurch dessen Geheimnisse. Das mystische Leben ist nicht einfach, weil es Extreme der Liebe und des Leids umfasst. Obwohl der mystische Lebensweg schwierig und selten zu finden ist, ist er gleichwohl bedeutungsvoll, weil er eine Landschaft jenseits der Grenze des Alltäglichen eröffnet. Die Mystik ist wichtig für das Christentum. Obwohl sich das Christentum nicht auf Mystik reduzieren lässt, bildet Mystik das Herz des Christentums. Die eigentümliche Form der christlichen Mystik ist ihre Zuwendung zum alltäglichen Leben.

Underhills Radiovorträge waren eine Zusammenfassung ihrer Überlegungen der vergangenen Jahre. Ihr Hauptpunkt war, dass das spirituelle Leben nicht abseits vom Alltag stattfindet, sondern vielmehr den Höhepunkt und die volle Entfaltung menschlicher Potentiale bedeutet. Kardinal Pierre de Bérulle folgend definiert sie das Verhältnis des Menschen zu Gott dreifach, als Gebet, Festhalten am Glauben und Kooperation. Zusammen bilden sie das spirituelle Leben. Diese drei Formen des spirituellen Lebens ersetzen den mystischen Stufenweg, den sie in *Mysticism* so ausführlich beschrieben hat. Das spirituelle Leben wurde an seinen Früchten gemessen, Gelassenheit, Milde, Mut und der Verpflichtung, dem Leben zu dienen.

Neu in diesen Radiovorträgen sind Äußerungen über das Böse und die Ungerechtigkeit, über Themen also, die 1936 ganz Europa beschäftigten. Obwohl Underhill dabei den Ursprung des Bösen nicht erklärt, ruft sie dazu auf, dem Guten zu dienen. Die Erkenntnis des Guten entstammt den Einsichten des Christentums und der Ruhe und Klarheit des menschlichen Geistes. Es war diese Geistesklarheit, die Underhill suchte, als die Gewalt und der

[232] Underhill 1942.
[233] Underhill 1937b.

Hass über die Völker Europas hereinbrachen. Sie erkannte, dass diese Zeit, ähnlich wie das Mittelalter, eine Herausforderung für jene war, die ein spirituelles Leben führten.

1938 beabsichtigte die theologische Fakultät der Universität von Aberdeen, ihr die Ehrendoktorwürde für ihr Lebenswerk zu verleihen. Da Underhill zunehmend unter Asthma litt, war es ihr nicht möglich nach Aberdeen zu fahren und so wurde die Verleihung des Ehrendoktors um ein Jahr verschoben.

„Die ersten Kriegsjahre", schreibt Dana Greene, „und die letzten Lebensjahre in Evelyn Underhills Leben waren extrem schwierig. In den dreißiger Jahren war die Hoffnung noch wach, dass ein Krieg vermieden werden könnte, doch am Ende des Jahres 1939 kämpften die Nazis sowohl im Westen wie auch im Osten. Frankreich fiel 1940 und die Schlacht gegen England begann. Die Luftangriffe auf London dauerten Monate und die nächtlichen Bombardements töteten und verstümmelten unzählige Menschen, zerstörten jegliche Normalität und nährten die wachsende Angst und den Hass gegenüber dem Feind. Obwohl wundersame Ereignisse wie die Evakuierung von Dünkirchen im Mai 1940 stattfanden, war eine dunkle Zeit angebrochen. Mitte Juni 1941 gab es kaum Hoffnung und niemand wusste, wie man überleben könnte. Es war, wie Churchill sagen würde, ein Zeitalter, das die menschliche Seele austrocknet. Inmitten dieses dunklen Zeitalters starb Evelyn Underhill. Die letzten Jahre vor ihrem Tod waren gekennzeichnet von ihrer Krankheit, die sie zwang, ihre literarische Produktion zu minimieren. Dies verschaffte ihr jedoch die Klarheit darüber, was in einer apokalyptischen Zeit getan werden muss. Die Krankheit ermöglichte diese Klarheit und gab ihren Worten die notwendige Dringlichkeit."[234]

Anders als noch während des Ersten Weltkrieges setzte sich Underhill unmittelbar vor und im Zweiten Weltkrieg zunehmend mit pazifistischem Gedankengut auseinander. 1936 las sie Aldous Huxleys Friedenspamphlet *What are We Going to Do About It?* Obwohl sie die Abrüstungsbewegung bereits seit 1932 unterstützte, motivierte sie Huxleys Pamphlet, der *Peace Pledge Union* und der *Anglican Pacifist Fellowship* beizutreten.[235] Gegen Ende der dreißiger Jahre bekundete sie ihre Sympathie für den Pazifismus in einer Reihe von Vorträgen und Aufsätzen.[236] Für die meisten war der Pazifismus eine überaus unintelligente, dumme Position. Lediglich etwa 15.000 Briten waren mutige Pazifisten und die meisten von ihnen waren Mitglieder der historischen Friedenskirchen.[237] Für Underhill folgte der Pazifismus natürlich aus all dem, wovon sie zutiefst überzeugt war. Wenn es in diesem Universum irgendeinen Zweck gab, so war es für sie die universelle Liebe. Ist man emotional und intellektuell zutiefst von dieser Überzeugung durchdrun-

[234] Greene 1990, 129.
[235] Siehe: Greene 1990, 129 und 134.
[236] Siehe: Underhill 1939a, 1939b, 1939c, 1939d und 1940.
[237] Siehe: Greene 1990, 130.

gen, so sind Krieg und Gewalt, sei es als Ausdruck eigener oder nationaler Interessen, keinesfalls zu rechtfertigen. Diese Einsicht steht in markantem Gegensatz zu Underhills Äußerungen während des Ersten Weltkriegs. Gegen Ende der dreißiger und Anfang der vierziger Jahre war sie sehr enttäuscht darüber, dass im Laufe des Krieges ihre pazifistischen Gesinnungsgenossen und ihre Freunde in der anglikanischen Kirche zunehmend bereit waren, ihre pazifistische zugunsten einer promilitärischen Haltung aufzugeben. Underhill empfand die Notwendigkeit, sich immer mehr für den Pazifismus zu engagieren. Der Pazifismus, schrieb sie, „kann nur durch die Glaubensüberzeugung aufrechterhalten werden, dass es etwas Übernatürliches gibt und dass Liebe jene letzte Wirklichkeit darstellt, die sich in allem manifestiert“[238].

In *Church and War*, einer Abhandlung für die *Anglican Pacifist Fellowship* beschrieb Underhill das Verhältnis von Christentum und Pazifismus.[239] Obwohl die Kirche der Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung verpflichtet ist und legitime Polizeiaktionen unterstützt und rechtfertigt, kann sie Kriegshandlungen keinesfalls gutheißen, da der Krieg aus Sünde oder Furcht hervorgeht, Zerstörung und Tod über die Welt bringt und gegen die Liebe arbeitet. Die Kirche sollte ein Zentrum zur Stärkung für all jene sein, die überzeugt sind von der kreativen, erlösenden und erfüllenden Kraft der Liebe, um die guten, die ethischen Kräfte im Lebensalltag zu fördern. Die Kirche ist jedoch unfähig ein solches Zentrum zu bilden, da ihre tatsächliche Verbindung mit dem Transzendenten so schwach und ineffektiv ist. Aus Angst vor dem Risiko und dem eigenen Leiden stimmt die Kirche Kriegshandlungen zu, um gesellschaftlich akzeptiert zu werden, anstatt vor Gott bestehen zu können. Underhill war überzeugt, dass durch jene kleine Minderheit in der Anglikanischen Kirche, die ihre Ansicht teilte, der göttliche Geist wirkte. Sie versuchte jeden Anglikaner, den sie kannte, davon zu überzeugen, der *Anglican Pacifist Fellowship* beizutreten, da diese Gruppe sowohl den Krieg missbilligte als auch versuchte, den Frieden auf gesellschaftlicher wie individueller, internationaler und ökonomischer Ebene herbeizuführen. Zu Beginn des Krieges war Underhill voller Hoffnung, dass immer mehr Christen sich den Pazifisten anschließen würden. Jenen, die nicht Pazifisten waren, riet sie, sich dem Gebetsleben zu widmen. Denjenigen, die meinten, dass das Gebetsleben eine überaus eigennützige Angelegenheit sei, antwortete Underhill, dass das innere Gebet zu „spiritueller Wachheit“ führe, was das Beste sei, was man in der gegenwärtigen Situation tun könne, da man dadurch die eigene Liebesfähigkeit und die Hoffnung fördere und die Leiden der Welt ungefilterter wahrnehme. Das innere Gebet verlange, sich zum Werkzeug der Liebe Gottes zu machen und Gottes Liebe in der Welt zu verwirklichen.

Obwohl die Frage nach dem Ursprung des Leidens und des Bösen in der Welt in Underhills Überlegungen keinen großen Platz einnahm, war sie gezwungen, sie zu stellen.

---

[238] Zit. nach Greene 1990, 135.
[239] Underhill 1940.

Underhill geht aus von einer gemeinschaftlichen Sündhaftigkeit der ganzen Menschheit und betrachtet den Krieg als markanteste Manifestation dieser Sündhaftigkeit. Letztlich aber folgt sie von Hügel. „Ich kann von Hügels Schlussfolgerung jedoch nur bestätigen", schreibt sie in einem Brief an C. S. Lewis, „dass das Christentum das Leiden nicht erklärt, stattdessen jedoch Wege aufzeigt, um damit umzugehen."[240] Sie ist überzeugt, dass das Böse, wie dämonisch es auch sein mag, nicht durch Böses bekämpft werden kann. Der Krieg kann die Wurzel des Bösen nicht ausrotten, da ja das Böse selbst die Ursache des Krieges ist. Die einzig mögliche Antwort auf das Böse, argumentiert Underhill, sei die Nicht-Teilnahme daran. Darunter versteht sie jedoch nicht Quietismus, sondern eine aktive Teilnahme am Leiden. Die Einheit mit Gott beinhaltete für Underhill das aktive Mitleiden mit der Welt. Der Pazifismus spiegelte für sie das Vertrauen in die Macht und die Priorität Gottes. Er wurzelt in der persönlichen Beziehung mit der Transzendenz; er ist ein Geschenk, eine Berufung und bedeutet eine vollkommene Hingabe an die Bedürfnisse und Absichten Gottes. In den letzten Schriften nimmt der Pazifist die Rolle des Mystikers von *Mysticism* ein. Beide sind für Underhill Pioniere, Vorläufer einer neuen Ordnung, von Gott berufen, die ethischen Potentiale der Menschheit zur vollen Entfaltung zu bringen und seine Liebe in der Welt zu leben.

[240] Zit. nach Greene 1990, 136.

Aldous Huxley (1894–1963): Strukturelle Analogien zwischen Wissensbereichen und Erlebniswelten

> „Wir müssen Verbindungen herstellen oder vielmehr die verschiedenen Wissens- und Gefühlsbereiche wieder in ihre ursprüngliche Verbundenheit zurückführen, die willkürlich getrennt und gezwungen wurden, in isolierten, monastischen Zellen zu leben ... Wir sind … jedoch mit einem ernsthaften Problem konfrontiert: Jede höhere Wissensform verlangt Spezialisierung. Wir müssen uns spezialisieren, um gewisse Aspekte der Realität tiefer zu durchdringen. Wenngleich Spezialisierung absolut notwendig ist, kann sie vollkommen fatal sein, wenn sie zu weit getrieben wird. Daher müssen wir Wege finden, um das Beste aus beiden Welten zu machen – der hochspezialisierten Welt objektiver Beobachtung und intellektueller Abstraktion und der Welt, die wir als unmittelbare Erfahrung bezeichnen können, in welcher keine Getrenntheit besteht. Wir sind sowohl intellektuell als auch emotional und verfügen über objektives Wissen hinsichtlich der äußeren Welt und über subjektive Erfahrungen. Ich glaube, dass die wichtigste Aufgabe der modernen Erziehung darin besteht, Verbindungen zu erkennen und Methoden zu schaffen, um diese beiden getrennten Welten zusammenzuführen.“[1]

Huxley war ein früher Verfechter ganzheitlichen Denkens und versuchte das – wie auch immer definierte – „Ganze“ in den Blick zu bringen, indem er als Verbindungsglieder strukturelle Ähnlichkeiten zwischen unterschiedlichen Wissens- und Lebensbereichen herausarbeitete. Hinsichtlich der Mystik postulierte er strukturelle Analogien in folgenden Bereichen, die bis heute in der wissenschaftlichen Debatte diskutiert werden: (1) strukturelle Analogien zwischen der Sprachauffassung der Mystiker und derjenigen der modernen Linguisten, (2) inhaltliche und methodologische Ähnlichkeiten zwischen der religiösen Mystik und den Naturwissenschaften, insbesondere der neuzeitlichen Physik und (3) Strukturanalogien zwischen Erfahrungen im Rahmen kontemplativ-mystischer Traditionen und Erlebnisweisen unter dem Einfluss von Psychedelika.

Ganzheit und Interdisziplinarität

Als eine führende Tageszeitung befand, die vierzehnte Auflage der *Encyclopaedia Britannica* bedürfe einer Revision, da wunderte sich niemand, als man Aldous Huxley diese Aufgabe antrug.[2] Denn Huxley verfügte über einen „enzyklopädischen Geist”[3] und war imstande, sich in zahlreichen Wissensge-

[1] Huxley 1978, 7.
[2] Siehe: Smith 1988/1996, 13.
[3] Smith 1988/1996, 13.

bieten zurechtzufinden.[4] Igor Stravinsky, sein Nachbar in Hollywood, nannte ihn scherzend „die handliche Privatuniversität“[5]. Noch erstaunlicher als seine geistige Spannweite scheint sein waches Interesse gewesen zu sein. Der Religionsphilosoph Huston Smith meinte anerkennend: „Kaum einer der überragenden Geister seit William James ist derart offen gewesen.“[6]

Als Schriftsteller schrieb Huxley in jedem Genre und seine umfassende Neugier ließ ihn in die Philosophie, politische Theorie, Soziologie, Psychologie, Pädagogik, Religion, Medizin und zahlreiche andere Disziplinen eintauchen. Sein Geist bestand aus einem Amalgam von Wissbegier und Skepsis. Er war zugleich ein wissenschaftlicher Literat und ein literarischer Wissenschaftler. Wenn er seine nächste Existenz selbst wählen könnte, meinte er auf seiner Indienreise im Jahre 1926 mit einem ironischen Augenzwinkern, so würde er in seinem nächsten Leben eher die Existenz eines Wissenschaftlers als die eines Künstlers wählen. „Das einzige, was mich zögern lassen würde, wäre ein Angebot des Schicksals, ein künstlerisches Genie zu sein. Doch selbst wenn ich Shakespeare sein könnte, ich glaube, ich würde mich dazu entscheiden, Faraday zu sein.“[7]

Huxley zweifelte durchgehend an geschlossenen Systemen mit ihren angeblich unwandelbaren Gesetzen und heiligen Kanones, was seinen Forschungsdrang in Grenzbereiche führte, die sich nicht in die Schablonen etablierten Wissens einordnen ließen. Seine Aufmerksamkeit galt in erster Linie den Problemen und Phänomenen als solchen und erst in zweiter Linie einer bestimmten Theorie und Methode. Damit wollte er auf die blinden Flecken aufmerksam machen, welche die Denkstilgebundenheit der etablierten Wissenschaftszweige hinterlässt.

Huxley bemühte sich stets um ein Verständnis der komplexen Wechselwirkungen zwischen Geist und Materie und sprach daher vom Menschen mit Vorliebe als einer Einheit von Körper und Geist. In seinem Aufsatz *Who Are We?* spekulierte er über die Gründe, weshalb ganzheitlichen Betrachtungsweisen der Körper-Geist-Einheit in den etablierten Wissenschaften so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. „Dies“, meinte er,

> „dürfte zum Teil daran liegen, dass sie [die Einheitswissenschaft von Körper und Geist – P. W.] keinem der akademischen Fächer (um nicht von Schubladen zu sprechen) direkt zuzuordnen ist. Das ist eines der großen Probleme der Pädagogik: Alles geschieht in Fächern. Und wenn man dann so etwas wie die Alexander-Technik (oder irgendein System fächerübergreifender Synthese) nimmt, wer ist dafür zuständig? Die Biologie nicht, die Psychologie nicht, die Soziologie nicht, die Geschichtswissenschaft nicht – keines der Fächer. Und deshalb existiert der Gegenstand nicht! Fächer muss es geben, denn Spezialisierung lässt sich nicht vermeiden; aber in den akademischen Einrichtungen bräuchten wir jetzt ein paar Leute, die auf dem Gerüst zwischen den Fächern herumlaufen und überall mal hinein-

[4] Siehe: Julian Huxley 1965/1969, 23.
[5] Dunaway 1989, 242.
[6] Smith 1988/1996, 13.
[7] Bedford 1973, 170.

> spähen; Leute, die sich nicht an Disziplinen gebunden fühlen, denen das gegenwärtige Erziehungssystem die Anerkennung verweigert, weil sie in keine seiner Kategorien passen.“[8]

Die von den Wissenschaften damals noch weitgehend ignorierten interdisziplinären Zusammenhänge, die analogen Strukturen und strukturellen Analogien zwischen den Disziplinen weckten Huxleys Interesse. Als freier Schriftsteller, dem es gelang von seiner Kunst zu leben, ohne auf akademische Ehren angewiesen zu sein, machte er sich zum Vorreiter und Fürsprecher interdisziplinärer Forschung. Auf seiner Gratwanderung zwischen den Fächern der etablierten Disziplinen interessierte er sich nicht nur für die Querverbindungen zwischen den Geistes-, den Naturwissenschaften und der Kunst. Ohne den Einbezug der Religion – und dabei dachte er vor allem an die religiöse Mystik – sah er die eigentlichen Fragen des menschlichen Lebens nur unzureichend gestellt. Über die fachübergreifenden Zusammenhänge zwischen diesen drei Lebenswelten der Kunst, der Wissenschaften und der religiösen Mystik wollte Aldous Huxley, „der ewig Fragende ungewöhnlicher Fragen“[9], Bescheid wissen.

> „In welchem Bezug steht zum Beispiel ein Elektron oder ein chemisches Molekül, oder sogar eine lebende Zelle zum g-Moll-Quintett von Mozart oder der mystischen Theologie des hl. Johannes vom Kreuz?“[10]

Kunst und Wissenschaft bleiben „dürres Laub“[11], dachte Huxley, wenn sie als Selbstzweck betrieben werden. Das Schöne, Wahre und vor allem das Gute konnte für ihn nur durch den Einbezug der Mystik verwirklicht werden. Ebenso wie James, Underhill und Russell war auch Huxley von der moralischen Bedeutung der Mystik überzeugt. In der besten aller möglichen Welten sollte seiner Überzeugung nach die Mystik die moralische Führung übernehmen.

Die Suche nach einer Einheit zwischen den Lebenswelten der Wissenschaft, der Kunst und der religiösen Mystik war für ihn eine schriftstellerische Aufgabe. Damit übertrug er im Grunde ein durch und durch philosophisches Anliegen auf den Bereich der Literatur. Traditionsgemäß versucht die Philosophie „das Ganze“ menschlicher Erfahrung, den umfassenden Sinnzusammenhang in den Blick zu bekommen und fragt nach dessen letzten Gründen. Für Huxley hat der umfassende Sinnzusammenhang wesentlich etwas mit interdisziplinärem Dialog zu tun. Allerdings konstatiert er als grundlegendes Hindernis eine mangelnde Diskursbereitschaft zwischen den Vertretern der unterschiedlichen Disziplinen, weshalb sich seiner Ansicht nach der ungebundene Literat als Vermittler am besten eigne.

---

[8] Huxley 1955/1996, 62.
[9] Pritchett 1963/1975, 459.
[10] Zit. nach Deery 1996, 3.
[11] Smith 1969, 474.

Der Hauptgrund für die mangelnde Diskursbereitschaft zwischen den Vertretern der verschiedenen Wissensformen und Lebenswelten sah Huxley in den unterschiedlichen „Sprachspielen“ (Wittgenstein). Es gibt die Alltagssprache, die literarische Prosa, die Poesie, die Sprachen der Religionen und die verschiedensten abstrakten Sprachen wissenschaftlicher Theorien. Was fehlt, meinte Huxley, sei eine Sprachform, welche die wissenschaftlichen Theorien mit der Alltagssprache, der Sprache der Religionen und derjenigen der Kunst in Bezug setzt, indem sie den Wechsel von Blickpunkten zulässt und Strukturähnlichkeiten zwischen den unterschiedlichen Sprachspielen herausarbeitet. Zur Schöpfung eines solch neuen Sprachspiels sei der unabhängige, kritische Schriftsteller besonders geeignet, da er nicht nur mit den unterschiedlichen Sprachen umzugehen wisse, sondern überdies mit religiösen, insbesondere mystischen Erfahrungen selbst vertraut sei, die ihn für das Anderssein des Anderen öffneten.

Über das Problem der Fachsprache hinaus existiert Huxleys Ansicht nach das vielleicht noch grundlegendere Problem der eingefahrenen Denk- und Fühlgewohnheiten. Der Rückzug in die „Mönchszelle“ eines wissenschaftlichen Denkkollektivs, einer bestimmten Religion oder Lebensanschauung betrifft nicht allein den Intellekt, sondern vor allem auch die Passionen der Betreffenden. Wer sich in den Elfenbeinturm gewohnter Überzeugungen und der damit konditionierten Gefühle einschließt, den locken gute Gründe und logische Argumente allein wohl kaum. Daher müssen die grundlegenden Problemstellungen, die Fakten aus verschiedenen Gebieten und die interdisziplinären Bezüge nicht nur logisch kohärent, sondern auch verständlich formuliert und emotional ansprechend aufbereitet sein, damit sie aufgenommen und wohlgesonnen „verdaut“ werden. Auch diese Aufgabe löst der Literat Huxleys Ansicht nach am besten, da er als Künstler seine Leser mit virtuoser Rhetorik in seinen Bann zu ziehen vermag. Bescheiden versteht er sich selbst denn auch als literarischen „pontifex minimus“[12].

Huxleys Vermittlungsversuche sind alles andere als transzendentalphilosophisch. Er versucht die lebensweltliche Einheit nicht etwa wie Husserl auf die sinnkonstitutiven Leistungen einer transzendentalen Subjektivität zurückzuführen. Ebenso wenig stellt er sich die gesuchte Einheit als einheitliche Sprache im Sinne einer Art Tiefengrammatik vor, welche den unterschiedlichen Sprachspielen gemeinsam wäre. Entsprechend der empirischen Grundausrichtung des angelsächsischen Denkens sucht er vielmehr nach konkreten, partiellen Überschneidungen zwischen den bestehenden Fächern, testet Übersetzungsmöglichkeiten, findet strukturelle Ähnlichkeiten und hält Ausschau nach Verflechtungen und Ergänzungen zwischen den Lebensbereichen. Hinsichtlich des Phänomens der Mystik fordert er:

> „Was wir benötigen, ist eine Sprache, die es uns erlaubt, über eine so tiefe persönliche Erfahrung in philosophischen Konzepten, in biochemischer Terminologie und in theologischen

[12] Huxley 1978, 4.

> Begriffen zu sprechen. Gegenwärtig handelt es sich hierbei um drei vollkommen getrennte und unverbundene Vokabulare. Unser Problem besteht darin, irgendwie ein literarisches, künstlerisches Vokabular zu finden, das es uns ermöglicht, ohne allzu große Probleme von einem Gesichtspunkt zum anderen, von einem Diskursbereich in einen anderen überzugehen.“[13]

Bei einem solch ambitionierten Programm versteht es sich fast von selbst, wie etwa Deery bemängelt, dass Huxleys größte Stärke – seine interdisziplinäre Offenheit – zugleich auch seine allergrößte Schwäche war: Sein Wissen litt zuweilen an einer gewissen Oberflächlichkeit.[14] Gleichwohl hat Huxleys Anliegen bis heute nichts von seiner Aktualität eingebüßt, wird doch die Kritik am zunehmenden Spezialistentum, an der Aufsplitterung der Erfahrungs- und Lebensbereiche seit geraumer Zeit immer lauter. Zahlreiche fundamentale Probleme der heutigen Menschheit, wie z. B. die Umweltzerstörung, lassen sich u. a. darauf zurückführen, dass in den einzelnen Lebens- und Wissensbereichen immer mehr über immer weniger gewusst wird, während die größeren Zusammenhänge noch unerforscht sind und die Bereitschaft zum interdisziplinären Diskurs bloß ansatzweise vorhanden ist. Die Befürchtung besteht, dass drängende Aufgaben unbewältigt bleiben, weil sie durch die Selbstbeschränkung auf das Methoden- und Handlungsmodell im behüteten Rahmen des eigenen Denk-, Lebens- und Empfindungskollektivs schlichtweg ignoriert oder ungenügend gelöst werden.[15]

Beutin betont, dass es zwar an vielen Beteuerungen zu interdisziplinärer Zusammenarbeit im Bereich der heutigen Mystikforschung nicht mangele, eine ernsthafte interdisziplinäre Zusammenarbeit vielen Forschern jedoch nach wie vor fern liege.[16] Bei allen vorhandenen Bezeugungen, interdisziplinär arbeiten zu wollen, würden, so Beutin, gar nicht alle Disziplinen zum Diskurs zugelassen. Die Denkkollektive der Theologen, der Sprachwissenschaftler und der Psychologen hielten hier – nicht anders als in anderen Bereichen – eisern an ihrem Status quo fest und bestritten einander gegenseitig die Kompetenz. Verschärfend tritt hinzu, so lässt sich Beutin ergänzen, dass

---

[13] Huxley 1978, 5f.
[14] Siehe: Deery 1996, 171.
[15] Lenk (1980) etwa warnt: „Zu sehr sind künftige mögliche Lösungen der drängenden Menschheitsprobleme nicht nur von wissenschaftlich-technischen Entdeckungen, sondern auch von der Anwendung, dem Einsatz und der humanen verantwortlich gelenkten Steuerung der technischen Entwicklung abhängig, als dass es gerechtfertigt wäre, die wissenschaftliche und technische Entwicklung und Anwendung jeweils nach disziplinären Schubfächern aufgeteilt und isoliert einem zufälligen Wildwuchs zu überlassen. Die meisten der genannten Probleme stellen sich im Kreuzungsbereich vieler klassischer Einzelfächer, sind disziplinübergreifende, interdisziplinäre oder sogar supradisziplinäre Probleme. Der Zwang zu den überdisziplinären Sichtweisen, Problemstellungen und -lösungen wird von der Praxis und ihrer wachsenden Problemverflechtung gesteigert, manchmal geradezu dramatisch ... Die klassischen Einzelwissenschaften sind häufig angesichts der bereichsübergreifenden Problemfelder, die viele herkömmliche Disziplinen tangieren, überfordert.“ (Lenk 1980, 10) Zum Thema „interdisziplinäre Forschung“, siehe insbesondere: Hübenthal 1991.
[16] Beutin 1997, 106.

die zunehmende Spezialisierung auch innerhalb der einzelnen Disziplinen stattfindet und daher die mangelnde Bereitschaft zum Diskurs bereits innerhalb des eigenen Fachbereichs ihren Anfang nimmt.

Doch müsste im Grunde nicht gerade die Beschäftigung mit der Mystik zu einer interdisziplinären Annäherung anregen, zumal Mystik ihrem Wesen nach auf Ganzheitlichkeit und Überwindung polarer Gegensätze angelegt ist? Fast nirgends wird heute mehr von ganzheitlichem Denken gesprochen als im Zusammenhang mit Mystik. Es ist doch merkwürdig, dass viele derjenigen, die sich um das Thema „Mystik" bemühen, sich der mystischen Ablehnung polarisierenden Denkens zu entziehen scheinen. Wenn es so etwas wie eine „mystische" oder „kontemplative" Grundhaltung in den Wissenschaften geben würde, so verlangte diese ein waches Interesse, offene Systeme, zwangsfreien Diskurs und interdisziplinäre Zusammenarbeit. Huxleys lebendige und pragmatische Auseinandersetzung mit der Mystik und seine Forderung nach einem interdisziplinären Zugang scheint mir daher aktueller zu sein denn je.

Huxleys Weg zu einer metaphysischen Mystiktheorie

Die Mystik beschäftigte Huxley zeit seines Lebens. Sein „mystischer Keim", wie William James die mystische Veranlagung des Menschen nannte, verharrte jedoch viele Jahre in der Winterruhe. Huxleys erstes Interesse erwachte schon früh, doch blieb seine Haltung der Mystik gegenüber lange Zeit ambivalent. Seine erste Bemerkung über die Mystik findet sich in einem Brief an seinen Bruder Julian Huxley vom Dezember 1915. Darin heißt es: „Man kann der Mystik nicht entrinnen."[17] In einem Jahrzehnte später geschriebenen Brief fasste er seine lebenslange Auseinandersetzung mit dem Thema rückblickend folgendermaßen zusammen:

> „Mein Fasziniertsein von der Mystik – ein teils positives, teils negatives Interesse; angezogen und zugleich abgestoßen – seit meiner Jugend. Den Titel für meinen ersten Band lyrischer Fingerübungen, *The Burning Wheel*, habe ich von Böhme, den ich las, als ich noch in Oxford war. In einem späteren Roman, *Point Counter Point*, gibt es Episoden, in denen so etwas wie eine mystische Erfahrung nach der Art von Leubas Wegerklärungs-Hypothese gedeutet wird.[18] Das negative Interesse wurde Anfang der dreißiger Jahre positiv, und nicht

[17] Smith 1969, 88.

[18] Die quasimystische Befriedigung durch einen ästhetisch-hedonistischen Lebensentwurf brachte Huxley zur Mystik. Denn auf Dauer war das ästhetisch-hedonistische Leben für ihn ein unbefriedigender Ersatz für den Lebensentwurf der religiösen Mystik, wie aus folgendem Auszug aus einem Brief vom 30. Dezember 1945 an Jean E. Hare deutlich wird: „[D]as Fazit von *Point Counter Point* ist der konzentrierte Ausdruck dieser Art von ästhetischer Mystik, die das ganze Buch durchzieht, und welche auf einer anderen Ebene der höchsten, spirituellen Mystik analog (vielleicht sogar bis zu einem gewissen Grad homolog) ist. Jedenfalls kam ich durch das Ästhetische zum Spirituellen, und indem ich zunächst das Spirituelle zugunsten des Ästhetischen verwarf und es mit dem Ästhetischen identifiziert, machte ich den einen Teil zum Ganzen. Das Ge-

> so sehr aufgrund irgendeines einzelnen Vorkommnisses, sondern weil alles übrige – Wissenschaft, Literatur, die Freuden des Denkens und Empfindens – mir mehr und mehr ... als ‚nicht genug' erschien. Man kommt an den Punkt, wo man sogar von Beethoven, sogar von Shakespeare sagt: ‚Ist das alles?'"[19]

In Huxleys engerem familiärem Umkreis gab es niemanden, der eine speziell religiöse oder gar mystische Ader besaß. Nach außen hin waren die Huxleys Christen, die nur an Weihnachten, Ostern oder andern speziellen Gelegenheiten zur Kirche gingen. Sein religiös-mystischer Keim kann von seiner familiären Seite her nicht viel Nahrung erhalten haben.

In seinen frühen Romanen und Essays der „Roaring Twenties" ließ Huxley kaum eine Gelegenheit aus, um mit beißender Skepsis über die Religion und ihre lebensfliehenden frommen Aspiranten herzuziehen. Dennoch faszinierte ihn das Thema weiterhin. Seine Indienreise im Jahr 1926 scheint teilweise durch seinen Wunsch motiviert gewesen zu sein, ein tieferes Verständnis der indischen Mystik zu erlangen. Doch kein Land, das er auf seiner damaligen Weltreise besuchte, hat ihn mehr deprimiert als Indien. Die grundlegende Ursache für die unzähligen Leiden des indischen Volkes diagnostizierte er in dessen exzessiver Spiritualität. Ein bisschen weniger Spiritualität, meinte er, und die Inder könnten sich von der englischen Vormundschaft und ihren eigenen tyrannischen Vorurteilen und Traditionen befreien. „Es gäbe weniger Dreck und mehr Essen. Es gäbe weniger Maharajas mit ihren Rolls Royces und mehr Schulen ..." [20]

In seiner Essaysammlung *Do What You Will* aus dem Jahre 1929 bekannte er sich zu einer Philosophie der „Lebensanbetung" jenseits spekulativer Hinter- und Überwelten. Seine Götter waren „Leben, Liebe, Sex". Jede diesem Dreigestirn feindliche Religion strafte er mit Verachtung. Ein Gräuel waren ihm die Anschauungsweisen Swifts, Pascals, Baudelaires, Prousts, ja selbst des heiligen Franz von Assisi. Das, fand er, waren „Lebenshasser".[21] Nicht eine letzte göttliche Realität, sondern die alltägliche Vielheit rechtfertige das menschliche Dasein. „[D]ie einzige Wahrheit, deren wir gewiss sein können, ist die, dass Gott für verschiedene Menschen verschieden ist und für denselben Menschen bei verschiedenen Gelegenheiten. Das Zeugnis der Mystiker beweist nicht mehr als dies ..."[22] Huxley erklärte sich offiziell zum Agnostiker[23] und verschrieb sich – wie er rückblickend meinte – einer „Phi-

---

fühl, dass selbst die höchste Kunst nicht genug war, dass, wenn dies alles und das endgültige Ziel des Menschen sein sollte, es eine ziemlich armselige Angelegenheit sei – dies war im Grunde das treibende Motiv." (Smith 1969, 538)

[19] Das Zitat entstammt einem Brief an Chad Walsh vom Beloit College, abgedruckt in: Smith 1988/1996, 18 (Dieser Brief findet sich nicht in den von Smith (1969) herausgegebenen Briefen); siehe auch Huxleys autobiographische Selbstdarstellung in seinem Brief an Miss Hepworth und Mr Green aus dem Jahr 1942, in: Smith 1969, 474.

[20] Bedford 1973, 165.

[21] Siehe: Bedford 1973, 218f.

[22] Zit. nach Bedford 1973, 218f.

[23] Siehe: Deery 1996, 105.

losophie der Sinnlosigkeit“, welche für ihn und einige seiner Zeitgenossen ein Instrument der Befreiung von einem ungerechten politischen und ökonomischen System und einer prüden, verlogenen Moral bedeutete. Mit pyrrhoischer Skepsis wandte er sich gegen jede Art von moralischen Urteilen und absoluten Werten und versuchte, die religiöse Mystik als ein unerreichbares Ideal zu entlarven.[24]

Anfang der dreißiger Jahre schwächte sich seine ästhetisch-hedonistische Lebenshaltung langsam ab. Sein „mystischer Keim“ begann Wurzeln zu schlagen. Die pluralistische Lebenshaltung wich einer monistischen, die materialistische Ausrichtung einer spirituellen. Wie schon für William James waren auch für Aldous Huxley existentielle, lebens- und zeitgeschichtliche Umstände und damit verbundene moralische Überlegungen ausschlaggebend, Mystik metaphysisch zu deuten.

Jene in *Do What You Will* postulierte Vielheit der Welt spiegelte sich für Huxley – ähnlich wie schon für James[25] – in einer Vielheit der menschlichen Seele. Theoretisch bestand die Seele für ihn aus einer Ansammlung diskontinuierlicher psychischer Elemente. Damit übersetzte er Humes Bestimmung des Menschen als „nichts als ein Bündel oder eine Ansammlung unterschiedlichster Wahrnehmungen“[26] in die Sprache der Psychologie: Der Mensch war für Huxley „eine bloße Ansammlung diskontinuierlicher psychologischer Elemente“[27]. Nach dieser Auffassung sind die einzelnen psychischen Atome heterogene Teile, die sich in der zeitlichen Abfolge als deutlich voneinander unterschiedene Sequenzen abzeichnen. Die Diskontinuität der Psyche sah er vor allem historisch, pädagogisch, sozial, ökonomisch und ideologisch bedingt. Dabei deutete er die menschliche Geschichte als Verfallsgeschichte, in der das Individuationsprinzip den Menschen sich selbst und seiner Umwelt gegenüber wesenhaft entfremdet.[28] Er wehrte sich gegen die platonisch-christliche Abwertung des Körpers als „Kerker der Seele“, gegen die Funktionalisierung der menschlichen Vermögen (Denken, Fühlen, Wollen) durch Wissenschaft, Massenproduktion, den industriellen Fortschritt, die Massenmedien, religiöse und politische Ideologien. All dies, dachte er, führt zur Vereinzelung und Verabsolutierung einzelner Teile und damit zur leidvollen Entfremdung vom „Ganzen“ (wie immer man ein „Ganzes“ auch definieren mochte: materialistisch, individualpsychologisch oder geistig).[29]

Dass „Vielheit“, „Vereinzelung“, „Entfremdung“, „Leid“ und die Möglichkeiten ihrer Überwindung die großen Lebensthemen Huxleys waren, lässt

---

[24] Vgl.: Huxleys Brief vom 22. August 1939 an Dilipkuma Roy, Pondicherry, in: Sisirkumar 1962, 187. (Dieser Brief findet sich nicht in den von Smith (1969) herausgegebenen Briefen.)
[25] Vgl. dazu das Kapitel *Das gespaltene Selbst und sein Vereinigungsprozess* in den *Varieties* (James 1902/1979, 188–208).
[26] Hume 1874, 534.
[27] Huxley 1927, 244.
[28] Siehe dazu: Huxley 1946, 260–267.
[29] Zum Problem des geteilten Selbst und von Kontinuität und Diskontinuität in Huxleys Werk, siehe: Fietz 1995.

sich ein Stück weit anhand seiner frühen Biographie verständlich machen.[30] Denn existentiell leidvolle Entfremdungserfahrungen prägten als existenzielle Knotenpunkte Huxleys Jugend. Seine Mutter, die er sehr liebte, starb 1908, als er vierzehn Jahre alt war.[31] Die zweite Tragödie ereignete sich drei Jahre später, als ihn ein Anfall von *keratitis punctata*, einer Entzündung der Hornhaut, fast erblinden ließ.[32] Seine Ausbildung in Eton wurde dadurch abrupt unterbrochen und sein Plan, Medizin zu studieren, war nicht mehr in die Tat umzusetzen, denn Huxley litt zeit seines Lebens an dieser Augenkrankheit. Bis August 1913 jedoch verbesserte sich seine Sehkraft so, dass er seine Ausbildung am Balliol College in Oxford fortsetzen konnte. Im Spätsommer 1914 schließlich beging Trevenen, Aldous' kaum fünf Jahre älterer Bruder, „die Nabe des Familienrades"[33], Selbstmord. Und als Aldous im Oktober 1914 wieder nach Oxford zurückkehrte, war er alleine. Seine Freunde waren im Krieg. Er fühlte sich isoliert, das Leben hatte ihn erneut verlassen.

Die Annahme liegt nahe, dass die Grenzerfahrungen dieser sechs leidvollen Jahre von 1908 bis 1914 sowohl Huxleys Lebenshunger, wie er in *Do What you Will* zum Ausdruck kommt, wie auch sein Bedürfnis nach Versöhnung mit dem „Ganzen" zu einem großen Teil motiviert haben. Allein darauf lässt sich seine spätere metaphysische Deutung der Mystik jedoch gewiss nicht zurückführen.

Zu Beginn der dreißiger Jahre, jener Zeit der wirtschaftlichen Depression und des Aufkommens des Faschismus in Europa, waren es vor allem gesellschaftlich-moralische Gründe, die Huxley veranlassten, sich für eine metaphysische Mystiktheorie zu engagieren. 1934 brachte die britische Rundfunkgesellschaft BBC unter dem Eindruck von Hitlers Machtergreifung eine Vortragsreihe unter dem Titel *The Causes of War*. Neben prominenten Rednern wie Winston Churchill, Austen Chamberlain, dem Presselord Beaverbrook und dem Dekan von St. Paul's, William Ralph Inge[34], ließ man auch Aldous Huxley zu Wort kommen.[35] Huxley stellte sich in seinem Vortrag auf den Standpunkt, dass die Kriegsursachen vorwiegend psychologischer Natur seien. „... [G]enau gesagt, sind alle Kriegsursachen psychologischer Natur ... Kriege werden weder von klimatischen noch von politischen oder ökonomischen Systemen geführt, sondern von Menschen ... die psychologische Frage stellt sich unausweichlich ..."[36] Die psychologischen Ursachen

[30] Zu Huxleys Pessimismus, siehe auch: Smith 1988/1996, 15.
[31] Siehe dazu und zum Folgenden: Bedford 1973, 24–49.
[32] Grover Smith (1969, 39) meint, dass das genaue Datum des Ausbruchs der Beinahe-Erblindung nicht bekannt sei. Sybille Bedford (1973, 32) hingegen glaubt, dass die Krankheit im Winter 1911 begonnen hat.
[33] Margaret Huxley (Aldous' Schwester) in einem Brief an S. B., zit. nach Bedford 1973, 47.
[34] Inge hat einige historische Beiträge zur Mystikdebatte des 20. Jahrhunderts beigesteuert. Siehe insbesondere: Inge 1899, 1907/1924 und 1948. Inge äußerte sich auch kritisch zu Huxleys *Perennial Philosophy*. Siehe: Inge 1947.
[35] Bedford 1973, 229.
[36] Zit. nach Bedford 1973, 299. Diese These taucht bereits in *Beyond the Mexique Bay* von 1933 auf. Siehe dazu: Bedford 1973, 300ff.

des Krieges lagen für ihn im Unbewussten und er forderte langzeitlich angelegte wissenschaftliche Studien zur Erforschung des menschlichen Bewusstseins.[37]

Wenngleich Huxley sich in diesem Vortrag nicht über Mystik auslässt, so wird die Nähe zur Mystik daran deutlich, dass er später weitreichende Analogien zwischen Mystik und der Psychologie erkennt und Mystik im Zusammenhang mit der psychologischen Verwendung von Psychedelika als Wissenschaft zur Erforschung des Bewusstseins deutet.

Ein weiterer, wichtiger Meilenstein bei der Annäherung an eine metaphysische Mystikkonzeption besteht in Huxleys intensiver Auseinandersetzung mit dem Pazifismus. Schon früh kam er mit pazifistischem Gedankengut in Berührung. Im Dezember 1915 wurde er in den Oxforder Salon und Musentempel der exotisch-exzentrischen Lady Ottoline Morell eingeführt, welche die intellektuelle Avantgarde aus Oxford und London um sich scharte. Gäste wie die Schriftsteller D. H. Lawrence, Katherine Mansfield und Virginia Woolf, Thomas S. Eliot, der Premierminister Asquith, der Wirtschaftswissenschaftler John Maynard Keynes, der Kritiker und Verleger John Middelton Murry und der Philosoph Bertrand Russell gingen im Hause der Morells ein und aus. Sie bildeten den Bloomsbury Circle. Lady Ottolines Mann, Philip Morell, gehörte zu den wenigen Parlamentsabgeordneten, die während des Ersten Weltkriegs gegen die Entsendung britischer Truppen nach Frankreich gestimmt hatten.[38] Aus dieser Protesthaltung heraus beherbergten seine Frau und er auf ihrem Landgut in Garsington Kriegsdienstverweigerer, die sie laut Auflage der Regierung mit landwirtschaftlichen Tätigkeiten zu beschäftigten hatten. Unter den Kriegsdienstverweigerern, die auf dem Landgut der Morells arbeiteten, befand sich auch Lady Ottolines enger Freund und ehemaliger Liebhaber Bertrand Russell.[39] Huxley, für den jeder militärische Einsatz aufgrund seiner Sehbehinderung ausgeschlossen war, meldete sich gegen Ende des Jahres 1916 zum Zivildienst auf dem Gutshof der Morells.[40] Damals lernte Huxley den Pazifisten Russell kennen, mit welchem ihn fortan eine lebenslange Freundschaft verband.[41] In der Zeitung *The Tribunal* veröffentlichte Russell im Januar 1918 einen Artikel mit dem Titel *The German Peace Offer*, in welchem er sich dafür aussprach, das deutsche Friedensangebot anzunehmen.[42] Kurz darauf verlor er seine Dozentenstelle in Cambridge und wurde zu einer sechsmonatigen Gefängnisstrafe verurteilt, weil er in demselben Artikel die Ansicht vertrat, amerikanische Truppen sollten in England stationiert werden, um Streikende niederzumachen. Russells politi-

[37] Siehe: Bedford 1973, 302. In *Beyond the Mexique Bay* schlug er die Einberufung einer offiziellen Weltkonferenz der Psychologen vor, mit dem Zweck, nach psychologischen Mitteln zur Sicherung des internationalen Friedens zu suchen. (Siehe: Bedford 1973, 301)
[38] Siehe: Bedford 1973, 72.
[39] Siehe: Dunaway 1989, 15 und Bedford 1973, 72.
[40] Siehe: Bedford 1973, 73ff.
[41] Siehe: Bedford 1973, 69.
[42] Zu Russells Artikel und der folgenden Gefängnisstrafe, siehe ausführlich: Monk 1996, 520ff.

sche Ansichten und seine Inhaftierung scheinen Huxleys Interesse am Pazifismus nachhaltig motiviert zu haben.[43]

Jahre danach, im Spätherbst 1935, kam Huxley ein zweites Mal mit dem Pazifismus in Berührung. Einer seiner engsten Freunde, der Schriftsteller Gerald Heard, machte ihn mit dem charismatischen Pazifisten Dick Sheppard, Kanonikus von St. Martin-in-the-Fields, bekannt, der kurz zuvor die *Peace Pledge Union* ins Leben gerufen hatte. Huxley engagierte sich für Sheppards ‚Friedensverpflichtungsunion' und hielt einen Vortrag über *Friede und Internationalismus* auf der zweiten Massenversammlung der Bewegung in der Albert Hall. Seine Gedanken fanden ihren Niederschlag in der 1936 erschienenen Schrift *What Are You Going to Do About It?: The Case for Constructive Peace*, in der er den kämpferischen Pazifismus eines William Penn und die spirituellen Übungen Mahatma Gandhis rühmte und eine friedliche Beilegung der Streitigkeiten durch die Einberufung einer Großkonferenz forderte, bei der alle Mächte, ob groß oder klein, aufgefordert werden sollten, ihre Beschwerden und Ansprüche vorzutragen. Sein Eintreten für den Pazifismus schien, kurz vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, vielen merkwürdig welt- und wirklichkeitsfremd. So schrieb etwa Spender in *Forward from Liberalism*: „Gebete von der Art, die uns Huxley empfiehlt, halfen Napoleon wahrscheinlich dabei, Moskau einzunehmen, und Rockefeller, sein Geld zu stapeln." Huxleys konstruktiver Pazifismus, befürchtete Spender, „besitzt eine Vorrichtung, die ihn befähigt, sich von der Realität gänzlich zurückzuziehen."[44] Und Cecil Day-Lewis antwortete auf Huxleys pazifistisches Manifest: *We're NOT going to do NOTHING!*[45] und nannte Huxleys Idee „eine große, schöne idealistische Seifenblase, die einem viermotorigen Bomber gegenüber einen inadäquaten Schutz bietet ... Wir befinden uns nicht in jenem Zustand absoluter Ohnmacht, in welchem wir nichts anderes zu tun haben, als uns die Zeit mit Herrn Huxleys ‚spirituellen Übungen' zu vertreiben."[46] Erwartungsgemäß fiel Huxleys pazifistisches Engagement bei der politischen Rechten nicht auf fruchtbaren Boden. Doch auch der Hauptstrom der politischen Linken verschmähte die irrealistischen Denker, zu denen sie auch Huxley zählte. „Lyrizismus ist sozial unverantwortlich", attackierte A. L. Loyd in der *Left Review*, „er ist eine besonders raffiniert-subtile Form einer heuchlerischen Revolution."[47] Huxley antwortete auf diese Angriffe, indem er auf Russells *Which Way to Peace* verwies:

> „Es gibt viele Leute, die denken, wir sollen in einem Konflikt, beispielsweise zwischen Demokratie und Faschismus, nicht neutral bleiben. ‚Ich gestehe', sagt Russell, ‚dass der alte

[43] Nach Dunaway (1989, 15) übten die Briefe an Huxley, die Russell während seiner Gefängniszeit schrieb, sowie Russells *Principles of Social Reconstruction* und der Artikel *Which Way to Peace?* einen nachhaltigen Einfluss auf Huxleys pazifistische Grundhaltung aus.
[44] Zit. nach Dunaway 1989, 25.
[45] Day-Lewis 1936/1975, 272–275.
[46] Zit. nach Dunaway 1989, 25.
[47] Zit. nach Dunaway 1989, 27.

> Adam in mir vor Wut kocht beim Gedanken, was geschehen könnte, wenn wir stillhalten. Die Angelegenheit ist dennoch zu ernst, als dass wir sie ganz und gar dem Urteil des alten Adam überlassen sollten.‘ Sobald wir jedoch die Sache leidenschaftslos betrachten, meint er, kann nicht einmal das vornehmste Ziel den Gebrauch jener Mittel rechtfertigen, die uns die moderne Waffenindustrie zur Verfügung stellt.“[48]

Zweifelsohne beruhigte es Huxley, auf pazifistisches Gedankengut alter Freunde wie Russell zurückgreifen zu können, wenngleich Russell vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges eine pazifistische Haltung ablehnte.

Zu jener Zeit wurde Huxley von tiefen Depressionen aus dem Gleichgewicht gebracht, die seine schriftstellerische Tätigkeit teilweise lähmten. Er litt an Schlafstörungen und begann unter der Anleitung von Gerald Heard mit Yoga- und Meditationsübungen.[49] Heard war es auch, der ihn damals mit dem australischen Physiologen Matthias Alexander, dem Begründer der Alexandertechnik, bekannt machte. Huxley war von Alexanders Ideen beeindruckt und wurde, ebenso wie bereits zuvor John Dewey und George Bernard Shaw, Alexanders Schüler.[50] Auf Empfehlung von Alexander ließ er sich von einem Dr. McDonagh mit Darmspülungen und Diät behandeln, um seinen Körper zu entgiften.[51] Es ist nicht verwunderlich, dass Huxley, dessen Weltbild immer mehr auf Ganzheit und Einheit ausgerichtet war, der Ganzheitsmedizin das Wort redete, die sich um diese Zeit von der kausalanalytisch orientierten Methode des 19. Jahrhunderts loszusagen begann. Dennoch war die körperliche und die geistige Gesundheit für Huxley nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel auf dem Weg zu einer spirituellen, einer religiös-mystischen Ganzheit. Seine Erfahrungen mit Therapie und Meditation und sein Engagement für den Pazifismus flossen in seine beiden nächsten Bücher ein: *Eyeless in Gaza* und *Ends and Means*.[52] Diese beiden Werke markieren den endgültigen Wendepunkt in Huxleys Denken. Die Quintessenz seiner neuen Philosophie ist das Postulat einer spirituellen Wirklichkeit, die der Welt der Erscheinungen zugrunde liegt; der Glaube, dass diese Wirklichkeit von jedem, der sich darum bemüht, erlebt werden kann; die Überzeugung, dass gesellschaftliche Veränderungen sich nur dadurch bewerkstelligen lassen, dass man die Individuen ändert, aus denen die Gesellschaft besteht. Politisch warnt Huxley vor radikalen Reformen und revolutionären Lösungen sowohl rechter wie auch linker Provenienz und tritt für vorsichtige Schritte in Richtung auf einen kooperativen Gemeinschaftsbesitz der Produktionsmittel ein. Damit distanziert er sich von dem zentralbürokratischen, die Initiative des Einzelnen lähmenden Staatssozialismus ebenso wie von einem profitgierigen, Mensch und Natur ausbeutenden Kapitalismus. Er appelliert an die

[48] Ebd.
[49] Siehe dazu: Smith 1969, 389 und 405f.
[50] Siehe: Deery 1996, Anm. 30, 204.
[51] Die Therapie scheint erfolgreich gewesen zu sein. Siehe dazu den Brief vom 19. März 1936 an E. McKnight Kauffer, in: Smith 1969, 402f.
[52] Siehe dazu und zum Folgenden ausführlich: Schumacher 1987/1992, 67–76.

demokratischen Regierungen, Krieg und Kriegsvorbereitungen zu ächten, da sie sonst ihre Glaubwürdigkeit verlören. Ausgedient hat die in *Do What You Will* vertretene These eines ethischen Relativismus. Ethische Wahrheit ist keine individuelle Geschmackssache, sondern wird zu einer absoluten und allgemein gültigen Kategorie erhoben. Ihre überzeugende Verkörperung ist der „nichtanhaftende" Mystiker. Mit Blick Richtung Osten spricht Huxley hier von der fernöstlichen Weisheit des Loslassens, des Nicht-Verhaftetseins, des vom egozentrischen Ich befreiten Menschen, der durch Meditation und innere Sammlung auf einer neuen Seins- und Bewusstseinsstufe das Einssein mit dem Urgrund aller Dinge entdeckt. Eine pragmatische Metaphysik wie die fernöstliche, dachte er, befördere das moralische Verhalten des Menschen weit besser als jeder Katechismus.

Am 7. April 1937 stachen Huxley, seine Frau Maria und sein Sohn Matthew in Begleitung von Gerald Heard von Southampton aus in See. Ihr Reiseziel waren die USA. Nach einer Vortragstournee zum Thema Pazifismus fiel in den ersten Tagen des Jahres 1938 die Entscheidung, die geplante Rückreise nach England nicht anzutreten, sondern in den Vereinigten Staaten zu bleiben. In Hollywood,[53] wo sich die Huxleys im Februar 1938 niederließen, arbeitete Aldous zunächst an verschiedenen Drehbüchern für Metro-Goldwyn-Mayer und begegnete neben Igor Stravinsky, Charly Chaplin, Paulette Goddard, Greta Garbo, Gary Cooper und Walt Disney auch erstmals Menschen, die explizit von sich behaupteten, Mystiker zu sein. Heard und er waren beeindruckt von Swami Prabhavananda, einem Hindu-Mönch des Ramakrishna-Ordens, der 1938 in Hollywood ein Zentrum für Vedanta-Philosophie gegründet hatte. Gerald Heard und Huxley waren offizielle Schüler von Prabhavananda.[54] Dennoch hatte Huxley eine große Abneigung gegen jede organisierte Form der Verehrung eines persönlichen Meisters.[55] Er war sehr kritisch gegenüber devotionalen Lehrer-Schüler-Verhältnissen und beobachtete die Formen des Missbrauchs, die aus solchen Verbindungen entstehen können.[56] Dennoch blieb er mit der Vedanta-Gesellschaft von Süd-Californien lange Zeit eng verbunden. Als Redakteur für die von der Gesellschaft herausgegebene Zeitschrift *Vedanta and the West* schrieb er über vierzig Artikel, die er später teilweise in seine Bücher einarbeitete.[57] Huxley fühlte sich stark von der Persönlichkeit Jiddu Krishnamurtis angezogen, des

[53] Zu Huxley in Hollywood, siehe ausführlich: Dunaway 1989.
[54] Siehe: Schumacher 1987/1992, 81; Bridgeman 1992/1996, 10 und Isherwood 1980, 50.
[55] Siehe dazu ausführlich: Dunaway 1989, 148ff.
[56] Siehe: Isherwood 1980, 50. Huxleys Abneigung gegen jede Art von persönlicher Verehrung wird auch belegt durch seinen Zwist mit Gerald Heard, der im September 1942 das „Trabucco-College", eine Exerzitienstätte gründete und sich selbst zum Guru ernannte. Siehe dazu: Bedford 1969, 42f.; vgl.: Dunaway 1989, 148ff.
[57] Den Redaktionsstab der von 1941 bis 1970 zweimonatlich erscheinenden Zeitschrift mit unter tausend Subskribenten bildeten Aldous Huxley, Christopher Isherwood, John Van Druten, Gerald Heard und Swami Prabhavananda. Siehe: Bridgeman 1992/1996, 9.

ehemaligen Avatars der Theosophischen Gesellschaft.[58] Mit Krishnamurti verband ihn unter anderem eine grundsätzliche Abneigung gegen jede Art von „Guru-System“. In den vierziger Jahren lernte Huxley die Autoren und Zen-Buddhisten Daisetz Teitaro Suzuki und Allan Watts sowie den christlichen Mystiker Thomas Merton kennen.[59]

Zu Beginn der vierziger Jahre verarbeitete er seine Erkenntnisse über die Mystik in seinen weiteren Romanen *After Many a Summer*, *Grey Eminence* und *Time Must Have a Stop*. Eine theoretische Zusammenstellung seiner bis dahin rein literarisch ausgeführten Ideen erfolgte mit der Abfassung eines seiner besten und reifsten Werke *The Perennial Philosophy*.

Bemerkungen zur Ewigen Philosophie

Im September 1945 erschien *The Perennial Philosophy*, eine ausführlich kommentierte Anthologie von Mystikern und Dichtern aus Ost und West, quer durch die Jahrhunderte. Darin zog Huxley in 27 Kapiteln sein Fazit aus seinen bisherigen Überlegungen. Mit diesem Werk erwarb er sich die Anerkennung namhafter Mystiktheoretiker wie etwa Ralph William Inge und Jacques Maritain.[60] Der Theologe und Philosoph R. W. Inge, der Huxleys Affinität zum Buddhismus und zu parapsychologischen Phänomen grundsätzlich kritisch gegenüberstand, meinte lobend: „Dieses Buch ... ist wohl seit vielen Jahren die wichtigste Abhandlung über Mystik.“[61]

Im philosophischen Lager hat Huxleys *Perennial Philosophy* am nachhaltigsten den amerikanischen Philosophen Huston Smith beeinflusst.[62] Smith

---

[58] In Indien wurde Krishnamurti (1895–1986) bereits als Kind von Annie Besant als künftiger Messias der Theosophischen Gesellschaft ausgewählt und dementsprechend erzogen. 1929 jedoch brach er mit der theosophischen Bewegung und förderte und verteidigte fortan die selbständige spirituelle Suche. Zum Verhältnis zwischen den Huxleys und Krishnamurti, siehe ausführlich: Bedford 1973, 6, 10, 16, 12–22, 24, 40, 64, 66, 71, 106–107, 122, 133, 140, 178, 285, 296, 336, 350 und Dunaway 1989, 111f., 114, 148, 154, 187, 217, 243.

[59] Alan Watts wurde Huxley 1943 in New York vorgestellt. Ihre Freundschaft dauerte lange, scheint aber nicht besonders eng gewesen zu sein. Watts sah in Huxley einen „Manichäer, der den Leib verleugnet“. Er war ihm „zu spirituell“. (Siehe: Furlong 1986, 93 und Bedford 1973, 137, 149)
Thomas Merton war beeindruckt von Huxleys Werken und lernte Huxley 1942 kennen. (Siehe dazu: Süssmann 1976/1980, 46, 65–66, 67, 95)

[60] Siehe: Inge 1947/1975 und Maritain 1924/1952, 49.

[61] Inge 1947/1975, 367.

[62] Zum Verhältnis von Huxley und Huston Smith, siehe: Bedford 1973, 267 und 271; sowie: Smith 1988/1996 und Smith 1992, xxf. Während Smith unter Henry Wieman an seiner Promotion arbeitete, wurde er durch Gerald Heards Buch *Pain, Sex, and Time* auf die Mystik aufmerksam. Wieman war damals bekannt für seine naturalistische Deutung der Religion. Obwohl Smith seine Dissertation in Wiemans Sinne beendete, hatte die Auseinandersetzung mit Heard künftig eine Wende seines Denkens zur Folge: von einer materialistisch-pessimistischen zu einer optimistisch-metaphysischen Deutung der Mystik. Siehe dazu: Smith 1992, xx.

hatte Huxleys Werk gleich nach seinem Erscheinen begeistert gelesen. Zwei Jahre später lernte er den Schriftsteller persönlich kennen. Er teilte Huxleys metaphysische Grundeinstellung und die These der Mystik als kulturinvariantem Kern der Religionen[63] sowie Huxleys spätere Analogisierung von mystischen Erfahrungen im Rahmen kontemplativer Traditionen mit Erfahrungen unter dem Einfluss von psychedelischen Drogen. Bis heute schaffte Smith mit seiner umfangreichen, an Huxley und James orientierten, radikalempiristischen Religionsphilosophie ein bemerkenswertes Gegengewicht zur Dominanz der analytischen Religionsphilosophie in den Vereinigten Staaten.[64]

Die Bezeichnung „philosophia perennis" wurde ursprünglich 1540 von Steuco geprägt, von Leibniz übernommen und im 20. Jahrhundert durch Huxleys Buch *The Perennial Philosophy* allgemein bekannt.[65] Der Titel zielt auf die Idee einer zeit- und kulturinvarianten ewigen Philosophie. Diese *Ewige Philosophie* bildet Huxleys Auffassung nach das einheitlich spirituelle Fundament aller Religionen, egal ob es sich dabei um die großen Weltreligionen oder um religiöse Kulte fremder Ethnien längst vergangener Zeitalter oder der Gegenwart handelt. Huxley fasste das Programm seiner mystischen Religionsphilosophie in folgenden knappen Sätzen zusammen:

> „Erstens: Die phänomenale Welt der Materie und die des individuellen Bewusstseins ... sind Manifestationen eines göttlichen Grundes, innerhalb welcher alle partiellen Wirklichkeiten ihr Sein haben. Wären sie davon abgetrennt, so würden sie nicht existieren.
>
> Zweitens: Menschen sind nicht nur fähig, den göttlichen Grund durch schlussfolgerndes Denken zu erkennen, sondern sie können sein Bestehen auch durch direkte Intuition, die der diskursiven Vernunft überlegen ist, erkennen.
>
> Drittens: Der Mensch besitzt eine Doppelnatur, ein phänomenales und ein ewiges Selbst, welches den inneren Menschen, den Geist, den göttlichen Seelenfunken ausmacht. Es ist dem Menschen möglich, wenn er dies will, sich mit dem Geist und folglich mit dem göttlichen Grund zu identifizieren, welcher derselbe oder von ähnlicher Natur ist wie der Geist.
>
> Viertens: Das Leben des Menschen auf der Erde hat nur ein Endziel: sich mit dem ewigen Selbst zu identifizieren und auf diese Weise seine Einheit mit dem göttlichen Grund zu erkennen."[66]

Mit diesem Bekenntnis zu einer metaphysischen Grundhaltung wandte sich Huxley vom wissenschaftlichen Materialismus ab, wie ihn etwa sein eigener

---

[63] Siehe: Smiths *Forgotten Truth: The Common Vision of the Worlds Religions.* (Smith 1976/ 1992)

[64] Siehe: Smith 1992 (mit ausführlicher Bibliographie von Smiths Werk).

[65] *De Perenni Philosophia* lautet der Titel des 1540 erschienenen Werkes des vatikanischen Bibliothekars Agostino Steuco (1496–1549), welcher dem gesamten Christlichen Neuplatonismus den Namen „Ewige Philosophie" gegeben hat. Siehe dazu das Vorwort von Charles B. Schmitt in: Steuco 1540/1972, v–xiv.

[66] Huxley 1944.

Großvater, Thomas Henry Huxley, ein einflussreicher Verfechter des Darwinismus, noch vertreten hatte. [67]

Für Aldous Huxley verbürgten die Mystiker die Wahrheit einer metaphysischen Position. Im Gegensatz zu Underhill bezog Huxley sich in *The Perennial Philosophy* und seinen übrigen Werken vor allem auf die nichttheistische Mystik des Ostens, die indische Philosophie, den Vedanta (Shankara) und die Bhagavad-Gita, den Taoismus Chinas (Chuang Tzu, Lao Tzu), den Mahayana-Buddhismus Tibets (das Tibetanische Totenbuch) sowie den Zen-Buddhismus Chinas und Japans. Mit seiner Vorliebe für die Mystik des Ostens setzte Huxley einen Trend, der später insbesondere in die Transpersonale Psychologie einfloss und von der New Age-Bewegung begeistert aufgegriffen wurde. Überhaupt ist Huxley eine Schlüsselfigur zum Verständnis dieser beiden Bewegungen.[68]

Doch nicht nur der Ferne, auch der Nahe Osten sowie Vertreter der europäischen Mystik kommen in *The Perennial Philosophy* zu Wort. Neben Jalaluddin Rumi, Meister Eckhart, Johannes vom Kreuz und Franz von Sales zitiert Huxley mit besonderer Vorliebe William Law und Fénelon.

Es mag auffällig erscheinen, dass Huxley die jüdische Mystik mit keinem Wort erwähnt, zumal Gershom Scholems Grundlagenwerk *Major Trends in Jewish Mysticism* bereits 1941, also drei Jahre vor dem Erscheinen von *The Perennial Philosophy*, auf den Markt kam. Wie Huxley 1952 in einem Brief an Camille Honig offen gesteht, habe er die Kabbala zwar durchgeblättert, sich jedoch aufgrund der immensen Stofffülle und Komplexität des Werkes dazu entschieden, sie absichtlich zu ignorieren. Zudem sei ihm Scholems Werk erst Anfang der fünfziger Jahre in die Hände gefallen.[69]

Was ist Mystik? – eine Skizze in zwölf Punkten

Huxley hat seine Konzeption der Mystik, wie er sie in *The Perennial Philosophy* 1946 niederlegte, weiterhin beibehalten und in den folgenden Jahren lediglich ergänzt. Ich beziehe mich in folgender Skizze auch auf diese Ergänzungen.

Öfters unterscheidet Huxley „vor-mystische" (pre-mystical) von „voll entfalteten mystischen Erfahrungen" (full blown mystical experiences).[70] Vor-mystische Erfahrungen, die ich weiter unten ausführlich thematisiere,

---

[67] William James charakterisierte Thomas Henry Huxley unfreundlich als „starrköpfiges Subjekt ..., das sich angewidert und empört zeigte von den ‚verachtenswerten Inhalten' der Offenbarungen, die seiner Ansicht nach nichts als ‚Schwindeleien' waren. Er war von vornherein mit Vorurteilen gegenüber allem ‚Spirituellen' befrachtet." (Zit. nach Dunaway 1989, 266)

[68] Siehe dazu: Deery 1996, 146–169; Zu den weiteren historischen Wurzeln der New Age-Bewegung, siehe die kritischen Beiträge in: Basil 1988, 13–84.

[69] Siehe: Smith 1969, 659.

[70] Siehe: Smith 1969, 874; Huxley 1956/1996, 52; Huxley 1977/1998, 179–181, 211; Huxley 1978, 227.

unterscheiden sich von voll entfalteten mystischen Erfahrungen vor allem durch ihre visionär-halluzinatorischen Inhalte.

Die voll entfaltete mystische Erfahrung – oder „Gipfelerfahrung" (peak experience), wie Huxley sie in den sechziger Jahren im Anschluss an Abraham Maslow[71] auch bezeichnet – ist (1) ein punktuelles Ereignis, d. h. sie ist von zeitlich begrenzter, meist nur kurzer Dauer. In dieser Erfahrung werden (2) alle relationalen Bezüge und insbesondere das Verhältnis von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt sowie die Vorstellungen von Raum und Zeit transzendiert. Huxley war überzeugt davon, dass es sich dabei (3) um einen Erkenntnisakt handelt, bei welchem unser individuelles Ich sich entgrenzt, sich mit einem universellen, göttlichen Bewusstsein in liebender Vereinigung verbindet und schließlich als mit diesem identisch erkannt wird. In der mystischen Erfahrung sind (4) alle Gegensätze aufgehoben. Es wird eine Identität von allem mit allem erfahren. Diese Erfahrung wird (5) als zutiefst „wahr" erlebt, wobei diese Wahrheit nicht diskursiv einlösbar ist. Es handelt sich dabei vielmehr um eine eigentümliche Form von Wahrheit, welche selbstevident erlebt wird, während sich die mystische Erfahrung vollzieht. Diese als selbstevident erlebte Wahrheit ist (6) gekoppelt mit einem veränderten Wachbewusstseinszustand.[72] Voll entfaltete mystische Erfahrungen ereignen sich Huxleys Überzeugung nach stets in solch nichtalltäglichen, veränderten Zuständen. (7) geht Huxley davon aus, dass mystische Erfahrungen in dem Moment, in dem sie stattfinden, vollkommen frei sind von kontingenten kulturhistorischen Bedingungen. Das menschliche Bewusstsein wird lediglich vor und nach der mystischen Erfahrung durch kulturelle und physiologische Vorgaben, wie erlernte Verhaltensmuster, die Sprache, das individuelle Temperament und die physische Konstitution, geprägt, nicht jedoch währenddessen. Huxley begründet dies (8) durch die Hypothese, dass durch Kontemplation und Drogen veränderte Wachbewusstseinszustände das Bewusstsein dekonditionieren, d. h. dass gelernte Konzepte kurzfristig einem massiven Vergessen anheimfallen.[73] Trotz aller Widrigkeiten des Lebens und

[71] Huxley 1977/1998, 212; Zum Begriff der Gipfelerfahrung, siehe ausführlich: Maslow 1962, 1968. In *Religions, Values and Peak-Experiences* unterscheidet Maslow zwischen der punktuellen „Gipfelerfahrung" und der dauerhafteren „Plateauerfahrung". (Siehe: Maslow 1970/1994, xivff.)

[72] Diese Überzeugung vertritt Huxley in seinen späteren Werken und namentlich im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Drogenerfahrungen. In *The Perennial Philosophy* wird Huxley nicht müde zu betonen, dass die menschliche Erkenntnis eine Funktion des menschlichen Seins ist. „Ein Wechsel im Sein des Erkennenden wird von einem entsprechenden Wechsel im Wesen und Ausmaß des Erkannten begleitet." (Huxley 1946, 1) Physiologische und intellektuelle Veränderungen, hebt Huxley eine Seite weiter hervor, seien jedoch keineswegs die einzigen, welche auf die menschlichen Erkenntniskräfte einwirkten. „Was wir wissen, hängt auch davon ab, für welche Existenz wir uns, als moralische Wesen, entscheiden." (Huxley 1946, 2). In *The Perennial Philosophy* bindet Huxley mystische Erfahrungen weit mehr an moralisches Handeln als in seinen späteren Werken. (Siehe dazu beispielsweise Kap. 5 von *The Perennial Philosophy*, welches mit *Nächstenliebe* betitelt ist, in: Huxley 1946, 95–112)

[73] Siehe dazu: Huxley 1945/1996, 171–178, Huxley 1956/1996, 207, 210f., 215; Smith 1969, 859; vgl.: Huxley 1946, 193, sowie: Huxley 1956/1996, 72f.

trotz des Wissens um die Endlichkeit des eigenen Daseins führen mystische Erfahrungen Huxleys Überzeugung nach (9) zu einer durch und durch optimistischen Lebenshaltung. (10) Wenngleich Drogen möglicherweise als Katalysatoren voll entfalteter mystischer Erfahrungen dienen können, meint Huxley, sind mystische Erfahrungen vom Menschen nicht herstellbar. Letztlich handelt es sich dabei Huxleys Überzeugung nach um unverdiente Gnadenakte. Solche punktuellen mystischen Erfahrungen motivieren (11) moralisch gutes, tugendhaftes Verhalten, unabhängig davon, ob sie durch Drogengebrauch oder kontemplative Übungen aufgetreten oder urplötzlich und spontan in den normalen Lebensalltag eines Menschen hereingebrochen sind. Solche punktuellen voll entfalteten mystischen Erfahrungen bedürfen Huxleys Ansicht nach jedoch (12) der Kultivierung und Integration im Rahmen einer kontemplativen Tradition, damit die gewonnenen Einsichten und deren ethische Motivation sich vertiefen und fortan einen durchdringenden und dauerhaften Einfluss auf den Lebensalltag gewinnen können.

Linguistische Mystiker und mystische Linguisten

Huxley war die linguistische Debatte seiner Zeit nicht unbekannt. Er wusste von den sprachvergleichenden Studien Benjamin Lee Whorfs, eines der bedeutendsten amerikanischen Pioniere der Linguistik.[74] Die Whorf-Sapir-These bzw. das „linguistische Relativitätsprinzip“ erhält seine Rechtfertigung u. a. durch Whorfs Vergleiche zwischen europäisch-indogermanischen Sprachen und nordamerikanischen Indianersprachen, insbesondere der Hopi-Sprache. Die beobachteten Unterschiede führten Whorf zum Schluss, dass die Struktur einer jeden Sprachfamilie eine je eigene Weltsicht widerspiegelt. Diese Weltsicht bestimmt das Denken, die Wahrnehmung und das Fühlen so fundamental, dass sich der Mensch dieser kulturellen Prägung seiner Wahrnehmung, seines Denkens und Fühlens durch die Sprache gar nicht entziehen kann und dass jenen, die in einer bestimmten Sprachgemeinschaft aufwachsen, die sprachliche Bedingtheit ihrer Perspektive normalerweise überhaupt nicht bewusst ist. Damit setzten Sapir und Whorf sich von der Common Sense-Vorstellung ab, die in der Sprache nur ein Werkzeug des Denkens und der Kommunikation sieht, und zeigten, dass tiefer liegende sprachliche Strukturen für das Denken, Fühlen, Erkennen und die zwischenmenschliche Kommunikation prägend sind.

Whorf wusste, dass seine Theorie sprachlicher Strukturgesetze ihre außereuropäischen Vorläufer hat. „Diese Lehre“, schrieb er, „ist in der westlichen Wissenschaft neu ... [S]ie oder eine ähnliche Lehre [ist jedoch schon] den indischen Philosophen ... bekannt.“[75] Es ist durchaus möglich, dass

[74] Siehe: Smith 1969, 667, 785; vgl. auch: Ebd., 657f.; zu Whorf und meinen folgenden Ausführungen, siehe ausführlich: Whorf 1942/1994, 12f., 15–18.
[75] Whorf 1942/1994, 53.

Huxley sich an diese Aussage erinnerte, als er in *Adonis and the Alphabet* schrieb:

> „Im Westen sind wir uns erst vor kurzem, und zwar dank der Logiker, der Semantiker und der Experten in Linguistik und Metalinguistik, vollends der Rolle bewusst geworden, die von der Sprache als virtueller Philosophie gespielt wird, als Quelle ontologischer Postulate, als bedingendem Element von Denken und sogar Wahrnehmung, als Gestalterin von Gefühlen oder als Schöpferin von Verhaltensmustern. Den Indern sind diese Ideen seit Jahrhunderten vertraut."[76]

Die „Inder" sind für Huxley hinduistische und buddhistische Mystiker, die bereits vor Jahrhunderten auf die konstitutive Funktion und die Eigendynamik der Sprache aufmerksam gemacht haben.[77] Ihnen war bewusst, dass die Worte nicht die Dinge selbst sind und dass der Sprache die Tendenz eigen ist, Worte zu Dingen zu hypostasieren, die Wahrnehmung, die Gefühle und Verhaltensweisen zu modifizieren. Die indischen Mystiker wussten nach Huxley sowohl um die Unverzichtbarkeit wie auch um die Unangemessenheit der Sprache. Sie ist unverzichtbar, weil sie wesenhaft zum Menschen als einem sozialen Wesen gehört. Die Sprache gewährt den Zugang zu den gespeicherten Informationen anderer Menschen. Doch haben Mystiker immer schon auf die Begrenztheit der Sprache aufmerksam gemacht. Die Sprache enthält

[76] Huxley 1956, 187; Zu Huxleys Deutung der Rolle der Sprache in der buddhistischen Erfahrungstheorie, siehe: Huxley 1946, 155; und bei Eckhart, siehe: Huxley 1946, 145; vgl.: ebd., 149.

[77] Huxley bezieht sich bei seinen Äußerungen in *Adonis and the Alphabet* auf die Erklärung der Sanskritbegriffe *Nama* (Name) und *Rupa* (Form) des Indologen Heinrich Zimmer. Vergleicht man Huxleys Ausführungen mit Whorfs Thesen zur Sprache, so wird deutlich, dass Huxley bei seiner Gleichsetzung der Sanskritbegriffe *Nama* und *Rupa* mit unserem westlichen Verständnis von „Sprache" etwas vereinfacht. Whorfs eigener Ansicht nach wird die Analogie zwischen seiner eigenen Theorie der Sprache und ihrem indischen Vorläufer gerade dadurch verdeckt, dass unter den philosophischen Termini des Sanskrit keiner genau seinem Terminus der ‚Sprache' – im weiten Sinne sprachlicher Ordnung – äquivalent ist. „Sprachliche Ordnung umschließt alle Symbolismen, alle symbolischen Prozesse des Bedeutens und der Logik." (Whorf 1942/1994, 53) Die Sanskritbegriffe *Nama* und *Rupa* hingegen – die in den hinduistischen Systemen als konstitutiv für die alltägliche menschliche Erfahrung angesehen werden – sind weitaus begrenzter. *Nama*, Name, meint Whorf, beziehe sich lediglich auf einen Teilbereich der sprachlichen Ordnung: den Prozess der Wortgebung (die Lexitation), und *Rupa* meine allein die Gestalt im sichtbaren, dreidimensionalen Raum. Allerdings sieht Whorf im indischen Begriff des *Arupa* (formlos) ein Analogon seines Schemata-Begriffs. „Die Ebene von *Rupa* und *Nama* – der Aufteilung in räumliche Gestalten und des Wortschatzes – ist zwar ein Teil der sprachlichen Ordnung, aber ein ziemlich rudimentärer und unselbständiger Teil. Sie ist abhängig von einer höheren Organisationsebene, in der das Kombinations-Schema für *Rupa* und *Nama* erscheint. Das ist die *Arupa*-Ebene – die Welt der Strukturgesetze par excellence. *Arupa* (formlos) heißt nicht: ohne sprachliche Form oder Ordnung, sondern: ohne Bedeutungs-Bezug (reference) auf räumliche, visuelle Gestalt. Dieser Bezug spielt ... auf der lexikalischen Ebene eine wichtige Rolle innerhalb der Bedeutung i. w. S. *Arupa* ist ein Reich von Strukturschemata, die räumlich und zeitlich in den Materialien der niedrigeren Ebenen ‚aktualisiert' werden können, die aber in sich selbst gegenüber Raum und Zeit indifferent sind. Solche Strukturschemata sind ... nicht individuelle Sätze, sondern SCHEMATA von Sätzen und Muster von Satz-Strukturen." (Whorf 1942/1994, 54)

räumliche und zeitliche Dimensionen, welche nicht geeignet sind, das ewige, mystische „Jetzt“ wiederzugeben. Die zeitlichen Strukturen der Sprache bilden jedoch die Grundlage von Logik und Kausalität, die dem Alltagsbewusstsein, nicht aber dem mystischen Bewusstsein zugrunde liegen.[78] In der mystischen Erfahrung werden nach Ansicht der Mystiker Raum, Zeit und Kausalität, die Subjekt-Objekt-Struktur, kurzum: alle relationalen Bezüge negiert, die der Sprache als solcher immanent sind. Der Skeptizismus der Mystiker der Sprache gegenüber scheint teilweise sogar weit radikaler zu sein als derjenige der modernen Sprachforscher. „Der, der weiß, spricht nicht und der, der spricht, weiß nicht“ – lautet eine paradoxe Schlussfolgerung, zu der einige Mystiker gelangt sind.

Grundsätzlich begrüßt Huxley die Entwicklungen in der Linguistik und der Semantik sowie den Einfluss des Positivismus auf die Logik seiner Zeit. Sie seien die Hauptstücke des intellektuellen Fortschritts in den letzten fünfzig Jahren, da sie die Gefahren vergegenwärtigen, die dem Medium Sprache immanent sind. Huxley meint jedoch, dass die modernen Sprachwissenschaftler von den Mystikern lernen könnten. Er kritisiert die logischen Positivisten, die seiner Ansicht nach zu weit gehen, wenn sie behaupten, dass gewisse Sätze, die nicht logisch hieb- und stichfest sind, sinnlos sind.[79] Da die Sprache der Mystik bekanntermaßen von sich widersprechenden Formulierungen nur so strotzt, fiel sie dem Verdikt der logischen Positivisten ebenso zum Opfer wie Sätze der Metaphysik, der Ethik und der Religion. Die logischen Positivisten, meint Huxley, erklärten Sätze dieser Disziplinen jedoch illegitimerweise für sinnlos. Sie setzten voraus, dass ihre Art der Logik die einzig richtige darstellt. Eine Sache für sinnlos zu erklären sei jedoch häufig eine Art des Ausweichens, und Huxley ist überzeugt davon, dass die Positivisten vielen, im Grunde sinnvollen Fragen auswichen, weil deren Sinn auf einer anderen Ebene als der sprachlich-diskursiven liege. Im Zusammenhang mit religiösen Aussagen verweist Huxley auf die nichtdiskursive Ebene der mystischen Intuition, auf welcher der Mensch zu sprachlich unvermittelten Einsichten gelange.

Seit Whorfs und Huxleys Analogisierung zwischen der Sprachauffassung der östlichen Mystiker und derjenigen der modernen Linguisten haben in der Tat immer mehr Sprachwissenschaftler und Philosophen angefangen, wie Mystiker über Sprache zu sprechen. In der neuesten Zeit wird vermehrt auf Ähnlichkeiten zwischen mystischen Philosophien und dem poststrukturalistischen Denken aufmerksam gemacht. So bestehen strukturelle Gemeinsamkeiten etwa mit Jacques Derrida.[80] Auch Mystiker stellen das, was Derrida die *différence*[81] nennt, in den Vordergrund. Sie weisen darauf

[78] Huxley 1946, 147f.
[79] Siehe dazu und zum Folgenden: Huxley 1955/1996, 59f.
[80] Zu den Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen der indischen Mystik und Derrida, siehe: Coward 1990; zwischen dem buddhistischen Denken und Derrida, siehe: Loy 1987; zwischen der Negativen Theologie und dem poststrukturalistischen Denken allgemein, siehe: Wagner-Egelhaaf 1989, 223–229, Williams 1992, Foshay 1992 und Dugdale 1993.

die *différence*[81] nennt, in den Vordergrund. Sie weisen darauf hin, dass alles, was die Sprache tun kann, ein bloßes Artikulieren, Teilen und Verschieben ist. Schriften vieler Mystiker sind überdies selbstbewusst, undurchsichtig und subversiv. Lyotard charakterisiert die Postmoderne als „Suche nach neuen Darstellungsformen, nicht um diese zu genießen, sondern um das Nicht-Darstellbare zu vermitteln“[82], und dies ist genau das, was die Mystiker von jeher tun. Sie deuten auf das Unsagbare und versuchen nicht, es zu verschleiern oder mit Worten zu kompensieren. Lange vor Derrida wussten die Mystiker bereits, dass Worte Platzhalter von etwas Abwesendem sind, welches durch Worte nicht zu ersetzen ist. Mystiker waren immer schon der Ansicht, dass die Sprache an der Wirklichkeit nicht teilhat. Es wäre vielleicht verführerisch, Derrida selbst als Mystiker zu sehen, wie einige es gegen Derridas eigene Intention versucht haben.[83] Der wesentliche Unterschied zwischen Derrida und den Mystikern liegt jedoch in der Behauptung einiger Mystiker, es gäbe die Möglichkeit, den Strukturen der Sprache zu entkommen und eine Realität vollkommen jenseits von Sprache zu erkennen.

Naturwissenschaftliche Mystiker und mystische Naturwissenschaftler

Aldous Huxley bemerkte erste Annäherungen zwischen den Naturwissenschaften und der Religion bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt: zu Beginn der zwanziger Jahre. Er beobachtete, dass Religion und Wissenschaft zur Zeit seines Großvaters, des berühmten Biologen Henry Huxley, einander wechselseitig ausschlossen. Die Mehrheit argumentierte, dass die Wissenschaften wahr seien und dass die Religion mit vielen ihrer Behauptungen falsch liege. Allein eine kleine fundamentalistische Minderheit argumentierte umgekehrt. Doch Huxley erklärte nun: „Es ist unnötig für uns, eine so tragische Sichtweise anzunehmen“.[84] Er schien sehr erleichtert darüber, Spiritualität retten zu können, ohne den wissenschaftlichen Standpunkt aufzugeben. Er dachte, dass dies möglich sei, wenn man einen mystischen Standpunkt vertrat. Obwohl der Ausdruck „mystischer Wissenschaftler“ den meisten als Oxymoron, als eine Art „hölzernes Eisen“ vorkommen musste, erklärte er 1924 in *Little*

[81] Substantivierung der beiden Verben „différencier“ (Unterschiede setzen) und „différer“ (sich unterscheiden).
[82] Zit. nach Deery 1996, 120, Anm. 81. Schon Huxley sprach von der subversiven Funktion der Sprachphilosophie: „Sprachanalyse ist immer subversiv.“ (Smith 1969, 668)
[83] Derrida vergleicht und kontrastiert ausdrücklich Dekonstruktion und Negative Theologie. (Siehe: Wagner-Egelhaaf 1989, 226f.) Während er zugibt, immer schon von der Negativen Theologie fasziniert gewesen zu sein, besteht er auf einer grundlegenden Abgrenzung seiner eigenen Position gegenüber der Negativen Theologie, welche Gott als „Supraessentialität“ denke. Die *Différence* verhält sich jedoch antithetisch zu einem mystischen Monismus. (Siehe: Coward 1990, 86)
[84] Huxley 1929, 299.

Mexican: „Jetzt ist es für einen Wissenschaftler möglich – in der Tat, es ist fast notwendig – auch Mystiker zu sein.“[85] Es gab mittlerweile Beispiele dafür, dass Naturwissenschaftler die Mystik zuweilen für einen akzeptablen Brückenkopf zwischen der Religion und den Naturwissenschaften hielten. Eddington, Heisenberg, Bohr, Einstein, Pauli, Jeans und de Broglie – alle bekundeten viel Sympathie für die Mystik.[86] Schrödinger, der Vater der Quantenmechanik, teilte sogar Huxleys Interesse für die Vedantaphilosophie und bezeichnete Huxleys *Perennial Philosophy* als ein „schönes Buch“[87]. Einige Naturwissenschaftler glaubten, dass östliche Philosophien die verwirrenden Resultate der neuen Physik zu erläutern vermögen. So spekulierte beispielsweise Heisenberg: „Es ist vielleicht einfacher, sich das quantentheoretische Konzept der Realität anzueignen, wenn man zuvor nicht den naiven materialistischen Denkweg eingeschlagen hat, welcher im Europa der ersten Dekade dieses Jahrhunderts immer noch vorherrschte.“[88] J. Robert Oppenheimer meinte, dass gewisse neue Ideen der subatomaren Physik bereits in buddhistischem und hinduistischem Gedankengut aufleuchteten und dass wir in den modernen Naturwissenschaften „eine Erläuterung, Ermutigung und Verfeinerung alter Weisheiten“[89] finden könnten.

Das Interesse der Naturwissenschaftler und im Speziellen der Physiker an der Mystik war nicht vollkommen neu. Huxley zitierte führende britische Wissenschaftler wie Faraday und Maxwell,[90] doch hätte er ebenso gut Wissenschaftler und Mathematiker längst vergangener Zeiten nennen können, angefangen bei den Pythagoräern über Kopernikus, Newton, Tycho Brahe, Kepler bis zu Sir Humphrey Davy.

Auf den ersten Blick scheint die religiöse Mystik den Naturwissenschaften äußerst entgegengesetzt zu sein, denn sie verweist ja gerade auf die Bedeutsamkeit des Nicht-Materiellen. Dennoch scheint verständlich zu sein, was die Mystik für einige Wissenschaftler des 20. Jahrhunderts so attraktiv machte. Der zu Beginn des Jahrhunderts sich ankündigende Paradigmenwechsel zur Quantenphysik weckte das Interesse der Wissenschaftler an philosophischer Reflexion oder Metatheorie und veranlasste sie, sich nach Alternativen umzusehen. Es ist nicht einmal überraschend, dass sie ihren Blick ebenso wie Huxley nach Osten wandten. Der Ausbau internationaler politischer und wirtschaftlicher Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert förderte das allgemeine Interesse an der Weisheit des Ostens. Ein moralischer Aspekt unterstützte diesen Trend nach fernöstlichen Religionen, ihre

[85] Huxley 1924, 78.
[86] Ken Wilbers Buch *Quantum Questions* (Wilber 1985) enthält eine respektable Sammlung von Zeugnissen der Gedanken dieser und weiterer Physiker, wenngleich seine Aussage wesentlich zu weit geht, dass fast jeder Top-Wissenschaftler des frühen 20. Jahrhunderts ein Mystiker gewesen sei.
[87] Schrödinger 1967, 96; vgl.: Schrödinger über die „Vedanta-Vision“, ebd., 18–22.
[88] Heisenberg 1959, 173.
[89] Oppenheimer 1954, 10.
[90] Huxley 1925, 220.

Hände waren nicht mit dem Blut vergangener Kreuzzüge beschmutzt und erschienen auf sanfte, friedfertige Weise moralisch und tugendhaft.

Huxley erschienen die kontemplativen Traditionen des Ostens überdies attraktiv, weil er darin die „orthopraxe“[91] Grundausrichtung bewunderte. Es ging ihnen nicht wie bei den westlichen Religionen um ein Dogma, einen aufgeschriebenen Glauben oder die „richtige Ansicht“, sondern um die „richtige Praxis“, den rechten Handlungsvollzug. Zudem war er überzeugt, dass viele Formen östlicher Spiritualität nicht-emotional und nicht-theistisch sind, sondern eher von einem unpersönlichen Prinzip oder im Gegensatz zu den drei großen theistischen Religionen von der „Leere“ oder Nicht-Substanzialität eines letzten Grundes ausgingen. Man konnte Huxleys Überzeugung nach zugleich Mystiker und Atheist sein. Aufgrund der Praxisbezogenheit, der Tendenz zur Emotionslosigkeit und zum substanzlosen, prozessorientierten Denken postulierte Huxley Analogien zwischen dem östlichen Denken und demjenigen moderner Naturwissenschaftler. Schon als Vivekananda 1893 auf dem *World Parliament of Religions* in Chicago die hinduistische Vedanta-Mystik erstmals in Amerika bekannt machte, hob er ihre Vereinbarkeit mit den Naturwissenschaften hervor.[92] Überdies war die Sehnsucht nach dem Osten gepaart mit einer Sehnsucht nach Ordnung, Glück und Sicherheit. Welche kontemplative Tradition des Ostens man auch immer bevorzugte, sie schien Gewissheit und Ordnung für die westliche Welt zu verheißen, in der immer weniger davon zu spüren war.

Doch welches sind nun im Einzelnen die wesentlichen Analogien zwischen der Mystik und den modernen Naturwissenschaften, die immer wieder behauptet werden, und wie tragfähig sind sie wirklich?

Huxleys Analogien

June Deery hat in ihrem Buch *Aldous Huxley and the Mysticism of Science* die von Huxley behaupteten Analogien eingehend herausgearbeitet, ihr Fortbestehen in der neueren Mystikdiskussion aufgezeigt und einer eingehenden Kritik unterzogen.[93] Meine folgende Darstellung beinhaltet eine Zusammenfassung von Deerys kritischer Analyse mit einigen weiterführenden Gedanken.

Lange vor den heute weithin bekannten mystisch-wissenschaftlichen Bestsellerautoren wie Fritjof Capra, Ken Wilber und David Bohm, um die

---

[91] Staal (1975/1988, 65) unterscheidet zwischen „ortho*praxen*“ Religionen, wie etwa dem Hinduismus, bei welchen tendenziell die richtige Praxis resp. Aktivität wie beispielsweise der Vollzug eines Rituals im Vordergrund steht, und „ortho*doxen*“, wie etwa dem Christentum, in welchen es im Zentrum um die „richtige Ansicht“ geht.

[92] Vivekananda sprach über die „spirituellen Höhenflüge der Vedanta-Philosophie, zu welchen die letzten Entdeckungen der Naturwissenschaften wie Echos erscheinen“ (Vivekananda,1930, 4).

[93] Siehe zum Folgenden ausführlich: Deery 1996, 134–172.

bekanntesten zu nennen[94], war schon Huxley der Überzeugung, dass substantielle Analogien zwischen den Naturwissenschaften, namentlich der Physik, und der Mystik bestehen. Er dachte dabei an die holistische Weltsicht und insbesondere an das Denken in Beziehungen und Prozessen, die an Feldkonzepte, nicht an statische, substantielle Kategorien gebunden sind, und an die Vorstellung der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Struktur beim Erkenntnisprozess. Und ebenso wie viele heutige Meditationsforscher – vor allem der Transpersonalen Psychologie[95] – war bereits Huxley vom Bestehen enger methodologischer Berührungspunkte zwischen kontemplativen Techniken mystischer Traditionen und den Vorgehensweisen in den Naturwissenschaften überzeugt. Genau so wie wir durch physikalische Experimente die Natur des Wassers zu enträtseln vermögen, dachte Huxley, so enträtseln wir durch Meditation und innere Sammlung das Wesen der Welt.

Holistische Analogien

Die holistische Weltsicht, d. h. die Idee eines ganzheitlichen, zusammenhängenden und mit seinen Einzelteilen in Wechselbeziehung stehenden Ganzen, ist eine der Hauptquellen weiterer, spezifischerer Analogien. Diese Idee einer der Erscheinungswelt zugrunde liegenden Einheit ist jedoch nichts Neues. Sie existiert im abendländischen Denken mindestens seit der Zeit der vorsokratischen Naturphilosophie. Huxley fand es bemerkenswert, dass die modernen Naturwissenschaften seiner Zeit nicht nur vom Bestehen einer allen Dingen zugrunde liegenden atomaren Struktur ausgingen, sondern darüber hinaus diese physische (heute subatomare) Einheit für grundlegender hielten, als dies früher vermutet worden war. Er behauptete, dass diese fundamentale Einheit schon lange zuvor durch unmittelbare Erfahrung von den Mystikern wahrgenommen worden sei.

Sowohl der Buddhismus als auch die modernen Naturwissenschaften, meinte Huxley, dächten überdies in dynamischen Kategorien und sprächen von sich ständig wandelnden Prozessen. Deery hebt hervor, dass Huxley mit seiner Generalisierung zu weit geht. Es ist schlichtweg nicht wahr, dass die Physiker von heute neben der Verwendung des Prozessgedankens nicht auch noch in Begriffen fundamentaler, isolierter „Partikel“ sprechen.[96] Meistens wird der Prozessgedanke in der modernen Physik und den Naturwissenschaften mit dem sog. „Feldkonzept“[97] in Verbindung gebracht. In Huxleys Roman *Time Must Have a Stop* stellt De Vries fest, dass „die Idee des organisierten und organisierenden Feldes ... eine der großen Brücken darstellt, wel-

[94] Siehe: Capra 1975; Wilber 1985; Bohm 1980.
[95] Siehe stellvertretend für viele: Wilber 1985, 133.
[96] Siehe: Deery 1996, 135.
[97] Das Feldkonzept, das überdies durch William James auch Eingang in die Psychologie gefunden hat, wurde im vorletzten Jahrhundert von Maxwell und Faraday eingeführt.

che die verschiedenen Diskursbereiche miteinander verbindet. Da gab es elektromagnetische Felder in der Physik, das Feld der Individuation in der Embryologie und der allgemeinen Biologie, die gesellschaftlichen Felder der Insekten und Menschen.“[98] Huxley vertrat die Ansicht, dass der Schlüssel der modernen Naturwissenschaften die Idee sei, dass alles in einem Feld existiere, in welchem jeder Teil mit jedem anderen Teil verbunden sei. Diese Grundidee identifizierte er mit östlichen Weisheiten. Die fernöstliche Mystik, meinte er, erkenne eine fundamentale Einheit aller Dinge – anders als die Naturwissenschaften – auf intuitive Weise und spreche ebenso wie die modernen Naturwissenschaften eher in dynamischen als in substantiellen Kategorien, in Begriffen von Beziehung statt von isolierten Einheiten.

Deery kommentiert, dass Huxleys Hypothese von Analogien holistischer Konzepte in den Naturwissenschaften und der östlichen Mystik eine gewisse Legitimität nicht abgesprochen werden kann. Doch betont sie, dass diese angeblich neue Tendenz in den modernen Naturwissenschaften nicht nur im fernöstlichen Denken ihre Vorläufer hat, sondern ebenso gut als Wiederentdeckung alten abendländischen Gedankenguts gedeutet werden kann.[99]

Gleichwohl bestehen fundamentale Unterschiede zwischen dem naturwissenschaftlichen Denken und den Einsichten der Mystiker. Unterschiede, die Huxley bei seinem Bestreben, Brückenbauer zwischen der Religion und der Wissenschaft zu sein, teilweise gesehen, teilweise aber auch vernachlässigt hat. Wie bedeutungsvoll ist beispielsweise die Feststellung, dass die Mystiker wie die Physiker eine Form von zugrunde liegender „Einheit“ entdecken? Es könnte sein, dass es sich dabei um eine triviale Feststellung handelt, weil die Kategorie der Einheit eine allgemein menschliche Kategorie darstellt und weil der Bezug auf eine „fundamentale Einheit“ schlichtweg zu umfassend ist, als dass dieser Begriff noch irgendetwas Spezifisches bedeuten könnte. Lassen sich unter dieser Voraussetzung Erkenntnisse der Mystik und der Physik als wirklich gehaltvolle Ähnlichkeiten betrachten? Wohl nur dann, wenn man fundamentale Unterschiede außer Acht lässt. Die große Entdeckung der Quantenphysiker besteht in der Erkenntnis, dass die Erforschung ihres Untersuchungsobjekts durch die theoretischen Vorannahmen, die den Messinstrumenten inhärent sind, beeinflusst wird und dass es unmöglich ist, das Objekt der Untersuchung vollkommen einzugrenzen, um es, so wie es an sich selbst ist, zu erkennen. Niels Bohr zitierte mit Vorliebe den chinesischen Aphorismus, dass wir alle sowohl Schauspieler als auch Zuschauer sind, um die Wechselwirkung zwischen dem Untersuchungsgegenstand und dem beobachtenden Wissenschaftler zu verdeutlichen.[100] Huxley dachte, dass diese

[98] Huxley 1945, 89.
[99] Deery 1996, 137.
[100] Bohr 1958, 81. „Um zur Lehre der Atomtheorie eine Parallele zu finden“, schreibt Niels Bohr an einer anderen Stelle, „ ... müssen wir uns den erkenntnistheoretischen Problemen zuwenden, mit denen sich bereits Denker wie Buddha und Lao-tzu auseinandersetzen, wenn wir einen Ausgleich schaffen wollen zwischen unserer Position als Zuschauer und Akteure im großen Drama des Daseins.“ (Bohr 1958, 20)

Infragestellung der Subjekt-Objekt-Differenz in der Physik derjenigen des Mystikers entspräche. Dennoch besteht ein grundlegender Unterschied zwischen diesen beiden auf den ersten Blick scheinbar so ähnlichen Einsichten. Während der Mystiker in der mystischen Erfahrung die Transzendierung der Subjekt-Objekt-Unterscheidung selbst erlebt, indem er Sprache, Denken und anerzogene gesellschaftliche Konzepte hinter sich lässt und auf diese Weise selbst Einheit wird, erkennt der Physiker die Unzulänglichkeit der Subjekt-Objekt-Differenz mittels des analytischen Verstandes, durch die Aufstellung von Hypothesen, die Verwendung mathematischer Formeln, durch Beobachtung, Messung und schlussfolgerndes Denken. Mit anderen Worten: Die beiden Erkenntniswege sind grundverschieden.

Wie steht es mit der Behauptung, dass Mystiker eine Realität jenseits der Kategorien von Raum und Zeit *sub specie aeternitatis* wahrnehmen? Nach Auffassung mancher Mystiker sind Raum und Zeit bloße Funktionen unseres Bewusstseins oder unseres Ichs und mehr noch: Sie werden oft als bloße Illusionen betrachtet. Werden diese Thesen durch die moderne Physik in irgendeinem Sinne bestätigt? Huxley dachte, dass Physiker, wenn sie mit der subatomaren Welt der Elektronen und Protonen zu tun hätten, die Vorstellungen von Raum und Zeit aufzugeben hätten. Doch hält die moderne Physik Raum und Zeit wirklich für Illusionen oder postuliert sie, dass diese Dimensionen in der subatomaren Wirklichkeit oder im Universum, das die Astrophysik untersucht, abwesend seien? Nein! Hier unterscheidet sich die moderne Physik fundamental von der Mystik. Deery konstatiert: „Ob innerhalb des Atoms oder tief im Weltraum, die Naturwissenschaftler deuten nie an, dass Raum und Zeit irreal seien. Ebenso wenig ... postulieren sie, dass Raum und Zeit auf irgendeine Weise mit unserem Bewusstsein oder unserem Ich verbunden sind. Obwohl viele Naturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts der kantianischen Auffassung zustimmen würden, dass Raum und Zeit den notwendigen Rahmen bilden, aufgrund dessen wir überhaupt Wirklichkeit wahrnehmen, so enthält diese Ansicht nicht den Glauben, dass wir diesen Rahmen transzendieren sollten, dass Raum-Zeit ein ‚Fehler' ist. Für die Physiker sind Raum und Zeit weder willkürlich noch illusionär."[101]

In anderen Zusammenhängen erkannte Huxley die Bedeutsamkeit zeitlichen Denkens in den Naturwissenschaften und gab zu, dass die Übernahme mystischer Betrachtungsweisen schädliche Auswirkungen auf die moderne Naturwissenschaft haben würde. Er meinte, dass die jüdisch-christliche Vorstellung der linearen Zeit ein bedeutsamer Faktor für die Entwicklung der westlichen Naturwissenschaften gewesen sei, wohingegen östliche Ideen von Zeitlosigkeit oder eine zyklische Konzeption der Zeit den wissenschaftlichen Fortschritt beeinträchtigt hätten.[102] Damit gab Huxley zu, dass es zwischen den Interessen der Mystik und denjenigen der Naturwissenschaften auch zu einem Konflikt kommen kann.

[101] Deery 1996, 139.
[102] Siehe: Huxley 1946, 329.

Methodologische Analogien

Abgesehen von Konvergenzen bezüglich der Ergebnisse und der Weltsicht, war Huxley überzeugt vom Bestehen methodologischer Ähnlichkeiten zwischen den Naturwissenschaften und der Mystik. Er fand diese Analogien sogar noch einleuchtender. Er behauptete, dass Mystiker wie Naturwissenschaftler auf ähnliche Weise vorgehen. Besonders angezogen fühlte er sich von beiden durch ihre grundsätzlich skeptische Grundeinstellung. Mystik, meinte Huxley, sei die „Religion für Zweifler“[103]. Dabei bevorzugte er die östliche Mystik vor der westlichen, weil sie ihm weniger dogmatisch und mehr pragmatisch ausgerichtet schien. In seinem biographischen Roman *Grey Eminence* gibt Huxley ein Beispiel davon, wie sehr religiöse Dogmen seiner Ansicht nach die Mystik verstellen können. Huxleys Kritikpunkt ist, dass der Mönch Jean-Joseph Surin keine ursprünglichen und unverfälschten mystischen Erfahrungen hatte, weil seine Erfahrungen von den Interpretationen der Kirche überlagert worden sind. Huxley nahm an, dass die meisten christlichen Mystiker auf diese Weise beeinträchtigt gewesen seien: Der christliche Nachdruck auf den Leiden eines personalen Gottes beispielsweise blockiere die endgültige mystische Vereinigung. Dennoch, in welchem Kulturkreis mystische Erfahrungen auch stattfinden, Huxley war der Überzeugung, dass sie im Augenblick, in welchem sie sich ereignen, nicht durch das kulturelle Erbe ihrer Tradition beeinflusst werden. Natürlich wusste auch er, dass Mystiker ihre Erfahrungen in den Begriffen ihrer Kultur und Zeit interpretieren, doch hielt er ebenso wie James und Underhill diese Interpretationen für sekundär. Huxley dachte, dass mystische Interpretationen naturwissenschaftlichen Arbeitshypothesen in diesem Sinne analog seien. Naturwissenschaftliche Arbeitshypothesen betrachtete er als weitgehend unbeeinflusst von kulturhistorischen Determinanten. Diese lose Verbindung zwischen Erfahrung und Deutung bewunderte er. Sie galt ihm als Alternative gegenüber dem rigiden und blutigen Anspruch auf Unfehlbarkeit der Dogmen und Doktrinen westlicher, theistischer Religionen.

Ebenso wie William James vertrat auch Huxley ein radikalempirisches Verständnis von Erfahrung. Auch er ging von den unmittelbar in der Erfahrung auftauchenden Phänomenen aus. Mystik gehört demnach ebenso wie die Physik in den Bereich der Empirie. Doch ging Huxley weit über James hinaus, indem er behauptete, dass die Ergebnisse der Mystik sich operational testen lassen. So galten ihm insbesondere die Philosophien des fernen Ostens als eine Form von „transzendentalem Pragmatismus“, dessen Wahrheiten sich ebenso beweisen lassen wie diejenigen der modernen Physik.

> „Philosophie im Orient ist nie reine Spekulation, sondern immer irgendeine Form von transzendentalem Pragmatismus. Ihre Wahrheiten werden, wie jene der modernen Physik, operational getestet ... [D]ie Grundlehren des Vedanta, des Mahayana-Buddhismus, des Taois-

[103] Huxley 1931, 318.

> mus, des Zen: ‚Tat tvam asi – Das bist Du', ‚Tao ist die Wurzel, zu der wir zurückkehren können, und womit wir wieder zu dem werden können, was wir in der Tat immer schon gewesen sind', ‚Samsara und Nirwana, Geist und individueller Geist, empfindungsfähige Wesen und der Buddha, sind eins' ... [sind] ungeheuer metaphysisch ...; aber, zur gleichen Zeit ... werden sie als wahr gewusst, weil sie auf eine über-Jamesianische Art und Weise funktionieren, weil es etwas gibt, was mit ihnen gemacht werden kann. Das Tun dieses ‚Etwas' modifiziert die Beziehungen desjenigen, der es tut, zur Realität als Ganzer. Aber Wissen ist im Wissenden entsprechend dem Modus des Wissenden. Wenn transzendentale Pragmatiker ihre metaphysischen Hypothesen operational testen, verändert sich die Form ihrer Existenz, und sie wissen alles, einschließlich der Aussage ‚Du bist Das', auf eine völlig neue und aufschlussreiche Weise." [104]

Die metaphysischen Konzepte waren für Huxley „Arbeitshypothesen", die anhand psychologischer Experimente, d. h. kontemplativer oder meditativer Übungen, überprüft werden können, ähnlich den experimentellen wissenschaftlichen Labortests. Dies ist eine sehr weitreichende Aussage und es ist fraglich, ob die Entlehnung wissenschaftlicher Termini zur Beschreibung mystischer Erkenntnisvollzüge wirklich gerechtfertigt ist. Die Idee, dass die Übungen der Mystiker als experimentelle Methode beschrieben werden könnten, schien Huxley verlockend zu sein, weil die Mystik damit durchsichtiger, verständlicher wurde und weil sie die Geltungskraft der Aussagen der Mystiker bekräftigte. Doch ist diese Begriffsentlehnung keineswegs neu. Bereits der im 17. Jahrhundert lebende Kapuziner-Mönch Jean-Joseph Surin, den Huxley in seiner historischen Biographie *Grey Eminence*[105] porträtierte, betrachtete die Mystik als experimentelle Methode.[106] Als das Experiment als Methode zum ersten Mal in der Geschichte des Abendlandes formalisiert wurde, misstraute ihm die Kirche. Im 13. Jahrhundert wurde Roger Bacon bekanntlich dafür inhaftiert, dass er die experimentelle Methode verfochten hatte. Mit der Aufklärung im 17. Jahrhundert wendete sich das Blatt. Die gängige Politik wurde auf den Kopf gestellt und Theologen, welche die sog. „natürliche Theologie" vertraten, begannen religiöse Aussagen dadurch zu rechtfertigen, dass sie spirituellen Übungen den Status von Experimenten zubilligten. Sie „borgten" sozusagen die Legitimation für ihre religiösen Aussagen vom experimentellen Vorgehen der vormals verschmähten Wissenschaften.

Was ist nun aber neu an Huxleys Unterfangen? Neu an Huxleys Ideen ist die Favorisierung östlicher Religionen. Huxley ist ein Vorläufer der Ansicht, dass östliche Religionen aufgrund ihrer pragmatischen Grundausrichtung dem experimentellen Vorgehen in den Naturwissenschaften viel näher stehen als die tendenziell am Dogma eines Buches wie der Bibel oder des Korans ausgerichteten theistischen westlichen Religionen.

---

[104] Dieses Zitat entstammt Huxleys *Vorwort* zu Benoits *Zen and Psychology of Transformation*, siehe: Huxley 1955/1990; vgl.: Smith 1969, 827.
[105] Huxley 1941.
[106] Siehe dazu: Certeau 1982, 245ff.

Doch wie weit trägt diese methodologische Analogie? Stellt ein Mystiker wirklich Experimente im Sinne der Naturwissenschaften an? Naturwissenschaftliche Experimente charakterisieren sich in der Regel dadurch, dass sie absichtlich in Gang gesetzt werden, dass sich die Beteiligten über die zu verwendenden Methoden und den Untersuchungsgegenstand verständigen – zumindest dann, wenn diese fragwürdig geworden sind –, dass Experimente öffentlich wiederholbar sind, dass Daten gemessen und quantifizierbare Analysen durchgeführt werden, die meist in einer mathematischen Formelsprache wiedergegeben und ausgewertet werden. Dabei werden Hypothesen entwickelt und überprüft, d. h. verifiziert oder falsifiziert bzw. fallibilisiert, und Vorhersagen getroffen.

Huxley bemerkt, dass sich allein vormystische Trancezustände, nicht jedoch mystische Erfahrungen im Labor wiederholen lassen.[107] Mystische Erfahrungen scheinen somit weder technisch herstellbar noch prognostizierbar. Huxley machte diese Bemerkung vor seinen Versuchen mit psychedelischen Drogen und es scheint, wie ich im nächsten Kapitel zeigen werde, dass mystische Erfahrungen oder genauer: Erfahrungen, die sehr viel Ähnlichkeit mit traditionellen mystischen Erfahrungen haben, unter dem Einfluss von Psychedelika experimentell wiederholbar sind. Dennoch existiert eine Vielzahl von Variablen, welche psychedelische Erfahrungen maßgeblich beeinflussen, so dass Vorhersagen in einzelnen Fällen nur schwer möglich sind. Zuweilen sind Vorhersagen in den Naturwissenschaften jedoch ebenso schwierig: Man denke etwa an die täglichen Wettervorhersagen oder Vorhersagen bei Vulkanausbrüchen und Erdbeben, welche alle aufgrund naturwissenschaftlicher Experimente und Theorien gemacht werden.

Die Mystik unterscheidet sich jedoch in wesentlichen Punkten: Mystische Anschauungsweisen ändern sich im Laufe der Zeit nicht im selben Ausmaß, wie sich wissenschaftliche Hypothesen verändern. Im Gegenteil, die fundamentalen Grundannahmen der Mystik bleiben stets dieselben, während sich wissenschaftliche Hypothesengefüge ständig wandeln. Ein Ende dieses Prozesses ist nicht abzusehen. Ein Beispiel dazu von Sal Restivo:

> „In der Physik beruhte die konzeptuelle Transformation von ‚Raum' und ‚Zeit' stark auf der Mathematisierung. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass dieser Prozess begrifflicher Evolution in der Physik beendet ist. Aber es gibt keine Anzeichen dafür, dass die nichtalltägliche Erfahrung von Raum und Zeit in der Mystik für den modernen Mystiker irgendwie anders wäre als für denjenigen des Altertums. Mystik scheint nicht die selbe überraschend neue Konzeption von Raum und Zeit in Aussicht zu stellen wie die Physik." [108]

In gewissem Sinne ist die mystische Erfahrung der ideale Empirismus, den die Naturwissenschaften nie zu erreichen in der Lage sind. Mystiker behaupten nämlich, dass ihre mystischen Erfahrungen vollkommen sprach- und kulturunabhängig sind, wobei das die Erkenntnis störende „Ich" vollkommen

[107] Huxley 1952/1957, 105.
[108] Restivo 1983, 26.

ausgelöscht sei. Huxley beglückwünschte die Mystiker dazu, die Naturwissenschaftler bei ihrer wichtigsten Ambition überboten zu haben: sich selbst und ihre eigenen kulturellen Vorannahmen bei der Untersuchung ihrer Objekte so weit wie möglich aus dem Spiel zu lassen.[109] Was Einstein als die wichtigste Erfahrung in den Naturwissenschaften ansah, das Heraustreten aus dem eigenen Selbst und das Ablegen der Fesseln der eigenen Persönlichkeit, betrachtete Huxley als geringere Form von „alter-egoismus", welcher nicht vergleichbar sei mit der wahrhaften Egolosigkeit während der mystischen Erfahrung.[110]

Beide „Methoden", diejenige des Mystikers und die des Naturwissenschaftlers, beinhalten einen Glauben.

> „Jeder ernsthafte Naturwissenschaftler erkennt, dass über den Toren des Tempels der Naturwissenschaften die Worte geschrieben stehen: ‚Du musst glauben'."[111]

Diese Zeilen stammen aus der Feder des Physikers Max Planck. Doch was für eine Art von „Glauben" haben Naturwissenschaftler? Wird dieser Begriff hier in einem religiösen Sinne verwendet? Natürlich enthält der Glaube des Naturwissenschaftlers nicht den Glauben an Übernatürliches, sondern an dasjenige, welches noch nicht oder noch nicht mit Gewissheit gewusst wird. Huxley erkannte, dass der Glaube des Naturwissenschaftlers beinhaltet, dass die physische Natur durch wissenschaftliche Methoden erkennbar ist, weil die Strukturen der physischen Welt den Strukturen des menschlichen Verstandes in irgendeiner Form entsprechen. Diesem grundlegenden Vertrauen auf die „Lesbarkeit" der Welt fügte Huxley hinzu, dass Naturwissenschaftler jederzeit auch an ihre Hypothesen glauben müssen, welche sie zur Diskussion stellen.[112] Huxleys Strategie ist offensichtlich: Er unterstreicht jedes Element des Glaubens, das er in der naturwissenschaftlichen Methodologie finden kann, damit der religiöse Glaube nicht abgelehnt wird. Ihm geht es um die ewige Frage nach der Beweisbarkeit religiöser Aussagen. Huxley unterscheidet jedoch den religiösen Glauben vom Glauben in den Naturwissenschaften und in der Mystik. Religiöser Glaube verlangt, dass man an etwas glaubt, wovon man weiß, dass es nicht verifizierbar ist, wie beispielsweise das Dogma von der unbefleckten Empfängnis. Wissenschaftlicher Glaube hingegen ist ein Glaube, der verifiziert werden kann, selbst dann, wenn man das verifizierende Experiment nicht selbst vollzogen hat.[113] In diesem Punkt, meint Huxley, unterscheide sich die Mystik vom konventionellen religiösen Glauben, weshalb sie sich in einem von den Naturwissenschaften dominierten Zeitalter so sehr bewähre. Huxley behauptete, dass mystische Erfahrungen auch verifizierbar seien, selbst wenn man sie nicht selbst verifiziert habe.

---

[109] Huxley 1937, 297.
[110] Einstein 1950, 29, und Huxley 1939, 110.
[111] Max Planck, zit. nach Wilber 1985, 152.
[112] Huxley 1946, 296.
[113] Huxley 1946, 268f.

Damit unterstellt er, dass jeder Mensch ein potentieller Mystiker sei, d. h. die Fähigkeit besitzt, mystische Erfahrungen zu machen. Aber es ist nicht evident, dass tatsächlich in jedem Menschen ein potentieller Mystiker schlummert. Huxleys Aussagen zu diesem Thema sind überdies ambivalent. Zuweilen meint er, dass alle Menschen mystische Erfahrungen machen können, andere Male jedoch spricht er davon, dass nur einige wenige Menschen dazu in der Lage sind. Doch selbst wenn es wahr sein sollte, dass jeder Mensch über dieses Potential verfügt, bedeutet dies, dass mystische Erfahrungen wissenschaftlichen Experimenten tatsächlich analog sind? Um Naturwissenschaftler zu werden bedarf es Jahre der Übung. Natürlich kann man in kontemplativen Traditionen auch üben, ein Mystiker zu werden, doch treten bei einigen Menschen, die weder über eine kontemplative Übungspraxis verfügen noch an Mystik interessiert sind, spontane mystische Erfahrungen auf. Überdies sind sich manche spirituellen Traditionen darüber einig, dass nicht nur Übungspraxis und jahre-, oft jahrzehntelanges Durchhaltevermögen zählen, sondern dass es darüber hinaus einer Art „unverdienter Gnade“ bedarf, die unabhängig ist von einem angeborenen Talent. Dies ist Huxley zufolge auch bei mystischen Erfahrungen unter dem Einfluss von psychedelischen Drogen der Fall. Man könnte vielleicht versucht sein, diese unverdienten spirituellen Einsichten mit wissenschaftlichen Inspirationen zu analogisieren, doch es wäre wohl schwierig, jemanden zu finden, der ohne jahrelange Übung in wissenschaftlichen Denkweisen spontane wissenschaftliche Erkenntnisse hätte.

Der grundlegendste Einwand gegen den methodologischen Parallelismus ist jedoch die Unterscheidung zwischen der Sphäre des Privaten und derjenigen des Öffentlichen, der inneren und der äußeren Erfahrung. Jeder Mensch kann zum mindesten bis zu einem gewissen Grad Zeuge eines naturwissenschaftlichen Experiments sein, selbst wenn er nicht jahrelang studiert hat und nicht in der Lage ist, die experimentell gewonnenen Daten angemessen zu deuten. Doch die mystische Erfahrung ist vollkommen innerlich. Selbst da, wo physiologische Erhebungsmethoden, wie etwa die Positronenemissions-Tomographie (PET), das Elektro-Enzephalogramm (EEG), die Messung des galvanischen Hautwiderstandes (GHR), der Atmung, der Herzschlagfrequenz etc., zur Untersuchung meditativer Zustände oder Erfahrungen unter dem Einfluss von Drogen angewandt werden, sagen die äußerlich gewonnenen Daten per se nichts über die innere Erfahrung aus. Veränderungen bei der Durchblutung des Gehirns, Hirnstromkurven, Atemrhythmus, Herzschlagfrequenz etc. zeigen lediglich, wie der Körper, nicht aber wie unser Geist reagiert. Diesbezüglich gleichen kontemplative Übungen und mystische Erfahrungen phänomenologischen Vorgehensweisen in den Geisteswissenschaften, z. B. in der Philosophie und der qualitativen Psychologie, weit mehr. Bei beiden geht es um die Beschreibung innerpsychischer Erfahrungen. Gerade die Entwicklung einer experimentellen Phänomenologie hat in den vergangenen Jahren, wie ich anhand neuerer Forschungen zeigen werde, zu nach-

vollziehbaren Ergebnissen in der Mystikforschung geführt. Mystische Methoden gleichen folglich eher phänomenologischen Vorgehensweisen in den Geisteswissenschaften als wissenschaftlichen Experimenten der Naturwissenschaftler.

Fazit: Es bestehen lose Analogien

Huxley fühlte sich verpflichtet, die Gültigkeit mystischer Erfahrungen durch den Rekurs auf naturwissenschaftliche Hypothesen und Vorgehensweisen zu rechtfertigen. In einem Zeitalter der Vorherrschaft der Naturwissenschaften, in welchem der religiöse Glaube in Verlegenheit geraten war, meinte Huxley, dass die Mystik an die Seite der Naturwissenschaften treten könne. Nur wenige seiner Zeitgenossen erkannten die Möglichkeit dieser Parallelisierung. Doch Huxley war nicht der einzige, der seine religiös-spirituelle Grundeinstellung mittels dieser Analogie zu rechtfertigen versuchte. Seitdem hat die Zahl derartiger Versuche stark zugenommen. Dabei ist das Grundmotiv für die heutigen Veröffentlichungen zu diesem Thema nach wie vor dasselbe: die von vielen empfundene Diskrepanz zwischen einem naturwissenschaftlichen und einem religiösen Weltbezug. Derselbe Mensch, der unter der Woche einen skeptisch-rationalen, materialistisch-naturwissenschaftlichen Umgang mit seiner Umgebung pflegen kann, vermag am Wochenende scheinbar blindlings an alle möglichen irrationalen religiösen Vorstellungen einer spirituellen Wirklichkeit zu glauben. Die Grundthesen jüngerer mystisch-wissenschaftlicher Autoren wie Fritjof Capra, Ken Wilber und David Bohm sind Huxleys Ansichten, wie bereits erwähnt, auffallend ähnlich. Die Thesen Capras und anderer basieren meist auf den Aussagen von Physikern aus Huxleys Periode, werden jedoch ergänzt durch neue Modelle wie die Chaos-Theorie und neueste biologische und kosmologische Theorien. Die heutigen Autoren favorisieren zeitgenössische Wissenschaftler wie Karl Pribram, John Wheeler, Ilya Prigogine und Eugène Wigner. Wer mehr über die Parallelismusdebatte erfahren möchte, dem empfehle ich Sal Restivos differenzierende, soziologisch-materialistische Kritik: *The Social Relations of Physics, Mysticism, and Mathematics*.[114] Die oben festgehaltenen Unterschiede zwischen den Naturwissenschaften und der Mystik sowie Restivos kritische Überlegungen lassen vermuten, dass es sich bei den behaupteten Analogien nicht um substantielle Ähnlichkeiten handelt, sondern eher um lockere Strukturanalogien.

[114] In seiner äußerst detaillierten Untersuchung versucht Sal Restivo (1983) nachzuweisen, dass soziale Prozesse sowohl für physikalische und mathematische als auch für mystische Erkenntnisprozesse konstitutiv sind. Siehe dazu die kritische Diskussion einiger Thesen von Restivo von Worden (1991, 649ff.). Vgl.: Degen 1989 und Jones 1980.

Psychedelische Mystiker und mystische Psychedeliker

„Skandalös!?“

Huxleys Interesse an Mystik war nicht nur theoretischer, sondern auch praktischer Natur. Und obwohl er bereits mehr als zwanzig Jahre über Mystik geschrieben hatte und mit kontemplativen Techniken bis zu einem gewissen Grad vertraut war, hatte er seine erste eigentliche mystische Erfahrung – eigenen Angaben gemäß – erst Mitte der fünfziger Jahre, unter dem Einfluss von LSD und Meskalin.[115]

> „[M]it LSD und ... Meskalin gelangte ich jenseits der Wahrnehmung zu vielen Erfahrungen, die in der östlichen und westlichen Literatur beschrieben werden – die Transzendenz der Subjekt-Objekt-Beziehung, das Gefühl der Solidarität mit der ganzen Welt, so dass man tatsächlich aus eigener Erfahrung weiß, was ‚Gott ist Liebe‘ bedeutet: die Einsicht, dass alles, trotz Tod und Leid, irgendwie und endgültig in Ordnung ist (und schlüge er mich, so vertraute ich ihm dennoch); das Gefühl grenzenloser Dankbarkeit für das Privileg, dieses Universum zu bewohnen. (Blake sagt, ‚Dankbarkeit ist der Himmel selbst‘ – früher war dies eine unverständliche Phrase: Jetzt weiß ich haargenau, worüber er sprach.)“ [116]

Für Huxley bedeuteten diese Erlebnisse die lang ersehnte empirische Verifikation der Grundannahmen seiner *Ewigen Philosophie*. Daher waren sie für ihn persönlich von extremer Wichtigkeit. Viele waren nach der Veröffentlichung seiner Erfahrungen unter dem Einfluss von Meskalin in *The Doors of Perception* schockiert. Thomas Mann beispielsweise, der im gleichen Atemzug Huxleys Interesse für Mystik zwar für „vernünftig“ und „ehrbar“, aber dennoch im Grunde für puren „Eskapismus“ hielt, fand dessen Meskalinversuche schlichtweg „skandalös“. In einem Brief an Ida Herz vom 21. März 1954 schrieb Thomas Mann:

> „Liebe Ida,
> für *The Doors of Perception* danke ich vielmals, kann mich aber nicht in den Enthusiasmus finden, den in Ihnen das Buch erregt hat. Es stellt die letzte und, ich möchte fast sagen, dreisteste Ausbildung von Huxley’s escapism dar, der mir nie an diesem Schriftsteller gefallen wollte. Die Mystik als Mittel dazu war noch einigermaßen ehrbar. Aber dass er nun bei

[115] Gerald Heard war der Ansicht, dass Huxley nie fähig gewesen sei, eine mystische Erfahrung anders als durch bewusstseinsverändernde Substanzen herbeizuführen, egal wie viel er auch meditierte und sich intellektuell mit Mystik befasste. (Williams 1965, 73) Demgegenüber scheint Huxleys Frau Maria begabter gewesen zu sein: „Unter Hypnose“, schrieb Huxley in einem Brief, „hatte Maria in der Vergangenheit viele bemerkenswerte visionäre Erfahrungen von der Art gehabt, welche die Theologen als ‚vor-mystisch‘ bezeichnen würden. Während des Krieges, insbesondere als wir in der Mojave-Wüste lebten, erlebte sie ebenfalls eine Anzahl von genuin mystischen Erfahrungen und hatte die dauerhafte Empfindung göttlicher Immanenz, der vollkommenen Präsenz der Realität in jedem Objekt, jeder Person und jedem Ereignis.“ (Smith 1969, 735)

[116] Smith 1969, 874; vgl.: ebd., 769 und 863.

> der Droge angelangt ist, finde ich eher skandalös. Ich habe schon ein schlechtes Gewissen, weil ich abends ein bisschen Seconal oder Phanodorm nehme, um besser zu schlafen. Aber mich am Tage in einen Zustand zu versetzen, in dem alles Menschliche mir gleichgültig wird und ich gewissenlosem ästhetischen Selbstgenuss verfalle, wäre mir widerwärtig. Das aber empfiehlt er aller Welt, weil sonst bestenfalls Stumpfsinn und schlimmstenfalls Leiden ihrer Teil sei. Was für ein Gebrauch von ‚bestens' und ‚schlimmstens'! Seine Mystiker hätten ihn lehren sollen, dass ‚Leiden das schnellste Tier ist, das uns trägt zur Vollkommenheit', was man vom Doping nicht sagen kann; und das Versunkensein in das Daseinswunder eines Stuhles und in allerlei entzückende Farbgaukeleien hat mit Stumpfsinn mehr zu tun als er denkt.
>
> Der Hamburger Arzt Federking warnt, dass den Erregungszuständen des Meskalin-Rausches nur der psychotherapeutisch sehr Erfahrene gewachsen sei. (Und Huxley ist kein Erfahrener, sondern ein Dilettant.) Die Indikation für den Meskalinrausch müsse streng und begrenzt sein. Auch könne man gar nicht voraussagen, ob das Ergebnis eines Mescalin-Versuches sich überhaupt lohnen wird. Nun, auf die beredte Empfehlung des berühmten Schriftstellers hin werden viele junge Engländer und besonders Amerikaner den Versuch anstellen. Das Buch geht ja reißend ab. Es ist aber ein durchaus – ich mag nicht sagen unmoralisches, aber man muss sagen: verantwortungsloses Buch, das nur zur Verdummung der Welt und zu ihrer Unfähigkeit beitragen kann, den todernsten Fragen der Zeit mit Verstand zu begegnen ..." [117]

Thomas Mann hatte gewiss recht, wenn er auf die Gefahr hinwies, dass Huxleys Äußerungen zu unbedachter Nachahmung verleiten könnten. Der Einfluss von *The Doors of Perception* und *Heaven and Hell* auf die Jugend der „Drogenkultur" der sechziger und siebziger Jahre ist nicht von der Hand zu weisen. Wie ich jedoch zeigen werde, irrt Mann in seiner Annahme, dass Huxley ein bloßer „Dilettant" gewesen sei. Huxley orientierte sich bei seinen Versuchen stets an der wissenschaftlichen Forschung und begab sich nie in ein Setting, welches ihn Kopf und Kragen hätte kosten können. Zudem hat er die wissenschaftliche Drogenforschung in den USA entscheidend mitgeprägt. Doch Manns Verdikt mag nicht erstaunen, wenn man sich der Tatsache bewusst ist, dass sein Sohn Klaus mit Opiaten, Äther, Haschisch und diversen Barbituraten in Berührung gekommen ist und ziemlich verantwortungslos mit diesen Substanzen umging. In seiner Kulturgeschichte der Rauschdrogen macht Alexander Kupfer deutlich, dass Klaus Mann alles andere als ein romantischer Erkenntnissucher und moderner Weltverbesserer vom Format Aldous Huxleys gewesen ist, sondern vielmehr „ein moderner Junkie, dem es nicht gelang, seine Sucht zu besiegen"[118]. Ich vermute, dass die tragische

[117] Mann 1965, 332. Zu Reaktionen aus der Presse, siehe: Dunaway 1989, 301f.

[118] Kupfer 1996, 65. Siehe: ebd., Anm. 191. Für Klaus Mann, so Kupfer, wurde die Drogensucht zu einem Verhängnis, das sein Leben und seine künstlerische Begabung im vergeblichen Kampf gegen die Abhängigkeit und in der täglichen Panik, sich den benötigten Stoff nicht verschaffen zu können „gründlich ruinierte". Von der Romantik des Rausches konnte bei ihm allzu bald keine Rede mehr sein: „mystische Erleuchtungen ... wichen dem erbärmlichen Alltag des Junkies, in dem jedes geistige Ideal nur noch ein blanker Hohn sein kann." (Kupfer 1996, 64) Klaus Mann scheint seine Abhängigkeit lange Zeit hinweg geleugnet zu haben. Seit 1936 unterzog er sich mehreren Entziehungskuren, geriet jedoch immer wieder in den Teufelskreis seiner Sucht. Im Mai 1949, fünf Tage nach der Beendigung seiner letzten Entzugsbehandlung in einer Klinik in Nizza, macht Klaus Mann seinem Leben ein Ende.

Suchtgeschichte und der Selbstmord seines Sohnes Thomas Mann dazu motiviert haben könnte, Huxleys Überlegungen in *The Doors of Perception* pauschal abzulehnen.

Im Gegensatz zu Klaus Mann war Huxley jedoch nie drogenabhängig. Die Droge war für ihn nie Anlass zur Flucht aus einer bedrückenden Realität in künstliche Paradiese und er wurde nie von der Panik des heroinsüchtigen Junkies erfasst, nicht zu wissen, wie er sich seinen nächsten „Schuss" finanzieren soll. Als Huxley 1953 unter der Obhut des kanadischen Psychiaters Humphrey Osmond mit Meskalin zu experimentieren begann, war er bereits in seinem 59. Lebensjahr und konnte auf eine jahrzehntelange erfolgreiche schriftstellerische Tätigkeit ohne die Benutzung bewusstseinsverändernder Substanzen zurückblicken. Bis zu seinem Lebensende unternahm er – nach Schätzung seiner zweiten Frau Laura Archera – nicht mehr als zehn bis zwölf Versuche mit unterschiedlichsten psychoaktiven Substanzen.[119] In jenen zehn Jahren hat Huxley etwa drei Versuche mit Meskalin, einen mit Ololiuqui, zwei mit Psilocybin, vier mit LSD und mindestens einen Versuch mit Kohlendioxid unternommen. Der Pharmakologe und Entdecker des LSD Dr. Albert Hofmann meint dazu:

> „Dies sind keine narkotische Sucht erzeugende Substanzen wie das Opiat Heroin oder wie Kokain mit ihren zerstörerischen Folgen für Körper und Geist, vor denen Huxley nachdrücklich warnte."[120]

Ich vermute, und dies ist meine These, dass Huxley das jahrelang eingeübte Begriffsraster seiner *Ewigen Philosophie* im Zusammenhang mit seiner praktischen Bekanntschaft mit kontemplativen Übungen nicht nur zu mystischen Einsichten unter dem Einfluss von Psychedelika verholfen hat, sondern auch dazu, seine Drogenabenteuer fruchtbar in sein Leben und seine Werke zu integrieren.

Huxleys Weg zur psychedelischen Mystik: Instant-Pleasure, Instant-Psychosis, Instant-Psychotherapy und Instant-Mysticism

Es könnte durchaus sein, dass der junge Huxley in seiner Phase der „Lebensanbetung" auf den Partys der „Roaring Twenties" mit Kokain oder Haschisch in Berührung gekommen ist, als diese für kurze Zeit „en vogue" waren. Darüber wissen wir jedoch nichts Genaues.[121] Über die Geschichte, die religiöse Bedeutung, die geographische Verteilung, die Art und Weise der Zubereitung und die physiologischen und psychologischen Effekte psychoaktiver Sub-

[119] Siehe: Huxley, Laura Archera, 1968/1991, 131.
[120] Hofmann 1977/1998, 12.
[121] Siehe: Dunaway 1989, 287.

stanzen vernahm Huxley erstmals 1931, mit dem Erscheinen der englischen Ausgabe des umfangreichen Werkes von Louis Lewin, einem deutschen Pharmakologen: *Phantastica – die betäubenden und erregenden Genussmittel*. In dem durch Lewins Werk motivierten Essay *A Treatise on Drugs* findet sich erstmals bei Huxley die Gleichsetzung des Drogengebrauchs mit Mystik; genauer: die „devotionalen Übungen der Mystiker wurden entwickelt, um auf rein psychologischem Wege dieselben wundersamen Wirkungen hervorzubringen wie Drogen“[122]. Huxley scheint schon damals vermutet zu haben, dass es so etwas wie eine Kernstruktur veränderter Bewusstseinszustände gibt, die unabhängig ist von der Art ihrer auslösenden Bedingungen; eine These, die er in späteren Jahren ausführlich ausbaute.

Allerdings war sein damaliges Mystikverständnis noch weitgehend ästhetisch und nicht religiös motiviert. Kein Wunder also, dass auch der Drogenrausch für den Huxley der frühen dreißiger Jahre in erster Linie eine ästhetisch-hedonistische Angelegenheit war. Dies kommt besonders gut zum Ausdruck in einem Essay des Jahres 1931, der mit *Wanted, a New Pleasure*[123] überschrieben ist. Im Anschluss an eine Reise zu den Hochburgen des Vergnügens: Cannes, Nizza und Monte Carlo, auf der er die Ausschweifungen der „High Society“ beobachtet hat, stellt Huxley die Frage nach der „idealen Droge“. Die herkömmlichen Vergnügungen, welche die moderne Vergnügungsindustrie bereitstellt, so argumentiert Huxley, bilden kein adäquates Gegenmittel gegen die Stressfaktoren und die konstante Reizüberflutung der modernen Welt. Und leider habe jede der traditionellen Vergnügungen im Übermaß irgendwelche nachteiligen Nebeneffekte. Als Beispiel hierfür nennt Huxley den Geschwindigkeitsrausch, wie er auf dem Rücken eines galoppierenden Pferdes oder in einem sehr schnell fahrenden Auto entstehen mag. Dieser ekstatischen Empfindung wird, eben weil sie einen Rausch erzeugt, eine ästhetische, quasi-mystische Bedeutung zugesprochen, deren befreiende Wirkung jedoch oberhalb einer bestimmten Geschwindigkeit in Schmerz umschlage: „Dreihundert Stundenkilometer“, meint Huxley, „müssen die absolute Tortur sein“[124]. Die einzige große Hoffnung sieht er daher in der Entwicklung einer ganz neuen Droge:

> „Soweit ich erkennen kann, müsste das einzig mögliche neue Vergnügen durch die Erfindung einer neuen Droge herbeigeführt werden – einen wirkungsvolleren und weniger gefährlichen Ersatz für Alkohol und Kokain. Wäre ich Millionär, würde ich eine Gruppe von Wissenschaftlern damit beauftragen, nach dem idealen Rauschmittel zu forschen. Wenn wir etwas einatmen oder schlucken könnten, das fünf oder sechs Stunden täglich unsere Vereinsamung als Einzelwesen aufhöbe und uns mit unseren Mitmenschen in einer Aufwallung glühender Zuneigung versöhnte, etwas, das uns das Leben in jeder Hinsicht nicht nur lebenswert, sondern göttlich schön und bedeutend erscheinen ließe, und wenn diese himmlische, die Welt verändernde Droge so wäre, dass wir am nächsten Morgen frisch und munter aufwachten – dann, so scheint mir, wären all unsere Probleme (und nicht nur das eine kleine

[122] Huxley 1977/1998.
[123] Veröffentlicht in: Huxley 1977/1998, 20–25.
[124] Huxley 1977/1998, 24.

> Problem der Entdeckung eines neuen Vergnügens) vollkommen gelöst und die Erde würde zum Paradies werden."[125]

In seinem bekanntesten, utopischen Roman *Brave New World* nennt Huxley kurze Zeit später die gesuchte ideale Droge „Soma".[126] Sie soll es der Menschheit ermöglichen, den Zwängen ihrer modernen Realität vorübergehend zu entfliehen, um neue Kraft für ein Dasein in Zuversicht und Gelassenheit zu schöpfen. Die Notwendigkeit eines täglich verfügbaren Kurzurlaubs von den Stresssituationen des Alltags, die Huxley in seinen Werken immer wieder betont, wird auch vom totalitären Regime in *Brave New World* erkannt und im Interesse einer allgemeinen Entmündigung ausgenutzt. So wird die Bevölkerung durch ein erbarmungslos dichtes Angebot von Freizeitvergnügungen und durch die Verbreitung der Droge Soma gefügig gemacht.

Huxley entlehnt den Begriff „Soma" den indischen Hymnen des Veda. Seiner Wirkungsweise nach hat das „Soma" der Inder jedoch nichts mit dem „Soma" in Huxleys Roman zu tun. Huxleys „Soma" ist eine Wunderdroge mit vier verschiedenen Wirkungsweisen, die in der Realität bisher nicht in einer einzigen Substanz angetroffen wurden: In kleineren Mengen wirkt es euphorisierend, in etwas größeren bewirkt es Halluzinationen, und wenn man drei Tabletten davon nimmt, versinkt man binnen weniger Minuten in einen betäubungsartigen, aber erfrischenden Schlaf. Überdies vermag es die Beeinflussbarkeit zu erhöhen und wird daher von dem Regime der „Schönen Neuen Welt" dazu verwendet, die Regierungspropaganda zu verstärken.

Huxley warnt in seinen Werken stets von neuem vor dem Missbrauch und den Gefahren des Drogengebrauchs: vor den Möglichkeiten der Gehirnwäsche mittels Drogen durch totalitäre Regime sowie der individuellen physischen und psychischen Abhängigkeit und dem damit zusammenhängenden menschlichen Zerfall. Je länger er sich parallel dazu jedoch mit dem Thema der Mystik auseinandersetzt, desto mehr rückt auch die spirituell-religiöse Bedeutung des Drogenrauschs in den Vordergrund, von der er bereits in Lewins Werk und später insbesondere in Philippe de Félices 1936 erschienenem Buch *Poisons sacrés, ivresses divines* vernommen hatte. Auch Drogen spricht er nunmehr die Fähigkeit zu, Einblicke in die in *The Perennial Philosophy* postulierte spirituelle Wirklichkeit zu ermöglichen. Doch noch Anfang der fünfziger Jahre – also kurz vor seinem eigenen ersten Meskalinversuch – steht die Warnung vor den Gefahren in Vordergrund:

> „William James gibt in seinen *Varieties of Religious Experience* Beispiele von ‚anästhetischen Offenbarungen', welche auf das Einatmen von Lachgas folgten. Ähnliche Theophanien werden manchmal von Alkoholikern erlebt, und es gibt wahrscheinlich im Verlauf fast jedes durch eine Droge hervorgerufenen Rausches Augenblicke, in denen ein Bewusstsein eines dem zerfallenden Ich überlegenen Nicht-Selbst für kurze Zeit möglich wird. Aber die-

[125] Huxley 1977/1998, 23f.
[126] Huxley 1932.

> se gelegentlichen blitzartigen Enthüllungen werden mit einem ungeheuer hohen Preis bezahlt. Denn für den Rauschmittel Genießenden weicht der Augenblick spirituellen Bewusstseins (wenn er überhaupt kommt) sehr bald einer untermenschlichen Benommenheit, der Raserei oder der Halluzination, und auf diese folgen ein trübseliger Katzenjammer und nach längerer Zeit eine dauernde und verhängnisvolle Beeinträchtigung der körperlichen Gesundheit und der geistige Kräfte."[127]

Allein die Tatsache, dass Drogen möglicherweise Katalysatoren für mystische Erfahrungen sein könnten, kann den Drogengebrauch Huxleys damaliger Ansicht nach nicht rechtfertigen, denn der Preis dafür, körperlicher und geistiger Zerfall, scheint ihm zu hoch. Doch Huxleys Neugier und die Sehnsucht das zu erreichen, worüber er schon seit Jahrzehnten geschrieben hatte, war größer als seine Furcht vor den potentiellen Gefahren des Drogenkonsums. Allerdings fand sein erster Eigenversuch nicht in einem religiös-mystischen Kontext statt, sondern stand im Zeichen der Forschungen auf dem Gebiet der experimentellen Psychose.[128] Den Anstoß dazu, sich als „Versuchskaninchen" der Modellpsychoseforschung zur Verfügung zu stellen, gab ein Aufsatz von Humphrey Osmond und John Smythies mit dem Titel: *The Present State of Psychological Medicine*, der 1952 in der renommierten Zeitschrift *The Hibbert Journal* erschien.[129] Die beiden Psychiater wiesen in ihrem Aufsehen erregenden Artikel auf strukturelle Ähnlichkeiten zwischen dem Meskalin und Adrenalinmolekülen hin und nahmen an, dass die Schizophrenie eine Form der Selbstvergiftung des Körpers durch körpereigene Drogen vom Typ des Adrenalins ist. Wenn der menschliche Körper mit extremen Angstzuständen konfrontiert wird, meinten sie, so reagiere er mit einer Überproduktion dieser körpereigenen Substanzen. Dies führe zu einer Veränderung der Weltwahrnehmung, was erneut Angst und Stresszustände zur Folge habe. Dadurch werde noch mehr Adrenalin ausgeschüttet, noch mehr natürliche Drogen würden produziert, wodurch sich die Psychose immer mehr vertiefe. Der einzige Ausweg für den Leidenden, diesen Teufelskreis zu durchbrechen, sei die Flucht in eine andere Realität und damit in die Schizophrenie. Osmond und Smythies meinten weiter, dass Meskalin es einem gesunden Menschen – aufgrund der Strukturähnlichkeiten mit den

---

[127] Huxley 1952/1957, 385.

[128] Die Modell- resp. experimentelle Psychoseforschung geht davon aus, dass sich Psychosen durch Drogen experimentell herbeiführen lassen. Interessanterweise lässt sich auch die Modellpsychoseforschung – ebenso wie das Interesse der Dichter und Denker am Unbewussten und an Drogen – bis in die Romantik zurückverfolgen. Die Geschichte der experimentellen Psychose geht nach Leuner (1981) bis in das Jahr 1814 zurück, als Davy erstmalig psychopharmakologische Versuche mit Lachgas unternahm. 1880 gab der Psychiater Kowalewsky aus Anlass der Beobachtung einer Atropinvergiftung das Stichwort: „Wir haben Mittel in Händen, um nach Willkür Psychosen hervorzurufen." (Zit. nach Leuner 1981, 93) Zur Geschichte der experimentellen Psychoseforschung, siehe: Leuner 1981, 93–108. Zur Kulturgeschichte der Drogen, siehe ausführlich: Kupfer 1996.

[129] Eine Zusammenfassung dieses Artikels wurde kurz danach unter dem Titel: *Schizophrenia: A New Approach* veröffentlicht. (Siehe: Osmond/Smythies 1952; vgl.: Osmond/Hoffer/Smythies 1954 und Osmond/Hoffer 1959)

körpereigenen Adrenalinderivaten – erlaubt, die Welt durch die Augen eines Schizophrenen zu erfahren, und sie schlugen vor, dass die Droge als Werkzeug für die Ausbildung von Psychiatern und Pflegepersonal eingesetzt werden sollte, damit diese zu einem tieferen, empathischen Verständnis des Leidens ihrer Patienten gelangen.[130]

Zu Beginn des Jahres 1953 las Huxley begeistert Osmonds und Smythies' Artikel und schickte ihnen sogleich eine Einladung, in welcher er seinen Wunsch ausdrückte, Meskalin auszuprobieren. Huxley schien den beiden Psychiatern die perfekte Versuchsperson zu sein. Ein intelligenter Mann, in vielen Disziplinen bewandert und begabt mit einem ausgeprägten schriftstellerischen Talent, der einiges dazu beitragen könnte, die vielschichtigen Erfahrungen unter dem Einfluss von Meskalin wortgewandt zu verdeutlichen.

---

[130] Die Phänomenologie der drogeninduzierten Modellpsychose stimmt nach Bolle (1988) nicht schlechthin mit derjenigen der Schizophrenie überein. Phänomenologisch stünden bei drogenverursachten Psychosen eher optische, bei der Schizophrenie hingegen akustische Halluzinationen im Vordergrund. Ferner ziehe letztere ohne Zweifel die ganze Persönlichkeit viel tiefreichender in Mitleidenschaft; auch sei der Bezug zur Realität in der Schizophrenie anders und in gewissem Maße stärker gestört, als dies bei experimentell herbeigeführten psychotischen Zuständen der Fall ist. Zudem falle auf, dass die Beeinflussungserlebnisse von Psychotikern deutlich als von außen kommend erlebt würden. Diese Menschen fühlten sich verfolgt, Gott oder der Teufel könne zu ihnen in Stimmen sprechen, die als nicht zur eigenen Psyche gehörig erlebt würden, sondern eben als ‚real' und ich-fremd. Dies sei ein recht gravierender Unterschied zu den veränderten Wachbewusstseinszuständen aufgrund psychoaktiver Substanzen, in denen die Versuchsperson trotz aller Halluzinationen, Wahnideen etc. fast immer noch wisse, dass sie sich in einem ‚Ausnahmezustand' befinde, was darauf hinweise, dass gewisse Ich-Funktionen während psychoseähnlicher Erfahrungen der Drogeneinwirkung die meiste Zeit über bestehen blieben. Das Bewusstsein sei nicht völlig von den archaischen Inhalten überwältigt, es bestehe noch ein Bezugspunkt zu der vertrauten Welt vor der Wirkung der Drogen.
Osmond, Smythies und Hoffer haben angenommen, dass Adrenochrom und Adrenolutin, beides Zerfallsprodukte von Adrenalin, für die Auslösung von Psychosen verantwortlich sind. Sie erkannten eine grundlegende chemische Verwandtschaft dieser Stoffe mit Meskalin. Seither sind weitere Theorien entwickelt worden, in denen Noradrenalin, Dopamin und Serotonin als auslösende Stoffe genannt werden. Dabei wurde eine frappante Ähnlichkeit dieser körpereigenen Substanzen mit dem chemischen Aufbau von LSD festgestellt. (vgl.: Leuner 1981, 103f.) Körpereigene Drogen, so wurde gefolgert, scheinen bei der Auslösung von Psychosen maßgeblich mitbeteiligt zu sein. Angenommen diese Hypothese ist grundsätzlich richtig. Wie lassen sich dann die genannten phänomenologischen Unterschiede erklären? Bolle (1988) meint: „Meines Erachtens besteht ein wesentlicher Unterschied, der sich in der Ausgestaltung der Psychose manifestiert, darin, dass die Zeitdauer der ‚schizophrenen Bewusstseinsveränderung' viel länger ist als bei einer psychoaktiven Substanz. Man muss auch daran denken, dass die soziale und psychische Situation, die letztlich zur psychotischen Dekompensation führt, meist über Jahre hinweg besteht, zudem von den Beteiligten nur sehr schwer zu erfassen und zu reflektieren ist. Mit dieser allmählichen Entwicklung des ‚veränderten Wachbewusstseinszustands' ist verknüpft, dass wesentliche Ich-Funktionen ebenfalls grundlegend geschwächt werden. Ich glaube, dass es in diesem Kontext auch zu verstehen ist, dass die Erlebnisinhalte des Schizophrenen letztlich als von außen kommend, als ich-fremd erlebt werden müssen. Leuner hat versucht zu zeigen, dass die Anfangsstimmung beim Ausbruch einer schizophrenen Psychose eher der ‚exogenen Psychose' durch Halluzinogene gleicht. Wenn man sich nur vorstellt, dass ein solcher ‚hypersensibler Zustand' über Jahre hinweg bestehen bleibt, ist einsehbar, warum die Symptome dann so schwerwiegend ausgestaltet sind." (Bolle 1988, 162f.) Zur Bedeutung der Modellpsychoseforschung, siehe ausführlich: Leuner 1981, 89–172 und Ciompi 1982, 249–259.

Zugleich jedoch war Osmond ängstlich. „Die Möglichkeit, wie weit hergeholt sie auch war", schrieb er, „als der Mann zu gelten, der Aldous Huxley um seinen Verstand gebracht hatte, erfüllte mich mit Unbehagen"[131] – eine Sorge, die sich wenig später als unbegründet herausstellen sollte. In seinem Haus in den Hügeln von Hollywood versuchte Huxley im Mai 1953 zum ersten Mal Meskalin unter der Aufsicht von Humphrey Osmond. „Es war", schrieb Huxley kurz danach seinem Verleger, „ohne Frage die außergewöhnlichste und bedeutungsvollste Erfahrung, die menschliche Wesen diesseits der *visio beatifica* haben können." Mehr noch, „sie eröffnet eine Menge philosophischer Probleme, beleuchtet intensiv alle möglichen Fragen in den Bereichen von Ästhetik, Religion und Erkenntnistheorie".[132]

Bei den zwei folgenden Meskalinexperimenten spielte die therapeutische Verwendung von Halluzinogenen eine wichtige Rolle. Sein zweiter Versuch im Januar 1955 hatte den Charakter einer geführten Gruppensitzung und stand unter der Leitung von Albert M. Hubbard, der die fünfstündige Meskalinsitzung mit einer Serie von Suggestionen begleitete.[133] Der Uranium-Mogul „Captain" Al. Hubbard unterhielt ein Drogenforschungszentrum in Vancouver und galt als einer der einflussreichsten Schrittmacher der hoch dosierten LSD-Therapie, die anfangs vorwiegend zur Behandlung von Alkoholikern eingesetzt wurde. Hubbard, ein glühender Katholik, teilte und förderte Huxleys Überzeugung, dass Drogenerfahrungen mit mystischen Erfahrungen analog sind. Nach seiner ersten LSD-Erfahrung im Jahr 1951 meinte Hubbard: „Es war die tiefste mystische Sache, die ich jemals gesehen habe."[134]

Nach einem weiteren mit Suggestionen angeleiteten Versuch[135] gelangte Huxley zur Überzeugung, dass das Ziel therapeutisch geführter Meskalin- und LSD-Sitzungen in der Ermöglichung einer mystischen Erfahrung bestehen sollte, wozu der Leiter solcher Sitzungen in den Hintergrund zu treten habe. In einem Brief an Osmond vom 29. Oktober 1955 schrieb er:

> „Ich bin der Ansicht, das Öffnen der Pforte durch Meskalin oder LSD ist eine zu kostbare Gelegenheit, ein zu hohes Privileg, als dass man es zugunsten des Experimentierens geringschätzig behandeln dürfte. Natürlich muss experimentiert werden, aber es wäre falsch, wenn das alles bliebe. Es gibt einen Punkt, an dem der Leiter aufhören muss zu lenken und es sich

[131] Zit. nach Lee/Shlain 1985, 56.
[132] Smith 1969, 632.
[133] Siehe dazu: Huxley 1977/1998, 81–87.
[134] Zit. nach Lee/Shlain 1985, 45. Zur Bedeutung Hubbards in der amerikanischen Drogenforschung, siehe ausführlich: Lee/Shlain 1985, 44ff., sowie: Stevens 1987, 53ff.
[135] Diese Sitzung wurde von der Psychologin und künftigen zweiten Frau Huxleys, Laura Archera, geleitet. Huxley hatte vor, in dieser seiner ersten LSD-Sitzung seine Kindheitserinnerungen wiederzuerlangen. Ein Versuch, der insoweit fehlgeschlagen zu sein scheint, als dass die intendierte Rückerinnerung nicht gelang. Stattdessen aber erlebte Huxley – eigenen Angaben gemäß – seine erste vollkommene mystische Erfahrung. (Siehe: Huxley 1977/1998, 88–93 resp.: Huxley, Laura Archera 1968/1991, 143–162) Nachdem Laura Archera wenig später selbst Erfahrungen mit Meskalin und LSD gesammelt hat, scheint sie LSD bei ihrer therapeutischen Arbeit öfters verwendet zu haben. (Siehe: Huxley 1977/1998, 182)

> und den übrigen Beteiligten überlassen muss zu tun, was sie wollen, oder eher, was das Große Unbekannte, das ihre Stelle eingenommen hat, will. Eine Lenkung kann nur oder hauptsächlich von angehäuften begrifflichen Erinnerungen früherer Erlebnisse, von konzeptualisiertem Wissen ausgehen. Doch die höchste mystische Bewusstheit wird nur erreicht, wenn man frei ist von bereits Gewusstem, wenn kein Zweck in Sicht ist – möge er an sich auch noch so hervorragend sein –, sondern nichts als reine Offenheit. Gottesdienst ist vollkommene Freiheit und, umgekehrt, vollkommene Freiheit ist Gottesdienst. Und wo ein Leiter eine wissenschaftliche oder sogar ethische Absicht verfolgt, da existiert keine vollkommene Freiheit. Praktisch heißt das, so meine ich, dass der Leiter zumindest während der letzten Stunde der durch Meskalin bewirkten Offenheit zur Seite treten und es den unbekannten Kräften der Beteiligten überlassen sollte zu tun, was sie wollen ... François de Sales riet Madame de Chantal im Hinblick auf geistige Übungen, überhaupt nichts zu tun, sondern einfach zu warten.“[136]

Huxleys Ansicht wurde von den Vertretern der in den USA sich damals entwickelnden „psychedelischen Therapie“ aufgegriffen. Die mystische Erfahrung der Ich-Entgrenzung und Alleinheit galt einigen Therapeuten sozusagen als „Echtheitsstempel“ der frühen, in den fünfziger und sechziger Jahren entstehenden „psychedelischen Therapie“.[137]

---

[136] Siehe: Huxley 1977/1998, 99.

[137] In den fünfziger und sechziger Jahren entstanden in den USA und in Kanada eine Reihe von Forschungszentren, die sich mit der therapeutischen Anwendung von Psychedelika befassten. Die ausführlichsten, systematischsten und fundiertesten Untersuchungen wurden am staatlich geförderten, interdisziplinären Forschungszentrum im Staate Maryland, am *Maryland Psychiatric Research Center* (MPRC) durchgeführt, bis die Forschungen 1976 eingestellt werden mussten. (Zur Geschichte der Maryland-Projekte, siehe: Yensen/Dryer 1993/94, 73–101)
Eine Reihe US-amerikanischer und kanadischer Therapeuten und Psychiater verwendeten währen jener Jahre eine einmalige hohe Dosis LSD, die zwischen 400 und 1000 Gamma lag. Im Fachjargon wurde von der „One-big-shot-Therapy“ gesprochen. (Siehe: Leuner 1981, 173) In wissenschaftlichen Studien wurde postuliert, dass der Patient dadurch und mit Hilfe entsprechender Vorbereitung eine kosmisch-mystische Erfahrung habe, die für seinen Heilungsprozess ausschlaggebend sei. (Siehe beispielsweise: Grof 1975/1993, 1981/1983)
Die von Leuner geleitete europäische Arbeitsgruppe fand zunächst keinerlei Zugang zu diesem Ansatz, und um Missverständnisse zu vermeiden, hat Leuner 1965 am *Zweiten Internationalen Kongress über den Gebrauch von LSD* in Amityville (USA) eine klare Unterscheidung zwischen dieser in Amerika üblicherweise in den Vordergrund gestellten und der in Europa ausschließlich geübten Therapie vorgeschlagen, die sich allgemein durchsetzte. Die erste wird gemäß dem auf Osmond zurückgehenden Sprachgebrauch „psychedelische Therapie“ und die europäische als „psycholytische Therapie“ bezeichnet. Während die psychedelische Therapie sich hoher LSD-Dosierungen bediente, um in einem geeigneten Setting gezielt mystische Erfahrungen hervorzurufen, die die Heilung des Patienten bewirken sollten, wurde LSD in der psycholytischen Therapie in niederen Dosen verabreicht, mit dem Zweck der psychoanalytischen Durchdringung des durch LSD zugänglich gemachten, unbewussten Materials. In Abhebung von der psychedelischen Therapie war Leuner der Auffassung, dass das mitmenschliche Engagement des Therapeuten und die psychoanalytische Behandlung auch mit niedrigeren LSD-Dosierungen zu analogen Heilerfolgen führt, ohne dass dabei mystische oder religiöse Erfahrungen eine relevante Rolle spielen.
Die psychedelische Therapie wurde erfolgreich eingesetzt zur Behandlung von Alkoholikern, Drogenabhängigen, schwer geschädigten neurotischen Patienten, zur Linderung schwerer Schmerzzustände und existenzieller Ängste bei zum Sterben verurteilten Krebskranken. (Siehe: Leuner 1972/1996, 77–95 und Leuner 1981, 173–218, vgl.: Grof 1981/1983, 26 und 155f.) Leuner war sichtlich überrascht über diese positiven Resultate, zeigte sich jedoch kritisch, was den Einbezug und die Bewertung mystischer Erfahrungen im Kontext des Heilungsprozesses

Das Fazit seiner ersten Meskalinabenteuer zog Huxley in seinen berühmten Essays *The Doors of Perception* und *Heaven and Hell*.[138] Unverfroren erklärte er sich darin zum Propagandisten psychedelischer Drogen, und zum ersten Mal überhaupt kam einem größeren Publikum die Existenz psychedelischer Substanzen zu Bewusstsein. Es überrascht nicht, dass seine beiden kleinen Manifeste einen Sturm von Reaktionen hervorriefen. Einige lobten sie als intellektuelle Meisterleistung, andere wiederum verwarfen sie als puren Blödsinn. Nur wenige Kritiker realisierten, dass Huxley auf die Generation der kommenden Jahre einen bedeutsamen Einfluss ausüben sollte. Huxley wurde zu einer Schlüsselfigur der Drogenkultur der sechziger Jahre. Sein Werk beeinflusste jedoch nicht nur die Jugend der sechziger und siebziger-Generation, sondern auch die wissenschaftliche Forschung. *The Doors of Perception* und *Heaven and Hell* waren unter den ersten Texten, die Timothy Leary kurz nach seiner eigenen ersten psychedelischen Erfahrung las, und als Huxley 1960 über die Vermittlung des Philosophen Huston Smith am *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) Vorlesungen hielt, beriet er Leary und seine Mitarbeiter bei den Entwürfen zum groß angelegten *Harvard Psychedelic Research Project*.[139] Im Unterschied zu Leary trat Huxley jedoch stets für eine strikt wissenschaftliche Verwendung psychedelischer Substanzen ein und einen Vertrieb, der sich auf intellektuelle und politische Führungskräfte beschränken sollte. Und im Unterschied zu Leary machte sich Huxley nie zum öffentlichen Fürsprecher des Drogengebrauchs. Huxley vermied große Auftritte vor der Presse und im Fernsehen soweit als möglich, wenn es um Drogen ging. „Das Letzte, was ich beabsichtige, ist die Schaf-

---

anbetraf. (Siehe: Leuner 1972/1996, 90; vgl.: Leuner 1981, 176f.) In der Tat erwies sich denn auch, dass die anfangs allzu optimistische und nach allgemeinem psychotherapeutischem Wissen unrealistisch erscheinende Auffassung, eine einzige Sitzung mit einer hochdosierten Gabe des Halluzinogens zur Erreichung mystischer Erfahrungen würde ausreichen, Alkoholiker, vielleicht sogar Neurotiker zu heilen, unhaltbar war. Als ebenso unrealistisch erwies sich im Laufe der Versuche die Annahme, dass den mystischen Gipfelerfahrungen als therapeutischem Instrument eine ausschließliche Bedeutung zukommt. (Siehe: Kurland/Savage/Pahnke/Grof/Olsson 1971; vgl.: Leuner 1972/1996, 87–90)

[138] Der Titel *Doors of Perception* (Huxley 1954/1996) bezieht sich auf einen Satz des visionären Dichtermalers William Blake: „Würden die Pforten der Wahrnehmung gereinigt, erschiene den Menschen alles, wie es ist: unendlich“ (Zit. nach Huxley 1954/1996, 9). Und die Überschrift *Heaven and Hell* (Huxley 1956/1996) verweist auf Blakes Prosatext *The Marriage of Heaven and Hell* aus dem Jahr 1790.

[139] Siehe: Huxley 1977/1998, 190–192 und Leary 1983/1997, 47; vgl.: Stevens 1987, 136ff. „Aldous Huxley“, schreibt Leary, „beriet uns und scherzte mit uns, er erzählte Geschichten und wir hörten zu und unser Forschungsprojekt nahm dementsprechend Gestalt an. Huxley bot uns an, bei unseren Planungssitzungen dabei zu sein und war stets bereit, Pilze mit uns einzunehmen, wenn die Forschungsarbeiten im Gange waren.“ (Leary 1968/1995, 66f.; vgl.: dazu: Huxley 1977/1998, 193f., sowie: Leary 1983/1997, 50) Huxley ermutigte Leary, u. a. das *Tibetanische Totenbuch* als Landkarte für die fremde innere Welt psychedelischer Erfahrungen zu verwenden. Leary erarbeitete in der Folge eine Zusammenfassung dieses Textes und widmete das kleine *Handbuch nach Weisungen des Tibetanischen Totenbuches* „in tiefer Bewunderung und Dankbarkeit Aldous Huxley“ (Leary/Metzner/Alpert 1964/1993).

fung eines Images meiner selbst als ‚Mr. LSD'"[140], schrieb er im Januar 1963. Er versuchte Leary davon zu überzeugen, das Beste aus seiner angesehenen und machtvollen Position als Fakultätsmitglied der Harvard Universität zu machen. Leary hat später jedoch mehr mit Ginsberg und Watts sympathisiert, die für eine „demokratische" Massenverteilung von LSD argumentierten. Erst Jahre danach scheint Leary eingesehen zu haben, dass Huxleys Weg vielleicht doch der gangbarere hätte sein können.

Noch im Angesicht des Todes spielte LSD für Huxley eine wichtige Rolle. Als der an Zungenkrebs leidende Aldous Huxley am 22. November 1963 voll von quälender Unruhe sich selbst und seiner Frau Laura Archera eingestand, dass er bald sterben müsse, verlangte der Sterbende – die Stimme versagte ihren Dienst – nach einem Schreibblock und kritzelte darauf: „Versuch es mit 100 Mikrogramm LSD, intramuskulär."[141] Seine Bitte wurde erfüllt. Seit zwei Jahren hatte Huxley keine Drogen mehr genommen. Mit einem Mal kam Ruhe über ihn, er hatte den Tod akzeptiert. Laura las ihm aus dem Tibetanischen Totenbuch vor. Um 17 Uhr 20 schloss er friedlich die Augen. Die Nachricht von seinem Tod blieb fast unbemerkt, im Nachhall der Schüsse von Dallas, die wenige Stunden zuvor dem Leben von Präsident Kennedy ein gewaltsames Ende gesetzt hatten. Huxleys Tod bildete für die psychedelische Therapie einen Modellfall für ein humanes Sterben. In der psychedelischen Therapie wurden terminal kranke Krebspatienten erfolgreich mit LSD behandelt. Schwere Schmerzzustände und existentielle Ängste sollten damit durch ein klares und wacheres, mystisches, d. h. „ichloseres" Bewusstsein erträglich gemacht werden. Durch LSD sollte es leichter fallen, den eigenen Tod zu akzeptieren, wodurch eine letzte Aussöhnung mit dem eigenen Leben und den Hinterbliebenen ermöglicht werden könnte. In der wissenschaftlichen Drogenforschung blieb Huxleys Einfluss über Leary hinaus sowohl in den USA wie auch in Europa bis heute bestehen.

Engen Psychedelika das Bewusstsein ein oder erweitern sie es?

Zur Beschreibung der bewusstseinsverändernden Wirkungen des Meskalins greift Huxley in *The Doors of Perception* auf Bergson und den englischen Philosophen C. D. Broad zurück.[142] Broad, meint Huxley, habe im Anschluss an Bergson Recht mit seiner Ansicht, dass das menschliche Gehirn und das Nervensystem nicht die Quelle kognitiver Prozesse darstellen, sondern eher einem „Reduktionsfilter" gleichen, der die Fülle der sinnlichen Wahrnehmungen und des Geistes in seiner Ganzheit auf ein schmales Rinnsal kognitiver Daten reduziere, die für das tägliche Überleben wichtig sind. Ebenso wie

[140] Huxley, Laura Archera 1968/1991, 137.
[141] Huxley 1977/1998, 283.
[142] Huxley 1954/1996, 19.

das Freudsche „Ich“ werde dieser „Reduktionsfilter“ bedrängt von der stürmischen Flut eines umfassenden, transpersonalen Bewusstseins, welches sowohl Freuds persönliches als auch Jungs kollektives Unbewusstes plus sämtliche anderen Formen des Bewusstseins beinhalte, die je benannt worden sind. Ebenso wenig wie Freuds „Ich“ sei auch dieser „Reduktionsfilter“ vollkommen „wasserdicht“. Meskalin, LSD und ähnliche Drogen führten dazu, meint Huxley, dass die Grenzen dieses „Reduktionsfilters“ durchlässig werden und das „Ich“ schließlich einem umfassenden Totalbewusstsein weiche.

Über William James, C. D. Broad und Aldous Huxley flossen Bergsons Reduktionsfilter-Theorie des Bewusstseins und die These der Bewusstseinsausdehnung durch Psychedelika schließlich in die moderne wissenschaftliche Drogenforschung ein. Timothy Leary übernahm Bergsons Hypothese von Huxley und modifizierte sie entsprechend seinem eigenen theoretischen Vokabular, das am sich damals in den Neurowissenschaften durchsetzenden Computermodell des Bewusstseins orientiert war. Auf dem *14. Internationalen Kongress für angewandte Psychologie*, der im August 1961 in Kopenhagen stattfand und an dem auch Aldous Huxley teilnahm, formulierte Timothy Leary:

> „Angenommen der Kortex, Sitz des Bewusstseins, ist ein millionenfaches neuronales Netzwerk. Ein fantastischer Computer. Kulturelle Lernprozesse haben dem Kortex ein paar jämmerlich kleine Programme aufgezwungen. Diese Programme können vielleicht ein Hundertstel aller möglichen neuronalen Verbindungen aktivieren. Alle erlernten ‚Spiele des Lebens‘ können als aktivierende, auswählende und zensurierende Programme betrachtet werden, welche die vorhandenen kortikalen Antworten drastisch limitieren. Die bewusstseinserweiternden Drogen setzen diese engen Programme außer Kraft. Sie setzen das Ego außer Kraft, die Spielmaschinerie und den Geist (diese Ansammlung von Spielkonzepten). Doch was bleibt übrig, wenn das Ego und der Geist außer Kraft gesetzt ist? ... Das offene Gehirn. Der unzensurierte Kortex, wachsam und offen gegenüber dem weiten Horizont/Gebiet interner und externer Stimuli, die bisher ausgeblendet wurden.“[143]

Doch was ist nun wirklich dran an Huxleys und Learys Verwendung von Bergsons Modell im Zusammenhang mit dem Konsum von Drogen – und im Speziellen von psychedelischen Substanzen, von Substanzen also vom Typ des LSD wie Meskalin und Psilocybin, für die von Humphrey Osmond eine bewusstseinserweiternde Wirkung *per definitionem* behauptet wird?[144]

---

[143] Zit. nach Stevens 1987, 150; vgl. dazu die Beiträge in dem von Solomon (1964) herausgegebenen Sammelband: *LSD. The Consciousness-Expanding Drug.*

[144] Die Entstehung des heute allgemein bekannten Begriffs „Psychedelika“ verdankt sich einem Briefwechsel zwischen Humphrey Osmond und Aldous Huxley. Aus dem Bereich der Modellpsychoseforschung, welche die Ähnlichkeit zwischen pharmakologisch bei Gesunden induzierten, sog. „künstlichen Geisteskrankheiten“ und vor allem den schizophrenen Geistesstörungen betont, stammen Bezeichnungen für psychoaktive Substanzen wie „Psychotomimetica“, „Psychosomimetica“, „Psychotoxica“, „Psychotica“ oder „Psychotopathica“. (Siehe: Dittrich 1985/1996, 10) Osmond und Huxley waren überzeugt, dass die Wirkungen einer Kerngruppe von psychoaktiven Substanzen, zu denen insbesondere Meskalin, LSD und Psilocybin gehören, nicht ausschließlich als „künstliche Geisteskrankheiten“ betrachtet werden können. Ihrer Ansicht nach führen diese Substanzen regelmäßig und ohne gravierende Begleiterscheinungen nicht nur

Anstatt die Hypothese zu vertreten, dass Psychedelika das Normalbewusstsein erweitern, könnte man sich ebenso die gegenteilige These zu eigen machen, dass sie zu einer allgemeinen Einengung des Bewusstseins führen – eine Theorie, die beispielsweise von Cazeneuve und Ladewig vertreten wurde.[145] Die Droge, so wird argumentiert, wirkt im Grunde wie ein Mikroskop. Ebenso wie kleinste Objekte unter dem Mikroskop aus ihrem Umfeld herausgehoben und extrem vergrößert werden, so verengt sich die Aufmerksamkeit des Bewusstseins unter Drogeneinfluss, wodurch einzelne Erlebnisbereiche intensiviert wahrgenommen werden unter gleichzeitiger Ausblendung anderer Bereiche. Diese Abschattung gewisser Bewusstseinsbereiche bewirkt nun, dass die in den Vordergrund tretenden Inhalte mit einer nie zuvor erlebten Intensität wahrgenommen werden. Durch dieses Erlebnis von scheinbar Neuem entsteht nun irrtümlich der Eindruck einer Ausdehnung des Bewusstseins auf zuvor unbekannte Tatsachen.

Beide Hypothesen, die Einengungs- wie auch die Ausweitungstheorie sind, und hierin folge ich Frits Staal, argumentativ vertretbar, doch wissenschaftlich bis heute unausgereift.[146] Es liegen Hinweise vor, die nahe legen, dass das Gehirn unter dem Einfluss von Psychedelika gewisse Stimuli ausfiltert.[147] Andere Theorien wiederum deuten in die entgegengesetzte Richtung[148] und so scheint die Möglichkeit nicht ausgeschlossen oder sogar am

---

in psychoseähnliche Zustände, sondern vor allem auch zu Zuständen gesteigerter Bewusstseinsklarheit und zu einer Erweiterung des Bewusstseins. Um sich vom Wortgebrauch der Modellpsychoseforschung abzugrenzen, suchten daher beide nach einer treffenderen Bezeichnung. In einem berühmt gewordenen Briefwechsel mit Osmond schlägt Huxley den Begriff „Phanerothym“ (Offenbarung der Seele) vor. „Mach dir diese triviale Welt sublim, nimm ein halbes Gramm Phanerothym“, dichtet Huxley und Osmond antwortet unter Verwendung einer Bezeichnung, die später in weiten Kreisen bekannt werden sollte: „Willst du zum Teufel in die Hölle oder in den Himmel zu Angelika, nimm eine Prise Psychedelika“ (To fathom or soar angelic, you'll need a pinch of psychedelic) (Huxley 1977/1980, 107). „Eine psychedelische Verbindung“, definiert Osmond wenig später, „wie LSD oder Meskalin bereichert das Bewusstsein und erweitert das Erkenntnisvermögen. Diese Erfahrung bietet die besten Möglichkeiten, diejenigen Gebiete des Geistes zu untersuchen, welche der Psychiatrie am interessantesten erscheinen und welche von den Menschen seit Urzeiten als besonders wertvoll angesehen wurden.“ (Osmond/Hoffer 1967, 134)

In der amerikanischen Forschung hat sich Osmonds Begriffsdefinition allgemein eingebürgert. Der Pharmakologe Daniel Perrine (1996) beispielsweise unterscheidet in seiner umfangreichen Klassifizierung, Osmonds Definition folgend, Psychedelika von Opioiden, Stimulanzien, Depressionsmitteln, Antipsychotika und Antidepressiva, dissoziierend wirkenden Substanzen und Cannabisprodukten. Die wichtigsten Psychedelika sind nach Perrine LSD, Psilocybin und Meskalin. Ihre chemischen Strukturformeln und biochemischen Wirkungen sind sich sehr ähnlich. Teilweise wird die Ähnlichkeit ihrer biochemischen Wirkung auf die Tatsache zurückgeführt, dass eine Kreuzungstoleranz besteht, egal in welcher Reihenfolge man Psychedelika verabreicht, d. h. dass bei fortgesetztem Genuss die Wirkung immer mehr nachlässt und schließlich ausbleibt, auch wenn man die psychedelische Substanz wechselt. (Siehe dazu: Perrine 1996, 256)

[145] Siehe: Cazeneuve 1959, 180 und Ladewig/Hobi/ Dubacher/Faust 1971, 27.

[146] Siehe: Staal 1975/1988, 187.

[147] Siehe etwa: Claridge 1970, 183–205.

[148] Deikman (1966/1980, 256) spricht von einer Ausdehnung der Wahrnehmung auf zuvor unbekannte Stimuli durch Psychedelika und führt diese „perzeptuelle Expansion“ auf einen

wahrscheinlichsten zu sein, dass die Wahrheit irgendwo in der Mitte liegt, dass Psychedelika in gewisser Hinsicht das Bewusstsein erweitern und in anderer verengen. Dies könnte bedeuten, dass eine solche Substanz uns zu gewissen Bereichen der Erfahrung einen erweiterten Zugang verschafft, während sie zugleich andere Bereiche vollkommen ausblendet.

Argumentiert man zugunsten der Einengungstheorie, so genügt es nicht zu zeigen, dass das Bewusstsein unter dem Einfluss einer psychedelischen Substanz die normale Alltagsrealität nicht ausreichend wahrnimmt (selbst dies ist bisher nicht bewiesen worden). Man muss auch gewisse kausale Mechanismen aufzeigen oder zumindest postulieren können, anhand derer nachweisbar ist, weshalb das durch Drogen veränderte Bewusstsein gerade das wahrnimmt, was es wahrnimmt. Mehr noch muss überdies die weitaus interessantere motivationstheoretische Frage beantwortet werden: Welche kultur- und individualgeschichtlichen Motive bewirken, dass gewisse Wahrnehmungen unter dem Einfluss von Psychedelika im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, während andere zur gleichen Zeit ausgeblendet werden?

Bei der Argumentation zugunsten der Ausdehnungstheorie könnte hingegen folgendermaßen vorgegangen werden: Vorausgesetzt, dass es sich bei traditionellen mystischen Erfahrungen mit den Merkmalen der Ichentgrenzung, der Verschmelzung sämtlicher Gegensätze, des kognitiven Charakters und der Erfahrung der Alleinheit tatsächlich um Erfahrungen der Ausdehnung des Bewusstseins handelt, wie Bergson, James und andere postulieren, so gewinnt die These der Bewusstseinserweiterung mittels Drogen an Plausibilität, wenn sich zeigen lässt, dass die Beschreibungen gewisser Erfahrungen mit Psychedelika den Beschreibungen mystischer Erfahrungen analog sind. Und dies ist genau ein Schwerpunkt von Huxleys Anliegen. Aldous Huxley versucht u. a. zu zeigen, dass die Erfahrungen der vollkommenen Ichentgrenzung, der intuitiven, aber dennoch kognitiven Erkenntnis der Alleinheit und der Verschmelzung sämtlicher Gegensätze – welche Huxleys Ansicht nach die Kernmerkmale mystischer Erfahrungen darstellen – auch unter dem Einfluss von Psychedelika möglich sind.

Vormystische und voll entfaltete mystische Erfahrungen

Huxley war überzeugt, dass veränderte Wachbewusstseinszustände eine Vielzahl von Erfahrungen beinhalten, und bei zahlreichen Gelegenheiten unterschied er zwischen den schon erwähnten vormystischen (pre-mystical) und voll entfalteten mystischen Erfahrungen (full blown mystical experien-

---

Prozess der „Deautomatisierung“ zurück. „Deautomatisierung“ ist für Deikman ein Prozess des Abbaus erlernter kognitiver und perzeptueller Schemata durch erhöhte Wachheit und Aufmerksamkeit. Snyder (1986/1988, 203) vermutet, dass die Bewusstseinsausdehnung physiologisch durch eine Überaktivierung des Locus caeruleus durch LSD erklärbar ist. Der Locus caeruleus ist für den Grad oder die Intensität unserer Wachheit verantwortlich.

ces).[149] Da diese Unterscheidung sehr handlich und nützlich ist, werde ich sie verwenden, um meine folgenden Ausführungen zu strukturieren und Huxleys Thesen im Licht der modernen Forschung zu diskutieren.

Vormystische Erfahrungen: Visionen, Himmel und Hölle

Da vormystische Erfahrungen nicht in den Bereich unserer Alltagserfahrungen gehören, eher selten vorkommen und oft sehr fremdartig und schwierig zu beschreiben sind, lautet meine erste Frage: Welches sind die charakteristischen Eigenschaften vormystischer Erfahrungen? Huxley verwendet vor allem drei Begriffe bzw. Metaphern, um die Haupteigenschaften solcher Erfahrungen in veränderten Wachbewusstseinszuständen im Unterschied zu Erfahrungen in gewöhnlichen Bewusstseinszuständen zu beschreiben: Visionen, Himmel und Hölle.

A. Visionen

Huxley geht davon aus, dass das offensichtlichste Charakteristikum veränderter Wachbewusstseinszustände Visionen sind.[150] Er vermeidet es, von „Halluzinationen" zu sprechen, ein Begriff, der nahe legt, dass es sich dabei möglicherweise um krankhafte, im Wesentlichen jedoch irreale Gebilde einer übersteigerten Phantasie handelt.

Huxley erkannte, dass der visionäre Prozess bei geistig und physisch gesunden Personen, welche die bewusstseinsverändernde Substanz Meskalin verwenden, einem regelmäßigen Muster folgt. In seiner Vorlesung *Die Naturgeschichte der Visionen*, die er an der Universität von Santa Barbara hielt, sagte er:

> „[V]isionen ... sind nicht zufallsbedingt, sie gehorchen vielmehr gewissen Gesetzen. Jede Vision einer Person ist einzigartig, ... doch alle diese einzigartigen Visionen scheinen derselben Familie zuzugehören, sie sind sozusagen Mitglieder derselben Spezies."[151]

Visionen zeigen nach Huxley eine bestimmte Regularität, ein Muster, sie haben alle gemeinsame Merkmale.[152] Bei dieser These rekurriert Huxley auf die Forschungen von Heinrich Klüver, der in den späten zwanziger Jahren an der Universität von Chicago eine Reihe von Untersuchungen durchführte.[153]

---

[149] Siehe: Smith 1969, 874; Huxley 1956/1996, 52; Huxley 1977/1998, 179–181, 211; Huxley 1978, 227.
[150] Siehe: Huxley 1978, 216–235; vgl.: Huxley 1977/1998, 199–220.
[151] Huxley 1978, 227.
[152] Huxley 1956/1996, 70, 77; vgl.: Huxley 1977/1998, 79.
[153] Huxley 1977/1998, 213; vgl.: Klüver 1926, 502–515; Klüver 1928/1966 und Klüver 1942/1966.

Bei Selbstexperimenten mit Meskalin beschrieb Klüver vorwiegend visuelle Halluzinationen. Er berichtete, dass die durch Meskalin verursachten visuellen Halluzinationen sowohl mit geschlossenen als auch mit geöffneten Augen beobachtet werden könnten und dass es mit geöffneten Augen unmöglich sei, eine homogene, unstrukturierte Fläche zu betrachten, ohne darauf vielfältige Formen beobachten zu können. Bei der Vielzahl von beobachtbaren Formen erkannte Klüver vier konstante Typen. Eine dieser Formkonstanten beschrieb er als laubsägenartiges Gitter, filigranes Gitterwerk, Bienenwabe und Schachbrett. Eng verwandt damit ist eine Gruppe von Spinnwebmustern, einen dritten Typ beschrieb er als Tunnel, Trichter, Gefäße. Der vierte bestand aus Spiralen. Diese Formkonstanten waren zudem durchdrungen von wechselnden Farben von intensiver Helligkeit und symmetrischen Formen.

Während Klüvers Methoden die phänomenologische Beschreibung und Analyse literarischer Texte waren, führte Ronald K. Siegel Klüvers Arbeit in den siebziger Jahren mit Methoden fort, die viel präziser sind und neueren wissenschaftlichen Standards entsprechen.[154] In einer Serie von experimentellen double-bind-Studien mit einer Vielzahl von Probanden untersuchte Siegel unterschiedliche Halluzinogene und erkannte nicht nur acht unterschiedliche Formkonstanten (willkürliche Formen, Linien, Kurven, Netze, Gitter, Tunnel, Spiralen und kaleidoskopartige Formen), sondern überdies acht dynamische Bewegungsmuster (ziellose Bewegungen, senkrechte, horizontale, schräge, explosive, konzentrische, rotierende und pulsierende).

Klüver und Siegel betonen, dass diese halluzinatorischen Formkonstanten und dynamischen Bewegungsmuster in unterschiedlichen Kontexten auftreten können, wie „beim Einschlafen, Aufwachen, bei Insulin, Hypoglykämie, Fieberdelirien, Epilepsie, psychotischen Episoden, fortgeschrittener Syphilis, Sinnesdeprivation, Photostimulation, elektrischer Stimulation, beim Anstarren eines Kristalls, Migränen, Schwindelanfällen und natürlich bei der Einnahme einer Reihe von Drogen“[155].

Wenn so viele Ätiologien, d. h. so viele Ursachen dieselben Phänomene hervorbringen, mutmaßen Klüver und Siegel, muss es irgendeinen grundlegenden Mechanismus im sensorischen Kortex des Gehirns geben. Die von Klüver und Siegel postulierten Form- und Bewegungskonstanten müssen uns demzufolge etwas Fundamentales über das Funktionieren des sensorischen Kortex und über das Wesen der Sinneswahrnehmung und der Verarbeitung von Sinneseindrücken vermitteln. Siegel postuliert, dass diese geometrischen Muster in Schilderungen visionär-halluzinatorischen Erlebens rund um den Globus angetroffen werden.[156] Huxley zufolge haben solche geometrischen Visionen Eingang in die Kultur gefunden: Die Darstellung indischer Manda-

[154] Siehe: Siegel/West 1975; Siegel 1977, 1989, 1992/1995 und 1997.
[155] Siegel 1977, 132.
[156] Siehe: Siegel 1977, 136–139.

las, meint er, beruhe auf solchen Erlebnissen.[157] Denkbar ist, dass allgemein die menschliche Fähigkeit, kunstvolle Ornamente hervorzubringen, wie beispielsweise Rosettenfenster gotischer Kathedralen oder die Ornamentik in der islamischen Kultur, diesen Formkonstanten des sensorischen Kortex entspringen, die mit Erinnerungsbildern ausgefüllt werden.

Klüver, Huxley und Siegel betonen, dass diese Formkonstanten, dynamischen Bewegungsmuster und das Phänomen intensiv leuchtender, wechselnder Farben und Muster gewöhnlich zu Beginn eines drogeninduzierten veränderten Wachbewusstseinszustands auftreten. Bei seiner weiteren Entwicklung wird der visionär-halluzinatorische Prozess komplexer, wobei jene geometrischen Muster weiterhin auftreten können. Die abstrakten, dynamischen und dreidimensionalen Muster tendieren dazu, sich in reale Objekte zu verwandeln, wie beispielsweise reich gemusterte Teppiche oder Mosaike, oder Schnitzereien, die sich in großartige, detaillierte, kunstvolle Gebäude verwandeln und in Landschaften. Gesichter, fremdartige Figuren, Tiere, Menschen, Fabelwesen und Monster bevölkern diese seltsamen, traumartigen Szenerien.

Huxley und Siegel stimmen nicht nur darin überein, dass die anfänglichen geometrischen Muster kulturell universal seien, sondern postulieren darüber hinaus kulturell universale Erfahrungen auch auf der Ebene visionär-halluzinatorischer Bilder und Szenerien. Gelegentlich interpretieren beide jene Erlebnisse mit der Tiefenpsychologie C. G. Jungs.[158] Jungs psychiatrische Kenntnisse sowie seine ethnologischen Interessen ließen ihn auf den Umstand stoßen, dass etwa psychiatrische Patienten in ihren Halluzinationen oder Neurotiker in ihren Träumen Bilder evozieren, die mythischen Symbolen gleichen, obwohl bei diesen Patienten ausgeschlossen ist, dass sie sich mit Ethnologie oder vergleichender Religionsgeschichte auseinandergesetzt haben. Aus diesem, durch zwischenmenschliches oder kulturelles Lernen scheinbar nicht erklärbaren Umstand schloss Jung auf eine transpersonale, weder erworbene noch frei verfügbare Symbolwelt zurück, auf die sog. Archetypen.

In seinem *Geleitwort* zum *Tibetanischen Totenbuch*, auf das sich Huxley bei der Erläuterung seiner psychedelischen Erfahrungen mit besonderer Vorliebe bezieht, interpretiert Jung die Archetypen im Anschluss an Kant als erfahrungsunabhängige formale Strukturen, die menschliche Erfahrungen maßgeblich determinieren.[159] Analog zu Kants Kategorien des Verstandes, so Jung, handle es sich bei den Archetypen um Formen, aber nicht des Verstandes, sondern der Einbildungskraft. Und da die Gebilde der Phantasie stets

[157] Huxley 1977/1998, 213; vgl.: Grof 1975/1993, 223. Ebenso schreibt Siegel: Er neige „zu der Annahme, dass es sich bei Mandalas um einfache geometrische Formen handelt, die ihren Ursprung in den Strukturen des optischen Systems haben und dann mit Erinnerungsbildern aufgefüllt werden." (Siegel 1992/1995, 26)
[158] Siehe: Huxley 1956/1996, 91.
[159] Siehe: Jung 1960/1995, 41–56.

anschaulich sind, haben sie im Unterschied zu Kants Kategorien nicht den Charakter von Begriffen, sondern von Bildern, typischen Bildern, eben den Archetypen.[160] Im Unterschied zu Kant vertritt Jung an dieser Stelle keinen transzendentalphilosophischen Standpunkt, sondern einen biologistischen, d. h. er betrachtet Archetypen als vererbte psychische Strukturen.[161]

Der Parapsychologie seiner Zeit sehr zugetan, geht Huxley jedoch einen Schritt über Jung hinaus und macht sich die spiritistische These zu Eigen, dass ein Bereich visionärer Erfahrungen existiert, der sich nicht als Ausdruck des persönlichen oder kollektiven Unbewussten deuten lässt, sondern als Ausdruck einer ganz anderen, nichtmenschlichen, transzendenten Realität interpretiert werden sollte. Das Kriterium, das Huxley zur Identifikation dieser Gruppe von Bildern und Szenerien anführt, ist ihre Neuheit:

> „Was auch immer in unserem Gehirn diese Visionen hervorbringen mag, es präsentiert uns etwas vollkommen Neues, das offensichtlich absolut nichts mit unserem persönlichen Leben oder mit dem archetypischen Leben der Menschheit zu tun hat. Es ist buchstäblich eine andere Welt.“[162]

---

[160] Siehe: Jung 1960/1995, 48. Die Problematik von „leerer Form“ und „konkretem Inhalt“ hat Jung durch eine prozesstheoretische Deutung der Archetypen zu überwinden versucht. Folgt man Brumlik (1993, 51–61), so haben „Archetypen“ für Jung eine dynamische Struktur. In Analogie zu Kant beschreibt Jung die Archetypen zunächst als an sich leere, formale Elemente, welche die Einbildungskraft vor aller inhaltlichen Erfahrung prägen. Für jeden Archetyp gilt nun, dass er unendlicher Entwicklung und Differenzierung fähig ist. Dieser Umstand ist Jung in seiner klinischen Praxis bei der Beobachtung langer Serien von Patiententräumen aufgefallen, bei denen die vermeintlichen situativen Kompensationsakte (d. h. Wunscherfüllungen im Freudschen Sinne) einem zusammenhängenden Muster entsprachen. So zeigte sich Jung eine lange Serie von Träumen nicht mehr als ein sinnloses Aneinanderreihen inkohärenter und einmaliger Geschehnisse, sondern als ein wie in planvollen Stufen verlaufender Entwicklungs- oder Ordnungsprozess. Diesen Prozess, in dem sich scheinbar unzusammenhängende Momente zu einem sinnvollen Ganzen zusammenschließen, in dem aus einer eher diffusen Ansammlung von Symbolen ein geschlossener, als solcher identifizierbarer Sinnzusammenhang wird, bezeichnet Jung als „Individuationsprozess“. Archetypen sind in diesem Sinne handlungsmotivierende Strukturen, die im Prozess der Individuation zur Schließung, zur Vollendung ihrer Gestalt drängen.
Eine Anmerkung zu den interkulturellen Vergleichen visionärer/halluzinatorischer Motive bei Huxley und Jung: Ähnlich wie C. G. Jung vergleicht Huxley die visionären/halluzinierten Bilder mit dem großen Fundus an Bildern und Motiven unterschiedlichster Kulturen. Anders als Jung verfolgt Huxley jedoch nicht das Ziel, „Archetypen“ als handlungsmotivierende Strukturen eines „kollektiven Unbewussten“ zu deuten, sondern vertritt die These, dass die künstlerische Reproduktion jener Landschaften und Gestalten, die der visionären Innenschau entspringen, im Zuhörer, Leser oder Betrachter eine visionäre Erfahrung – im Vergleich zur Droge in sozusagen „homöopathischer Form“ – auslösen können. Huxley entwirft damit eine spekulative Theorie der entrückenden Macht visionärer Kunst und nicht eine Tiefenpsychologie im Sinne Jungs. Eine Kurzzusammenfassung dieser in *Heaven and Hell* ausführlich entwickelten Theorie visionärer Kunst findet sich in: Huxley 1977/1998, 77–80; vgl.: ebd., 199–220.

[161] Jung 1960/1995, 49.

[162] Huxley 1978, 229. In seiner Vorlesung auf dem ersten amerikanischen Symposium über psychedelische Substanzen im Jahr 1955 schrieb Huxley ähnlich über jene fantastischen Landschaften, Gebäude und Figuren in den elaborierten Visionen: „Diese Gegenstände sind ganz neu. Der Proband erinnert oder erfindet sie nicht; er entdeckt sie ‚da draußen‘ in dem psychischen Bereich, der einer bislang unerforschten geographischen Region entspricht.“ (Huxley 1977/1998, 80)

Doch woher will Huxley wissen, dass die Neuheit nicht auf der Leistung der Einbildungskraft beruht, unterschiedlichste Formelemente frei nach dem Zufallsprinzip miteinander zu kombinieren? Die Neuheit könnte das Produkt der schöpferischen Phantasie des Geistes sein. Huxley hätte schon zeigen müssen, dass einige dieser angeblich vollkommen neuen Bilder und Szenerien irgendein empirisch überprüfbares Wissen vermitteln, was er aber nirgends getan hat.

Es ist möglich, dass der Eindruck einer vollkommen anderen, transzendenten Realität nicht bloß durch die scheinbare Neuheit zustande kommt, sondern dadurch, dass sich das Erleben in veränderten Wachbewusstseinszuständen ungeheuer intensiviert. Siegel spricht von der „visionären Gipfelerfahrung" als dem Zeitpunkt, an welchem das Gefühl der Realität des visionär-halluzinatorischen Erlebens am intensivsten ist.[163] Dieser Zeitraum bildet nach Siegel die Demarkationslinie, bei der sich terminologisch „Pseudohalluzinationen" von „wahren Halluzinationen" unterscheiden lassen. Während Perioden halluzinatorischer Höhepunkte beschrieben Siegels Probanden häufig, „dass sie selbst Teil ihrer Bilderwelten geworden sind. Während solcher Zeitabschnitte hörten sie auf, in ihren Berichten Gleichnisse zu verwenden, und behaupteten, dass die Bilder Wirklichkeit seien. Dieser Punkt markiert den Übergang von Pseudohalluzinationen zu wahren Halluzinationen ..."[164]

Der Psychologe Arthur Deikman hat in diesem Zusammenhang auf den bedeutsamen Umstand aufmerksam gemacht, dass es so etwas wie ein „Gefühl von Realität" gibt, welches seiner Funktion nach von dem diskursiven „Urteil über Realität" verschieden ist, wenngleich im normalen Alltag meist beide synchron zusammenlaufen.[165] Die Intensität und der Gegenstandsbezug

---

[163] Siehe: Siegel 1977.

[164] Siegel 1977, 136.

[165] Siehe: Deikman 1966/1980, 252f. Die Rechtmäßigkeit dieser funktionalen Unterscheidung wird ersichtlich, wenn man erkennt, dass sich das Realitätsgefühl zeitlich viel früher entwickelt als symbolisches Denken, Urteilen und Schließen, aber auch viel früher als die unterschiedlichen Sinnesqualitäten und die vielfältigen Gefühle. Einsichtig erscheint mir diesbezüglich Max Schelers Argumentation. Scheler zufolge leitet sich das Realitätsgefühl als ursprünglichste Erfahrung alles Lebendigen auf der animalischen Ebene von dem Erlebnis von Widerstand ab. Die „erste Stufe der Innenseite des Lebens", schreibt Scheler, „der Gefühlsdrang, ist nicht nur in allen Tieren, sondern auch im *Menschen* noch vorhanden ... Es gibt keine Empfindung, keine Wahrnehmung, keine Vorstellung, hinter der nicht der dunkle Drang stünde, die er mit seinem die Schlaf- und Wachzeiten kontinuierlich durchschneidenden Feuer *nicht* unterhielte – selbst die einfachste Empfindung ist nie bloße Folge des Reizes, sondern immer auch Funktion einer *triebhaften* Aufmerksamkeit. Gleichzeitig stellt der Drang die *Einheit* aller reich gegliederten Triebe und Affekte des Menschen dar ... Der Gefühlsdrang ist auch im Menschen das Subjekt jenes primären *Widerstands*erlebnisses, das die Wurzel alles Habens von ‚Realität', von ‚*Wirklichkeit*' ist, insbesondere auch der Einheit und des allen vorstellenden Funktionen vorangängigen Eindrucks der Wirklichkeit. Vorstellen und mittelbares Denken (Schließen) können uns nie etwas anderes als das ‚Sosein' und das ‚Anderssein' dieser Wirklichkeit indizieren. Sie selbst als ‚Wirklichsein' des Wirklichen ist uns nur in einem mit Angst verbundenen allgemeinen Widerstande bzw. einem Erlebnis des Widerstandes gegeben." (Scheler 1929/1988, 16f.)

des Realitätsgefühls verändert sich nicht nur bei Drogenerfahrungen. Auch ein Traum kann beispielsweise als so real erlebt werden, dass die Überzeugung besteht, es handle sich dabei um einen Wachheitszustand. In der heutigen Traumforschung werden solche Erfahrungen einer gesteigerten Realität von Träumen vor allem bei sog. „Klarträumen" (Tholey) resp. „luziden Träumen" (LaBerge) berichtet, bei Träumen also, während denen sich der Träumende vollkommen darüber im Klaren ist, dass er träumt.[166] Bekannt ist, dass auch der umgekehrte Fall eintreten kann, d. h. dass das Realitätsgefühl sich drastisch vermindert. So kann beispielsweise die äußere Realität für Soldaten im Krieg eine irreal-traumartige Qualität annehmen.[167] Ebenso werden Psychosen oft begleitet von dem Gefühl, dass die Welt viel weniger real ist als sonst. Aus ähnlichen Beispielen folgert Deikman:

> „[D]as Gefühl von Wirklichkeit kann als quantitative Funktion aufgefasst werden, die fähig ist, sich zu verlagern und sich daher zu intensivieren, zu reduzieren, zu übertragen und die ganze Vielfalt ideeller und sinnlicher Inhalte zu betreffen."[168]

Huxleys Annahme der Erfahrung einer transzendenten, jenseitigen Welt ließe sich somit erklären als Intensivierung und Verschiebung des Realitätsgefühls auf den Prozess visionärer Umstrukturierung. Deikman nennt dies „Realitätstransfer"[169]. Hierbei werden Stimuli aus der innerpsychischen Welt durch das Gefühl der Realität aufgeladen, das im normalen Lebensalltag mit äußeren Objekten in Verbindung steht.

Solche Realitätstransfers können praktische Auswirkungen haben. In gewissen Fällen kann nach Siegel die Steigerung des Realitätserlebens einer Vision die Macht besitzen, das gesamte Empfinden, Wahrnehmen und Denken einer Person in seinen Bann zu ziehen, so dass sich ihr Verhalten und ihre Persönlichkeit verändert. Anhand einer Reihe von Fallbeispielen dokumentiert Siegel in seinem Buch *Halluzinationen: Expeditionen in eine andere Wirklichkeit* eindrücklich, wie Menschen, die ihre Visionen für wirklich halten, ihr Denken und Verhalten ändern, während sie ihre fremdartigen visionären Wahrnehmungen zu verarbeiten suchen.[170]

Ob das ursprüngliche Widerstandserlebnis tatsächlich immer nur mit Angst verbunden sein muss, erscheint mir fraglich. Denkbar ist, dass das ursprüngliche Widerstandserlebnis auch mit dem Gefühl lustvoller Freude einhergeht. In der Evolution tierischen Lebens entstand das Realitätsgefühl aufgrund des Widerstandserlebnisses als primäres Datum vermutlich vor jeglichen angst- oder lustvollen Gefühlen. Bei der Individualgenese ist durchaus denkbar, dass ungeborenes Leben den im Mutterbauch verspürten Widerstand als angenehm verspürt, wobei sich vermutlich hieraus bereits ein primäres Realitätsgefühl entwickelt und nicht erst während des schmerzhaften Geburtsprozesses.

[166] Siehe dazu ausführlich: Tholey 1980 und LaBerge 1985.

[167] Siehe dazu: Hauskeller 1995, 178–180.

[168] Deikman 1966/1980, 252f.

[169] Deikman 1966/1980, 253.

[170] Siehe: Siegel 1992/1995. Siegel führt Visionen auf Gehirnprozesse zurück und gehört damit in das materialistisch-anthropozentrische Lager. Vgl. dazu die kritisch vergleichende Diskussion

B. Himmel und Hölle

Der Strom (visueller) Halluzinationen ist eng verbunden mit dem dynamischen Prozess der Gefühle. Ich verwende hier den Begriff „Gefühl" im weitesten Sinne des Wortes für all das, was weder eine visionär-halluzinatorische noch eine reale Wahrnehmung ist und auch kein Gedanke in sprachlicher oder zeichenhafter Form. Huxleys Überzeugung nach kann der Strom der Erfahrung in veränderten Wachbewusstseinszuständen in zwei vollkommen gegensätzliche Gefühlsprozesse hineinführen, die eng mit dem jeweiligen visionär-halluzinatorischen Erlebnis verbunden sind. Im Anschluss an William Blake bezeichnet er diese beiden Erfahrungsmodi als Himmel und Hölle.

Für Huxleys Unterscheidung von himmlisch beglückenden Erfahrungen und Horrortrips hat nicht nur William Blake, sondern im Wesentlichen auch Rudolf Otto Pate gestanden, denn Huxley verweist zur Beschreibung seiner eigenen Erfahrungen mit Meskalin in *The Doors of Perception* auf Ottos Begriff des *mysterium tremendum*.[171] In seinem Werk *Das Heilige* von 1917 hat Otto das Gefühl des *mysterium tremendum* als das Gefühl des „schauervollen Geheimnisses", als „das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühlsregung" beschrieben; es sei „dasjenige, was ... in uns zeitweilig das Gemüth mit fast sinn-verwirrender Gewalt erregen und erfüllen" könne.[172] Die wesentliche Eigenschaft des numinosen Gefühls ist nach Otto seine „Kontrastharmonie" resp. sein „Doppelcharakter": Es ist sowohl das *mysterium tremendum* – Huxleys Hölle – als auch das *mysterium fascinans*, das Erlebnis des Faszinierenden, Anziehenden, Wundervollen – Huxleys Himmel.

Im Anschluss an Humphrey Osmond, den Begleiter seiner ersten Meskalinerfahrung und überzeugten Vertreter der Modellpsychoseforschung, vertritt Huxley die These, dass Meskalinerfahrungen einen empathischen Einblick in das fremdartige Erleben des Schizophrenen ermöglichen. Huxley, der einer verstehenden Psychiatrie und nicht dem Behaviorismus das Wort redet, meint, dass die Übergänge zwischen Schizophrenie und Gesundheit lediglich unterschiedlichen Graden auf derselben Skala entsprechen und daher fließend sind. Die Krankheit des Schizophrenen besteht nach Huxley im Unvermögen, sich vor der inneren und äußeren Wirklichkeit – so wie dies der geistig Gesunde im Allgemeinen tut – in die selbst erschaffene Welt der Vernunft zu flüchten, in die menschlich abgegrenzte Welt mit ihren nützli-

---

zwischen materialistisch-anthropozentrischen und religiös-metaphysischen Deutungen von Wiebe (2000/2002).

[171] Huxley 1954/1996, 43f.

[172] Otto 1917/1991, 13. Huxley hat mit Ottos Werk schon früh Bekanntschaft gemacht, wie aus einer Andeutung in einem Brief an T. S. Eliot vom 22. März 1930 hervorgeht. (Siehe: Smith 1969, 333)

chen Begriffen, gemeinsamen Symbolen und allgemein anerkannten Konventionen.[173]

Beglückend-positive und traumatisch-negative visionäre Erfahrungen wurden und werden Huxleys Überzeugung nach in den Kulturen der Welt künstlerisch verarbeitet: etwa in Beschreibungen paradiesischer Urzustände in religiösen Texten, Märchen und Mythologien. Die negativ verwandelte Welt finde ihren Niederschlag in der biblischen Lehre der Erbsünde, sie sei sichtbar in van Goghs späten Landschaften, in den Szenen der Erzählungen Kafkas und in Dantes Schilderungen des Infernos der Hölle.[174]

In seiner Kopenhagener Vorlesung diskutiert Huxley acht „systematische Anstrengungen" zur Induktion visionärer Erlebnisse, die „zu allen Zeiten und in allen Kulturen sehr hoch eingeschätzt" worden seien: Hypnose, Meditation resp. die Methode der Fokussierung der Aufmerksamkeit auf einen Punkt, sensorische Verarmung, systematische Atemübungen, Fasten, Schlafentzug, Askese oder Kasteiungen sowie natürliche und chemische Psychedelika (Psilocybinpilze, Meskalin und LSD).[175]

In *The Doors of Perception* argumentiert Huxley, dass visionäres Erleben das Ergebnis physiologischer Veränderungen ist. Er glaubt, dass Adrenochrom, das ein Zerfallsprodukt des Adrenalins ist und dessen chemische Strukturformel derjenigen des Meskalins gleicht, die Ursache visionärer Erlebnisse sei, da diese Substanz, so nahm Huxley an, vom menschlichen Körper spontan und in ausreichender Menge produziert werde.[176] Er vermutete, dass die systematischen Atemübungen z. B. indischer Yogis Visionen hervorbringen, weil durch die Atemübung der CO_2-Wert in den Lungen, im Blut und schließlich auch im Hirn drastisch ansteigt.[177] Die Selbstgeißelungen mittelalterlicher Mystiker führen Huxleys Ansicht nach zur Freigabe großer Mengen von Histamin in den Blutkreislauf, wodurch der Körper vergiftet werde, was wiederum zu visionär-halluzinatorischen Erlebnissen führe.[178] Ähnlich erklärte er die visionären Wirkungen des Fastens als Resultat einer Unterversorgung mit lebenswichtigen Vitaminen.[179]

In seinem Aufsatz *Ecstasy from a Physiological Point of View* hat Kaj Björkqvist gezeigt, dass die moderne Medizin Huxleys Thesen widerlegt hat oder diese sich zumindest als unwahrscheinlich herausstellen.[180] Nichtsdestoweniger muss Huxley zugestimmt werden, dass physiologische Veränderungen berücksichtigt werden sollten, wenn man die Frage stellt, weshalb die bewusstseinsverändernden Methoden der Mystiker aller religiösen Traditionen der Welt und die Erlebnisse in veränderten Wachbewusstseinszuständen

[173] Siehe: Huxley 1954/1996, 44.
[174] Siehe: Huxley 1956/1996, 102f.
[175] Siehe ausführlich: Huxley 1977/1998, 203–210; vgl.: Huxley 1978, 224–227.
[176] Siehe: Huxley 1954/1996, 10f.
[177] Huxley 1956/1996, 107f.
[178] Siehe: Huxley 1956/1996, 113.
[179] Siehe: Huxley 1956/1996, 112.
[180] Siehe ausführlich: Björkqvist 1982.

sich dermaßen ähnlich sind. Huxley nahm an, dass strukturell ähnliche Erfahrungsweisen bestehen, die sowohl unabhängig sind von kulturellen Bedingungen wie auch von der Art und Weise ihres Zustandekommens.

Exkurs: Adolf Dittrich – Himmel und Hölle als ätiologieunabhängige Strukturen veränderter Wachbewusstseinszustände

Der Zürcher Psychiater Adolf Dittrich ist Huxleys metaphorischer Unterscheidung zwischen Visionen, Himmel und Hölle ausdrücklich gefolgt und hat mit seinen Mitarbeitern ein wissenschaftliches Modell entwickelt, um „veränderte Wachbewusstseinszustände" im Unterschied zu „gewöhnlichen Wachzuständen" und „Schlafzuständen" zu bestimmen.[181] Dittrich argumentiert, dass gewöhnliche und veränderte Wachbewusstseinszustände nicht durch eine exakt bestimmbare Grenze getrennt sind, wie Huxley zuweilen suggeriert, sondern gradweise ineinander übergehen.

Er und seine Mitarbeiter gingen der Frage nach, ob es einen ätiologieunabhängigen, invarianten Kern veränderter Wachbewusstseinszustände gibt. Unter wissenschaftstheoretischen Auffassungen, die Poppers und Lakatos' kritischem Rationalismus nahe stehen, hat Dittrich ein empirisch überprüfbares Hypothesengefüge formuliert, das auf einem multidimensionalen Ansatz basiert. Dies impliziert, dass allen veränderten Wachbewusstseinszuständen (im Folgenden kurz: VWB) unabhängig von ihren Ursachen gewisse Erlebnisdimensionen gemeinsam sind. Zur Erfassung der VWB diente der zu diesem Zweck speziell konstruierte Fragebogen APZ.[182]

---

[181] Dittrich 1985/1996; Vgl.: Dittrich 1990. Dittrichs Verweis auf Huxley findet sich in: Dittrich 1985/1996, 210 und Dittrich 1990, 105 und 113.

[182] Der Fragebogen findet sich im Anhang I von Dittrichs Studie, in: Dittrich 1985/1996, 241–248. Ich gebe hier nur Hinweise auf Dittrichs Vorgehen. Eine ausführliche Darstellung und Diskussion würden den Rahmen meiner Arbeit bei weitem sprengen. Dittrich und seine Mitarbeiter konstruieren den Fragebogen auf der Grundlage der vorhandenen Literatur, in der Hinweise auf ätiologieunabhängige Ähnlichkeiten von VWB zu finden sind. Daraufhin diskutiert er das Falsifikationsprinzip des Kritischen Rationalismus Poppers und Lakatos', wonach Hypothesen – hier die Hypothese des Bestehens ätiologieunabhängiger Bewusstseinsstrukturen – geprüft werden, indem das Falsche ausgeschieden wird. „Aus der zu prüfenden Hypothese", schreibt Popper „... deduzieren wir die Prognose. Wir konfrontieren dann diese Prognose, wann immer es möglich ist, mit den Ergebnissen experimenteller und anderer Beobachtungen. Übereinstimmung mit diesen gilt als Bewährung der Hypothese, aber nicht als endgültiger Beweis; klare Nichtübereinstimmung gilt als Widerlegung und Falsifikation." (Zit.: ebd., 91)
VWB definiert Dittrich als (1) *„kurzfristige Verlaufsgestalten, die sich vom Hintergrund eines aus der Sicht der westlichen Kultur ‚normalen', rationalen Wachbewusstseins (NWB) abheben"* (Ebd., 91). Sie werden (2) *„willkürlich selbst erzeugt bzw. ihre sonstige Induktion wird nicht abgelehnt"* (Ebd., 93). *„Jeder VWB weist"* (3) *„eine Anzahl von bestimmten, verbal mehr oder weniger gut beschreibbaren Merkmalen auf, die nur selten während des normalen Wachbewusstseins (NWB) auftreten. Die Anzahl solcher differenzierender Merkmale eines VWB entspricht seiner Intensität und bestimmt seinen Ort auf Dimensionen, die vom NWB bis zu extremen VWB reichen."* (Ebd.) Anschließend werden verschiedene Falsifikationsmöglichkeiten und statistische Verfahrensweisen diskutiert.

Huxleys poetische Bezeichnungen Himmel, Hölle und Visionen wurden als drei charakteristische Teilaspekte von VWB in Items dieses Fragebogens operationalisiert. Dittrich und seine Mitarbeiter nannten diese drei Teilaspekte: (1) ozeanische Selbstentgrenzung, (2) angstvolle Ichauflösung und (3) visionäre Umstrukturierung.[183] Es gelang ihnen nachzuweisen, dass diese drei Erlebnisaspekte durch unterschiedlichste Mittel hervorgerufen werden können. Zur Auslösung der VWB dienten Halluzinogene I. Ordnung (N,N-Dimethyltryptamin, Psilocybin und THC), ein Halluzinogen II. Ordnung[184] (Lachgas), verschiedene Arten herabgesetzter Umweltstimulation (sensorische Deprivation, hypnagoge Zustände, Hypnose und autogenes Training) sowie Reizüberflutung durch erhöhte Stimulusvariabilität. Die Experimente erfolgten überwiegend unter Verwendung von Kontrollgruppen mit Vorher-Nachher-Messung. Die vielschichtige statistische Auswertung des Fragebogens APZ mit multivariaten Verfahren ergab, dass die Hypothese des gemeinsamen Kerns von VWB sich bewährt. Die Gültigkeit der experimentellen Ergebnisse wurde durch die *Internationale Studie über veränderte Wachbewusstseinszustände* außerhalb des psychologischen Labors überprüft. Die Untersuchung wurde in fünf verschiedenen Ländern Europas und in den USA durchgeführt. Insgesamt 1133 Probanden beschrieben ihren zuletzt erlebten VWB mittels des erwähnten Fragebogens APZ. Als auslösende Bedingungen nannten die Probanden dieser Studie vor allem Marihuana, Haschisch, LSD und verschiedene Meditationsverfahren. Die Auswertung zeigte, dass die Resultate dieser Feldstudie mit den Ergebnissen der Laborstudie übereinstimmten. Zusätzlich wurde das Hypothesengefüge an ethnologischen Beschreibungen schamanistischer Praktiken sowie Ergebnissen klinischer Beo-

---

Die Form der „gebundenen Selbstbeurteilung“ durch einen Fragebogen wird aus ökonomischen Gründen gewählt und weil sie unabhängiger ist von der Einschätzung durch einen Versuchsleiter, als dies bei der Interpretation „freier Selbstschilderungen“ der Fall ist. (Ebd., 102) Der Gefahr einer allzu engen Einschränkung der Beschreibungsmöglichkeiten durch einen Fragebogen begegnen Dittrich und seine Mitarbeiter, indem sie ein äußerst breites Spektrum von Items formulieren, wobei auch berücksichtigt wird, dass die Probanden sehr unterschiedliche Fähigkeiten zur Selbstbeobachtung und vor allem zur Verbalisierung ihres Zustandes haben. Zur Formulierung der Items wird die Literatur systematisch daraufhin durchgesehen, welche Fragebögen zu den aufgeführten Stimuli zur Erzeugung von VWB bereits vorliegen. Werden keine Selbstbeurteilungsverfahren gefunden oder sind die in der Literatur zitierten Fragebögen für die Itemsammlung unergiebig oder nicht erhältlich, wird auf Fremdbeurteilungsskalen sowie freie klinische Beschreibungen zurückgegriffen. Die so gewonnenen rund 800 Items werden sukzessiv reduziert. Bei den inhaltlich ähnlich formulierten werden umständlichere ausgeschieden. Teilweise werden neue formuliert, bis schließlich eine für die Probanden zumutbare Anzahl von 158 Items übrig bleibt. Als Reaktionsmöglichkeit wird für alle Items „ja-nein“ gewählt. Bei der Diskussion der Ergebnisse werden auch einseitige Antwortstile („Ja-“ oder „Nein-Sagestil“) berücksichtigt. Der Fragebogen liegt in acht verschiedenen Sprachen vor. (Siehe dazu: ebd., 102ff.)

[183] Siehe: Dittrich 1985/1996, I.

[184] Halluzinogene I. Ordnung entsprechen den Substanzen, die ich nach amerikanischer Terminologie als Psychedelika bezeichnet habe. Es sind also Substanzen vom Typ des LSD. „Der Hauptunterschied zwischen den beiden Gruppen besteht darin, dass diejenigen der II. Ordnung seltener strukturierte optische halluzinatorische Phänomene, dafür aber eine stärkere Bewusstseinstrübung hervorrufen.“ (Dittrich 1990, 78; vgl.: Leuner 1981, 33f.)

bachtungen bei psychedelischen und holotropen Sitzungen nach Stanislav Grof überprüft. Es existieren kaum Diskrepanzen. Die drei charakteristischen Teilaspekte von VWB: ozeanische Selbstentgrenzung (Huxleys Himmel), angstvolle Ichauflösung (Hölle) und visionäre Umstrukturierung (Visionen) wurden auf der ganzen Linie bestätigt.

Dittrichs dreidimensionales Modell konnte überdies durch Nachforschungen mit der Positronen-Emissionstomographie (PET) bestätigt werden, die es erlaubt, die funktionale Organisation des Gehirns bei unterschiedlichen Bewusstseinszuständen direkt am lebendigen Menschen zu untersuchen. Der Neurologe Franz Vollenweider untersuchte drogeninduzierte veränderte Bewusstseinszustände mit dem PET und konnte zeigen, dass den Dimensionen ozeanische Selbstentgrenzung, angstvolle Ichauflösung und visionäre Umstrukturierung, ausgelöst durch Psilocybin und Ketamin, bestimmte Muster neuronaler Aktivität entsprechen.[185]

Dittrichs Items zur Kategorie visionäre Umstrukturierung bestätigen die Ergebnisse von Klüver und Siegel, liefern jedoch keine differenziertere Beschreibung. Daher bleibt die Frage: Welche Eigenschaften charakterisieren die Kategorien ozeanische Selbstentgrenzung (Huxleys Himmel) und angstvolle Ichauflösung (Hölle)?

Die Items der Kategorie ozeanische Selbstentgrenzung enthalten folgende Gefühlsqualitäten: Gefühle der Levitation, der Grenzenlosigkeit, die Grenze zwischen dem eigenen Selbst und der Umgebung scheint sich aufzulösen und in eine ununterscheidbare Einheit überzugehen, das Gefühl, einen Körper zu haben, verschwindet, Gefühle des Friedens, des Losgelöst-Seins von allen Verpflichtungen, des Glücks und des Zufriedenseins ohne äußeren Anlass tauchen auf, es bereitet Freude, Dinge zu betrachten, alles erscheint indifferent, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft scheinen eins zu sein.[186]

Die Gefühlsqualitäten der angstvollen Ichauflösung sind der ozeanischen Selbstentgrenzung geradezu entgegengesetzt.[187] Statt zu einer positiv empfundenen Verschmelzung des Ichs mit der Umwelt kommt es jetzt zu einer radikaleren Trennung dieser beiden Pole als üblich, Gefühle der Isolation von Dingen und Menschen dominieren, das Gefühl des eigenen Selbst, das bei normalen Bewusstseinszuständen kontinuierlich aufrechterhalten bleibt, spaltet sich und die Probanden erleben sich selbst wie „von außen", als eine fremde Person. Statt die Transzendenz der Zeit zu erleben, erscheint der Zeitfluss quälend langsam. Das Gefühl der willentlichen Selbstbestimmbarkeit geht verloren, man hat Mühe, auch nur die kleinste Entscheidung zu treffen, fühlt sich wie gelähmt, wie eine Marionette oder wie ein Automat und verharrt wie erstarrt in einer ganz unnatürlichen Haltung.

Parallel zum Gefühlsleben wird die kognitive Seite in Mitleidenschaft gezogen. Es scheint unmöglich zu sein, wichtige von unwichtigen Gedanken zu

[185] Siehe: Vollenweider 1998.
[186] Siehe: Dittrich 1985/1996, 202–206.
[187] Siehe zum Folgenden: ebd., 206f.

unterscheiden, und Gedankengänge werden von Nebengedanken unterbrochen und reißen fortlaufend ab.

Ich fasse zusammen: Mit seinen Untersuchungen konnte Dittrich Huxleys Thesen bestätigen. Die Empfindungen ozeanischer Selbstentgrenzung (Huxleys Himmel) und angstvoller Ichauflösung (Hölle) sind die zwei gegensätzlichsten Erlebnisweisen in veränderten Wachbewusstseinszuständen und bilden zwei prägnante dynamische Strukturen im Erfahrungsstrom, die eng mit dem visionär-halluzinatorischen Prozess verbunden sind. Diese Erlebnisstrukturen bestehen unabhängig von der jeweiligen kulturellen Prägung und ihrem spezifischen Auslöser. Natürlich existieren zahlreiche Zwischenformen des Erlebens, welche weniger dramatisch sind, die jedoch unerwartet plötzlich in diese höchst dramatischen Erlebnisweisen einmünden können.

Voll entfaltete mystische Erfahrung

„Visionäres Erleben", stellt Huxley zwei Seiten vor Schluss von *Heaven and Hell* dezidiert fest, „ist nicht dasselbe wie mystisches Erleben. Mystisches Erleben liegt jenseits des Bereichs der Gegensätze. Visionäres Erleben spielt sich noch immer innerhalb dieses Bereichs ab."[188] Himmel, Hölle und Visionen, Raum und Zeit, Ich und Du, Außen- und Innenwelt – sämtliche sprachlich fassbaren Dichotomien werden in der *coincidentia oppositorum*, der eigentlichen mystischen Erfahrung der vollkommenen Ichauflösung und Alleinheit,[189] Huxleys Ansicht nach aufgehoben. Eng mit der vollkommenen mystischen Erfahrung ist für Huxley die psychische Erfahrung eines „undifferenzierten Lichts" verbunden, das im Unterschied zur Erfahrung „differenzierten Lichts" nicht von den Gegenständen des Bewusstseins auszugehen scheint. Ich bin mir nicht sicher, ob es sich hierbei Huxleys Ansicht nach um ein notwendiges Kriterium mystischer Erfahrungen handelt. Denn Huxleys Kennzeichnung vollkommen mystischer Erfahrungen variiert je nach Kontext.

In einem Brief vom 20. Mai 1957 nennt Huxley vier Merkmale der voll entfalteten mystischen Erfahrung unter dem Einfluss von LSD. Mystische Erfahrungen unter dem Einfluss von LSD sind: (1) Erkenntnisakte, die uns sagen, dass alles in allem enthalten ist, und uns (2) eine neue Art der Wahrnehmung jenseits der gewohnten Subjekt-Objekt-Struktur ermöglichen. Diese Erfahrungen werden (3) oft als zutiefst „wahr" erlebt, wobei diese Wahrheit nicht diskursiv einlösbar scheint, sondern sich selbstevident im momentanen Erleben kundgibt. Trotz aller Widrigkeiten des Lebens führen diese Erfahrungen (4) zu einer überaus optimistischen Lebenshaltung und dem

[188] Siehe: Huxley 1956/1996, 104.

[189] Vollkommene Ichauflösung und Alleinheit als wesentliche Bestandteile der vollen mystischen Erfahrung behauptet Huxley schon in *The Doors of Perception*, siehe: Huxley 1954/1996, 22.

Gefühl einer großen Dankbarkeit für das Privileg, in einem so wunderbaren, außerordentlichen Universum wie dem unseren zu leben.

> „Es scheint offensichtlich, dass Anästhetika wie Meskalin und LSD ‚eine Tür öffnen', welche uns Zugang zu Gebieten des Geistes verschafft, die wir gewöhnlich nicht oder sehr wenig oder nur gelegentlich zur Kenntnis nehmen. In diesem Gebiet des Geistes können hellseherische Erfahrungen stattfinden, die manchmal schrecklich sind, aber (sofern wir physisch und psychologisch gesund sind) öfter schön und erleuchtend. Wir können auch das antreffen, was die Mystiker das ‚verborgene Wissen über das Wesen des Universums' nennen – ein ‚Sinn für etwas, das viel tiefgreifender zusammengeschmolzen ist' (in Wordsworth' Worten), ein Sinn, dass Alles in jedem Einzelnen präsent ist, das Absolute in jedem Relativen. Und in Verbindung mit diesem obskuren Wissen kann ein neuer Modus der Wahrnehmung auftreten, in welchem die gewöhnliche Subjekt-Objekt-Beziehung irgendwie transzendiert wird und ein Bewusstsein der Einheit des Selbst und der äußeren Welt da ist. Oft ist damit auch eine eigentliche Erfahrung der Wahrheit verbunden (es wird gewusst, dass diese Dinge wahr sind), welche, wenn sie dem Geist in seinem normalen Zustand in begrifflichen Termini präsentiert werden, unverständlich und absurd erscheinen. Solche Aussagen wie ‚Gott ist Liebe' werden mit der Totalität des eigenen Seins erkannt und ihre Wahrheit scheint trotz Schmerz und Tod selbstevident zu sein. Damit einher geht eine intensive Dankbarkeit für das Privileg, in diesem Universum zu existieren. (Blake sagte ‚Dankbarkeit ist der Himmel selbst' – ich war unfähig diesen Satz zu verstehen, bevor ich LSD nahm, doch jetzt erscheint er mir einleuchtend zu sein.)"[190]

Erkenntnistheoretische Überlegungen zu voll entfalteten mystischen Erfahrungen

Huxley war wie viele Mystiker überzeugt, dass mystische Erfahrungen in einen Bereich jenseits von Sprache, Logik, Symbolisierung und Rationalität zu einer direkten „Erkenntnis-durch-unmittelbare-Bekanntschaft" mit einer jenseitigen, transzendenten Wirklichkeit führen. Die mystische Intuition der Einheit von allem mit allem, in welcher die Subjekt-Objekt-Trennung, die Kategorien von Raum, Zeit und sämtliche Gegensätze überstiegen werden, war für ihn die Kernerfahrung der *Ewigen Philosophie*, der die unterschiedlichen Mystiker eine Vielfalt von Namen gegeben hätten.[191]

In einem Brief an Thomas McCormack aus dem Jahr 1946 nimmt Huxley William James' Unterscheidung zwischen „Erkenntnis durch Bekanntschaft" und „Wissen über" auf.[192] Huxley interpretiert James' Begriff „Erkenntnis durch Bekanntschaft" als private, unmittelbare, unvermittelte Form der Wahrnehmung, des unmittelbaren Gewahrseins von Emotionen und Gedanken. „Wissen über" ergibt sich durch die Formung jener basalen, unmittelbaren Erkenntnisse durch automatische Assoziationen und die erlernten kulturellen Muster. Wenn wir „Erkenntnisse durch Bekanntschaft" erreichen wol-

[190] Dieser Brief findet sich nicht in den gesammelten, von G. Smith (1969) herausgegebenen Briefen, sondern in: Smith, P. B. 1972, 86f. und wurde wieder abgedruckt in: Huxley 1977/1998, 149f.; vgl.: Huxley 1977/1998, 95, 273f.
[191] Siehe: Huxley 1946, 4f.
[192] Siehe: Smith 1969, 545f.

len, argumentiert Huxley, dann müssen wir uns von den kulturellen Ideen durch einen Dekonditionierungsprozess befreien, indem wir die Wurzeln unserer Kultur vergessen oder ausreißen, die Tiefenstrukturen der Sprache umgehen, die unser Alltagsbewusstsein formen, und uns von unseren emotionalen Erinnerungen befreien.[193]

Gemäß Huxley kann „Wissen aus Bekanntschaft" oder die „nichtrationale Intuition … auf ihren niedrigeren Ebenen sinnlicher Natur sein, auf den höheren Ebenen hingegen ‚parapsychologischer' oder spiritueller Natur".[194]

Ein Überblick über die neueste Mystikdiskussion zeigt, dass Huxleys Konzept einer ewigen Philosophie einerseits harsch kritisiert worden ist, andererseits aber auch wieder rehabilitiert wurde. Heute stehen sich zwei Lager gegenüber: die Konstruktivisten und die Dekonstruktivisten oder Dekonditionisten (um diese vom französischen Dekonstruktivismus zu unterscheiden).

Die Konstruktivisten argumentieren, dass mystische Erfahrungen dem formgebenden Einfluss der Kultur, der Sprache und den Glaubensüberzeugungen nicht entrinnen können. Diese These wurde in den sechziger und siebziger Jahren von Bruce Garside, R. C. Zaehner, John Hick, Wayne Proudfoot und anderen vertreten.[195] Ihre Vorläufer um die Jahrhundertwende waren Friedrich von Hügel und Rufus Jones.[196] Die vehementeste und einflussreichste Stellungnahme dieser Sichtweise erschien 1978 mit der Publikation von *Mysticism and Philosophical Analysis*, einem Sammelband mit zahlreichen Aufsätzen verschiedenster Autoren, herausgegeben von Steven T. Katz. Katz' eigener Essay hat die konstruktivistische Sichtweise so kraftvoll ausgedrückt, dass er in zahlreichen Beiträgen zur Mystikdebatte bis heute immer wieder zitiert wird. Katz argumentiert, dass es

---

[193] Für Huxley besitzt „Erkenntnis durch Bekanntschaft" eine wichtige ethische Funktion. In einem Brief an seinen Bruder Julian vom 5. Januar 1959 beispielsweise kritisiert er die „Technisierung" aller Gebiete menschlicher Aktivitäten, „was dazu führt, dass die sozialen Beziehungen verarmen". Was unsere Gesellschaft braucht, um gesunde soziale Beziehungen zu revitalisieren, ist nach Huxleys Überzeugung „eine psychologische Erziehung der Spontaneität, der Dekonditionierung, des willentlichen Übergangs von der konzeptuell-technischen Welt, welche in allen Bereichen dem Kult der Effizienz huldigt, hin zur persönlichen Welt direkter Erfahrungen sowohl außerhalb als auch innerhalb unseres Selbst. Eine Methode der Beruhigung müsste gefunden werden, die sich immer vollkommener auf immer mehr und schließlich auf alle Bereiche ausdehnen ließe, eine Art von Zen-Training in der Kunst der Spontaneität, der Dekonditionierung, des Offen-Werdens." (Smith 1969, 859)

[194] Smith 1969, 546. Im Unterschied zu Huxley argumentiert Forman, dass James' Begriff „Erkenntnis durch Bekanntschaft" nicht passend ist, um die Eigenart mystischer Erlebnisse wiederzugeben, da James' Begriff „seiner Struktur nach intentional ist, ein Subjekt voraussetzt, welches einem Objekt bewusst ist, das durch die Sinne wahrgenommen wird" (Forman 1999, 117). Da viele Mystiker behaupten, dass mystische Erlebnisse ihrer Struktur nach nichtintentional sind, fügt Forman James' epistemologischer Unterscheidung eine dritte Kategorie hinzu, „Wissen-durch-Identität" (knowledge-by-identity) (Forman 1999, 118).

[195] Siehe: Garside 1972, 93–102; Zaehner 1957/1957; Hick 1976/1980; Proudfoot 1985.

[196] Hügel 1908/1923 I und II; Jones 1909.

> „keine reinen, d. h. unvermittelten Erfahrungen gibt. Weder mystische Erfahrungen noch alltäglichere Erfahrungsformen bieten irgendwelche Anzeichen oder Gründe zu glauben, dass sie unvermittelt sind. Mit anderen Worten, *sämtliche* Erfahrungen sind vermittelt, organisiert und uns Menschen gegeben aufgrund extrem komplexer epistemologischer Bedingungen. Der Begriff einer unvermittelten Erfahrung scheint selbst widersprüchlich und nichtssagend zu sein.“[197]

Katz ist überzeugt, dass Mystiker glauben, Gott zu erfahren, Brahman, das Nirwana oder die Harmonie mit dem Tao zu erreichen, weil sie in einem bestimmten kulturellen und religiösen Kontext leben. Der Rekurs auf die unterschiedlichen kulturellen Kontexte, in denen religiöse Erfahrungen stattfinden, vermag nach Katz zu erklären, warum religiöse Erfahrungen so unterschiedlich sind, so dass beispielsweise christliche Mystiker von einer Gotteserfahrung sprechen, Buddhisten von der Leere und vom Nirwana, Taoisten von der Harmonie mit dem Tao. Zudem unterstützt Katz' konstruktivististische Sichtweise das materialistische Projekt, mystische Erfahrungen erklären zu können, ohne auf einen transzendenten Bereich, Gott, Brahman und dergleichen verweisen zu müssen.

Auf der anderen Seite stehen die Perennialisten, Dekonditionisten wie Aldous Huxley, Evelyn Underhill, Rudolf Otto, Walter T. Stace, Huston Smith und viele andere.[198] Sie sind der Überzeugung, dass mystische Erfahrungen einen unmittelbaren, direkten Kontakt mit einem (wie auch immer definierten) Absoluten darstellen. Diese These und Huxleys Argumentation lebte in den neunziger Jahren wieder auf. Als Reaktion auf die Dominanz des konstruktivistischen Paradigmas gab Robert K. C. Forman den Sammelband *The Problem of Pure Consciousness* heraus.[199] In seinem Aufsatz kritisiert Forman an Katz und den Konstruktivisten, dass sie es versäumt hätten, drei unterschiedliche Phasen des mystischen Prozesses zu unterscheiden: den Zeitraum vor, während und nach dem mystischen Erlebnis.[200] Das konstruktivistische Paradigma, argumentiert Forman, würde lediglich eine überzeugende Erklärung für die erste und die dritte Phase bieten, nicht jedoch für die zweite. Während eine mystische Erfahrung stattfindet, erklärt Forman, existieren „keine Gedanken, keine Sinnesempfindungen, kein kognitiver Inhalt“, sondern lediglich „ein nichtintentionaler, aber wachsamer Augenblick“, den er „Ereignis reinen Bewusstseins“ (pure consciousness event) nennt.[201] In kontemplativen Traditionen stellt sich laut Forman das Ereignis reinen Bewusstseins ein als Resultat verschiedenster Praxisformen wie beispielsweise der Zen-Meditation oder der Yoga-Praxis, die wie ein Katalysator den Geist dazu führen, dass er absichtlich alle Gedanken, Sinnesempfindungen und Gefühle „vergisst“. Gradweise oder plötzlich, so Forman, gelange der Geist

[197] Katz 1978b, 26; vgl.: Katz 1982, 1983 und 1992, sowie: Lans 1987.
[198] Otto 1926; Underhill 1911/1928; Smith 1976/1992; Stace 1960.
[199] Forman 1990; vgl.: Brown 1986/1988.
[200] Siehe: Forman 1999, 96.
[201] Forman 1999, 11 und 15.

in einen vorübergehenden Zustand reinen Bewusstseins, bei dem alle kognitiven Prozesse, die im Alltag aktiv sind, vergessen werden.[202]

Gibt es drogeninduzierte voll entfaltete mystische Erfahrungen?

Wie ist Huxleys Gleichsetzung von Drogenerfahrungen mit mystischen Erfahrungen zu bewerten? Huxley ist nicht der erste, der religiöse mystische Erfahrungen mit Drogenerfahrungen gleichsetzt. Bereits 1926 postulierte der bereits mehrfach erwähnte James Leuba strukturelle Ähnlichkeiten.[203] Bis heute ist die Thematik höchst umstritten. Die Gegner vertreten in der Regel eine konstruktivistische Position und betonen, dass kulturelle und sprachliche Bedingungen mystische Erfahrungen wesentlich prägen, und/oder argumentieren, dass mystische Erfahrungen nicht mittels Drogen reproduzierbar sind, sondern Gnadengeschenke einer transzendenten Macht. Sie gestehen drogeninduzierten mystischen Erfahrungen bestenfalls den Status einer minderwertigen Mystik zu. Prominentestes Beispiel einer solchen Haltung ist Robert Charles Zaehner, zum Katholizismus übergetretener Professor für östliche Religion und Philosophie in Oxford. In seinen beiden Werken *Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of the Religious Experience* und *Drugs, Mysticism and Make Believe* übt er rigoros Kritik an Huxleys Gleichsetzung.[204]

Zaehner ist verständlicherweise schockiert angesichts der Vorstellung, dass jeder Drogensüchtige ein Mystiker sein solle, und unterscheidet drei grundsätzlich voneinander verschiedene Mystiktypen: Naturmystik, monistische und theistische Mystik. Für alle drei Arten gilt nach Zaehner, dass Mystik „die Erfahrung des Vereinigtwerdens" ist, doch gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen der Einigung mit der äußeren, wahrnehmbaren Natur und den beiden höheren Weisen von Einigung und damit der nach Zaehners Verständnis „eigentlich religiösen Mystik": der Einigung mit einem unpersönlichen Absolutum und der liebenden Einigung mit Gott, die beide die Wahrnehmungswelt ausschließen.

Diese Typologie ist alles andere als wertneutral. Sie ist eines der besten Beispiele einer dogmatischen, römisch-katholischen Theorie der Mystik. Zaehners Überordnung der theistischen Mystik wurde vielfach – auch von katholischer Seite – kritisiert.[205]

---

[202] Forman 1990, 38.
[203] Siehe: Leuba 1925, 8–36 und 45f.
[204] Siehe: Zaehner 1957/1957 und 1972/1989.
[205] Zur Kritik von katholischer Seite, siehe: Watkin 1957; von Seiten der Indologie, siehe: Staal 1975/1988, 67–69. Steven T. Katz (1978, 31f.) lobt Zaehner für seinen differenzierenden Ansatz, meint jedoch, dass er aufgrund seiner katholischen Bindung auf halbem Wege stehen geblieben sei. Vgl. auch: McGinn 1991/1994, 477 und Haas 1986, 322.

Huxleys Meskalinerfahrungen ordnet Zaehner den beiden unteren Kategorien seiner Rangfolge zu: der profanen Naturmystik (resp. dem „Pan-en-hen-ismus“) und der monistischen Mystik.[206] Aufgrund seiner Textanalysen und einer einzigen eigenen Erfahrung mit Meskalin, die er im Anhang von *Mysticism, Sacred and Profane* ausführlich schildert, gelangt Zaehner zur Überzeugung, dass Drogen niemals eine authentische theistische und damit keine eigentlich religiöse mystische Erfahrung hervorbringen können.

Perennialisten wie Huxley betonen demgegenüber die für alle Menschen gleichen körperlichen und neurophysiologischen Voraussetzungen, die Ätiologieunabhängigkeit und strukturelle Ähnlichkeit vormystischer und mystischer Erlebnisse und/oder postulieren emphatisch, dass eine allen Menschen zugängliche transzendente Welt existiere. Betont wird auch, dass drogeninduzierte vormystische und voll entfaltete mystische Erlebnisse viel intensiver seien als Erlebnisse in veränderten Bewusstseinszuständen, wie sie in der traditionellen religiösen Mystik durch Meditation, Fasten, Nachtwachen etc. hervorgerufen würden, und insofern der herkömmlichen Mystik überlegen sind.[207]

Dittrich vergleicht die Items der Kategorie ozeanische Selbstentgrenzung (Huxleys „heaven“) mit Staces Kriterien für mystische Erfahrungen. In seiner klassischen Studie *Mysticism and Philosophy* arbeitet Stace sieben Charakteristika mystischer Erfahrungen heraus.[208] Das zentrale, essentielle Merkmal, aus dem sich alle weiteren Merkmale einer mystischen Erfahrung ableiten, ist Stace zufolge das Einheitsbewusstsein, aus dem die Vielheit sinnlicher, emotionaler, sprachlicher und gedanklicher Verschiedenheit ausgeschlossen sei, so dass eine reine, inhaltslose, leere Einheit erfahren werde. Daraus folge die Abwesenheit der Erlebnisse von Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Die Empfindung der Objektivität oder Realität dieses Erlebnisses sei vorherrschend und Gefühle der Freude, des Friedens, tiefen Glücks und des Geborgenseins. Die wahrgenommenen Gefühle hätten die Qualität der Heiligkeit, des Sakralen oder Göttlichen. Die Erfahrung selbst sei paradox und unsagbar.

Dittrich argumentiert, dass die Items der Dimension ozeanische Selbstentgrenzung im Sinne von Stace als „Keime“ mystischer Erfahrungen interpretierbar sind und dass die ozeanische Selbstentgrenzung „bei extremer Ausprägung“ mystischen Erfahrungen sehr nahe kommt.[209]

Vermutlich liegt die Wahrheit zwischen der Auffassung der Perennialisten und derjenigen der Konstruktivisten, dergestalt, dass voll entfaltete

---

[206] Siehe: Zaehner 1957/1957, 52; vgl.: ebd. 80.

[207] Dan Merkur (1998, 96) beispielsweise argumentiert, dass psychedelische Einheitserlebnisse fünfzehn Minuten bis zu zwei, zuweilen sogar bis zu vier Stunden dauern könnten. Im Unterschied dazu dauerten spontane, nicht-drogeninduzierte Einheitserlebnisse kaum je länger als eine Minute. Daraus folgert Merkur, dass psychedelische Einheitserlebnisse das Bewusstsein stärker und damit auch langfristiger prägen als spontane Einheitserlebnisse.

[208] Stace 1960.

[209] Siehe: Bodmer/Braun/Dittrich 1991, 49–60. Zugunsten einer perennialistischen Position, vgl. statt vieler: Smith 1964/1996 und 2000.

mystische Erfahrungen, während sie stattfinden, wie Forman argumentiert, unabhängig sind von kulturellen und sprachlichen Vorgaben, zur gelingenden Integration in den Lebensalltag jedoch im Kontext einer religiösen Tradition oder gesellschaftlich allgemein akzeptierter ethischer Standards gedeutet werden müssen. Denn es ist schlichtweg unvorstellbar, dass jeder Drogensüchtige per se ein wahrhafter Mystiker sein sollte.

Formans These lautet, dass Mystiker die Funktion der Sprache vorübergehend „vergessen". Ein weiteres Indiz für die Ähnlichkeit traditionell-mystischer und drogeninduzierter voll entfalteter mystischer Erfahrungen liegt darin, dass der Abbau der Sprache durch Drogen und andere bewusstseinsverändernde Ursachen in der Psycholinguistik untersucht wird. Wegweisend sind hierbei die Arbeiten des russischen Psycholinguisten D. L. Spivak.[210] Spivak unterzog eine Reihe von Versuchspersonen linguistischen Tests, während sie sich in einem durch Ketamin veränderten Wachbewusstseinszustand befanden. Dabei stellte er fest, dass die durch die Droge bewirkte Bewusstseinsauflösung ontogenetisch frühere Stufen des Sprachsystems und des Sprechmechanismus zutage förderte. Er postulierte überdies, dass der Abbau der Sprache nicht chaotisch, sondern nach einem geordneten Muster verläuft: umfassende und syntaktisch komplexe Äußerungen weichen einfachen und unvollständigen Sätzen und auf tiefen Ebenen antworten die Versuchspersonen dem Experimentator mit konnotativen Zeichen, d. h. mit bedeutungsgeladenen, emotionalen Ein-Wort-Sätzen. Je intensiver der Grad des veränderten Wachbewusstseinszustandes, desto mehr löst sich das Sprachvermögen auf.

Auch Mystik führt in einen Bereich jenseits der Sprache. Wenn, wie Forman und Spivak zeigen, sowohl Drogen als auch kontemplative Praktiken wie Yoga und Meditation das Sprachsystem und den Sprechmechanismus kurzfristig abbauen, auflösen oder vergessen machen können, dann erscheint es nahe liegend, dass beide Wege auch zu einer mystischen Erfahrung führen können.

Psychedelische und traditionelle Mystik – ethische Überlegungen

Ist nach Huxley jeder, der mit psychedelischen Substanzen zu Erfahrungen gelangt ist, die mit voll entfalteten mystischen Erfahrungen in manchen Punkten analog zu sein scheinen, per se schon ein Mystiker? Ersetzt die psychedelische „Instant-Mystik" etwa den jahrzehntelangen Übungsweg buddhistischer Meditation? Macht sie Patanjalis achtfachen Pfad des Yoga überflüssig? Ist der klassische mühsame Aufstieg des christlichen Mystikers, die *via purgativa, illuminatio* und *perfectio* schlichtweg überholt und veraltet?

[210] Siehe dazu und zum Folgenden: Spivak 1983 und 1992.

Erreicht die psychedelische Mystik gar die *visio beatifica*, das Ziel des christlichen Mystikers?

Huxley antwortet mit einem klaren Nein:

> „Ich bin nicht so töricht, das, was unter dem Einfluss von Meskalin oder irgendeines anderen bereits existierenden oder in Zukunft herstellbaren Präparats geschieht, der Verwirklichung des Ziels und Endzwecks menschlichen Lebens gleichzusetzen: der Erleuchtung und der Vision der Glückseligkeit. Ich sage nicht mehr, als dass das Meskalinerlebnis etwas ist, das katholische Theologen ‚eine unverdiente Gnade' nennen: Es ist für das Seelenheil nicht erforderlich, aber potentiell hilfreich, und wenn es einem zugänglich gemacht wird, sollte man es dankbar annehmen."[211]

Vollkommene mystische Erfahrungen unter dem Einfluss von Psychedelika sind Huxleys Ansicht nach lediglich punktuelle, vorübergehende Ereignisse und unterscheiden sich diesbezüglich in keiner Weise von nicht-drogeninduzierten vollkommenen mystischen Erfahrungen. Atemübungen des Yoga, Sinnesdeprivation durch Meditation in der Abgeschiedenheit einer Höhle, Schlafentzug, Selbstgeißelung etc. – alle diese traditionellen mystischen Praktiken führen Huxleys Ansicht nach zu demselben Resultat wie die Drogen: zu einer Veränderung der herkömmlichen Körperchemie und der normalen neuronalen Vorgänge, womit ein veränderter Bewusstseinszustand und damit eine Grundbedingung für das Auftreten mystischer Erfahrungen geschaffen wird.[212] Diese Ansicht scheint in den letzten Jahren insbesondere durch den Nachweis körpereigener Drogen, die in ihrer Struktur und Wirkungsweise exogenen Drogen überaus ähnlich sind, bekräftigt worden zu sein.[213] Die chemischen „Vehikel" – und darin liegt für Huxley der einzige

---

[211] Huxley 1954/1996, 56f.

[212] Siehe: Huxley 1956/1996, 10f., 68–70 und 107–115; Huxley 1977/1998, 174f.

[213] Huxley glaubte, dass Adrenochrom, wie Meskalin ein Phenylethylaminderivat, maßgeblich für die Auslösung nichtdrogeninduzierter mystischer Erfahrungen mitverantwortlich sei. (Huxley 1956/1996, 10f.) Die neuere Transmitterforschung scheint diese These jedoch widerlegt zu haben. Im menschlichen Körper ist zu wenig Adrenochrom vorhanden, als dass dieser Substanz solch massive Wirkungen zugesprochen werden könnten. (Siehe: Björkqvist 1982, 76) Als Kandidaten zur Auslösung mystischer Erfahrungen werden heute stattdessen LSD-ähnliche körpereigene Drogen postuliert. So schreibt etwa Zehentbauer (1992/1996): „Man kann davon ausgehen, dass das menschliche Gehirn eigene LSD-ähnliche Moleküle produziert ... Für ein anderes Psychedelikum, das dem LSD ähnlich ist, wurden bereits körpereigene Rezeptoren entdeckt: Im Mittelhirn und im Limbischen System sind spezifische PCP-(Delta)-Rezeptoren, die sich von diesem Psychedelikum erregen lassen ... Auch wenn die Analyse der körpereigenen PCP-ähnlichen Drogen ... noch aussteht, weisen die identifizierten Rezeptoren darauf hin, dass es sie gibt. LSD hat eine frappierende chemische Ähnlichkeit mit den Botenstoffen Noradrenalin, Dopamin und Serotonin. Das exogene LSD und in ähnlicher Weise wohl auch endogene, LSD-ähnliche Moleküle hemmen den eher dämpfenden Einfluss von Serotonin ... darüber hinaus lassen sie ... die Noradrenalin- und Dopamin-Konzentration im Blut massiv in die Höhe schnellen. Hyperkonzentrationen von Noradrenalin sorgen für die extrem hohe Wachheit während eines außergewöhnlichen Bewusstseinszustandes, und das Übermaß an Dopamin bereitet den Boden für mystisch-phantastische Wahrnehmungen. Einige Neurophysiologen erklären die traumähnlichen Wahrnehmungserweiterungen damit, dass exogene und endogene Psychedelika direkt auf sensorische Neuronen Einfluss nehmen (auf die Nervenzellen, die unsere Sinnesbot-

Unterschied zu den spirituellen Übungen – tragen ihre „Fahrgäste“ viel schneller und ohne Mühe in die verschiedenen Bereiche des visionär-mystischen Gestaltprozesses, weshalb sie den alten Methoden überlegen scheinen.

Diese punktuellen mystischen „Gipfelerfahrungen“ garantieren jedoch, und dies ist Huxleys Hauptanliegen, per se keine bleibende Verbesserung des moralischen Verhaltens eines Menschen, wenngleich sie dieses möglicherweise motivieren. Es bedarf moralischer und bewusster kognitiver Anstrengungen, wenn aus der punktuellen, vielleicht einmaligen „Gipfelerfahrung“ eine permanente moralische Verbesserung des Menschen erreicht werden soll. Und gerade dies bewerkstelligen Huxleys Überzeugung nach kontemplative Traditionen.

Es ist das in der Mystik bekannte ethische Dilemma zwischen der *vita activa* und der *vita contemplativa,* das sich Huxley bereits bei seiner ersten Meskalinerfahrung „mit noch nie erlebter Eindringlichkeit“[214] kundtut: „So sollte man sehen!“, sagte Huxley wiederholt, als er sich „auf der Höhe der Kontemplation“ unter Einfluss von Meskalin befand ...

> „Und doch gab es da Vorbehalte. Denn sähe man immer so, würde man nie etwas anderes tun wollen. Nur einfach zu schauen, einfach das göttliche Nicht-Selbst einer Blume, eines Buchs, eines Sessels, eines Stücks Flanell zu sehen, das wäre schon genug. Aber wie stünde es in diesem Fall mit den Mitmenschen? ... In den Aufzeichnungen der Gespräche jenes Vormittags finde ich immer wieder die Frage: ‚Wie ist es mit menschlichen Beziehungen?‘ Auf welche Weise könnte man diese zeitlose Seligkeit des Sehens, des eigentlichen Sehens, mit den täglichen Pflichten vereinbaren, wie könnte man tun, was man tun sollte, fühlen, wie man fühlen sollte? ‚Man sollte imstande sein‘, sagte ich, ‚diese Hose als unendlich wichtig und Menschen als noch unendlich wichtiger zu sehen.‘ Man sollte – aber in der Praxis schien es unmöglich zu sein. Dieses Teilhaben an der offenkundigen Herrlichkeit der Dinge ließ sozusagen keinen Raum für die gewöhnlichen, die notwendigen Angelegenheiten menschlichen Daseins, vor allem blieb kein Raum für Menschen. Denn Menschen besitzen ein Selbst, und in einer Hinsicht zumindest war ich nun im Zustand des Nicht-Selbst-Seins und gewahrte dabei, wie den Dingen meiner Umgebung das Selbst fehlte, obwohl ich in der gleichen Lage war wie sie. Diesem neugeborenen Nicht-Selbst erschien das Verhalten und die Erscheinung des Selbst, das in diesem Augenblick nicht mehr war – ja nicht einmal der Gedanke daran bestand oder die Erinnerung an andere Formen des Selbst, die früher in ihm zu Hause gewesen waren –, nicht etwa abstoßend (Widerwille war nicht die Kategorie, in deren Begriffen ich dachte), sondern ungeheuer belanglos ... Der uralte Meinungsstreit zwischen den Tätigen und den Beschaulichen erneuerte sich, was mich betraf, mit noch nie er-

---

schaften wie Sehen, Hören, Berühren, Schmecken und Riechen in das Gehirn weiterleiten). Diese sensorischen Nervenbahnen ziehen dann zu Zentren (Sehzentren, Hörzentren usw.), die nicht nur im Großhirn, sondern auch subkortikal, im Zwischen- und im Stammhirn und im ... Locus caeruleus liegen ... Der Biochemiker G. Aghajanian wies in Tierversuchen nach, dass starke visuelle oder akustische Eindrücke den Locus caeruleus erheblich reizen; danach geht eine Flut von Impulsen durch das Nachrichtennetz, das den Locus caeruleus mit allen anderen Hirnregionen verbindet. Durch Psychedelika können die Aktivitäten des Locus caeruleus und damit die von ihm ausgehenden Nachrichten gesteigert werden.“ (Zehentbauer 1992/1996, 127f.; vgl.: Wulff 1991, 86–88; Ahlberg 1982, 64–68; zu den Wirkungen der Steigerung der Aktivität des Locus caeruleus durch endogene und exogene Psychedelika, siehe ausführlich: Zehentbauer 1992/1996, 110–113)

[214] Huxley 1954/1996, 33.

> lebter Eindringlichkeit ... Jetzt aber war ich auf der Höhe der Kontemplation. Ich war auf ihrer Höhe, aber noch kannte ich sie nicht in ihrer Fülle. Denn in Bezug auf die Fülle schließt der Weg Marias den Weg Marthas ein und verleiht ihm sozusagen eine eigene, höhere Kraft. Meskalin eröffnet den Weg Marias, versperrt aber den Weg Marthas. Es gewährt Zugang zur Kontemplation – aber zu einer Kontemplation, die mit Tätigkeit, ja sogar mit dem Willen, etwas zu tun, wenn nicht bereits mit dem Gedanken daran unvereinbar ist. Während der Offenbarungen, die ihm zuteil werden, hat der mit Meskalin Experimentierende immer wieder das Gefühl, dass zwar einerseits alles im höchsten Grad so ist, wie es sein soll, dass aber andererseits auch das Gegenteil der Fall ist. Das Problem, mit dem er zu tun hat, ist im Wesentlichen dasselbe, das sich dem Quietisten stellt, dem *arhat* ... Meskalin kann dieses Problem nie lösen; es kann lediglich Menschen in Form einer Offenbarung damit konfrontieren, denen sich dieses Problem vorher noch nie gestellt hatte."[215]

Der Mensch ist und bleibt ein soziales Wesen, abhängig von mannigfaltigen zwischenmenschlichen Beziehungen, egal wie viele mystische oder vormystische Einsichten ihm auch zuteil werden. Wäre seine ganze Erlebniswelt ständig und gleichmäßig mit derselben „Wichtigkeit" besetzt wie beim „himmlischen" Erlebnis mit Meskalin, so blieben die Unterschiede fortlaufend nivelliert, die allererst zwischenmenschliches Handeln möglich machen.

Ein Willensimpuls zum Handeln ist nur dann gegeben, wenn die Erfahrung hinsichtlich ihrer „Wichtigkeit" unterschiedlich strukturiert ist, wenn bestimmte Menschen und Sachverhalte wichtiger sind als andere, sich aus dem Erfahrungsstrom herausheben, weil andere in den Hintergrund treten. Allein auf diese Weise wächst ein Handlungsinteresse. Das Erleben während der positiven psychedelischen Erfahrung scheint dem jedoch gerade entgegengesetzt zu sein. Angesichts der Offenbarung der abgrundtiefen „Herrlichkeit", intensivst erlebten „Wichtigkeit" von allem, erscheint zugleich jeder Handlungsimpuls, jeder zwischenmenschliche Kontakt, wie Huxley schreibt, „ungeheuer belanglos". In dem Maße, wie alles gleich gültig erscheint, im Sinne unendlich gesteigerter Geltungskraft, können Willensäußerungen, Handlungsabsichten und zwischenmenschliche Kontakte gleichgültig werden. Werden drogeninduzierte veränderte Bewusst-seinszustände übertrieben oft wiederholt, etwa weil die Erforschung der eigenen Innenwelt zur Flucht vor einer als unerträglich empfundenen Alltagsrealität wird, so besteht die große Gefahr, dass die Realität zwischenmenschlicher Beziehungen sich entwirklicht. In dem Maße, in dem der andere und die äußere Umwelt immer unwirklicher und die eigene Innenwelt immer wirklicher wird, vermindert sich die Fähigkeit, sich in die Lage des anderen versetzen zu können, respektvoll und achtsam mit ihm umzugehen. Der drogenabhängige Junkie ist ein exemplarisches Beispiel für diese desaströse Entwicklung. Während er bei anfänglichen Drogenversuchen die kritische, rationale Realitätsprüfung beibehalten mag und den gelungenen Übergang von der Realität der Innen- zu derjenigen der Außenwelt schafft, so verliert sich diese Fähigkeit, je geringer die Abstände von einem „Trip" zum nächsten sind. Die Kritikfähigkeit lässt nach, weil der Kontrast zwischen dem Lebensalltag und dem Außergewöhnlichen abnimmt. Das innere Erleben wird

[215] Huxley 1954/1996, 28–34; vgl.: Huxley, Laura Archera 1968/1991, 167–171.

vom Gefühl der Realität so sehr aufgeladen, dass es die äußere Wirklichkeit im Lebensalltag zunehmend überlagert und damit gleichzeitig entwirklicht. Die äußere Wirklichkeit „zählt nicht", weil sie als nicht wirklich erfahren wird und immer öfter visionär-halluzinatorisch und damit unzureichend bewältigt wird. Das Endstadium kann vollkommene Apathie und Gleichgültigkeit gegenüber den Mitmenschen sein.[216]

[216] Diese Kritik bedeutet nicht, dass psychedelische Erlebnisse nicht auch prosoziale, ethische Aspekte haben können. Huxleys Kritik bezieht sich auf die Umsetzung psychedelischer Einsichten im Lebensalltag.
In seinem überaus erhellenden Buch *The Ecstatic Imagination – Psychedelic Experiences and the Psychoanalysis of Self-Actualization* unterscheidet Daniel Merkur auf der Grundlage umfangreicher Erlebnisberichte drei Typen psychedelischer Einheitserlebnisse mit betont moralischer Ausrichtung: den empathischen Erlebnismodus, den Modus der Verantwortlichkeit und denjenigen der Bescheidenheit. (Merkur 1998, 124–132) Die von Merkur beschriebenen „Modi" sind „Schemen", „Strategien" oder „Filter", welche unsere Erfahrungen organisieren. (Ebd., 154) Das empathische Sich-Einlassen auf die Gefühle anderer kann nach Merkur in psychedelischen Zuständen so intensiviert und so lebhaft verspürt werden, dass die Gefühlsprozesse anderer nachempfunden werden können, als ob es die eigenen wären. Dies kann dazu führen, dass eigene Verhaltensweisen, die diese Gefühle beim anderen mitbedingt haben, moralisch neu bewertet werden. Als drastisches Beispiel führt Merkur u. a. die Aussagen eines Gefängnisinsassen an, der an einem Psilocybin-Versuch teilnahm. Dieser konnte mit Hilfe der Droge intensiv nachempfinden, was er vielen seiner Freunde angetan hatte, indem er sie belog, stahl, missbrauchte, psychisch und physisch verletzte, wodurch er zu einer intensiven emotionalen Bewertung seines eigenen Verhaltens als falsch und unrecht gelangte und eine lebhafte Sehnsucht nach Liebe, Friede und Vergebung spürte. (Ebd., 125–127)
Während im empathischen Modus emotionale Antwortreaktionen vorherrschen, stehen beim Verantwortlichkeitsmodus gedanklich-abstrakte Selbstbewertungen im Vordergrund. Dabei wird das eigene Verhalten nach Merkur sowohl unter persönlichen als auch utilitaristischen und anderen sozial-moralischen Gesichtspunkten bewertet. Ebenfalls werden abstrakte, im Laufe des Lebens internalisierte Werte und Wertesysteme miteinander verglichen, beurteilt oder korrigiert. (Ebd., 127–130)
Eine dritte Kategorie charakterisiert sich nach Merkur durch ein intensives Erlebnis der Bescheidenheit, Demut oder Einfachheit (the humble mode). Dieses Erlebnis ist für die Betroffenen sowohl innerhalb wie auch außerhalb sozialer Interaktion erfahrbar. Im Rahmen sozialer Interaktion nimmt die Freiheit, Spontaneität und persönliche Wärme zwischen den Beteiligten zu. Soziale Grenzen, Wissens-, Glaubens- oder Meinungsgrenzen, die zuvor zwischenmenschliche Gespräche oder ein Sich-Näherkommen behindert haben, fallen weg. Das zunehmende Desinteresse an zielgerichtetem Handeln wird in diesem Kontext als Abnahme oder Verschwinden egoistischer Strebungen gedeutet. Das Besitzstreben wird vermindert. Arroganz, Einbildung oder Gefühle der eigenen Grandiosität verschwinden. Der Bescheidenheitsmodus verbindet nach Merkur die Selbstorientierung im empathischen Modus mit der sozialen Ausrichtung des Verantwortlichkeitsmodus. Die Einfachheit lokalisiert das Selbst im zwischenmenschlichen Kontext, um ihre Einfachheit vor anderen zu erfahren. Der Einfachheitsmodus, argumentiert Merkur, fügt der Moralität eine weitere Dimension hinzu. Allein die Einfachheit führe zu einer Form der Integrität, die selbst dann fortbestehe, wenn utilitaristische und kulturelle ethische Standards fehlten. (Ebd., 130–132)
Es ist denkbar, dass solche Erlebnisse das ethische Verhalten im Lebensalltag motivieren können, wenn der Lebenskontext förderlich ist. Merkur betont, dass jeder dieser Modi das fantastische Element der Einheit oder Vereinheitlichung in sich trägt, welches mystischem Erleben wesentlich ist, dass jedoch alle anderen Elemente dieser Erlebnisweisen sich auf die Realität beziehen und dass wir es folglich mit Formen realistischer Weltwahrnehmung zu tun haben, die durchaus angemessen sind, um unsere Alltagswelt zu strukturieren. (Ebd, 148ff.) Im Unterschied zu Huxley lässt Merkur allerdings die zentrale Frage unbeantwortet, welche Haltungen, Über-

Diese für das moralische Verhalten ruinöse Konsequenz kann sich nicht nur durch die Sucht nach veränderten Bewusstseinszuständen, sondern auch durch das Festhaltenwollen voll entfalteter mystischer Erfahrungen ergeben. Die voll entfaltete mystische Erfahrung des klaren Lichts der Leere, meint Huxley während einer psychedelischen Sitzung im Jahre 1962, die auf Tonband aufgenommen wurde, sei der größte, endgültigste „Eiswürfel", den man sich vorstellen könne.[217] In der mystischen Erfahrung „gefriert" sozusagen der sich ansonsten ständig wandelnde Strom der Erfahrung zum „Eiswürfel" des reinen Lichts der Leere, in dem alle Vielheit, alle Verwirrung und Unsicherheit beseitigt ist. Man kann die Verwirrung „anhalten", meint Huxley, „aber es ist nicht das Wirkliche, man kann für alle Ewigkeit ... [im klaren Licht der Leere] bleiben, *wenn man Liebe und Arbeit ausschließt* ... Aber das ... ist ... falsch ... es leugnet die Tatsachen völlig: Es ist moralisch falsch, und letztlich natürlich absolut katastrophal."[218]

Die soziale, zwischenmenschliche Realität ist die primäre Welt menschlichen Lebens. Eingehen auf andere, ein respektvoller, achtsamer Umgang, Wertschätzung, Zuwendung, ja sämtliche intentionalen zwischenmenschlichen Akte sind abhängig davon, dass der Strom der Erfahrung sich nicht verfestigt, sondern die erfahrbaren Gegenstände im Fluss bleiben, d. h. Menschen und Dinge sich mit unterschiedlicher Intensität von Bedeutungshaftigkeit und unterschiedlichen Graden von Realität aus dem Erfahrungsstrom herausheben.

Die Meskalinerfahrung gewährt einen, für manche Menschen erstmaligen, für andere vertieften Zugang zum Problem des kontemplativen und aktiven Lebens. Auf der „Höhe der Kontemplation" begreift Huxley, dass reine, andauernde kontemplative Schau und mystische Erfahrung nicht nur nicht lebbar, sondern, mehr noch, moralisch unhaltbar sind. Diese Einsicht bildet gleichzeitig die Grundlage für eine bewusste Entscheidung zugunsten der *vita activa*, des aktiven, tätigen Lebens, eine Forderung, die Huxley nicht nur in der christlichen Kritik am Quietismus, sondern auch in der Kritik des Mahayana-Buddhismus am *arhat*, dem Ideal des Hinayana-Buddhismus, erkannte. „Aktives Leben" bedeutet für Huxley jedoch nicht das bewegte Leben etwa eines Leinwandhelden, Kriegsberichterstatters, führenden Geschäftsmannes oder Politikers. Ganz im Gegenteil. Der Mystiker richtet sein Handeln Huxleys Ansicht nach nie nach irgendwelchen großen wirtschaftlichen, gesellschaftlich anerkannten, institutionellen oder gar politischen Zielen aus, sondern immer nur auf einzelne oder kleine Gruppen. Sein Handeln finde nie im Zentrum der Gesellschaft, sondern immer nur am Rande statt und bediene sich nie der organisierenden Kräfte von Staat oder Kirche, sondern nur der völlig zwangfreien spirituellen Autorität, die dem Kontemplativen aufgrund seiner Verbundenheit mit der eigentlichen Wirklichkeit, dem letzten Grund,

zeugungen, Verhaltensweisen und Lebenskontexte die Integration dieser Erlebnismodi in den Lebensalltag fördern könnten.

[217] Huxley, Laura Archera 1968/1991, 168.

[218] Huxley, Laura Archera 1968/1991, 169f.

eigen sei. Huxleys Entkoppelung der Mystik von Gesellschaft, Kirche und Politik scheint mir jedoch allzu idealisiert und einseitig zu sein. Wie am prägnantesten vielleicht anhand zahlreicher Beispiele aus der mittelalterlichen Frauenmystik deutlich wird, liegt die soziale Funktion mystischer Erfahrungen oftmals in der Gewinnung von sozialer und politischer Macht. Den Frauen des Mittelalters war eine Mitbestimmung in gesellschaftspolitischen Angelegenheiten der Kirche weitgehend versagt. Indem die mittelalterlichen Mystikerinnen ihre Autorität jedoch auf visionäre und mystische Erfahrungen gründeten, wurden ihnen Äußerungen zu theologischen und politischen Debatten erlaubt und sie konnten über die Grenzen ihrer Klöster hinaus als Neuerinnen wirken. Die Berufung auf göttliche Visionen und mystische Erkenntnisse war somit ein Weg, das Lehr- und Predigtverbot der Kirche für Frauen zu unterlaufen.[219]

Huxley war überzeugt von der pädagogischen Relevanz eines Lebensalltags, bestehend aus einer Kombination von kontemplativen Übungen mit gezielt inszenierten, vielleicht ein Mal pro Jahr stattfindenden psychedelischen Sitzungen. Dadurch sollte der Mensch ein vertieftes Verständnis (im Sinne von „Wissen aus eigener Bekanntschaft") der verschiedenen Gebiete seines Unbewussten erlangen, damit seine alltäglichen Handlungen immer autonomer werden, d. h. immer weniger durch unbekannte Bestimmungsgründe des Unbewussten motiviert sind. Wahre Autonomie war für Huxley jedoch nicht Willkürfreiheit. Das Verhalten sollte vielmehr von den „Gesetzen" jener tiefsten und umfassendsten Ebene des Unbewussten, jener göttlichen spirituellen Macht getragen sein, zu welcher der Mystiker in der punktuellen, vollkommenen mystischen Erfahrung durchdringt. In diesem Sinn ist folgender Dialog aus Huxleys utopischem Roman *Island* zu verstehen, der zwischen dem Protagonisten Will Farnaby und Vertretern der Gesellschaft von Pala stattfindet. Die utopische Gesellschaft von Pala kombiniert in ihrem Alltag Meditation und eine *Moksha* genannte psychedelische Droge auf sehr fruchtbare Weise mit dem erklärten Ziel, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu verbessern.

„‚Gibt es irgendeinen Zusammenhang', fragte Will, ‚zwischen dem, wovon Sie gerade sprachen und dem, was ich dort oben im Shiva-Tempel gesehen habe?'

‚Natürlich gibt es den', erwiderte [Mrs. Rao]. ‚Die Moksha-Medizin bringt einen genau dorthin, wohin man durch Meditation gelangt.'

‚Warum sollte man sich dann die Mühe machen zu meditieren?'

[219] Siehe dazu: Gössmann 1987, 28; vgl. dazu die provokante, meiner Meinung nach jedoch einseitige These von Fales (1997a), der am Beispiel Teresas von Avila nachzuweisen versucht, dass mystische Erfahrungen allein auf die Funktion der Gewinnung von sozialer und politischer Macht zurückzuführen sind. Die individuelle Phänomenologie mystischer Erfahrung kann Fales' Überzeugung nach kausal auf soziale Umstände zurückgeführt werden. Fales verkennt damit vollkommen, dass Mystik ein komplexes System darstellt, das mit unzähligen motivationalen Knotenpunkten in Verbindung steht, die sich wechselseitig auf- und abschaukeln. Mystik lässt sich nicht allein auf soziale Machtfaktoren reduzieren.

‚Sie können genauso gut fragen: Warum sollte man sich die Mühe machen, sein Essen einzunehmen?‘

‚Aber Ihnen zufolge ist die Moksha-Medizin doch das Essen.‘

‚Sie ist ein Festessen‘, sagte sie eindringlich. ‚Und genau deshalb muss es Meditation geben. Man kann nicht jeden Tag ein Festessen haben. Sie sind zu üppig und dauern zu lange. Außerdem werden Festessen von einem Traiteur geliefert; sie selbst haben an der Zubereitung keinen Anteil. Für Ihre alltägliche Ernährung müssen Sie schon selbst kochen. Die Moksha-Medizin ist eine Extragabe, die man sich nur gelegentlich gönnt.‘

‚Theologisch gesprochen‘, sagte Vijaya, ‚bereitet einen die Moksha-Medizin auf den Empfang von ‚Gnadengeschenken‘ vor – quasi-mystische Visionen oder auch die voll entfalteten mystischen Erfahrungen. Meditation ist eine der Methoden, die solche Gnadengeschenke unterstützen.‘

‚Wie?‘

‚Indem sie den Geisteszustand kultivieren, der es ermöglicht, dass die blendenden ekstatischen Einsichten dauerhafte und gewohnheitsmäßige Erleuchtungen werden. Indem man sich bis zu dem Punkt kennen lernt, an dem man nicht mehr durch sein Unbewusstes gezwungen wird, all die hässlichen, absurden, das Ich abstumpfenden Dinge zu tun, die man so oft tut.‘

‚Sie meinen, sie hilft einem, intelligenter zu sein?‘

‚Nicht intelligenter im Hinblick auf Wissenschaft oder logisches Argumentieren – intelligenter auf einer tiefer liegenden Ebene konkreter Erfahrungen und persönlicher Beziehungen.‘“[220]

[220] Huxley 1962, 184.

Bertrand Russell (1872–1970): Logik und Mystik

> „Die größten Philosophen fühlten ... das Bedürfnis sowohl nach naturwissenschaftlicher Erkenntnis als auch nach Mystik: Gerade der Versuch, beides zu harmonischem Zusammenklingen zu bringen, schenkt ihrem Lebenswerk die Größe, und dies ist auch der Grund, warum es immer wieder Geister geben wird, denen die Philosophie, trotz ihrer schwerwiegenden Unsicherheit, als etwas Größeres erscheinen wird als reine Wissenschaft oder Religion allein."[1]

Für die meisten, die in der Tradition der analytischen Philosophie stehen, mag es erstaunlich, wenn nicht gar befremdlich wirken, dass Bertrand Russell, einer der Gründerväter ihres Denkkollektivs, der die Mathematik auf Logik und alle echten philosophischen Probleme auf logische zurückführen wollte, der eine Idealsprache und eine Theorie der Typen konzipierte, sich eines scheinbar so unanalytischen, unwissenschaftlichen und unlogischen Themas wie der Mystik annahm.

Russells Mystikphilosophie – wie er sie 1914 in seinem bekanntesten Werk über Mystik, *Mysticism and Logic*, am systematischsten dargelegt hat[2] – ist meiner Meinung nach ein bedeutsamer Bestandteil in der Entwicklung seines Denkens und kann nur vor dem Hintergrund dieser Entwicklung adäquat verstanden werden. Dazu sind sowohl Russells ambivalenter Charakter, seine wiederholten Versuche, sein Gefühlsleben zu verdrängen, wie auch sein intellektueller Werdegang zu berücksichtigen. Welche emotionalen und geistigen Beweggründe veranlassten Russell über Mystik nachzudenken? Wie hat sich seine Sichtweise der Mystik entwickelt? In welchem Zusammenhang stand sie mit der Entfaltung seiner Philosophie, mit seinen persönlichen Erfahrungen und seinen konkreten Beziehungen? Lassen sich zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Haltungen und Schwerpunkte hinsichtlich der Mystik erkennen? Wodurch wurden diese möglicherweise motiviert?

Ich werde im Folgenden chronologisch vorgehen. Russells Nachdenken über Mystik lässt sich, soweit ich sehe, in drei Phasen einteilen: In einem ersten Abschnitt vor der Jahrhundertwende deutet Russell Mystik idealistisch-spinozistisch als Erkenntnismodus des Absoluten resp. Gottes. In einer zweiten, platonischen Phase, die bis 1912 andauert, ist die mystische Kontemplation für ihn, ähnlich wie die wissenschaftliche, eine Form der Erkenntnis geistiger Prinzipien. Bestanden Russells Überlegungen zur Mystik bis dahin aus einer emotionalen und einer kognitiven Komponente, so dominiert von 1914 an die Betonung der emotionalen Seite der Mystik. Mystik ist fortan eine kognitionslose Emotion.

---

[1] Russell 1914/1985, 158.
[2] Russell 1914/1985, 158–177.

Der erste Teil dieses Kapitels behandelt die beiden ersten Phasen von Russells Mystiktheorie, d. h. seinen Einbezug der Mystik in den Kontext seiner frühen idealistischen, insbesondere neo-hegelianischen Haltung von 1894 bis 1897/98 und seine Mystikphilosophie während der platonischen Zeit der Folgejahre. Russells zweite Phase beinhaltet seine quasimystischen Erfahrungen von 1901 und 1911, seine Liebe zu Ottoline Morell, die durch sie motivierten Gespräche und Essays über Religion und Mystik sowie seine Aus-einandersetzung mit Bergson und Wittgenstein. Dabei werde ich zeigen, wie sich Russells Mystikverständnis von einem ursprünglich metaphysisch-idealistischen zu einem innerweltlich-analytischen wandelte. Damit einher geht auch Russells Entgrenzung der Mystik aus dem Bereich der Religion in die Bereiche der Philosophie, der Metaphysik, der Mathematik, der Ästhetik und der Ethik.

Im zweiten Teil entfalte ich im Wesentlichen die Kernthesen von *Mysticism and Logic* als dem Kulminationspunkt von Russells vorherigen, eher unsystematischen Reflexionen. Entsprechend diesem Werk ist auch das Unterkapitel eher systematisch als historisch angelegt.

Drittens erörtere ich Russells radikale These, es gebe (nahezu) emotionslose Kognitionen (Wissenschaft) und kognitionslose Emotionen (Mystik), sowie die auf seine Freud-Rezeption zurückgehende, zunehmend psychologisierende Ablehnung der mystischen Emotion nach 1914.

Anschließend folgt eine Kritik an Russells Dichotomie zwischen Mystik und Logik resp. zwischen Emotion und Kognition. Ich werde argumentieren, dass Russells Konzept dem Phänomen menschlicher Erfahrung nicht nur hinsichtlich mystischer, sondern auch hinsichtlich wissenschaftlicher Erkenntnis unangemessen ist.

In meiner abschließenden Würdigung greife ich Russells Konzept der „philosophischen Kontemplation“ als erkenntnisleitendem Ideal für die heutige Mystikdebatte auf.

Drei Leidenschaften: zwei „mystische“ und eine intellektuelle

Unter der Überschrift *Wofür ich gelebt habe* leitet Russell seine Autobiographie mit folgenden Zeilen ein:

> „Drei einfache, doch übermächtige Leidenschaften haben mein Leben bestimmt: das Verlangen nach Liebe, der Drang nach Erkenntnis und ein unerträgliches Mitgefühl für die Leiden der Menschheit. Gleich heftigen Sturmwinden haben mich diese Leidenschaften bald hier- und bald dorthin geweht in einem launenhaften Zickzackkurs über ein Weltmeer von Qual hinweg bis zum letzten Rand der Verzweiflung.
>
> Nach Liebe trachtete ich, einmal, weil sie Verzückung erzeugt, eine Verzückung so gewaltig, dass ich oft mein ganzes, mir noch bevorstehendes Leben hingegeben haben würde für ein paar Stunden dieses Überschwangs. Zum andern habe ich nach Liebe getrachtet, weil sie von der Einsamkeit erlöst, jener entsetzlichen Einsamkeit, in der ein einzelnes erschau-

> erndes Bewusstsein über den Saum der Welt hinabblickt in den kalten, leblosen, unauslotbaren Abgrund. Und letztens habe ich nach Liebe getrachtet, weil ich in der liebenden Vereinigung, in mystisch verkleinertem Abbild, die Vorahnung des Himmels erschaute, wie er in der Vorstellung der Heiligen und Dichter lebt. Danach habe ich gesucht und, wiewohl es zu schön erscheinen mag für ein Menschenleben: ich habe es – am Ende – gefunden.“[3]

Dieses Bekenntnis zur überschwänglichen erotischen Liebe als einer wesentlichen Triebfeder seines Lebens spiegelt ein wesentliches Motiv Russells, sich der Mystik zuzuwenden: Das erotische Liebeserlebnis ist für ihn ein „verkleinertes Abbild“ der mystischen Erfahrung und der Mystiker „ein Mensch, der in das Universum verliebt ist“[4]. Das mystische Liebeserlebnis kann Russells Ansicht nach moralische Konsequenzen haben.

Russell ist überzeugt, dass auch das Mitgefühl, die zweite „übermächtige Leidenschaft“, die sein Leben prägte, nicht so sehr das Resultat überlegten Nachdenkens, sondern vielmehr das Ergebnis einer spontanen quasi-mystischen Erfahrung ist. Eine eigene Erfahrung dieser Art, ein eigentliches „Bekehrungserlebnis“ erlebte Russell 1901. Er beschrieb dieses Erlebnis Jahre später in seiner Autobiographie. Als Mrs. Whitehead, zu der er eine tiefe Zuneigung empfand, aufgrund einer akuten Herzschwäche unter starken Schmerzen litt, nahm er ihren dreijährigen Sohn bei der Hand und führte ihn aus dem Haus, damit er seine schwer kranke Mutter nicht störte. Der kleine Whitehead ging vertrauensvoll mit. Mit dem kleinen Jungen an der Hand ging in Russell Folgendes vor sich:

> „Das Bewusstsein der Einsamkeit einer jeden Menschenseele übermannte mich plötzlich ... Innerhalb von fünf Minuten durchlief ich Gedankengänge wie diese: Die Einsamkeit der Menschenseele ist unerträglich; nur die allerstärkste Liebe, wie sie die Lehrer der Religionen gepredigt haben, vermag sie zu durchdringen; was nicht diesem Beweggrund entspricht, ist schädlich, bestenfalls nutzlos; daraus folgt, dass Krieg unrecht, die [englische] Public-School-Erziehung abscheulich, dass die Anwendung von Gewalt verwerflich ist, dass man bei Beziehungen von Menschen untereinander zum Kern der Einsamkeit eines jeden vordringen und ihn ansprechen soll ... Nach diesen fünf Minuten war ich ein vollkommen veränderter Mensch geworden. Etwas wie eine mystische Erleuchtung hielt mich eine Zeitlang im Bann. Mir war, als kenne ich die innersten Gedanken eines jeden Menschen, der mir auf der Straße begegnete, und wenn das zweifellos eine Selbsttäuschung war, so empfand ich mich doch tatsächlich all meinen Freunden und vielen meiner Bekannten weit näher als bisher. Ich war Imperialist gewesen bisher; binnen fünf Minuten wurde ich nun Burenanhänger und Pazifist. Nachdem ich jahrelang für nichts Sinn gehabt hatte als für exakte Wissenschaft und Analyse, war ich jetzt auf einmal erfüllt von halbmystischen Gefühlen für Schönheit, einem heftigen Interesse für Kinder, von einem Verlangen, fast so tief wie das des Buddha, eine Weltanschauung zu finden, die das menschliche Leben erträglich machen würde. Eine sonderbare Erregung bemächtigte sich meiner, die heftigen Schmerz enthielt, aber auch ein Element des Triumphes darüber, dass ich den Schmerz zu bezwingen und ihn, wie ich vermeinte, in einen Zugang zur Weisheit verwandeln könne. Die mystische Schaukraft, die ich mir damals zu besitzen einbildete, ist größtenteils geschwunden, und die Gewohnheit der analytischen Untersuchung hat sich wieder geltend gemacht. Allein etwas von dem, was ich damals zu erkennen gemeint habe, ist mir seitdem stets geblieben, hat meine Haltung wäh-

[3] Russell 1967/1967, 9.
[4] Russell 1988, 336.

> rend des Ersten Weltkrieges verursacht, mein Interesse an Kindern, meine Gleichgültigkeit gegen kleines Missgeschick und einen gewissen gefühlsbetonten Beiklang in all meinen Beziehungen zu Menschen hervorgerufen."[5]

Dieses Erlebnis scheint der Hauptgrund für Russells pazifistisches Engagement und seine sozialreformerischen Ansichten gewesen zu sein, so vieldeutig sie oft auch sein mochten. Seine puritanische Herkunft und der politische Liberalismus seiner Familie waren wahrscheinlich ebenfalls bedeutsam.

Es scheinen Ähnlichkeiten zu bestehen zwischen Russells Erleuchtungserlebnis und anderen säkularisierten Formen mystischen Erlebens von Menschen, mit denen Russell sich damals beschäftigte.[6] John Stuart Mill beispielsweise, den Russell schon sehr früh gelesen hat und der seine Abkehr vom Christentum nachhaltig motiviert hat, wurde nach streng utilitaristischen Grundsätzen erzogen. Im Alter von 22 Jahren litt er an schlimmen Depressionen, von denen er sich mit einem Male erholte, als er Wordsworths *Ode: Intimations of Immortality* las. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an William James, der das plötzliche Aufleuchten des Bedeutungshaften eines Textes und in der Kunst als Vorform religiöser mystischer Erfahrungen bezeichnet hatte. Solche Vorformen mystischer Erlebnisse können vorübergehend eine Balance schaffen, wo zuvor das emotional-sinnliche Erleben vom sinnlich-kognitiven abgespalten war, was bei Mill und vermutlich auch bei Russell der Fall war. Bei Russell, der Mills Geschichte kannte, hatte sich wahrscheinlich eine ähnliche Abspaltung des Emotional-Sinnlichen in seiner eigenen, calvinistisch geprägten frühen Kindheit vollzogen. Eine weitere Ähnlichkeit besteht auch mit Mark Rutherford (W. Hale White), mit dessen Werken Russell ebenfalls vertraut war. Rutherford hatte, ebenso wie Russell, eine streng calvinistische Erziehung genossen und war, bei der Lektüre von Wordsworths *Lyrical Ballads*, zu einer Art humanistischem Pantheismus konvertiert. Auch Russells Schwager, Bernard Berenson, berichtete vor der Jahrhundertwende von einer eigenen tief greifenden ästhetischen Konversionserfahrung. Es ist anzunehmen, dass Russells Vorwissen um diese Erfahrungen sein Konversionserlebnis von 1901 und dessen nachträgliche Beurteilung als „mystische Erleuchtung" beeinflusst haben, obwohl er später verneinte, jemanden mit ähnlichen Erfahrungen gekannt zu haben.[7]

Die drei Leidenschaften, die Russells Leben bestimmten, die beiden „mystischen" (die erotische Liebe und das Mitgefühl) sowie der analytische Drang nach Erkenntnis, standen nicht im Einklang miteinander, sondern trieben Russell, wie er in der einleitend zitierten Textpassage selbst schreibt, in einem „launenhaften Zickzackkurs" über das „Weltmeer" seines Lebens.

---

[5] Russell 1967/1967, 209f.

[6] Siehe dazu und zum Folgenden: Rempel/Moran 1985, xx.

[7] In einem Brief an Ottoline Morell schrieb Russell Jahre später: „Ich kenne keinen Menschen außer mir, der mystische Erfahrungen hatte ... Auch habe ich nie eine Frau gekannt, die mir so innig vertraut war, dass ich es hätte herausfinden können, mit Ausnahme von Dir, die Du wirklich weißt, was es bedeutet." (Zit. nach Rempel/Moran 1985, xxiii)

Diese für Russells Leben konstitutive Spannung zwischen dem synthetischen Bedürfnis nach erotisch-mystischer Vereinigung und dem wissenschaftlich-analytischen Erkenntnisstreben haben als motivationale Knotenpunkte seine Auseinandersetzung mit der Mystik entscheidend geprägt.

Naturmystik und Russells idealistisch-spinozistische Phase

Mysticism and Logic ist Russells bekannteste Stellungnahme zum Problem der Mystik. Weniger bekannt ist, dass Russells Auseinandersetzung mit dem Thema bis in seine Jugend zurückreicht. Als Motiv erscheint eine Form von Naturmystik bereits in den *Greek Exercises*, einem Tagebuch, das Russell im März 1888 begonnen hatte, um seinen zunehmenden Zweifel am christlichen Glauben auszudrücken, wie er ihm in seiner Familie vor allem von seiner Großmutter beigebracht worden war.[8] Die Tagebucheintragungen enden im April 1889 mit Russells Zustimmung zu einer Variante des kosmologischen Gottesbeweises, demgemäß sich die Wirkungen in der Natur auf eine letzte Ursache zurückführen lassen müssen, soll die Ursachenkette nicht bis ins Unendliche gehen. Intellektuell erscheint ihm der Beweis einsichtig, dennoch fehlt etwas: „Er vermag die Seele nicht zu nähren oder sie in Zeiten der Verzagtheit zu erhalten; tatsächlich gibt er nicht einmal eine Einsicht in die Attribute Gottes jenseits der Manifestation unbegrenzter Macht und Unveränderlichkeit“.[9] „Doch als meine Zuneigung zur Natur wuchs“, fährt Russell fort,

> „hörte ich die Sphärenmusik, ein neuer Aspekt Gottes brach in mir auf. In der Stille des Mondes, im Frieden der schweigsamen Weite der Sterne, in der grenzenlosen Freiheit des Ozeans, in der heiligen Zärtlichkeit der Morgendämmerung, ... in all diesen Dingen zeigte sich eine Seele, mit der meine Seele sich vertraulich unterhalten konnte ... eine Seele, deren Stimme vernehmbar ist, wenn die Welt zur Ruhe kommt, die durch die Natur zum Menschen spricht und umso klarer wird, als er eins wird mit der Natur, bis es scheint, als ob er alle irdischen Stimmen transzendierte und selbst die eine gewisse Realität ist.“[10]

Noch schien es Russell gleichgültig, ob es sich bei diesem Glauben um eine „bloß poetische Sentimentalität“ oder eine metaphysische Wahrheit handelt, denn er war ihm wichtig aufgrund seiner lebenspraktischen Bedeutung: „Er erhellt mein Leben und harmonisiert mit all meinen Stärken“.[11] Dies sollte sich in den kommenden Jahren ändern. Die bloß „poetische Sentimentalität“ der Mystik wurde zur Gewissheit.

Während seines Studiums in Cambridge zu Beginn der neunziger Jahre wuchs Russells Skepsis gegenüber dem Christentum, und er verwarf jegli-

[8] Siehe: Russell 1888–89/1983, 3–21.
[9] Russell 1888–89/1983, 20.
[10] Russell 1888–89/1983, 20f.
[11] Russell 1888–89/1983, 21.

chen religiösen Glauben an einen personalen Gott: „Es hätte überhaupt keinen Sinn zu hoffen, dass ich je glauben sollte, dass Gott eine Person ist: Kein Leser metaphysischer Schriften könnte, glaube ich, zu solch einer Sichtweise gebracht werden: Sie ist in der Philosophie fast so diskreditiert wie die Quadratur des Kreises in der Mathematik ... McTaggart sagte mir einst in einem Brief, dass keine Religion, die einen personalen Gott beinhaltet, eine Religion der Liebe sein könnte: Und diese Ansicht machte er, so denke ich, in seinem Pamphlet klar.“[12]

Russells Glaube formte sich unter dem Einfluss der idealistischen Philosophen Englands um. In Bezug auf die Mystik scheint in diesem Zusammenhang vor allem Bradley einen gewissen Einfluss auf Russell ausgeübt zu haben.[13]

Bradley sprach von einer „Einheit-in-Verschiedenheit“, die als „unmittelbare Erfahrung“ oder als „Gefühl“ gegeben ist.[14] Diese Einheit der unmittelbaren Erfahrung ist nach Bradley nicht-relational. Sie ist für ihn das Fundament aller anderen Erfahrungsformen. In gewissem Sinne ist diese Einheit nie abwesend, wenngleich nicht alle Formen menschlicher Erfahrung von dieser Art sind. Unmittelbare Erfahrungen sind nach Bradley die Grundlage vermittelter. Hylton zufolge ist in Bradleys Philosophie ein stark mystischer Zug spürbar.[15] Das „konkret Universale“ als die Realität in ihrer Totalität ist für Bradley nicht durch den Intellekt erreichbar. Das denkbare Ganze ist für ihn aufgrund seiner Abstraktheit, die eine Trennung zwischen Inhalt und Existenz bedeutet, nicht „konkret“. Diese Differenz zwischen Inhalt und Existenz kann im Denken nie überwunden werden. Der nicht-relationale Charakter des konkret Universalen, jener harmonischen Einheit der Realität, von Inhalt und Existenz, ist allein dem Gefühl unmittelbar gegeben. Die endgültige Befriedigung des Intellekts, die Bradley in der Philosophie sucht, kann folglich nicht im Denken gefunden werden, sondern lediglich jenseits dessen, in einer letztendlich unsagbaren mystischen Erfahrung.

In einem Manuskript, das von den Herausgebern auf den Frühling 1894 datiert wurde, schreibt Russell mit Verweis auf Bradley:

> „Wenn ich an einem heißen Tag mit geschlossenen Augen in einem Feld liege und schläfrig die Hitze der Sonne, das Summen der Fliegen, das leichte Kitzeln der Grashalme fühle, ist es möglich, in eine Geistesverfassung zu gelangen, die einer viel früheren Evolutionsstufe zu entsprechen scheint. In solchen Momenten bleibt lediglich das übrig, was Bradley ‚eine unbestimmte Anhäufung von Gefühltem‘ nennt. Weder reflektiere ich über die äußerlichen Ursachen der verschiedenen verschwommenen und undeutlichen Sinnesempfindungen, noch über die Tatsache, dass ich diese Empfindungen fühle. Während wir uns bei der reinen Sinnesempfindung diesseits der Unterscheidung von Subjekt und Objekt befinden, können wir vielleicht hoffen, dass Geisteszustände möglich sind, in denen wir diese Unterscheidung

[12] Zit. nach Monk 1996, 64; vgl. McTaggarts Brief an Russell vom 17. Mai 1892, in: Russell 1967/1967, 96.
[13] Zu Russells Bradley-Rezeption, siehe ausführlich: Hylton 1990, 47, 72ff.
[14] Siehe dazu: Hylton 1990, 68.
[15] Siehe dazu und zum Folgenden: Hylton 1990, 68–71.

überschreiten. Doch nach einer solchen Möglichkeit zu streben würde bedeuten, in die Mystik einzutauchen ...“[16]

Im weiteren Verlauf des Frühlings 1894 gewann Russells Nachdenken über Mystik unter dem Einfluss der Lektüre von Spinozas *Ethik* und insbesondere von Sir Frederick Pollocks Buch *Spinoza: His Life and Philosophy*[17] Konturen. Spinoza, schrieb Pollock, „betrachtete Religion als etwas sehr Reales im menschlichen Leben ... Doch diese Religion, wie er sie verstand, ist nicht die Religion der Kirchen und Sekten. Sie ist unabhängig von der dogmatischen Theologie, unabhängig von irgendwelchem partikulären Wissen oder Glauben etwa an die Offenbarung, sie ist selbst unabhängig von der so genannten natürlichen Theologie, die an der Konzeption eines personalen Gottes festhält ...“[18] Nicht nur Spinozas Ablehnung der institutionellen Religion und seine metaphysische Deutung des Gottesbegriffs scheinen Russell fasziniert zu haben, sondern insbesondere Spinozas Begriff der intellektuellen Gottesliebe, der für Russell in engstem Zusammenhang mit der Mystik stand: Spinoza, schrieb Russell, „predigt eine sehr sinnliche Askese, die auf einer ausgedehnten undefinierten Mystik gründet, welche ... meine Phantasie ergriffen hat und mich nicht mehr loslässt“[19]. Gleichwohl äußerte er sich anfangs abschätzig über jenen Begriff, der für ihn selbst bald zentral werden sollte: Spinozas intellektuelle Gottesliebe, schrieb er, scheint „ein Himmel ohne Emotion ..., der sich in passionsloser Kontemplation der Lehrsätze Euklids erschöpft ... (obwohl er dies intellektuelle Gottesliebe nennt, damit es besser klingt)“, dennoch „jeder moderne Mensch würde erschaudern“. Für „moderne Menschen“, meinte Russell, damals frisch verliebt in seine erste Frau Alys, scheint „ein Himmel ohne eine alles absorbierende, emotionale Liebe ... eine weit weniger wünschenswerte Sache zu sein als die Erde mit all ihren Nachteilen“.[20] Als Russell nach den Osterferien 1894 nach Cambridge zurückkehrte, kam ihm Spinozas Religion emotionsloser Kontemplation plötzlich nicht mehr so abwegig vor. Kurz vor seinem Abschlussexamen an der Universität schrieb er einen Essay für Professor Stout, in dem er zu zeigen versuchte, dass Spinozas Religion nachweislich wahr ist. Dies war seine Antwort auf Stouts Aufgabe: Diskutieren Sie die Natur und logische Gültigkeit von Descartes' ontologischem Gottesbeweis[21]. Das ontologische Argument soll beweisen, dass Gottes Existenz logisch notwendig ist, weil Gott definitionsgemäß das vollkommenste Wesen ist. Er muss existieren, denn

[16] Russell 1893–94/1983, 196.
[17] Siehe dazu ausführlich: Monk 1996, 68.
[18] Zit. nach Monk 1996, 68.
[19] Monk 1996, 68. Dieses Zitat findet sich in einem Brief an Russells erste Frau Alys vom 28. Januar 1894. Zeit seines Lebens blieb Spinoza eine wichtige Inspirationsquelle für Russell. Davon zeugt auch Russells Wertschätzung: „Spinoza ... ist der vornehmste und liebenswerteste der großen Philosophen“, schreibt er Jahre später in *A History of Western Philosophy*. (Siehe: Russell 1945/1959, 472)
[20] Zit. nach Monk 1996, 77.
[21] Siehe: Russell 1893–94/1983, 178.

wenn er nicht existieren würde, würde ihm mindestens ein Merkmal der Vollkommenheit fehlen, nämlich das der Existenz.

Russell argumentierte, dass das ontologische Argument weder die Existenz des christlichen Gottes noch irgendeines anderen personalen Gottes erweisen könne, wohl aber das neo-hegelianische „Absolute" oder Spinozas Gott, jene eine Realität, welche unerkannt durch die Sinne, allein durch unseren Intellekt hinter den vielfach wechselnden Erscheinungen erkannt wird. Russells Version des ontologischen Arguments lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:[22] Was auch immer wir denken, wir können uns von der Realität nicht entfernen. Wenn wir irgendetwas sagen, selbst etwas Negatives wie „das Absolute existiert nicht", so sind wir gezwungen, dem Gesagten irgendeine Realität zu unterstellen. Wenn wir daher versuchen, die Realität als Ganzes zu negieren, bleibt uns keine positive Basis übrig, auf die wir unsere Verneinung stützen können. Wir *müssen* folglich denken, dass das Absolute und sein Wesen existieren. Russell meint, dieses Argument hänge davon ab, die Welt monistisch als ein einziges Ganzes zu betrachten, demzufolge die getrennt erscheinenden Dinge in Wirklichkeit eine Einheit bilden. Seine religiöse Bedeutung gewinnt dieser philosophische Monismus durch die Identifikation des Einen mit Spinozas Gott: „Bei Spinoza gibt es nur eine Substanz, d. h. Gott. Gott hat zwei Attribute, Denken und Ausdehnung. Gott ist der Welt immanent und ist das Ganze dessen, was ist: Endliche Geister und endliche Teile der Materie existieren nur, insofern sie Gott sind ..."[23]

Worüber Russell sich anfangs geringschätzig äußerte, „ein Himmel ohne Emotion zu sein, der sich in passionsloser Kontemplation der Lehrsätze Euklids erschöpft" – Spinozas Gottesliebe – wurde somit zur Basis seiner eigenen idealistischen Position.[24]

Beide Varianten, sowohl die emotionslose, platonisch inspirierte intellektuelle Gottesmystik Spinozas als auch die sensualistisch-emotionale Naturmystik, thematisierte Russell in den Folgejahren, jedoch mit veränderten Vorzeichen. Seine Zurückweisung des Neo-Hegelianismus im Jahr 1897 oder 1898 als intellektuell unhaltbar bedeutete, dass er die Sichtweise des Universums als eines zusammenhängenden Ganzen, eines Absoluten, in welchem das Gute und das Wirkliche identisch waren, aufgab. Damit sollte es für ihn in Zukunft kaum mehr möglich sein, Mystik idealistisch-spinozistisch zu deuten, denn es bedeutete, dass die Mystik keine Aussagen über die Wirklichkeit „an sich" zu machen in der Lage ist. Wenn die intellektuell-emotionslose Mystik, die Russell später oft mit dem Begriff der Kontemplation gleichsetzte, Erkenntnisse zutage fördern sollte, dann handelte es sich dabei nicht um Erkenntnisse über die Welt der Dinge an sich, sondern um

[22] Siehe: Russell 1893–94/1983, 179; vgl.: Monk 1996, 78.
[23] Russell 1893–94/1983, 181.
[24] Ich folgte bei meiner Deutung vorwiegend Monk (1996, 78). Natürlich ist die mystisch-spinozistische Grundlegung des Neo-Hegelianismus nur ein Motiv neben weiteren Überlegungen Russells. Vgl.: Griffin 1991, 70–78.

Erkenntnisse von Universalien, d. h. um die Einsicht in intellektuelle Grundsätze und Prinzipien des menschlichen Geistes.

Russells platonische Phase

Eine große Liebe, der *élan vital* und Russells erste quasimystische Erfahrung

Wie der Biograph Ray Monk[25] zeigt, hatte Russell sehr früh die Fähigkeit entwickelt, sich emotionale Spannungen vom Leibe zu halten, indem er sein ganzes Bewusstsein auf geistig-abstrakte Fragestellungen ausrichtete. Es gelang ihm in seinem eigenen Erleben, Denken und Fühlen nahezu vollkommen voneinander zu trennen. Ohne die frühe Ausbildung dieser Fähigkeit wäre Russell wohl kaum in der Lage gewesen, an einem solch wichtigen, originellen und monumentalen Werk über Logik mitzuarbeiten wie den *Principia Mathematica*, einem aus drei Bänden bestehenden Opus, das eine jahrelange, intensive geistige Konzentration auf rein abstrakte Fragestellungen erforderte.

Nach rund zehn Jahren intensivster Beschäftigung mit abstrakten Fragen der Logik und Mathematik, während derer Russell der Welt der Sinne und der Emotionen weitgehend entsagte, erwachte sein Interesse an Mystik, nachdem er sich am 19. März 1911 bei einem Abendessen im Hause der Morells Hals über Kopf in seine attraktive Gastgeberin, die selbstbewusste, exotische Ottoline Morell verliebte. Das Haus des Ehepaars Morell galt damals als Brennpunkt des Bloomsbury-Zirkels, einer Gruppe Intellektueller und Künstler, die gegen die Moral des Viktorianischen England rebellierten. George Bernard Shaw, William Butler Yeats, Dora Carrington, Lytton Strachley, John Maynard Keynes, Virginia und Leonard Woolf bildeten dessen prominenten Kern.

Russell war überrascht, als Lady Ottoline seine schüchternen sexuellen Annäherungsversuche erwiderte. Die folgende Liebesnacht besaß für ihn nach neun Jahren sexueller Selbstverleugnung die Qualität einer überwältigenden Offenbarung, deren Schubkraft seinem weiteren Leben eine neue Richtung geben sollte. Ottoline schrieb in ihr Tagebuch: „Es war, als ob er plötzlich aus dem Grab auferstanden wäre und die Fesseln, die ihn zusammenhielten, rissen.“[26] Dieses Bild ist vollkommen angemessen. Wie Hamlet hatte sich Russell jahrelang eingekerkert gefühlt im Dänemark seiner eigenen Seele, bevor die Liebe zu Lady Ottoline ihn daraus befreite. Aspekte seiner Persönlichkeit, die für Jahre wie verschüttet schienen, kamen plötzlich wieder mit neuer Kraft und Vitalität an die Oberfläche. Es war nicht nur, schreibt

[25] Monk 1996.
[26] Zit. nach Monk 1996, 202.

Monk,[27] als ob die unterdrückten emotionalen und sexuellen Triebe wieder zu neuem Leben erwachten, sondern mit ihnen auch die ganze sinnliche Seite seiner Persönlichkeit. Er fand plötzlich wieder ein Vergnügen darin, die Dinge der Welt zu fühlen, zu sehen, zu schmecken und zu riechen. Es war ein wunderschönes Erlebnis, das ihn in einen ekstatischen und etwas verwirrten Zustand versetzte.

In diesem Zustand erhöhter sinnlicher Wahrnehmungskraft erinnerte er sich an sein „Konversionserlebnis" von 1901 und schickte Ottoline sein unfertiges Manuskript mit dem Titel *The Pilgrimage of Life*, einen in seinen Augen unbefriedigenden Versuch, im Lichte jenes Konversionserlebnisses von 1901 „seine" Religion in Worte zu fassen.[28] Es sollte seine spirituelle Autobiographie werden. Dabei hatte sich Russell eher als Dichter denn als Philosoph versucht und Anleihen bei John Bunyans *The Pilgrim's Progress* gemacht, einer klassischen englischen Allegorie spiritueller Suche aus dem 17. Jahrhundert. Weitere Vorbilder waren Dantes *Göttliche Komödie*, Schriften der Transzendentalisten Emerson und Carlyle sowie das Höhlengleichnis Platons. Die Geisteshaltung, die in dem Fragment zum Ausdruck kommt, ist eher durch eine ernsthafte, zuweilen fast pessimistische Stimmung gekennzeichnet, die der erotischen Ekstase kaum gerecht wurde, die ihn nun plötzlich überfallen hatte. Dennoch findet sich in *The Pilgrimage of Life* der Gedanke, der den Grundtenor seiner späteren Mystikkonzeption bilden sollte. „Was ist die wahre Essenz der Religion", fragt Russell an einer Stelle, „wenn alle unnötigen Dogmen, alle bloßen Schalen und Hüllen wegfallen?" Seine Antwort: Die Essenz aller Religion ist „eher eine Art des Fühlens, eine emotionale Atmosphäre, als irgendein spezifischer Glaube".[29]

Trotz der Tatsache, dass Ottoline Morell religiös erzogen worden und ein sehr gläubiger Mensch war, Russell jedoch jeglichen religiösen, erst recht jeden theistischen Glauben verwarf, gab es in seiner Sichtweise der Religion vieles, dem Ottoline zustimmen konnte. Es besteht kein Zweifel, meint Monk, dass Russell Ottoline *The Pilgrimage of Life* zusandte, um eine Grundlage für Gespräche über Religion zu schaffen, die ihm damals sehr am Herzen lagen.[30] Zudem ebnete es seinem wachsenden intellektuellen Interesse an Mystik den Weg. Der Versuch, seine früheren Gedanken deutlicher auszuformulieren, ermöglichte ihm in gewissem Sinne eine Verbindung zwischen seiner philosophischen Arbeit und seinem ekstatischen Zustand, der durch die Liebe zu Ottoline inspiriert wurde.

Ein weiterer Meilenstein auf dem Weg zu seiner Mystikkonzeption war Russells Auseinandersetzung mit Bergson. Den ersten Kontakt mit Bergson hatte Russell wenige Tage nach seinem Liebesabenteuer mit Ottoline Morell, als er an einer Tagung über Logik in Paris teilnahm. Russell war mit Bergson

[27] Siehe dazu: Monk 1996, 202.
[28] Russell 1902–03/1985, 51–55.
[29] Russell 1902–03/1985, 53f.
[30] Siehe: Monk 1996, 215.

zum Mittagessen verabredet. Daher kaufte er sich am Morgen desselben Tages Bergsons Buch *L'Evolution Créatrice*, welches er hastig überflog, sich dabei jedoch kaum auf den Inhalt konzentrieren konnte, da sein ganzes Denken und Fühlen noch immer wie betäubt war von den Erinnerungen an die erste Liebesnacht mit Ottoline Morell. „Ich erinnere mich daran, wie ich in meinem Hotelzimmer saß und mich damit abmühte, meinen Geist auf ihn [Bergson] zu konzentrieren, doch ich verlor mich in einem vollkommen irrelevanten Thema. Der *élan vital* hielt mich zu sehr in seinem Bann, als dass ich wünschte, etwas über ihn zu lesen."[31] Der *„élan vital"*, den Russell hier selbstironisch mit seiner eigenen ekstatischen Verliebtheit gleichsetzt, ist Bergson zufolge die metaphysische Lebenskraft, die der schöpferischen Entwicklung des Universums zugrunde liegt und nicht durch den abstrakten Intellekt, sondern allein durch eine kontemplativ-passive, unmittelbare Intuition erkannt werden kann. Nicht nur Evelyn Underhill, auch Bertrand Russell erkannte schnell die offensichtliche Nähe von Bergsons Philosophie zur Mystik. In einem Artikel aus dem Jahr 1922 schrieb Russell: „Obwohl Bergson viel von ‚wirklicher Veränderung' und ‚kreativer Evolution' spricht, ist seine Philosophie eng mit derjenigen von Plotin verwandt und seine ‚Intuition' ist nicht sehr verschieden von der mystischen Erleuchtung."[32] Ähnlich klingt es in einem Aufsatz von 1924. Darin schreibt Russell, Bergsons Philosophie sei traditionelle Mystik, „ausgedrückt in leicht erneuerter Sprache"[33]. Bergsons Intuition, meint er zwei Seiten später mit einem spöttischen Unterton, werde wahrscheinlich durch einen Weg der Selbstdisziplin erlangt, der sich von den Praktiken indischer Yogis nicht sonderlich unterscheide.[34]

Ende Oktober 1911 kam Bergson nach England. Obwohl sein Stern sowohl in Frankreich wie auch in England im Sinken begriffen war, stand nahezu jeder andere Philosoph in seinem Schatten. Vor allem in literarischen und künstlerischen Zirkeln war der romantische Philosoph des „élan vital" immer noch en vogue. Wann immer er in London auftauchte, wurde er von Schriftstellern wie George Bernard Shaw und Israel Zangwill begeistert gefeiert. Auch Evelyn Underhill war, wie ich gezeigt habe, fasziniert und ließ sich von Bergson inspirieren. Russell hingegen reagierte anders.

Als Bergson einen Englandbesuch brieflich ankündigte und seiner Neugier, Russell lesen zu hören, Ausdruck gab, intensivierte Russell sein Studium von Bergsons Werk. Seine Reaktion auf Bergson fällt jedoch vollkommen anders aus, als man es vielleicht aufgrund seiner gegenwärtigen sinnlichen und emotionalen Offenheit hätte erwarten können. Hatte er den Sommer 1911 hindurch die „Essenz der Religion" noch durch die Wertschätzung des mystischen Gefühls zu bewahren versucht, so wurde er nun zum schärfsten Kritiker von Gefühl und allem, was Vernunft und Intellekt zu widersprechen

[31] Zit. nach Monk 1996, 233.
[32] Russell 1988, 407.
[33] Russell 1988, 457.
[34] Russell 1988, 457.

schien. Seine Kritik an Bergson wurde zum titanischen Kampf der Vernunft gegen die Kräfte der Unvernunft. Wie Russell sich später ausdrückte: „Während er [Bergson] sich bei seiner Verwerfung des Intellekts irrt, wird es dem Intellekt gelingen, ihn zu verwerfen, denn beide führen einen Krieg bis aufs Messer."[35]

Bergson wurde für Russell zum Synonym für Gefühl, Mystik und Unvernunft. In seiner Reaktion auf Bergson drückte sich eine wachsende Spannung zwischen seinem Beruf als Philosoph und seiner Liebe zu Ottoline aus. Diese Spannung verschärfte sich zunehmend, als Russell nach zahlreichen, teilweise heftigen Auseinandersetzungen mit Ottoline immer mehr erkannte, dass sie bei einem „Krieg bis aufs Messer" zwischen Intellekt und Gefühl, bei dem es vor allem um religiöse Fragen ging, auf der Seite des Gefühls stand und mehr mit Bergson als mit ihm übereinstimmte.[36] Während der Weihnachtsferien 1911 schürte er den Streit mit Ottoline über religiöse Fragen mit einer solchen Intensität, dass es beinahe zum Bruch zwischen ihnen kam. Die Vorboten dieses Konflikts kündigten sich bereits in einem Brief vom 29. November 1911 an. Darin schrieb Russell:

> „Dein Glaube überlebt nur, weil Du nicht an die Vernunft glaubst. Das ist die bedeutsame Kategorie, nicht Gott, der ein bloßes Symptom ist. Wenn ich sage, dass Du nicht an die Vernunft glaubst, meine ich, dass das leidenschaftliche Gefühl für Dich eine ausreichende Grundlage für einen Glauben zu sein scheint, die keiner weiteren Überprüfung bedarf. Wenn ich mit Dir zusammen bin, bin ich mir keines Antagonismus bewusst, ich bin mir lediglich einer intensiven Anstrengung bewusst, Wege zu finden, sich in fundamentalen Ansichten zu treffen, ohne die eigenen Überzeugungen über Bord zu werfen. Meiner Ansicht nach sind leidenschaftliche Gefühle oft ein ausreichender Grund, um zu beurteilen, ob Dinge gut oder schlecht sind, nicht jedoch für das Urteil, dass sie existieren."[37]

Russells früh erworbene Fähigkeit, in seinem eigenen Erleben seine Emotionen von seinem Denken zu trennen, ja nahezu abzuspalten, scheint sich in fataler Weise auf seine Beziehung zu Lady Ottoline ausgewirkt zu haben. Russells Haltung Ottoline gegenüber war alles andere als von Toleranz getragen. Immer öfter schürte er in verletzender und beleidigender Weise den Glaubenskonflikt, denn er sehnte sich danach, mit Lady Ottoline in religiösen Ansichten übereinzustimmen. „Ich wünschte, wir wären über die Religion, nicht nur im Gefühl, sondern im Glauben miteinander vereint"[38], erklärt er ihr in einem Brief vom 28. November 1911. Dabei scheint er Einstimmigkeit durch Herrschaft herstellen zu wollen. Die erkennende Vernunft wird im Streit über religiöse Fragen zwischen Russell und Ottoline Morell zum Machtinstrument gegenüber dem blinden, erkenntnislosen Gefühl, feministisch gedeutet: zum Herrschaftsinstrument des Männlichen über das Weibli-

[35] Zit. nach Monk 1996, 235.
[36] Siehe dazu ausführlich: Monk 1996, 235ff.
[37] Russell 1914/1985, 156.
[38] Zit. nach Monk 1996, 241.

che. Dasselbe Machtverhältnis taucht, wie ich im Folgenden zeigen werde, in Russells Mystikkonzeption wieder auf.

Die Verarbeitung seiner zweiten quasimystischen Erfahrung

Angestachelt durch seinen heftigen Streit mit Ottoline nimmt Russell sich zu Beginn des neuen Jahres erneut vor, eine „spirituelle Autobiographie" zu schreiben, deren Zweck darin bestehen sollte, die Frage nach dem religiösen Glauben als zentralen Angelpunkt seines Lebens herauszustellen. So beginnt er mit der Abfassung von *Prisons*.[39] Das Buch sollte eine Balance zwischen seinem Skeptizismus und Ottolines Glaube herstellen. Russell rückte jedoch bald wieder ab von seinem Plan. *Prisons* blieb unvollendet.[40] Möglicherweise hat Russell das Manuskript zugunsten seiner Begeisterung für ein weiteres Projekt, seine autobiographische Novelle *The Perplexities of John Forstice*, aufgegeben. Das Programm war ähnlich. Auch in *Forstice* versuchte Russell, *seine* Religion in Worte zu fassen. Doch auch *Forstice* blieb unvollendet. Russell veröffentlichte damals weder *Prisons* noch *Forstice*. Teile von *Prisons* arbeitete er stattdessen zu einem Artikel für das *Hibbert Journal* um, betitelt mit: *The Essence of Religion*.[41] Ich fasse im Folgenden Russells Grundgedanken zur Mystik aus *Forstice* und *The Essence of Religion* zusammen.

Ähnlich wie William James unterscheidet Russell in *The Essence of Religion* zwischen einem „endlichen" und einem „unendlichen Selbst". Während das unendliche, göttliche Selbst dem Prinzip der Einheit entspricht, ist die endliche, animalische Natur des Menschen dem Prinzip der Teilung unterworfen. Getrieben durch das Bedürfnis nach Selbsterhaltung, baue das endliche Selbst „Gefängnismauern"[42] um den unendlichen Teil unserer Natur und bemühe sich, es zurückzuhalten von dem freien Leben in jenem unendlichen „Ganzen", welches das Sein des endlichen Selbst konstituiere. Trotz diesem Bestreben nach Vorherrschaft des endlichen Selbst gelinge es einigen Menschen für Momente, in seltenen Fällen für immer, die „Gefängnismauern" niederzureißen und die universelle Seele zu befreien. Der Weg dazu seien mystische Erfahrungen.

Russell entgrenzt die Mystik aus dem Bereich des Religiösen. Überraschende ästhetische Augenblicke inmitten des alltäglichen Kampfes, eine unberechenbare Liebe oder der Nachtwind in den Bäumen markierten solche mystischen Augenblicke, in welchen das universelle Selbst sich plötzlich

[39] Zur Vorgeschichte der Abfassung von *Prisons*, siehe: Russell 1911/1985, 97ff.
[40] Die letzte Version von *Prisons* ging leider verloren. Erhalten blieben lediglich Fragmente einer frühen Fassung. Siehe dazu: Russell 1911/1985, 97f.
[41] Russell 1912b/1985, 110–122.
[42] Russell 1912b/1985, 113.

offenbare. Solche ästhetischen, d. h. rein sinnlich-emotionalen mystischen Erfahrungen seien „die Quelle dessen, was die Essenz der Religion ausmache“[43]. Die Mystiker hätten diese Erfahrung als Kontaktaufnahme mit einer Welt interpretiert, die tiefer, geeinter und wahrer sei als die wahrgenommene Alltagswelt. Im Gegensatz zu Underhill und Huxley stimmt jedoch Russell – welcher der idealistischen Philosophie und damit auch jeglicher idealistischen und metaphysischen Interpretation der Mystik bereits vor der Jahrhundertwende den Rücken kehrte – dieser Deutungsweise der Mystiker keineswegs zu:

> „Die Qualität der Unendlichkeit, die wir fühlen, kann nicht als Indiz für die Wahrnehmung neuer Objekte gewertet werden, die sich von den anderen, meist als endlich betrachteten Objekten unterscheiden. Sie spricht eher für eine andere, eine kontemplative, unpersönlichere, leerere, mehr mit Liebe erfüllte Art und Weise der Betrachtung derselben Objekte, im Gegensatz zu den fragmentarischen, unruhigen Überlegungen, mit denen wir Dinge betrachten, wenn wir uns fragen, ob sie zweckdienlich sind oder nicht. Schönheit und Friede werden nicht in einer anderen, sondern in dieser konkreten Alltagswelt gefunden, inmitten der aktiven Geschäftigkeit des Lebens.“[44]

Religiöse Deutungen mystischer Erfahrungen haben Russells Überzeugung nach primär einen psychologischen Wert. Der Übergang vom Leben des endlichen zu dem des unendlichen Selbst verlange einen Moment absoluter Selbstaufgabe, in dem der persönliche Wille vollkommen schweige. Der Glaube an einen allwissenden, transzendenten Gott, welchem man sich vollkommen hinzugeben habe, erleichtere dabei die Selbstaufgabe des eigenen Willens. Religiöse Deutungen mystischer Erfahrungen hätten somit eine pragmatische, psychologische Funktion, indem sie die eigene Selbstaufgabe fördern und damit mystische Erfahrungen nachhaltig motivieren. Metaphysische Deutungen mystischer Erfahrungen gründen seiner Ansicht nach auf den überkommenen religiösen Glaubenssätzen und nicht auf unmittelbaren mystischen Erfahrungen. Mystische Erfahrungen enthüllen keine transzendente Wirklichkeit.

Die irrtümliche Betonung der Erkenntnis einer transzendenten Welt habe überdies den Nachteil, dass der existenzielle und alltagsrelevante Wert mystischer Erfahrungen in den Hintergrund trete. Mit der mystischen Erfahrung und dem damit einhergehenden „Tod des endlichen Ichs“ beginne jedoch primär ein neues Leben in *dieser* Welt, mit einem größeren Weitblick und einer neuen Lebensfreude.[45]

Mystik ist für Russell Religion ohne Dogma. Doch worin besteht der Wert einer solchen Religion? Russell gibt, soweit ich sehe, vor allem drei Antworten. Undogmatische Religion, d. h. Mystik, die nicht an das Bestehen einer geistigen Über- oder Hinterwelt glaubt, befriedigt das menschliche

[43] Russell 1912b/1985, 113.
[44] Russell 1912b/1985, 114.
[45] Russell 1912b/1985, 114.

Bedürfnis nach Unendlichkeit und Einheit, nach Befreiung von Einsamkeit und nach Moralität. Ich bespreche die letzten beiden Motive und beginne bei der Moralität.

Russell meint, dass eine undogmatische, mystische Religion, namentlich ein mystisches Christentum, drei traditionelle Elemente zu bewahren und zu säkularisieren habe: Verehrung, Duldsamkeit und Liebe.[46] Diese drei Elemente seien eng miteinander verwoben, „jedes hilft, die anderen hervorzubringen, und alle drei zusammen formieren eine Einheit, in welcher es unmöglich ist zu sagen, welches Element zuerst, welches zuletzt kommt“[47]. Alle drei existieren ohne Dogma. Doch wie ist das möglich? Die Verehrung beispielsweise – ohne die Annahme der Existenz Gottes – transformiert sich in Verehrung eines „vollkommenen Guten“, welches der „Welt der Universalien“ angehört, wobei „das Objekt dieser Verehrung nicht zu existieren braucht, obwohl ein essenzieller Teil der Verehrung darin besteht zu wünschen, dass es gänzlich existiert“[48].

Es ist interessant, diese Aussage mit Russells Auffassung der Universalien zu vergleichen, wie er sie in seiner damaligen „platonischen Phase“ vertreten hat. Im Zusammenhang mit Mystik ist dies insofern bedeutsam, als Russell – William James folgend – von zwei Erkenntnisarten ausgeht: Er unterscheidet zwischen „Bekanntschaft“ (acquaintance) und „Beschreibung“ (description). Bekanntschaft bedeutet eine unmittelbare Relation zwischen dem Bewusstsein und einem Objekt: „Wir wollen von *Bekanntschaft* immer dann sprechen, wenn uns etwas unmittelbar, ohne Vermittlung durch Schlussfolgerungen oder eine vorausgegangene Erkenntnis von Wahrheiten bewusst ist.“[49] Sinnesdaten, Wahrnehmungswahrheiten und Wahrnehmungsurteile, Erinnerungsurteile sowie gewisse abstrakt-logische, arithmetische, aber auch – was in unserem Zusammenhang von Interesse ist – ethische Prinzipien beruhen Russells Überzeugung nach auf der evident gegebenen unvermittelten Bekanntschaft.[50] Demgemäß handelt es sich auch bei dem „vollkommenen Guten, das die kreative Kontemplation imaginiert“[51], um eine Form von „Bekanntschaft“. Insofern Verehrung ein Element einer undogmatischen, mystischen Religion ist, enthält Mystik folglich auch ein kognitives Element: Bekanntschaft mit allgemein gültigen ethischen Prinzipien und moralischen Idealen – eine Ansicht, die Russell in *Mysticism and Logic* zwei Jahre später bestreiten wird. In *The Essence of Religion* spielt die Kontemplation des „vollkommenen Guten“ hingegen eine wesentliche Rolle, da sie moralisches Handeln nachhaltig motiviert. Die Vermittlung von Kontemplation und Aktion ist für Russell ein zentrales Motiv: „Das gute Leben ist nicht

[46] Russell 1912b/1985, 115.
[47] Russell 1912b/1985, 121.
[48] Russell 1912b/1985, 117.
[49] Russell 1912/1997, 43. „Beschreibung“ meint demgegenüber „ein Ausdruck der Form *‚ein so-und-so‘* oder *‚der (die, das) so-und-so‘*“. (Ebd., 48)
[50] Siehe: Russell 1912/1997,43–48, 97.
[51] Russell 1912b/1985, 116.

nur Kontemplation oder nur Tätigsein, sondern ein Tätigsein, das auf der Kontemplation basiert, ein Handeln, das versucht, das Unendliche in der Welt zu verwirklichen."[52]

Die Duldsamkeit als Form des Verhaltens beinhaltet nach Russell moralische Disziplin, d. h. die Kontemplation des eigenen Leidens und des Leidens der Welt, und führt zu Selbstlosigkeit und Freiheit von Zorn, Entrüstung und Trauer über das, was sich nicht ändern lässt. Neben dem kognitiven Element der Bekanntschaft mit moralischen Prinzipien und Idealen beinhalte Mystik als Religion ohne Dogma einen stark emotionalen Zug. Russell ist überzeugt davon, dass die alltägliche Umsetzung ethischer Prinzipien und Ideale und Duldsamkeit nicht möglich sind ohne die göttliche, d. h. unvoreingenommene Liebe allem gegenüber, was existiert. Das Aufbrechen der unvoreingenommenen Liebe – im Gegensatz zur partiellen Liebe zu einzelnen Dingen und Menschen – sei der Ausgangspunkt des Lebens der universellen, befreiten Seele. Beide Momente, das emotionale wie auch das kognitive, greifen Russells Überzeugung nach in der Mystik zusammen: „Was die Kontemplation für den Intellekt der allumfassenden Seele ist, ist die göttliche Liebe für deren Emotionen."[53] Auf diese Weise hat Russell zwei Motive, die ihn in seiner Jugend beschäftigten, die intellektuelle Gottesliebe Spinozas und die emotional-sinnliche Naturmystik, versöhnt und bei seinem neuen Anlauf einer intellektuellen Bewältigung säkularisiert. Es geht hier nicht mehr um die Erkenntnis des neo-hegelianischen Absoluten oder Spinozas Gott, sondern um eine Erkenntnis ethischer Prinzipien und Ideale und deren alltägliche Verwirklichung durch ein säkularisiertes religiöses Leben.

Obwohl Russell eine metaphysische Deutung der Mystik, wie er sie in seiner frühen Periode vertrat, hinter sich gelassen hat, bleibt ein metaphysischer Rest, vermutlich unter dem Einfluss Ottoline Morells, in seiner Behauptung zurück, dass die Verehrung „ein nicht einfach zu definierendes Gefühl eines Mysteriums"[54] zu bewahren habe. Neben diesem Gefühl, das auf Göttliches hinzuweisen scheint, spielt auch die „Ehrfurcht" eine gewisse Rolle: „Diese drei Dinge, Kontemplation, Ehrfurcht und ein Gefühl eines Mysteriums, scheinen essenziell zu sein bei der Konstitution ... der Verehrung"[55]. Verbindet man Russells „Ehrfurcht" mit der Kontemplation moralischer Prinzipien, so lässt sich eine große Nähe zu Kants „Ehrfurcht vor dem moralischen Gesetz" erkennen.

Neben dem Bedürfnis nach Moralität stillt die säkularisierte Mystik auch dasjenige nach Einheit mit den Menschen: „[D]urch das Band der universellen Liebe entkommt die Seele der trennenden Einsamkeit, mit der sie geboren wurde und von welcher keine dauerhafte Befreiung möglich ist, wenn sie

[52] Russell 1912b/1985, 145.
[53] Russell 1912b/1985, 120.
[54] Russell 1912b/1985, 115.
[55] Russell 1912b/1985, 115.

innerhalb der Mauern ihres Gefängnisses bleibt."[56] Mystik ermöglicht demnach auch direkte Bekanntschaft mit dem anderen.

Beide Thesen, sowohl die, dass der Kontemplative moralische Prinzipien erkennt, als auch diejenige, dass die universelle Liebe von der existenziellen Einsamkeit befreit und eine direkte Bekanntschaft mit anderen Menschen ermöglicht, wird Russell in *Mysticism and Logic* zurückweisen.

Im Dialog *Forstice*, Russells spiritueller Kurzbiographie, spielen christliche Elemente keine zentrale Rolle mehr. Der einzige explizit religiöse Passus stammt überdies aus der Feder von Ottoline Morell.[57] Mystik wird zunehmend auf nicht-religiöse Bereiche ausgedehnt: Der Mathematiker, der Künstler und der Liebende teilen mit dem Heiligen Momente mystischer Schau. So lässt Russell den Mathematiker Forano beispielsweise sagen:

> „Fernab von den Passionen und der Verkommenheit, der Schwäche und dem Versagen unserer menschlichen Welt, betritt der Mathematiker eine stille Welt geordneter klassischer Schönheit, in welcher der menschliche Wille mit seiner Leidenschaftlichkeit und Ungewissheit nicht zählt. Mit freudiger Resignation betrachtet er die unveränderliche Hierarchie exakter, gewiss leuchtender Wahrheiten, die in erhabener Unabhängigkeit vom Menschen, von Zeit und Raum existieren. Mit einer Art stolzer Selbsterniedrigung, ähnlich der Gemeinschaft des Mystikers mit seinem Gott, fühlt der Mathematiker auf einmal die Unermesslichkeit und Kraft dieser nicht-menschlichen Welt der Mathematik und die Steigerung des menschlichen Ruhmes durch sein Vermögen, eine solche Welt zu kennen und zu lieben. In der Erhabenheit der Welt abstrakten Denkens findet er eine Freude, welche die Mängel der Welt des Willens und der Emotionen überwiegt. In ihrer perfekt gemeißelten Form findet sein Durst nach Verehrung seinen Gegenstand."[58]

Zwei Gemeinsamkeiten verbinden den Mystiker mit dem Mathematiker: einerseits die Befreiung von der existenziellen Sorge, dem Leiden an der Vergänglichkeit, und andererseits das Eintauchen in eine platonische Welt der Universalien und Ideale durch Kontemplation und unmittelbare Bekanntschaft (acquaintance).

Manche Passagen von *Forstice* deuten die Befreiung von einer düsteren, pessimistischen Weltsicht an. So lässt Russell die Figur Breitstein den „*ennui*, [die] Abwesenheit des Interesses an irgendetwas"[59], zelebrieren und den russischen Romancier Chenskoff den „unendlichen Schmerz" des Menschen beschwören, aus dem es kein Entkommen gibt. Allein die Akzeptanz dieses Schmerzes führe, schreibt Russell, „durch einen Moment unvorstellbarer Qual zu einem neuen, freien, grenzenlosen Leben, das so sehr von der mystischen Herrlichkeit erfüllt ist, dass der Schmerz, obwohl er weiterhin lebt und Leben gibt, nicht länger dominiert und die gesamte Existenz zur nahezu un-

[56] Russell 1912b/1985, 120.
[57] Von Ottoline Morell stammen Reflexionen über einen Klosterbesuch in ihrer Kindheit bei Mother Julian, einer anglikanischen Nonne, zu der sie sich auch in ihrem späteren Leben sehr hingezogen fühlte. Siehe dazu: Russell 1912a/1985, 125, 149–151.
[58] Russell 1912a/1985, 136f.
[59] Siehe: Russell 1912a/1985, 132f.

tragbaren Bürde macht“[60]. Diese Töne sind verständlich, befreit die Mystik doch von Schmerz und „Sünde“[61] und bildet ein Gegengift gegen Russells protestantische Erziehung.

John Forstice – Russells Alter Ego – widerspiegelt Russells eigenen Kampf um eine Vermittlung zwischen Mystik und Vernunft und Russells Ablehnung seiner früheren, idealistischen Phase: „Tag für Tag überdachte er leidenschaftlich dasselbe Problem: Stunde um Stunde sitzend oder langsam auf und ab gehend sah er Seite an Seite die beiden Wahrheiten, die Wahrheit der Wissenschaft und die Wahrheit der [mystischen – P. W.] Vision, und er kämpfte darum, beide zu verbinden ...“[62] Das mystische Gefühl der Alleinheit erhebt über die kleinlichen Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen, doch die mystische Akzeptanz der Welt lebt Seite an Seite mit den Grausamkeiten des Alltags und steht im Widerspruch zu den Fakten der alltäglichen Realität. Daher besitzt die Mystik, so Forstice, die Tendenz, die Alltagswelt für irreal zu erklären, zugunsten einer anderen, vollkommeneren Welt. Hier jedoch gelte das Verdikt der Wissenschaften: „Wenn der [mystischen – P. W.] Vision ihr wahrer Platz als Quelle der Weisheit und nicht der Illusion zugewiesen werden soll, so muss die Alltagswelt anerkannt werden. Das Gefühl des Mystikers muss bewahrt werden ohne den Glauben des Mystikers an das Wesen des Universums.“[63]

Wittgenstein und Russells Wende

Während Russell nicht wollte, dass *Forstice* gedruckt wird[64], erschien *The Essence of Religion* in der Oktoberausgabe des *Hibbert Journal* im Jahre 1912. Zu jener Zeit war Russell nicht der einzige, der über Mystik nachdachte. Das Thema „Mystik“ lag seit dem Erscheinen von William James’ *The Varieties of Religious Experience*, den Werken Inges, von Hügels, Evelyn Underhills und vieler anderer in der Luft. Im Juli 1912 besuchte der indische Dichter Rabindranath Tagore England. Es kam zu einem Treffen zwischen Russell und Tagore im *Trinity College* und „es besteht kein Zweifel“, meint Monk, dass Russell Tagore sein Ziel, die Mystik mit dem Intellekt zu

[60] Russell 1912a/1985, 143.
[61] Vgl. dazu den Abschnitt *The Forgiveness of Sins* in *The Pilgrimage of Life*, in: Russell 1902–03/1985, 52.
[62] Russell 1912a/1985, 152.
[63] Russell 1912a/1985, 153.
[64] Russell erlaubte nur eine posthume Veröffentlichung. Am 6. April 1968 schrieb er: „Während ich mit dem ersten Teil der Arbeit zufrieden bin, beinhaltet der zweite Teil Ansichten, an denen ich nur kurze Zeit über festhielt. Die Sichtweisen, die im zweiten Teil zum Ausdruck kommen, sind sehr sentimental, viel zu mild und der Religion viel zu wohlgesonnen. Bei alledem war ich übermäßig beeinflusst von Lady Ottoline Morell.“ (Zit. nach Russell 1912a/1985, 127)

versöhnen, dargelegt hat.[65] Wenige Tage nach dem Erscheinen von *The Essence of Religion* schickte Tagore Russell einen Brief, in welchem er seine tiefste Zustimmung zu Russells Artikel ausdrückte. Man könne das Unendliche nicht durch Wissen erlernen, schrieb Tagore, „doch wenn man das Leben der Unendlichkeit lebt und nicht an die Grenzen des endlichen Selbst gebunden ist, wird man jene große Freude erkennen, welche über allen Vergnügungen und Schmerzen unseres selbstsüchtigen Lebens steht".[66] Sieht man davon ab, dass diese Zeilen zufällig Russells damalige Ansicht paraphrasieren, erscheint es überraschend, dass Russell Jahre später, als er nach diesem Brief Tagores befragt wurde, harsch kommentierte: „Es tut mir leid, aber ich kann Tagore nicht zustimmen. Sein Gerede über das Unendliche ist vager Nonsens. Die Art der Sprache, die von vielen Indern bewundert wird, bedeutet bedauerlicherweise rein gar nichts."[67] Was war geschehen? Wieso diese unfreundliche Ablehnung von Tagores Äußerung, die doch zugleich eine Ablehnung seiner eigenen früheren Position darstellte? Diese Umkehr lässt sich größtenteils durch Russells Scheitern in der Beziehung zu Ottoline Morell sowie eine neue Bekanntschaft und den damit einhergehenden erneut erwachten „Drang nach Erkenntnis" erklären.

Im Oktober 1911 lernte Russell in seinen Vorlesungen einen österreichischen Ingenieur kennen, der ein sehr mangelhaftes Englisch sprach, Ludwig Wittgenstein. In den folgenden Monaten entdeckte Russell in Wittgenstein jemanden, mit dem ihn „die perfekteste intellektuelle Sympathie"[68] verband. Im Laufe des Herbstsemesters entwickelte sich ihre Freundschaft sehr schnell. Während Russell an seiner spirituellen Autobiographie und an seiner Kritik an Bergson arbeitete, kämpfte Wittgenstein mit den schwierigsten Problemen philosophischer Logik und beschäftigte sich mit den fundamentalen Problemen von Russells *Principles of Mathematics*. Doch nicht nur hinsichtlich dieses gemeinsamen Interesses an abstrakten Fragestellungen fühlte sich Russell Wittgenstein verbunden. Auch Wittgenstein bekundete ein gewisses Interesse an Mystik. In einem Brief vom 22. Juni 1912 etwa schreibt Wittgenstein an Russell, dass er William James' *Varieties of Religious Experience* lese, wann immer er Zeit habe.

Vermutlich haben Russell und Wittgenstein sich damals nicht nur über logisch-mathematische, sondern auch über mystische Themen unterhalten. Allerdings scheinen die logisch-mathematischen Diskurse weitaus wichtiger

---

[65] Siehe: Monk 1996, 273. Neben dem Treffen mit Russell lernte Tagore auch Evelyn Underhill kennen, die 1912 und 1913 drei seiner Bücher für *The Nation* rezensierte. 1913 erhielt Tagore den Nobelpreis für Literatur. Im selben Jahr arbeitete Underhill mit Tagore an einer Übersetzung von 100 Gedichten, die fälschlicherweise dem im 15. Jahrhundert lebenden bengalischen Mystik-Poeten Kabir zugeschrieben wurden, sowie an der Einleitung zu einer Autobiographie von Tagores Vater. (Siehe: Underhill 1913 und 1914; zu Underhills Verhältnis zu Tagore, siehe ausführlich: Greene 1990, 57f.) Auch Wittgenstein war von Tagores Werk fasziniert.

[66] Tagore, zit. nach Monk 1996, 280.

[67] Russell, zit. nach Monk 1996, 281.

[68] Russell, zit. nach Monk 1996, 250.

gewesen zu sein. Denn unter dem Einfluss Wittgensteins wandte Russell sich nach der Fertigstellung von *The Essence of Religion* und seiner Bergson-Kritik wiederum vermehrt logischen Problemen zu. Am 27. September des darauf folgenden Jahres, 1912 also, notierte Russell, dass er beschlossen habe, einen „wichtigen Aufsatz mit dem Titel: *What is Logic?*“[69] zu schreiben. In dem Moment, in dem er sich zu diesem Entschluss durchrang, kam es durch einen ironischen Zufall zu jener oben angedeuteten kritischen Neubewertung seiner Religions- und Mystikphilosophie. Die Herausgeber des *Hibbert Journal* entschlossen sich, Russells Manuskript *The Essence of Religion*, in dessen Besitz sie sich schon seit Monaten befanden, in der Oktoberausgabe zu veröffentlichen. Gleich am ersten Tag des neuen Semesters stürmte Wittgenstein, der den Artikel gerade gelesen hatte, in Russells Zimmer und protestierte erbost. Russell war eben dabei, einen Brief an Ottoline zu schreiben: „Wittgenstein ist gerade zu mir gekommen, mein *Hibbert*-Artikel, den er offensichtlich *verabscheut*, hat ihn schmerzlich getroffen.“[70] Am selben Tag notierte Russell über die Gründe von Wittgensteins Ablehnung: „Er meinte, dass ich zum Verräter am Evangelium der Exaktheit geworden bin und Worte zügellos vage verwendet hätte, dass solche Dinge zu intim seien, als dass sie gedruckt werden sollten. Dies beschäftigte mich sehr, da ich ihm halb zustimmte.“[71] Zwei Tage später sagte er, dass Wittgensteins Kritik ihn sehr beunruhigt hätte. „Er war so unglücklich, so liebenswürdig, so verletzt in seinem Wunsch, gut von mir zu denken.“[72]

Wittgensteins Kritik an *The Essence of Religion* kam zu einem Zeitpunkt, an dem Russell nur zu willens war, sie zu akzeptieren. Angesichts dieser Kritik verlor er vollkommen seinen Glauben an den Artikel. Er ließ ihn nie wieder drucken und erhob Einwände dagegen, wann immer er ein Lob darüber hörte. Russell hatte beschlossen, seinen Geist wieder trockenen und technischen Gegenständen zuzuwenden, Dingen, die ihn von der entkräftenden Wirkung des Eintauchens in sein emotionales Leben mit Ottoline retteten. Sein Interesse für abstrakte Probleme und Wittgenstein schien in dem Maße zuzunehmen, wie seine überwältigenden Gefühle für Ottoline abnahmen. Nicht etwa, dass er Ottoline weniger liebte als zuvor, seine Liebe war lediglich „eingekerkert ... durch Schwierigkeiten und Selbstkontrolle“[73]. „Ich wage es nicht, mich loszulassen, weil ich sonst verrückt werde.“[74] Um geistig-emotional gesund zu bleiben, musste er sich sozusagen wieder in die Mönchszelle abstrakt-logischer Fragestellungen einschließen.

Dennoch war das Thema Mystik damit nicht erledigt. 1913 erhielt Russell den Auftrag, im Frühling des folgenden Jahres die Lowell-Lectures in Har-

[69] Russell, zit. nach Monk 1996, 278.
[70] Russell, zit. nach Monk 1996, 280.
[71] Russell, zit. nach Monk 1996, 280.
[72] Russell, zit. nach Monk 1996, 280.
[73] Russell, zit. nach Monk 1996, 281.
[74] Russell, zit. nach Monk 1996, 281.

vard zu halten. Er entschied sich, *Über die wissenschaftliche Methode in der Philosophie* zu sprechen. Später erschienen diese Vorlesungen unter dem Titel *Our Knowledge of the External World*.[75] Darin schwärmt Russell nirgends von einem unendlichen Selbst, der Kontemplation ewiger mathematischer Formen und ethischer Ideale, der Aufhebung der menschlichen Einsamkeit oder der mystischen Vereinigung mit dem Universum. Stattdessen weist er die Mystik in all ihren Manifestationen schroff zurück. In der Eröffnungsvorlesung beschäftigt er sich kurz mit jener Art von Mystik, welche, wie Bergsons Philosophie, die Bedeutung von Logik und Vernunft zugunsten von spontaner Einsicht und Intuition zurückweist. Er beginnt mit einer Beschreibung der Motivation, welche die Mystik inspiriert, die, wenngleich er dies nicht offen zugibt, autobiographische Züge trägt. „In jedem, der sich leidenschaftlich nach den flüchtigen und schwierig zu erreichenden Gütern sehnt", schreibt er, „ist die Überzeugung nahezu unwiderstehlich, dass es in der Welt etwas Tieferes, Bedeutsameres gibt als die Vielzahl kleiner Tatsachen, welche von den Naturwissenschaften erfasst und klassifiziert werden":

> „Hinter dem Schleier dieser weltlichen Dinge fühlen sie etwas ganz anderes, Dunkles aufschimmern, das in den großen Momenten der Erleuchtung klar hervorleuchtet. Dies erscheint ihnen als Einziges wertvoll, um als wirkliches Wissen der Wahrheit bezeichnet zu werden. Sich nach solchen Augenblicken zu sehnen und zugleich fraglos die Realität des Trivialen und Besonderen anzuerkennen, ist für sie mehr der Weg der Weisheit als die kaltblütige Beobachtung und emotionslose Analyse des Wissenschaftlers."[76]

Nach solch einer Beschreibung würde man vermuten, dass Russell nun gleich erklärt, selbst solche Momente mystischer Eingebung gehabt zu haben. Stattdessen fährt er fort: „Von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt des Mystikers weiß ich nichts."[77] Die mystische Einsicht könne echt sein, doch könne sie nicht als solche anerkannt werden, ohne zuvor durch die Vernunft geprüft zu werden: „Woran ich festzuhalten gedenke – und hier wird die wissenschaftliche Attitüde zum Imperativ – ist, dass [intuitive – P. W.] Einsicht, ungetestet und unbestätigt, ein unzureichender Garant der Wahrheit ist." [78]

---

[75] Russell 1914/1952.

[76] Russell 1914/1952, 30. Das Bild des „Schleiers" verwendete Russell bereits in *Prisons, The Essence of Religion* sowie in einem Brief an Ottoline vom 12. August 1913 bei einem Versuch, die Natur seiner Liebe ihr gegenüber zu beschreiben und um sie davon zu überzeugen, dass diese unwandelbar sei: „Ich weiß nicht, ob ich es ändern würde, wenn ich könnte, doch ich kann nicht. Es gibt da eine Qualität in dir, die mich für immer hält und die alle anderen Leute im Vergleich zu dir uninteressant erscheinen lässt, da sie ihnen fehlt ... Ich fühle mich mit dir mehr verbunden als mit anderen Menschen, mit der Welt der Wunder, der Welt hinter dem Schleier. Ich sehne mich danach, das Wunder zu ergreifen und zu fixieren, doch ich kann es nicht. Diese Anstrengung erschöpft mich und zerstört vielleicht viel von dem, wozu ich nützlich wäre – doch ich muss weitermachen." (Zit. nach Monk 1996, 314; vgl.: Russell 1911/1985, 106 und Russell 1985, 114)

[77] Russell, zit. nach Monk 1996, 314.

[78] Ebd.

Mystik und Logik

Als endgültiges Resultat der Bemühungen, seinen Skeptizismus mit Ottolines Glauben, seinen Beruf mit seinem Privatleben resp. seinen „Drang nach Erkenntnis“ mit seinem „Verlangen nach Liebe“ zu versöhnen, entstand im Januar des Jahres 1914 in wenigen Tagen einer von Russells berühmtesten Aufsätzen: *Mysticism and Logic*.[79] Das Manuskript entstand in Anknüpfung an Passagen aus *Our Knowledge of the External World*, welche Russell teilweise wortwörtlich wiederholte, und bildet den systematischsten Versuch, seine Überlegungen zur Mystik zusammenzufassen und erneut kritisch zu reflektieren.[80] *Mystik und Logik* sollte eine „populäre Vorlesung“ für seinen bevorstehenden Amerikabesuch werden.[81] Die Vorlesung wurde in England mindestens zwei Mal gehalten: am 24. Januar am Queens' College in Cambridge und am 1. März 1914 bei den *Cambridge Heretics*, einer 1909 gegründeten Diskursgemeinschaft, die in religiösen Fragen jeglichen Rekurs auf Autoritäten ausdrücklich zurückwies. In den Vereinigten Staaten wurde das Manuskript, soweit bekannt ist, mindestens drei Mal vorgetragen: in Greenwich (Connecticut), im Wellesley College in Massachusetts und in Madison (Wisconsin). *Mysticism and Logic* erschien im Juli desselben Jahres in der 12. Ausgabe des *Hibbert Journal*.

Obwohl Russell sich darin wesentlich mit Mystik beschäftigt, rekurriert er nicht auf die Mystik einer bestimmten religiösen Tradition, sondern referiert primär mystische Elemente im philosophischen Denken bei Heraklit, Parmenides, Platon, Spinoza, Hegel und natürlich Bergson.[82]

Als Reaktion auf die Veröffentlichung einer Serie von zwölf Radiovorträgen durch die BBC, in denen sich zu Beginn der dreißiger Jahre Wissenschaftler wie Bronislaw Malinowski, Dean Inge, Arthur Thomson und Julian Huxley zum Verhältnis von Wissenschaft und Religion äußerten, hat Russell ein kritisches Buch mit dem Titel *Religion and Science* (1935) geschrieben. Im darin enthaltenen Kapitel *Mysticism* lässt er die Grundthesen von *Mysticism and Logic* erneut aufleben.[83] Da Russell darin explizit auf religiöse mystische Traditionen rekurriert und die Thesen von *Mysticism and Logic* teilweise ergänzt und prägnant erläutert, beziehe ich Überlegungen dieses Aufsatzes in meiner folgenden Darstellung mit ein.

---

[79] Die Bedeutung, die Russell dieser Arbeit beimaß, und die Popularität, die sie im Laufe der Zeit gewann, spiegelt sich auch darin, dass Russell die 1910 unter dem Titel *Philosophical Essays* zum ersten Mal herausgegebene Aufsatzsammlung in der erweiterten zweiten Auflage von 1917 umbenannte in: *Mysticism and Logic and Other Essays*.

[80] Eine Auflistung der Wiederholungen findet sich in: Russell 1914/1985, 537.

[81] Siehe dazu und zum Folgenden: Russell 1914/1985, 153ff.

[82] Eine Ausnahme bildet ein Zitat, das Russell aus einem persischen Gedicht eines Sufi-Mystikers aus dem 13. Jahrhundert mit dem Titel *Masnavi i Ma'navi* entnahm. (Siehe: Russell 1914/1985, 170 und 468)

[83] Siehe: Russell 1935/1980, 171–189.

Ich werde die zentralen Punkte von Russells Mystiktheorie und im Speziellen seine Kritik der Mystik herausarbeiten. Dabei wird sich zeigen, wie Russells biographisch bedingte Gespaltenheit zwischen Intellekt und Gefühl die Inhalte seiner Theorie und Kritik der Mystik beeinflusst. Die unaufgelöste, konstitutive Spannung zwischen Intellekt und Gefühl spiegelt sich in der unaufgelösten, problematischen Spannung zwischen Logik und Mystik. Mystik ist für Russell letztlich bloßes Gefühl, wissenschaftliche Forschung hingegen rein intellektuelle Tätigkeit. Damit verkürzt Russell in unzulänglicher Weise sowohl den mystischen als auch den wissenschaftlichen Erfahrungsprozess.

Zum Verhältnis zwischen Metaphysik, Logik und Mystik

Was versteht Russell unter „Mystik“ und inwiefern hat Metaphysik seiner Meinung nach etwas mit Mystik zu tun?

Ich werde mich zunächst der zweiten Frage zuwenden, die Russell in den Einleitungssätzen von *Mysticism and Logic* beantwortet und die seine ganze Wertschätzung der Mystik zum Ausdruck bringen.

> „Die Metaphysik oder der Versuch, die Welt als Ganzes mit Hilfe des Denkens zu begreifen, entwickelt sich von Anfang an durch Zusammenklang und Gegensätzlichkeit zweier sehr verschiedener menschlicher Impulse, eines, der den Menschen zur Mystik, und eines anderen, der ihn zu den exakten Wissenschaften drängt. Einige Männer erlangten Größe allein durch den einen, wieder andere allein durch den zweiten: Bei Hume z. B. herrscht der wissenschaftliche Impuls ganz uneingeschränkt, während sich bei Blake eine stark wissenschaftsfeindliche Haltung mit tiefer mystischer Einsicht verbindet. Die größten Philosophen fühlten jedoch das Bedürfnis sowohl nach naturwissenschaftlicher Erkenntnis als auch nach Mystik: Gerade der Versuch, beides zu harmonischem Zusammenklingen zu bringen, schenkt ihrem Lebenswerk die Größe, und dies ist auch der Grund, warum es immer wieder Geister geben wird, denen die Philosophie trotz ihrer schwerwiegenden Unsicherheit als etwas Größeres erscheinen wird als reine Wissenschaft oder Religion allein.“[84]

Dieser Versuch, durch Metaphysik mystische und wissenschaftliche Impulse miteinander zu versöhnen, spiegelt Russells biographischen Hintergrund wider, sein heftiges Schwanken zwischen emotionaler Hingabe und kühler, nüchterner kognitiver Distanz, wie es sich vor allem in der langjährigen Affäre mit Ottoline Morell dramatisch ausdrückte. Diese persönliche Zerrissenheit prägte seine Ansichten über das Verhältnis von Metaphysik, Mystik und Logik und widerspiegelt in exemplarischer Weise die Zerrissenheit der Moderne und die Suche nach postmodernen Lösungen.

Kaum ein Verfechter der analytischen Philosophie hat in vergleichbarer Weise die Bedeutsamkeit einer Verbindung von Mystik und Wissenschaft für

[84] Ebd.

die Philosophie herausgestellt. Als Vorläufer und Vorbilder dieses Versöhnungsprozesses nennt Russell Heraklit, Parmenides, Platon und Hegel.[85]

Bereits 1911 bezeichnete Evelyn Underhill Heraklit als den „mystischsten aller Philosophen“[86] und verwies auf Fragment B50, in welchem Heraklit eine verborgene Einheit jenseits der Gegensätze behauptet: „Haben sie nicht mich, sondern den Logos vernommen, so ist es weise, dem Logos gemäß zu sagen, alles sei eins.“ Ähnlich argumentiert Russell. Als Beispiel nennt er jene Fragmente, in denen Heraklit die Identität der Gegensätze behauptet wie beispielsweise: „Und Gut und Übel ist eins“ und das berühmte Fragment: „In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht.“[87]

In der Tat ist Heraklit der erste, der den Satz „alles ist eins“ ausgesprochen hat. Auch Werner Jaeger findet bei Heraklit eine „mystische Fassung des Einheitsgedankens“[88]. Auch ist Heraklit der erste abendländische Denker, der die Sprachform der Apophasis verwendet hat, welche die mystischen Sprachspiele aller Kulturen dominiert, d. h. das „Weg-Reden“ oder „ungesagt machen“ (gr. *apo-phasis*) eindeutiger Zuschreibungen durch die Verneinung gegensätzlicher Aussagen.

Im Unterschied zu Evelyn Underhill behauptet Russell jedoch nicht, dass Heraklit ein Mystiker sei.[89] Er stellt lediglich mystische Tendenzen fest. Auf der anderen Seite hebt Russell hervor, dass Heraklits archaische Erklärungen der Entstehung der Welt durch Umwandlungsprozesse von Feuer, Wind und Erde erste Ansätze des wissenschaftlichen Denkens widerspiegeln, die aus der Beobachtung von Naturprozessen hervorgegangen seien. Er sieht die vorbildliche Leistung Heraklits nicht darin, dass er ausschließlich Mystiker oder ausschließlich Wissenschaftler war, sondern dass er eine „Vereinigung des Mystikers mit dem Wissenschaftler darstellt“, Russells Überzeugung nach „das Äußerste, was dem Menschen in der Welt des Denkens erreichbar ist“.[90]

---

[85] Siehe dazu ausführlich: Russell 1914/1985, 158–163.
[86] Underhill 1911/1928, 51.
[87] Fragment 58 und 49a.
[88] Jaeger 1953, 143. Hermann Fränkel hat andere Aussagen Heraklits sogar in Beziehung gesetzt zur altindischen Lehre der Identität des Atman mit dem Brahman und bemerkt: „Sowohl die Inder wie Heraklit verkünden die Gemeinschaft zwischen dem Urgrund des Alls und dem Kern unseres Ich ... Da der Logos aber ebenso uns zugrunde liegt wie dem Universum, haben wir Zugang zu seinen Tiefen durch den Schacht einer erleuchteten Selbstoffenbarung (Fragment 45 und 101). Die latenten Regeln werden zu offenkundigen Wirklichkeiten des Alltags, sobald wir beginnen ... unser Dasein in jedem Stück bewusst als einen Sonderfall des Weltdaseins zu empfinden.“ (Fränkel 1955, 248)
[89] Auch Karl Albert betont: „Um Heraklit ... mit E. Underhill zu den Mystikern zählen zu können, müsste man allerdings wohl im überlieferten Text deutlichere Anhaltspunkte vorfinden. Es sei jedoch angemerkt, dass manche Gedanken Heraklits für die spätere Mystik von Bedeutung geworden sind.“ (Albert 1986, 56)
[90] Russell 1914/1985, 159.

Über Parmenides schrieb Russell bereits in einem Brief vom 18. Januar 1914 an Ottoline Morell: „Es ist merkwürdig: Man denkt, dass Mystik wesentlich aus dem Osten stamme. Ich erkenne mehr denn je die Größe der vorsokratischen Philosophen. Parmenides hat wirklich die metaphysische Mystik des Westens erfunden.“[91]

Auch bei Platon bestünden beide Impulse, obwohl der mystische der stärkere von beiden sei, meint Russell, und zitiert zum Beleg Platons Höhlengleichnis als den klassischen Ausdruck des Glaubens an ein mystisches Wissen und an eine mystische Realität, die wahrer und realer sei als die der Sinneswelt.[92] In der Tat haben Forscher wie Hans Leisegang und Karl Albert Russells Sichtweise bestätigt. Sich auf Platonforscher wie Julius Stenzel und Paul Friedländer berufend, hebt beispielsweise Leisegang hervor, „dass Platon nur durch sehr feine Linien von den Mystikern abzutrennen ist“ und dass ferner Nietzsche – noch vor Russell – mit Recht Platon als Mischtypus bezeichnet habe, denn Platon sei „weder ein reiner Mystiker noch ein reiner Rationalist“.[93] Russell hätte ebenso auf Stellen aus den Dialogen *Symposion*, *Phaidon* und *Phaidros* verweisen können, um mystische Tendenzen bei Platon hervorzuheben.[94]

Das berühmte Höhlengleichnis enthält die Darstellung des Aufstiegs von der Sinnenwelt zur philosophischen Erkenntnis der Welt des eigentlich Wahren, Schönen und Guten. Platons Aufstieg aus der Höhle diente in der Tat als Vorbild für viele Aufstiegswege abendländischer Mystik. „Die erste Phase dieses Weges entspricht“, so Albert, „durchaus dem, was in der späteren Mystik als Läuterung ... bezeichnet wird.“[95] Der Weg beginnt damit, dass der in der Höhle als seinem gewohnten Aufenthaltsort gefesselte Mensch von seinen Fesseln befreit wird. Er verliert seine gewohnte, alltägliche Sichtweise der Dinge. Mit der zweiten Phase könnte man das vergleichen, was in der mystischen Literatur der Erleuchtung entspricht. Der von den Fesseln Befreite wird in dieser Phase des Erkenntnisaufstiegs von der Blickrichtung zur Höhlenwand und den bloßen Schatten der Dinge in die Richtung der wahrhafteren Dinge gelenkt. Er erkennt, wie seine bisherige Sichtweise der Welt zustande gekommen ist und dass sie nicht die eigentlich wahre, reale, gute Weise ist, die Dinge zu sehen. Beim Austritt aus der Höhle ist er zunächst vom gleißenden Tageslicht wie geblendet, wendet seinen Blick zum Boden und erkennt, indem er sich langsam an die Helligkeit gewöhnt, in der Sonne die Quelle aller Wirklichkeit und aller Erkennbarkeit, das Urbild des Guten, Schönen und Wahren, von dem alle anderen Dinge bloß sekundäre Ableitungen, Abbilder sind. Der Aufstieg ist nicht nur ein Erkenntnisweg, sondern zugleich ein Weg vom Werdenden zum Seienden.

[91] Russell 1914/1985, 467.
[92] Siehe: Russell 1914/1952, 159–161.
[93] Leisegang 1929, 60ff.
[94] Siehe dazu ausführlich: Albert 1986, 70–83 und McGinn 1991/1994, 49–64.
[95] Albert 1986, 76.

Höhere Erkenntnis ist für Platon zugleich höheres Sein. Dieses höhere Sein aber erscheint dem aus der Höhle Herausgeführten im ersten Augenblick gerade als weniger seiend, als weniger wirklich. Die Schau der Ideen belehrt ihn jedoch nach und nach eines Besseren. Doch der Höhlenmensch kann nicht im Anblick der Sonne verharren, er ist gezwungen, den Rückweg in die Höhle anzutreten, was man in mystischer Terminologie mit der *perfectio* gleichsetzen könnte. Der Mensch muss in die Höhle zurück, denn sie ist der soziale Ort, an dem er lebt und wo er nun aufgrund seiner höheren Einsicht vermag, das Gute, Schöne und Wahre in seinem Handeln zu verwirklichen.

Es ist in der Fachliteratur umstritten, wie mystisch diese und andere Passagen in Platons, aber auch in Plotins Werk, das Russell andernorts als mystisch bezeichnet,[96] wirklich sind und ob Heraklit, Platon und Plotin Mystiker waren. Zweifelsohne ist jedoch die abendländisch-christliche, aber auch, wie Russell weiß, die muslimische Mystik von den genannten griechischen Denkern, insbesondere von Plotin, nachhaltig beeinflusst worden.[97]

Was Hegel anbetrifft, hatte schon William James behauptet, dass der Ursprung von Hegels Philosophie in dessen mystischen Gefühlen verwurzelt sei. In der Tat ist diese Vermutung nicht unbegründet, denn Hegel selbst bemerkte diese Verbindung seiner Philosophie mit der Mystik, wie bereits in der Einleitung zu diesem Buch dargestellt, in der *Enzyklopädie*.

Russell kann somit als namhafter Vorläufer dieser Interpretationsweise Heraklits, Platons, Plotins und Hegels angesehen werden. Doch ich betone erneut, es ging Russell nicht in erster Linie darum, zu zeigen, dass diese Denker Mystiker waren, sondern hervorzuheben – und hierin spiegelt sich ein Knotenpunkt seines eigenen Lebens – dass ihre große Leistung in dem Versuch bestand, mystische und wissenschaftliche Tendenzen zu versöhnen.

Was ist Mystik in *Mysticism and Logic* und in *Religion and Science* für Russell und wie bestimmt er das Verhältnis zwischen Mystik und Wissenschaft im Rahmen seiner dritten Mystikkonzeption?

In erkenntnistheoretischer Hinsicht argumentiert Russell zunächst scheinbar ebenso wie William James, Evelyn Underhill und Aldous Huxley: Die mystische Erfahrung ist ein zeitlich begrenztes, punktuelles Ereignis, welches von den kontingenten historischen Bedingungen einer bestimmten Epoche und Kultur unbeeinflusst bleibt. Es handelt sich dabei um eine vollkommen „ungeformte und nicht in Worte fassbare Erfahrung“[98]. Zur Frage, wie der Mystiker diesen Geisteszustand erreicht, nimmt Russell in *Mysticism and Logic* nicht Stellung, sondern erst in *Religion and Science* von 1935. Hier

[96] Zu Russell über Plotin, siehe: Russell 1919/1986, 378. Zu mystischen Elementen im Denken Plotins, siehe ausführlich: Albert 1986, 84–96; McGinn 1991/1994, 77–93; Hadot 1980; vgl.: Leuba 1925, 305.

[97] Russell postulierte, dass auch die arabische und persische Mystik auf den Neo-Platonismus zurückführbar ist. (Siehe: Russell 1914/1985, 468)

[98] Russell 1914/1985, 162.

verweist er, ähnlich wie Huxley, auf physische Disziplinen wie Fasten, Meditations- und Atemtechniken, Yoga und andere Praktiken, die einen mystischen Bewusstseinszustand hervorbringen können.[99]

Die konkreten Überzeugungen und Glaubensvorstellungen, zu denen der Mystiker gelangt, sind Russells Ansicht nach allerdings nicht das Ergebnis dieses besonderen Geisteszustandes. In diesem Punkt unterscheidet sich seine Position radikal von den metaphysischen Mystikkonzeptionen. Der mystische Geisteszustand besitzt Russells Überzeugung nach keinen Erkenntniswert, er ist non-kognitiv. Die Überzeugungen der Mystiker seien das Ergebnis gedanklicher Überlegungen, welche nachträglich in den Kern mystischer Erfahrungen hineininterpretiert würden. Es könnte sein, argumentiert Russell, dass das mystische Gefühl, ebenso wie Gefühle in Träumen, das ganze System assoziierter Glaubensvorstellungen hervorrufe.[100] Die Gewissheit und der Charakter der Offenbarung, Einsicht oder Intuition seien die ersten und direktesten Überzeugungen, die aus der mystischen Erfahrung folgten. Sie entstünden zeitlich früher als eine bestimmte Glaubensform.[101]

Für Russell waren die unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen das Konstrukt des menschlichen Geistes und er erkannte, dass zwischen christlicher, muslimischer und fernöstlicher Mystik wesentliche Unterschiede bestehen. 1935 stellte er fest:

> „Katholiken, nicht jedoch Protestanten können Visionen haben, in welchen die Jungfrau erscheint. Christen und Mohammedanern, aber nicht Buddhisten können sich tief greifende Wahrheiten durch den Erzengel Gabriel offenbaren. Die chinesischen, taoistischen Mystiker erzählen uns, dass die direkte Folge ihrer zentralen Doktrin in der Behauptung besteht, dass jegliche Regierung schlecht ist, während die meisten europäischen und mohammedanischen Mystiker uns mit derselben Gewissheit zu Gehorsam gegenüber der bestehenden Autorität auffordern. Hinsichtlich der Punkte, in welchen sie sich voneinander unterscheiden, wird jede Gruppe argumentieren, dass die andere Gruppe nicht vertrauenswürdig sei. Daher sollten wir, sofern wir mit einem bloß forensischen Sieg zufrieden sind, hervorheben, dass die meisten Mystiker denken, dass die meisten anderen Mystiker sich über die meisten anderen Punkte im Irrtum befinden.“[102]

Trotz dieser interkulturellen Unterschiede finden sich laut Russell gewisse Überzeugungen, „die allen Mystikern gemeinsam sind“[103]. Russell filtert vier Grundüberzeugungen heraus, die seiner Meinung nach alle Mystiker und viele Metaphysiker teilen. Es sind dies:

> (1) „[D]er Glaube an die Möglichkeit der Erkenntnis, die, gleich ob wir sie Offenbarung, Erleuchtung oder Intuition nennen wollen, im Gegensatz steht zu Sinneswahrnehmung, Vernunft und Analyse ...

[99] Russell 1935/1980, 181.
[100] Siehe: Russell 1914/1985, 164.
[101] Siehe: Russell 1914/1985, 162f.
[102] Russell 1935/1980, 180.
[103] Russell 1914/1985, 163.

(2) [D]er Glaube an die Einheit und die Weigerung, irgendwo Gegensatz oder Teilung zuzugeben ...
(3) [D]as Leugnen der Realität der Zeit ... [und]
(4) [d]er Glaube, dass alles Böse nur Schein sei, eine Illusion, hervorgerufen durch die Teilung und die Gegensätze des analytischen Intellekts ... Manchmal ... wird ... auch das Gute als illusorisch betrachtet ...“[104]

Russell steht diesen Überzeugungen, die dem Common Sense und der wissenschaftlichen Weltsicht offensichtlich widersprechen, skeptisch gegenüber. Sie bedürfen seiner Ansicht nach einer kritischen Prüfung durch die Vernunft. Die philosophische Auseinandersetzung mit dem mystischen Erleben wirft vier Fragen auf, nämlich:

(1) „Gibt es zwei Arten der Erkenntnis, die man Vernunft oder Intuition nennen könnte? Und wenn dies der Fall ist, ist eine davon der anderen vorzuziehen?
(2) Ist jede Pluralität und Teilung illusorisch?
(3) Ist die Zeit etwas Irreales?
(4) Welche Art von Realität besitzen Gut und Böse?“[105]

So sehr Russell in den Einleitungssätzen von *Mysticism and Logic* die Bedeutung der Mystik für die Philosophie hervorhebt, so ernüchternd wissenschaftlich, anti-mystisch und anti-metaphysisch fällt zuletzt die Beantwortung dieser vier Fragen aus. Gerade hierin zeigt sich der aufklärerische, prowissenschaftliche, anti-idealistische, anti-metaphysische und anti-romantische Zug von Russells analytischer Mystiktheorie.

Die Mystik vor dem Gerichtshof der Vernunft

Intellekt und Intuition – Russells Kritik an Bergsons Begriff der Intuition

Eine Einsicht, gleich aus welchen Quellen sie auch stammen mag, die sich einer wissenschaftlichen Überprüfung entzieht, ist für Russell nur ein ungenügender Garant der Wahrheit. Die wissenschaftliche Haltung in der Philosophie ist „oberstes Gebot“[106].
Russells Postulat der Einführung der wissenschaftlichen Haltung in die Philosophie richtet sich gegen die wiederkehrende romantische Strömung in der Philosophie des beginnenden 20. Jahrhunderts, wie sie in der Lebensphilosophie Bergsons ihren populärsten Ausdruck fand. So steht das Kapitel *Vernunft und Intuition* denn auch ganz im Zeichen von Russells Bergsonkritik. Während Bergson die Intuition und damit die Mystik für die Philosophie

[104] Russell 1914/1985, 163f.
[105] Russell 1914/1985, 164.
[106] Russell 1914/1985, 164.

vereinnahmt, setzt Russell alles daran, Intuition und Mystik aus dem Bereich der Philosophie auszugrenzen, Bergsons Paradigma auf den Kopf zu stellen und dem Intellekt und der wissenschaftlichen Methode einen unbestreitbaren Vorrang einzuräumen.

Ich werde im Folgenden Russells Position herausarbeiten, wobei ich die Frage der Rechtmäßigkeit seiner polemischen Bergsonkritik weitgehend außer Acht lasse.[107]

Bergson behauptet, so Russell, es gebe zwei wesensmäßig voneinander verschiedene Erkenntniswege, den analytischen Intellekt und die Intuition. Während sich nach Bergson der Intellekt bloß um die Erkenntnisobjekte „herumbewege", dringe die Intuition mit einer Art „intellektueller Sympathie" in sie ein. Der erste Erkenntnisweg hänge von unserem Standpunkt und von den Symbolen ab, derer wir uns zur Formulierung bedienen. Der zweite hingegen sei weder von einem Standpunkt außerhalb des Objekts noch von Symbolen abhängig. Die erste Art der Erkenntnis bleibe beim Relativen stehen, die zweite hingegen erreiche das Absolute. Der Gegenstandsbereich der Intuition sei somit die Metaphysik als philosophische Grunddisziplin.

Russells erster Kritikpunkt betrifft die von Bergson behauptete fundamentale Gegensätzlichkeit von Intuition und Intellekt. Die Aufstellung dieses Gegensatzes sei „hauptsächlich eine Täuschung"[108]. Diese beiden menschlichen Vermögen stehen nach Russell nicht in einem einander wechselseitig ausschließenden Verhältnis, sondern vielmehr in einer hierarchischen Ordnung und sind bei der Gewinnung von Erkenntnissen funktional aufeinander bezogen. Es ist die Intuition, der Instinkt oder die Einsicht – Russell verwendet diese Ausdrücke teilweise synonym[109] – die zu Glaubensvorstellungen führen, welche nachträglich vom Intellekt geprüft, bestätigt oder widerlegt würden. Diese Bestätigung bestehe letztlich, wo dies möglich sei, in einer Übereinstimmung mit anderen Glaubensvorstellungen, die nicht weniger instinktiv seien. Selbst die Einsichten in Bereichen reinster Logik entspringen Russell zufolge der Intuition. Allein sie sei es, wodurch das Neue erkannt werde. Der Intellekt übe eher eine ausgleichende, kontrollierende als eine schöpferische Funktion aus.

Ein zweiter Kritikpunkt Russells richtet sich gegen Bergsons Behauptung der Vorrangstellung der Intuition gegenüber dem Intellekt. Bergson, führt Russell aus, versuche diese These zweifach zu untermauern. Er behaupte erstens, dass der Intellekt im Gegensatz zur Intuition eine rein praktische Fähigkeit zur Sicherung des biologischen Überlebens darstelle. Zweitens führe er überragende, unfehlbare Leistungen des Instinkts bei Tieren an und

[107] Siehe zum Folgenden ausführlich: Russell 1914/1985, 164–168.
[108] Russell 1914/1985, 165.
[109] Russell vermengt in seiner Bergson-Rezeption die Begriffe Intuition und Instinkt. Er nimmt nicht zur Kenntnis, dass Bergson streng zwischen Intuition und Instinkt unterscheidet. Der Instinkt gilt Bergson als (hauptsächlich den Tieren zukommendes) drittes Orientierungsvermögen neben Intellekt und Intuition.

weise auf Eigenheiten der Welt hin, die nicht für den Intellekt, sondern allein für die Intuition fassbar seien. Überdies könne der Intellekt irren.

Bergsons erstem Argument hält Russell, Darwin folgend, entgegen, dass sich nicht bloß der Intellekt, sondern auch die Intuition unter dem Druck der rein praktischen Nützlichkeit entwickelt habe.[110] Im Unterschied zu Bergson vertritt Russell die Ansicht, dass der Instinkt sich durch den Hinweis auf seine utilitaristische, überlebenssichernde und arterhaltende Funktion hinreichend erklären lasse. „Alle, auch die auffälligsten Beispiele von Intuition bei Tieren besitzen direkten Wert für die Arterhaltung, und die Sachlage ist einfach die, dass sich sowohl Intuition als auch Intellekt entwickelt haben, weil sie nützlich sind, und dass sie, allgemein ausgedrückt, nützlich sind, wenn sie Wahrheit schenken, und schädlich, wenn sie zu Irrtümern Anlass geben.“[111] Die biologische Entwicklungsgeschichte steht der Frage nach dem Primat von Intellekt und Intuition somit neutral gegenüber. In der kulturellen Entwicklungsgeschichte des Menschen erkennt Russell jedoch ein Motiv zugunsten der Vorrangstellung des Intellekts: Im Unterschied zum Instinkt, der sich mit fortschreitender Entwicklung der menschlichen Kultur vermindert habe, hätten sich der Intellekt und die künstlerische Begabung über den Punkt hinaus entwickelt, wo sie dem Menschen nur zu utilitaristischen Zwecken dienten.

Gegen Bergsons Argument der Unfehlbarkeit der Intuition führt Russell zwei Einwände ins Feld. Der erste Einwand richtet sich gegen Bergsons Argument der Selbsterkenntnis. Nach Bergson sei die Selbsterkenntnis eines der besten Beispiele für die überragende Kompetenz der Intuition. Trotzdem, meint Russell, sei diese geradezu sprichwörtlich selten und schwierig. „So haben die meisten Menschen Fehler, Eitelkeiten und Schwächen, die ihnen selbst ganz unbekannt sind, obwohl ihre besten Freunde sie ohne Mühe wahrnehmen.“[112]

Nach Bergson besitzt die Intuition eine eigentümliche Überzeugungskraft, die dem Intellekt gerade mangle. Russell kommentiert: Dies sei durchaus wahr. Während die Intuition wirksam sei, erscheine es fast unmöglich, ihren Wahrheitsgehalt zu bezweifeln. In Wirklichkeit jedoch sei die Intuition ebenso fehlbar wie der Intellekt und gerade ihre größere subjektive Gewissheit erweise sich als ein wesentlicher Nachteil, da ihre Täuschung umso unwiderstehlicher sei. Russells Illustration dieses Punktes trägt deutliche autobiographische Züge:

> „[E]ines der bemerkenswertesten Beispiele von Intuition ist die Kenntnis, die Verliebte von denen zu haben glauben, die sie lieben: Die Trennungswand zwischen verschiedenen Persönlichkeiten scheint durchsichtig zu werden und die Menschen glauben, in die Seele eines anderen wie in ihre eigene blicken zu können. Sogar Täuschungsmanöver werden in solchen Fällen ständig mit Erfolg geübt; und auch dann, wenn keine absichtliche Täuschung vor-

[110] Russell 1914/1985, 166.
[111] Russell 1914/1985, 166.
[112] Russell 1914/1985, 167.

> liegt, lehrt allmählich die Erfahrung, dass die geglaubte Einsicht eine Illusion war und dass auf die Dauer die vorsichtigen und tastenden Methoden des Intellekts doch die verlässlicheren sind.“[113]

Oft wüssten diejenigen, die uns am nächsten sind, viel mehr über uns als wir selbst. Dennoch bestehe die Gefahr der Selbsttäuschung, und je größer die Gefühle, desto größer sei diese Gefahr. Dieses ernüchternde Fazit seiner eigenen Erfahrungen widerspricht seiner grundlegenden Idee in *Prisons*, die er in *The Essence of Religion* wiederholte, sowie der Konzeption seiner Liebe zu Ottoline, an der er die vergangenen zwei Jahre festgehalten hatte: dass die Gefängnismauern des individuellen Selbst durch das Medium der Liebe überwunden würden und wir den anderen zu erkennen vermögen, wie er wirklich ist.[114]

Ein weiteres Argument Russells betrifft Bergsons Behauptung, dass sich der Intellekt nur insoweit mit Dingen beschäftigen könne, als sie dem ähnlich sind, was er in der Vergangenheit erfahren habe, während die Intuition die Fähigkeit besitze, das Einzigartige und Neue zu erfassen, das immer jedem neuen Augenblick anhafte. Russell stimmt Bergson zu, dass jeder Augenblick etwas Einzigartiges und Neues an sich hat und dass dies sich nicht vollständig mittels intellektueller Begriffe ausdrücken lässt. Es sei nur „direkte Bekanntschaft“[115] (direct acquaintance), die uns das Einzigartige und Neue vermittelt. Doch direkte Bekanntschaft vermitteln uns weder der Intellekt noch die Intuition, sondern die Sinnesempfindungen.[116] Russell ist davon überzeugt, dass allein sie uns neue Daten liefern.

Nach Russell ist die Intuition nicht nur nicht der Ursprung des Neuen beim empirisch-sinnlichen Erkenntnisvollzug, sondern darüber hinaus erweist sie sich im Vergleich zum Intellekt als unterlegenes Mittel der Verarbeitung von Sinnesdaten. Wenn die neuen Sinneswahrnehmungen in irgendeiner Hinsicht besonders neu und bemerkenswert sind, dann ist der Intellekt viel eher dazu imstande, sich mit ihnen zu beschäftigen, als die Intuition. Russell erläutert diese Behauptung anhand eines Beispiels aus der Biologie:

---

[113] Russell 1914/1985, 167.

[114] Dennoch scheint Russell sich von dem Gedanken der Liebe als erkenntnisvermittelndem Medium zwischen Menschen zumindest als Privatperson nicht ganz verabschiedet zu haben. Monk schreibt: „Russell hatte die Idee, dass einige Menschen direkt in die Seelen anderer blicken könnten, nicht vollkommen aufgegeben ... Diese Vorstellung vollkommen aufzugeben war mehr, als er ertragen konnte. Es hätte bedeutet, jegliche Hoffnung, seine verzweifelte Einsamkeit je überwinden zu können, aufzugeben, sich für immer dazu zu verurteilen, ein Leben als Gefangener der Gefängnismauern seines eigenen Selbst zu verbringen, in der Art jener unterdrückten und verschlossenen Einsamkeit, die sein Leben in der Pembroke Lodge und über weite Strecken während seiner [ersten] Ehe gekennzeichnet hatte.“ (Monk 1996, 315)

[115] Russell 1914/1985, 167.

[116] Russells Sprachgebrauch ist widersprüchlich, sagt er doch zwei Seiten zuvor noch: „Selbst in den Bereichen reinster Logik ist es die [intuitive] Einsicht, die zuerst das Neue erkennt“ (Russell 1914/1985, 165). Zudem verwendet er andernorts den Begriff der „Intuition“ zur Kennzeichnung von „Bekanntschaft“. (Siehe: Russell 1912/1997, 97)

> „Die Henne, die eine Schar junger Enten ausgebrütet hat, besitzt zweifellos Intuition, die sie scheinbar in das Innere der Jungen versetzt, und nicht bloß analytisches Wissen; wenn aber die Entchen ins Wasser gehen, dann erweist sich die ganze scheinbare Intuition als Illusion, und die Henne bleibt hilflos am Ufer zurück. Tatsächlich ist die Intuition nur eine Seite und Entwicklung des Instinkts, und sie ist wie alle Instinkte bewundernswert in der gewohnten Umgebung, welche das Gehabe des fraglichen Tieres geformt hat, sie ist aber völlig unzureichend, sobald sich das Milieu in einer Weise ändert, die ein nicht gewohnheitsmäßiges Verhalten erfordert.“[117]

Damit stellt Russell Bergson auf den Kopf. Während für Bergson sich der Intellekt mit dem Gewohnten, Altbekannten beschäftigt und die Intuition das Neue erkennt, ist für Russell die Intuition das konservative Vermögen, welches, verwurzelt im biologischen Instinkt, mit neuen Situationen nur unzureichend umzugehen weiß. Obgleich die Intuition auf der biologischen Ebene der Selbsterhaltung und der Liebe gelegentlich mit einer Schnelligkeit und Genauigkeit funktioniert, die den kritischen Intellekt in Erstaunen versetzt, bleibt sie im Raum der kulturellen Evolution Russells Ansicht nach weit hinter dem Intellekt zurück. Insbesondere in der Philosophie als einer der höchsten Ausformungen der kulturellen Evolution zeige sich mehr als auf irgendeinem anderen Gebiet die Überlegenheit des Intellekts über die Intuition.

Vielheit und Einheit – Russells Kritik der „logischen Mystik“ von Parmenides bis Hegel

Unter der Überschrift *Einheit und Vielheit* kritisiert Russell die metaphysische Tradition, die von einer mystischen Offenbarung einer allen Dingen zugrunde liegenden Einheit ausgeht, welche in der Religion zum Pantheismus und in der Philosophie zum Monismus geführt habe.[118]

> „Ein sorgfältig durchdachtes logisches System, einsetzend mit Parmenides und gipfelnd in Hegel, wurde allmählich entwickelt, um zu beweisen, dass das Universum ein unteilbares Ganzes sei, und dass das, was als dessen Teile erscheint, eine bloße Illusion sei, sobald man es als substantiell und für sich allein bestehend betrachtet. Der Begriff einer Realität, die etwas von der Welt der Erscheinungen gänzlich Verschiedenes ist, unteilbar und unwandelbar, wurde von Parmenides in die abendländische Philosophie eingeführt, zumindest nicht dem Namen nach aus mystischen oder religiösen Gründen, sondern als Grundlage eines logischen Arguments, um die Unmöglichkeit des Nicht-Seins zu erweisen, und die meisten metaphysischen Systeme der Folgezeit sind das Ergebnis dieser grundlegenden Idee.“[119]

[117] Russell 1914/1985, 167.
[118] Siehe dazu und zum Folgenden: Russell 1914/1985, 168–170.
[119] Russell 1914/1985, 168.

Die Logik jener metaphysischen Systeme hatte Russell bereits in *Our Knowledge of the External World* kritisiert. Er hält sie für grundfalsch.[120] In *Mysticism and Logic* geht es ihm jedoch nicht um eine Wiederholung dieser Kritik, sondern um den Versuch, „den Geisteszustand zu analysieren, dem die mystische Logik ihren Ursprung verdankt“[121]. Russell fragt nach ihren faktischen Entstehungsbedingungen.

Wenngleich jene Metaphysiker zumindest „nicht dem Namen nach aus mystischen oder religiösen Gründen“ ein logisches System entwarfen, so ist Russell dennoch überzeugt davon, dass ihren Systemen ein mystischer Geisteszustand zugrunde liegt. Die meisten mystischen Lehren und metaphysischen Systeme verdanken sich somit demselben Ursprung: einer bestimmten Gemütslage, die den Menschen vollkommen in ihren Bann schlägt. Lässt die Intensität der gefühlsmäßigen Überzeugung nach, wird ein Mensch, der an vernunftmäßiges Denken gewohnt ist, nach logischen Gründen suchen, die für den Glauben sprechen, den er in sich findet. Die den äußeren Tatsachen gegenüber blinde, von Wünschen und Sehnsüchten getragene Überzeugung des ekstatischen Gefühlszustandes soll nach dessen Abklingen bewahrt werden oder es soll zumindest bewiesen werden, dass tatsächlich eine Erleuchtung stattgefunden habe und dass alles, was ihr zu widersprechen scheint, pure Illusion sei.

> „Der Glaube an eine Realität, die ganz verschieden von dem ist, was den Sinnen erscheint, erhebt sich mit unwiderstehlicher Gewalt in bestimmten Gemütslagen, welche die Quelle der meisten mystischen Lehren und auch der meisten metaphysischen Systeme sind. Sobald eine solche Gemütslage dominant ist, fühlt man nicht das Bedürfnis nach Logik, und dementsprechend ist den gründlicheren mystischen Lehren Logik fremd, sie appellieren direkt an die unmittelbare Äußerung ihrer Einsicht. Doch ist eine solche voll ausgebildete Mystik im Abendlande eine Seltenheit. Wenn die Intensität der gefühlsmäßigen Überzeugung nachlässt, wird ein Mensch, der an vernunftmäßiges Denken gewohnt ist, nach logischen Gründen suchen, die für den Glauben sprechen, den er in sich findet. Aber da dieser Glaube ja bereits vorhanden ist, wird er jeden Grund willkommen heißen, der sich ihm aufdrängt. Die Paradoxa, die scheinbar durch seine Logik bewiesen werden, sind tatsächlich die Paradoxa der Mystik und zugleich das Ziel, von dem er das Gefühl hat, dass es seine Logik erreichen muss, wenn sie mit seiner Einsicht im Einklang stehen soll. Die daraus resultierende Logik hat die meisten Philosophen dazu unfähig gemacht, Rechenschaft über die Welt der exakten Wissenschaften und des täglichen Lebens abzulegen. Hätten sie das Bedürfnis gefühlt, eine solche Rechenschaft abzulegen, hätten sie wahrscheinlich ihre Trugschlüsse als solche erkannt, doch war es den meisten von ihnen weniger darum zu tun, die Welt der Wissenschaft und des täglichen Lebens zu begreifen, als vielmehr darum, diese im Interesse einer ‚realen‘ Welt jenseits der Sinnenwelt von ihrer eigenen Irrealität zu überzeugen. Solcherart verfuhr die Logik der großen Philosophen, die Mystiker waren.”[122]

[120] Einen bemerkenswerten Versuch einer philosophisch-argumentativen Verteidigung jener vier von Russell kritisierten Grundüberzeugungen der Mystik (und Metaphysik) unternahm vor kurzem Tobias Chapman, der sich in seinem Buch explizit auf die von Russell erwähnten Überzeugungen mystischen Denkens bezieht: *In Defense of Mystical Ideas: Support for Mystical Beliefs from a Purely Theoretical Viewpoint.* Siehe: Chapman 1989.

[121] Russell 1914/1985, 169.

[122] Russell 1914/1985, 169.

Russell unterstellt der mystischen Logik nicht nur Fehlerhaftigkeit, sondern, mehr noch, „Böswilligkeit“ und „Feindseligkeit“ gegenüber der Welt der Wissenschaft und des Common Sense.[123] Die Logik der Mystik sei „von einem gewissen Hass gegen die Welt des Alltags erfüllt, auf welche sie angewandt werden soll“[124]. Dieses moralisierende Verdikt erscheint mir seltsam, geht doch Russell zugleich davon aus, dass diese in theoretischer Hinsicht böswillige und feindselige Logik in moralisch-praktischer Hinsicht gut und erfolgreich sein kann. Möglicherweise handelt es sich bei dieser subjektiven moralisierenden Beurteilung lediglich um eine Projektion Russells. Davon jedoch später.

Über die (Ir-)Realität der Zeit – Russells Kritik am Evolutionismus

Die Behauptung der Irrealität der Zeit ist nach Russell einer der wesentlichen Lehrsätze der Mystik und metaphysischer Systeme. Ebenso wenig wie bei der Erörterung der Hypothese der Einheit der Welt akzeptiert Russell beim Problem der Zeit logische Argumente, die zugunsten der Behauptung ihrer Irrealität ins Feld geführt werden. Die Argumente für die Behauptung, dass Zeit irreal und die Welt der Sinne eine Illusion seien, müssen nach Russell als trügerisch betrachtet werden. Wiederum behauptet er, dass die metaphysische These, hier die These der Irrealität der Zeit, einer Gewissheit entspringe, die im Augenblick mystischer Erleuchtung geboren werde.

Doch was könnte mit der Aussage „Zeit ist irreal“ eigentlich gemeint sein? Russell erörtert diese Frage in seinem Aufsatz von 1935 mit einem einfachen Gedankenexperiment: Was wäre, wenn Zeit im Lebensalltag irreal wäre?

> „Wenn wir tatsächlich das meinen, was wir sagen, dann sind solche Aussagen wie ‚dies ereignet sich vor jenem‘ bloß nichts sagendes Getön, wie ‚twas brillig‘. Wenn wir nichts anderes annehmen – wie beispielsweise, dass es eine Beziehung zwischen Ereignissen gibt, welche diese in dieselbe Ordnung stellt wie die Beziehung von früher und später, doch dass es sich dabei um eine andere Relation handelt – werden wir keine Aussage machen können, die irgendeine wirkliche Veränderung in unserer Einstellung bewirkt. Es wird so sein, als ob man annimmt, dass die Ilias nicht von Homer geschrieben wurde, sondern von einem anderen Menschen mit demselben Namen. Wir müssen daraus schließen, dass es überhaupt keine ‚Ereignisse‘ gibt. Es gibt lediglich das eine leere Loch des Universums, welches alles umfasst, was in der irregeleiteten Erscheinung einer zeitlichen Reihenfolge real ist. Es gäbe nichts in der Realität, das mit der gängigen Unterscheidung zwischen früheren und späteren Ereignissen korrespondiert. Zu sagen, dass wir geboren sind, dann aufwachsen und dann sterben, wäre ebenso falsch wie zu sagen, dass wir sterben, dann klein werden und schließlich geboren werden. Die Wahrheit dessen, was für uns ein individuelles Leben zu sein scheint, wäre lediglich die illusorische Isolation eines Elements im zeitlosen und unteilbaren Sein des Universums. Es gäbe keine Unterscheidung zwischen Verbesserung und Ver-

[123] Siehe: Russell 1914/1985, 169.
[124] Russell 1914/1985, 169.

> schlechterung, keinen Unterschied zwischen Kummer, der in Glück, und Glück, welches im Kummer endet. Wenn du einen Leichnam fändest, in dem ein Dolch steckt, so machte es keinen Unterschied, ob der Mensch aufgrund der Wunde starb oder der Dolch nach seinem Tod in seinen Körper gestoßen wurde. Wenn eine solche Sichtweise wahr sein sollte, so bereitete sie nicht nur den Wissenschaften, sondern aller Klugheit, Hoffnung und Anstrengung ein Ende. Sie ist unvereinbar mit weltlicher Weisheit und – was der Religion wichtiger ist – mit Moralität."[125]

Solche Schlussfolgerungen würden zwar von Mystikern nicht akzeptiert, doch tendiere die Doktrin der Irrealität der Zeit unweigerlich dazu, meint Russell. Obwohl Russells Gedankenexperiment wie eine Karikatur der Mystik erscheint, liegt ihm nicht daran, die Mystik zu karikieren. Er weiß, dass Mystiker und Metaphysiker einen Weg gefunden haben, um solche extremen Konsequenzen zu eliminieren: die Unterscheidung zwischen der Welt der Erscheinung und der eigentlichen Realität. Demnach beziehe sich die These der Irrealität der Zeit primär auf die Ebene der eigentlichen Realität und nicht so sehr auf die Erscheinungswelt. Wo jedoch Mystiker die Realität der Erscheinungswelt, d. h. die sinnlich wahrnehmbare Realität leugnen, so Russell, sollten wir nicht zögern, ihre Worte zurückzuweisen, da sie allen anderen Zeugnissen, und selbst ihren eigenen, in ihren weltlichen Momenten widersprechen.

Russell ist überzeugt davon, dass der Begriff „eigentliche Realität" keine logische, sondern lediglich eine emotionale Bedeutung hat: Er bedeute, was in gewissem Sinne *wichtig* sei.[126] Die Tatsache, dass Mystiker gleichwohl metaphysische Behauptungen aufstellen, verdankt sich Russell zufolge ihrer Unfähigkeit, emotionale Wichtigkeit von wissenschaftlicher Gültigkeit zu unterscheiden. Die Behauptung einer „eigentlichen Realität" sei demzufolge eine unbewiesene und unbeweisbare Gefühlsäußerung.

Im Rahmen des Alltagsbewusstseins müssten Vergangenheit und Zukunft, ebenso wie die Gegenwart, als Realitäten anerkannt werden. Dennoch diagnostiziert Russell eine analoge Grundhaltung der Mystik und der Philosophie dem Phänomen der Zeit gegenüber. Sie besteht in einer „gewissen Emanzipation von der Sklaverei der Zeit"[127]. Dabei wirkt die metaphysische Vorstellung, dass die Dinge von einer ewigen Welt außerhalb in den Strom der Zeit eintreten, als eine Art Regulativ für eine adäquate Einstellung gegenüber den Tatsachen des Lebens.

> „Die Zeit ist mehr praktisch als theoretisch von Bedeutung, mehr in Bezug auf unsere Wünsche als in Bezug auf die Wahrheit. Ich glaube, man erlangt ein zutreffenderes Bild von der Welt, wenn man sich vorstellt, dass die Dinge von einer ewigen Welt außerhalb in den Strom der Zeit eintreten, als wenn man in der Zeit einen Tyrannen sieht, der alles Seiende verschlingt. Trotz der Tatsache, dass die Zeit eine Realität ist, ihre Unwichtigkeit für Denken und Fühlen einzusehen, ist das Tor zur Weisheit."[128]

---

[125] Russell 1935/1980, 182f.
[126] Siehe: Russell 1935/1980, 186f.
[127] Russell 1914/1985, 170.
[128] Russell 1914/1985, 170.

Mit dieser Bemerkung schickt sich Russell dazu an, eine bestimmte Art des Denkens zu kritisieren, das für das moderne Abendland kennzeichnend ist und dem Russells Deutung nach ein tyrannischer Zeitbegriff zugrunde liegt: die moderne Fortschritts- und Evolutionstheorie.[129] Darwin, Nietzsche, Bergson, Spencer und die evolutionären Hegelianer[130] sind für Russell ihre prominentesten Vertreter. Russell beabsichtigt jedoch nicht, deren Theorien einer detaillierten Prüfung zu unterziehen, sondern versucht, die grundlegenden Motive und Interessen, die sie bewegen, und das damit einhergehende fehlerhafte Zeitverständnis aufzuhellen. Vorab stellt Russell jedoch ganz allgemein die Frage, wie unsere Weltbilder und Theorien über die Welt mit einer bestimmten Einstellung der Zeit gegenüber verknüpft sind.

Unser Bild von der Welt ist nach Russell im Wesentlichen bestimmt durch unsere gefühlsmäßige Einstellung der Zeit gegenüber. Dies werde deutlich, wenn wir uns fragen, warum unsere gefühlsmäßige Einstellung zur Vergangenheit so verschieden ist von der zur Zukunft. Der Grund dafür ist ein rein praktischer: Unsere Wünsche können auf die Zukunft, nicht aber auf die Vergangenheit Einfluss gewinnen; die Zukunft ist bis zu einem gewissen Grad unserer Macht unterworfen, während die Vergangenheit unabänderlich feststeht. Dieser gefühlte Qualitätsunterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft ist Russell zufolge jedoch kein Wesensunterschied, er existiert nur in der Beziehung zu uns, für eine interesselose, unparteiische Betrachtungsweise dagegen hört er auf zu bestehen.

> „[A]uf dem Gebiet des Intellekts bedeutet unparteiische Betrachtungsweise die gleiche Tugend des Desinteressiertseins, die in der Sphäre des Handelns als Gerechtigkeit und Selbstlosigkeit erscheint. Wer den Wunsch hat, die Welt richtig zu sehen und sich in seinem Denken über die Tyrannei der praktischen Wünsche zu erheben, muss lernen, die unterschiedliche Einstellung zu Vergangenheit und Zukunft zu überwinden und den ganzen Strom der Zeit in einer allumfassenden Schau zu überblicken.“[131]

Echte, von einer wissenschaftlichen Grundhaltung getragene Philosophie verlange demnach einen unpersönlichen und desinteressierten Blick auf das Phänomen der Zeit und sie teile diese geistige Grundhaltung mit der Mystik. Diese Haltung der Zeit gegenüber kennzeichne sich dadurch, dass dem Denken in der Vergangenheit die gleiche Realität und Wichtigkeit zugebilligt wird wie dem in der Gegenwart und der Zukunft.

Der Fortschrittsgedanke der Evolutionsphilosophien hingegen enthalte die Behauptung, es gebe eine Bewegung, ein Entwicklungsgesetz zum Guten hin als Evolution oder Entfaltung einer dynamisch gedachten Idee, die sich im Gegenwärtigen verwirklicht. „Das vorherrschende Interesse des Evolutio-

---

[129] Siehe dazu und zum Folgenden: Russell 1914/1985, 170–173.

[130] Russell denkt dabei wahrscheinlich an Samuel Alexander, Autor von *Moral Order and Progress* (1889), und David G. Ritchie, Autor von *Darwin und Hegel* (1913). (Siehe: Russell 1914/1985, 468)

[131] Russell 1914/1985, 171.

nismus“, wendet Russell ein, „gilt der Frage der menschlichen Bestimmung oder zumindest der des Lebens. Er ist mehr an Moral und Glückseligkeit als an Wissen um seiner selbst willen interessiert ...“[132] Die Motive der Evolutionisten seien rein praktischer Natur und verunmöglichten ein desinteressiertes, wissenschaftliches Zeit- und Wirklichkeitsverständnis. Die Evolutionisten hätten nicht gelernt, sich über die Tyrannei ihrer Wünsche zu erheben. Trotz des Appells an einzelne naturwissenschaftliche Tatsachen könne der Evolutionismus aufgrund seiner „Versklavung durch den Zeitbegriff“, der aus der ethischen Voreingenommenheit und dem vorherrschenden Interesse an weltlichen Belangen hervorgehe, keine „wirklich wissenschaftliche Philosophie“ sein.[133]

Russells Kritik fallen auch Theoriekonzepte zum Opfer, die aus dem Dunstkreis der Mystik stammen, wie beispielsweise Teilhard de Chardins und Jean Gebsers Evolutionstheorien, die später von der New Age-Bewegung und der Transpersonalen Psychologie begeistert aufgegriffen wurden.[134] Letztere kündigen emphatisch das „Wassermannzeitalter“[135] oder eine „transpersonale Morgendämmerung“[136] an, d. h. die Evolution eines mystisch erneuerten, moralisch besseren und glücklicheren Menschen und Zeitalters.[137]

Russells Kritik an der Wissenschaftlichkeit von Evolutionstheorien mag überzeugend wirken, wird sie doch unterstützt durch die Tatsache, dass die Projektion ethischer Normen und Ideale aus dem Reich handlungsleitender, regulativer Ideen in den realen historischen Prozess immer wieder zu Perversionen ebendieser ethischen Normen und Ideale geführt hat, wie beispielsweise der real existierende Sozialismus nur allzu deutlich vor Augen geführt hat. Ebenso wie ein sozialistischer oder ein faschistischer ist auch ein mystischer Totalitarismus vorstellbar, wie er in der Tat in vielen als „Sekten“ bezeichenbaren sog. „religiösen Gemeinschaften“ heute Alltag ist.

Gut und Böse – Russells emotivistischer Nonkognitivismus

Im letzten Abschnitt von *Mysticism and Logic* beschäftigt sich Russell mit dem Verhältnis von Metaphysik, Mystik und wissenschaftlicher Philosophie zur Moralität.[138] Wiederum sieht er auch hier durchaus Analogien zwischen

[132] Russell 1914/1985, 172.
[133] Russell 1914/1985, 177.
[134] Siehe: Chardin 1955/1959, Gebser 1949–53/1966.
[135] Siehe: Ferguson 1980.
[136] Siehe: Wilber 1995/1996, 574.
[137] Die Idee eines mystisch erneuerten Menschen und Zeitalters, auf das die Geschichte zusteuert, ist nicht so neu, wie in der New Age-Bewegung und der Transpersonalen Psychologie allgemein vorgegeben wird. Vorläufer dieser Idee sind beispielsweise der im 12. und frühen 13. Jahrhundert lebende Joachim von Fiore und Emanuel Swedenborg, der Ende des 17., Anfang des 18. Jahrhunderts lebte. (Der Begriff des „New Age“ stammt ursprünglich von William Blake.) Siehe dazu ausführlich den Aufsatz *Was ist alt am New Age?* von Schneider (1995, 22–37).
[138] Siehe dazu und zum Folgenden: Russell 1914/1985, 173–177.

der mystischen und seiner eigenen wissenschaftlichen Einstellung zur Moralität. Gleichzeitig kritisiert er jedoch die metaphysische Behauptung vieler Mystiker, ein allumfassendes Gutes als ontologische Qualität zu erkennen. Russells eigene Position der Mystik und der Moralität gegenüber lässt sich als „emotivistischer Nonkognitivismus" charakterisieren, d. h. es sind keine Erkenntnis-, sondern reine Gefühlsakte. Worin liegen zunächst jedoch die Ähnlichkeiten zwischen der mystischen und der wissenschaftlichen Auffassung der Moralität?

Welches sind Russells Auffassung nach die Charakteristika der mystischen und metaphysischen Moralitätskonzepte? Mystiker und große Metaphysiker wie beispielsweise Heraklit und Spinoza behaupten Russell zufolge, dass alles Böse eine Illusion sei. Mitunter vertreten sie die gleiche Ansicht auch in Bezug auf das Gute. Im Anschluss an Spinoza trifft Russell eine wichtige Unterscheidung, die notwendig ist, um die ethische Einstellung der Mystik zu begreifen: Für die Mystik „gibt es eine niedrigere weltliche Art von Gut und Böse, welche die Erscheinungswelt in widerstreitende Bereiche zu trennen scheint: Es gibt aber auch eine höhere, mystische Art des Guten, die der Realität angehört und zu keiner entsprechenden Art des Bösen im Gegensatz steht"[139].

Russell ist davon überzeugt, dass die mystische Bewertung der Alltagsethik als Illusion philosophisch nur durch eine emotivistische Position zu rechtfertigen ist, dergemäß Gut und Böse lediglich subjektive, im Einzelfall zufällige emotionale Einstellungen einer Sache oder einer Person gegenüber darstellen. Russell verweist in diesem Zusammenhang auf den Handlungsbedarf, der uns im Alltag ständig dazu nötigt, zwischen zwei oder mehreren Alternativen zu wählen. Die Unterscheidungen zwischen Gut und Böse oder, was öfter der Fall ist, zwischen besser und schlechter ermöglichen es uns, eine bestimmte Handlungsweise alternativen Handlungsweisen gegenüber vorzuziehen und zu verwirklichen – oder modern ausgedrückt: Sie ermöglichen uns eine Reduktion von Komplexität. Diese emotivistische Position, dergemäß moralische Urteile lediglich Emotionen zum Ausdruck bringen, teilt Russells Ansicht nach die Mystik mit der wissenschaftlichen Grundhaltung.

Die Mystik betrachtet moralische Unterscheidungen wie alles, was zum Handeln in Beziehung steht, als Illusion, schon allein aus dem Grund, weil jegliche Aktivität wesentlich zeitbezogen ist. Nach Russell ist diese Einstellung jedoch nicht uneingeschränkt gültig. Sie betrifft die Welt, insofern wir sie von der kontemplativen Seite aus betrachten. Allein die „kontemplative Seite unseres Lebens, die kein Handeln verlangt, gestattet, nicht wählen zu müssen und so den ethischen Dualismus zu überwinden, den das Handeln erfordert"[140].

[139] Russell 1914/1985, 173.
[140] Russell 1914/1985, 174.

Der kontemplative Zustand und die mystische Erfahrung bringen einen weiteren Gesichtspunkt ins Spiel, der nach Auskunft der Mystiker die alltäglichen, handlungsrelevanten Unterscheidungen zwischen Gut und Böse, besser und schlechter transzendiert. Im Zustand der Erleuchtung, so Russell, finden wir, „dass die ganze Welt liebenswert und verehrungswürdig sei“ und „wir werden sagen, dass es ein höheres Gutes gibt als das des Handelns und dass dieses höhere Gute der ganzen Welt angehört, da ihm Realität zukommt“.[141] Auf diese Weise erkläre und rechtfertige sich die zweifache Einstellung der Mystik der Moralität gegenüber. Russell ist jedoch davon überzeugt, dass zwischen mystischen und alltäglichen Gefühlen lediglich ein quantitativer, jedoch kein qualitativer Unterschied besteht. Daher genügt die emotivistische These zur Erklärung der mystischen, allumfassenden Liebe vollauf:

> „Die Möglichkeit dieser allumfassenden Liebe und der Freude an allem, was lebt, ist von allergrößter Wichtigkeit für Lebensführung und Glückseligkeit und verleiht dem mystischen Gefühl einen unschätzbaren Wert ... Es offenbart uns eine Möglichkeit der menschlichen Natur – die Möglichkeit eines edleren, glücklicheren und freieren Lebens als jedes, das auf andere Weise erreicht werden kann. Doch offenbart es uns nichts über das Nichtmenschliche oder über das Wesen des Universums im Allgemeinen. Gut und Böse und sogar auch jenes höhere Gute, das die Mystik überall entdeckt, sie sind nur der Abglanz, der durch unser eigenes Gefühl auf die Dinge geworfen wird, und nicht ein Teil der Substanz der Dinge, so wie sie selbst tatsächlich sind.“[142]

Im Gegensatz zur Mystik postuliere die wissenschaftliche Philosophie, dass auch jenes „höhere Gute, das die Mystik überall entdeckt“, durch den emotivistischen Ansatz hinreichend erklärt werden kann. Russell ist überzeugt davon, dass auch das mystische Gute eine bloße Projektion unseres Gefühls ist. Zusammenfassend kann Russells Position der Mystik und der Moralität gegenüber daher als *emotivistischer Nonkognitivismus* gekennzeichnet werden. Das mystische Gute ist selbst eine Illusion, ein Tagtraum und weder eine Qualität irgendeiner „eigentlichen Realität“, noch ein allgemein gültiges geistiges Prinzip wie noch in *The Essence of Religion*. Die mystische Erfahrung ist ihrem Wesen nach nur noch Gefühl und hat keinerlei Erkenntniswert. Diese Position widerspricht offensichtlich Russells Positionen während seiner ersten, idealistisch-spinozistischen Phase und ebenso seiner zweiten, platonisch-universalistischen Periode.

Auch hinsichtlich der Ethik ist Russells Position nicht eindeutig, in gewissem Sinne sogar paradox. Während er einerseits einen subjektivistischen emotivistischen Nonkognitivismus vertrat, stellte er gleichwohl zeit seines Lebens ethische Forderungen auf und trat argumentativ für gewisse Werte wie Frieden, Gerechtigkeit, Pazifismus, Freundlichkeit, Liebe, Wissenschaftlichkeit und Vernunft ein. Ronald Jager weist nach, dass Russell hinsichtlich

[141] Russell 1914/1985, 174.
[142] Ebd.

seiner pazifistischen Grundhaltung während des Ersten Weltkrieges nahezu kantianisch argumentiert, dass sein Pazifismus vor dem Zweiten Weltkrieg utilitaristische Elemente beinhaltet und nach dem Zweiten Weltkrieg aus einer Kombination aus beidem besteht.[143] Kenneth Blackwell hat gezeigt, dass der Begriff der „unpersönlichen Selbsterweiterung", den Russell in verschiedenen Schriften immer wieder verwendet, in Verbindung mit Spinozas „intellektueller Gottesliebe" die Grundlage von Russells normativer, „spinozistischer Ethik" bildet, und verweist mehrfach auf mystische Elemente in beiden Konzepten.[144]

Emotionen ohne Kognitionen und Kognitionen ohne Emotionen

Im Folgenden gehe ich erneut auf den Kern von Russells dritter Mystiktheorie von 1914 ein, der, wie ich gezeigt habe, nachhaltig von seiner eigenen emotional-intellektuellen Entwicklung abhängt und deutliche anti-emotionale, anti-feminine und anti-mystische Züge trägt: die Behauptung, es gebe (nahezu) rein kognitive (wissenschaftliche) und rein emotionale (mystische) Zustände.

Ich werde Russells Argumente für diese These nachzeichnen und dabei auch auf Äußerungen nach 1914 rekurrieren, in denen Russell die Gefühlsintensität der Mystik immer öfter auch von freudianischer Seite aus kritisiert.

Mystik als reine Emotion und Russells freudianische Kritik

Die These, dass es sich bei mystischen Erfahrungen um rein emotionale Zustände handelt, bei denen kein Erkenntnismoment mitschwingt, findet sich ab 1914 in allen Arbeiten, in welchen Russell das Wesen der Mystik analysiert. Kurz und prägnant heißt es in *Mysticism and Logic:* „Mystik ist ihrem Wesen nach kaum etwas anderes als eine gewisse Gefühlsintensität und Gefühlstiefe in eines Menschen Auffassung vom Kosmos."[145] Wenn „Mystiker ‚Realität' und ‚Erscheinungswelt' einander entgegensetzen", schreibt Russell in *Religion and Science,* „so hat das Wort ‚Realität' keine logische, sondern eine emotionale Bedeutung: Es bedeutet, dass das, was ist, in gewissem Sinne wichtig ist ... Mystik drückt ein Gefühl aus, nicht eine Tatsache."[146] Russell kritisiert damit bewusst die Überzeugung vieler Mystiker, neue Tatsachen, die Realität, wie sie an sich ist, zu erkennen. Die Gewissheit und partielle

[143] Siehe ausführlich: Jager 1972, 461–482.
[144] Siehe: Blackwell 1985, 41, 70, 130–135, 141, 151.
[145] Russell 1914/1985, 159.
[146] Russell 1935/1980, 186.

Übereinstimmung der mystischen Lehren und metaphysischen Systeme ist für Russell kein schlüssiges Argument, um die Überzeugungen der Mystiker als Tatsachen anzuerkennen. Selbst Huxleys Argument, Mystiker bedienten sich analog zu den Wissenschaften gewisser „Methoden" oder „Techniken" wie Fasten, Atemtechniken, meditativer Versenkung oder Hilfsmitteln wie Drogen, um mystische Bewusstseinszustände zu erlangen, ist für Russell hinfällig:

> „Wenn der Wissenschaftler anderen zu erklären versucht, was er erkannt hat, so stellt er sein Mikroskop oder Teleskop auf; mit anderen Worten, er vollzieht Veränderungen in der äußeren Welt, verlangt vom Beobachter jedoch das normale Sehvermögen. Der Mystiker hingegen verlangt einen durch Fasten oder Atemübungen veränderten Beobachter ... Wir alle wissen, dass Opium, Haschisch und Alkohol gewisse Wirkungen auf den Beobachter haben, doch wir halten diese Wirkungen nicht für bewundernswert, wir berücksichtigen sie nicht in unserer Theorie über das Universum. Zuweilen mögen sie Fragmente der Wahrheit enthüllen, doch wir betrachten sie nicht als Quelle allgemeiner Weisheit. Der Trinker, der Schlangen sieht, bildet sich hinterher nicht ein, er habe eine Offenbarung einer Wirklichkeit gehabt, welche anderen verborgen bleibt, wenngleich ähnliche Überzeugungen zur Verehrung von Bacchus Anlass gegeben haben. Wie William James in unseren Tagen berichtete, gibt es Menschen, die glauben, dass Lachgasvergiftungen Wahrheiten enthüllen, die ihnen in normalen Zeiten verborgen bleiben. Vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus können wir keine Unterscheidung treffen zwischen dem Menschen, der wenig isst und den Himmel erblickt und demjenigen, der zu viel trinkt und Schlangen sieht. Beide befinden sich in einem abnormalen physischen Zustand und haben daher abnormale Wahrnehmungen. Normale Wahrnehmungen müssen, da sie für den Überlebenskampf nützlich sind, mit Tatsachen korrespondieren; bei abnormalen Wahrnehmungen besteht jedoch kein Grund, eine solche Entsprechung zu erwarten. Daher können ihre Zeugnisse diejenigen, die auf der normalen Wahrnehmung basieren, nicht widerlegen."[147]

Huxley befindet sich Russell zufolge in einem Irrtum, wenn er glaubt, mystische Lehren seien „Arbeitshypothesen", die sich im „Labor" veränderter Bewusstseinszustände „operational testen" lassen, denn Tatsachen werden Russells Ansicht nach im Allgemeinen durch eine nüchterne, normal-alltägliche und insbesondere durch eine kritisch-wissenschaftliche Einstellung erkannt und nicht im bacchantischen Taumel einer „halb-geisteskranken Ekstase"[148]. Während Huxley im Anschluss an Bergson und James behauptet, dass veränderte Bewusstseinszustände das Bewusstsein erweitern und ein „Mehr" an Datenmaterial ins Bewusstsein dringe, argumentiert Russell mit Blick auf die herkömmliche Psychologie und Physiologie gerade umgekehrt: Die Rezeptivität sei „vermindert", das Bewusstsein sei eingeschränkt, bei gleichzeitiger „enormer Verstärkung der subjektiven Gewissheit", ganz egal, ob im Bewusstsein „Schlangen oder Engel" auftauchten.[149]

Mehr und mehr argumentiert Russell im Laufe der Jahre vom Blickwinkel der Freudschen Psychoanalyse aus. „Mystik", heißt es in einer Schrift

[147] Russell 1935/1980, 187f.
[148] Russell 1988, 388.
[149] Russell 1988, 333.

von 1919, „ist in erster Linie eine Sublimierung der Sexualität“.[150] Das Zitat findet sich in einem Aufsatz, in welchem Russell im Anschluss an einen Artikel von Stanley Hall mit dem Titel *The Freudian Methods Applied to Anger* der Frage nachgeht, wie die Gesellschaft mit unerwünschten Verhaltensweisen umgeht. Er diskutiert die Sublimierung als eine Möglichkeit neben physiologischen Methoden, Belohnung und Bestrafung. In der Religion und der religiösen Mystik sieht Russell ein Beispiel für die Sublimierung gesellschaftlich unerwünschter Impulse: „Religion selbst besteht hauptsächlich in einer Sublimierung verschiedener Impulse. Der Glaube an Gott und ein künftiges Leben sind Sublimierungen der Angst; Mystik ist primär eine Sublimierung der Sexualität; die Hölle eine Sublimierung von Hass.“[151] Die Sublimierung als Mittel, mit gesellschaftlich unerwünschten Impulsen umzugehen, sei, wenn sie gelinge, grundsätzlich gerechtfertigt, sie tendiere jedoch zu Verweichlichung, und wenn dem rohen Impuls keinerlei Ausdrucksmöglichkeit erlaubt werde, bestehe die Gefahr, dass die Realität durch Selbsttäuschung verstellt und nur unzureichend bewältigt werde.

> „Wenn die Sublimierung erfolgreich ist, ist sie sehr wertvoll. Wahrscheinlich sind die besten menschlichen Errungenschaften darauf zurückzuführen. Doch birgt sie ernst zu nehmende Gefahren. Sie tendiert zu Unaufrichtigkeit und Schwäche. Sofern sie umfänglich angewandt wird, geht daraus ein Typus hervor, den man ‚lady-like‘ nennt. Sofern sie partiell nur das Gefühl betrifft, ohne dass dem primitiven Impuls Gelegenheit zum Ausagieren in Handlungen gegeben wird, bewirkt sie einen Mangel an Vitalität, Tagträume, ein ungenügendes Erfassen der Realität und ausgefeilte Selbsttäuschungen, um den primitiven Impuls, der in der Tiefe lauert, zu verstecken. Soll Sublimierung mit geistiger Gesundheit und Stärke vereinbar sein, so muss sie, und dies ist eine Regel, ergänzt werden, indem der primitive Impuls *ein wenig* befriedigt wird.“[152]

Mystik endet nicht nur im Irrtum, sondern beginnt Russell zufolge bereits mit einem Irrtum. Religiöse Mystik und Metaphysik dienten, argumentiert Russell, dem faulen Menschen lediglich zur Bewahrung seines Selbstrespekts. Russell führt Underhills Beschreibung der „dunklen Nacht der Seele“ psychologisch auf eine metaphysische Uminterpretierung der Interesse- und Antriebslosigkeit des Mystikers zurück:

> „Die traditionelle Mystik ist kontemplativ gewesen ... und essenziell eine Philosophie des faulen Menschen. Die psychologische Prelude zur mystischen Erleuchtung ist die ‚dunkle Nacht der Seele‘, die entsteht, wenn ein Mensch in seinen praktischen Aktivitäten hoffnungslos blockiert ist oder aus irgendeinem Grund plötzlich sein Interesse an ihnen verliert. Aktivität wird blockiert und folglich findet er zur Kontemplation. Es ist ein Gesetz unseres Seins, dass, wann immer dies nur irgend möglich ist, wir solche Überzeugungen annehmen, durch die wir unseren Selbstrespekt bewahren. Die psychoanalytische Literatur ist voll von grotesken Beispielen dieses Gesetzes. Entsprechend entdeckt der Mensch, der zur Kontemplation getrieben wurde, sogleich, dass die Kontemplation der wahre Zweck des Lebens ist und dass die reale Welt jenen verborgen ist, die sich in weltliche Aktivitäten stürzen. Von

[150] Russell 1988, 274.
[151] Russell 1988, 274.
[152] Russell 1988, 274.

dieser Grundlage aus können die übrigen Doktrinen der traditionellen Mystik deduziert werden.“[153]

In einer Rezension von Arthur Clutton-Brocks Buch *What is the Kingdom of Heaven?* aus dem Jahr 1919 mit dem Titel *The Mystic Vision* kritisiert Russell die in der Mystik weit verbreitete Behauptung, dass das Selbst oder das Ich während der mystischen Erfahrung nicht mehr vorhanden sei. Für den wissenschaftlichen Skeptiker, so argumentiert Russell, scheint im Gegenteil der Fall zu sein, „dass die Sichtweise des Mystikers im Vergleich mit allen andern die von den Emotionen des Selbst am meisten verzerrte Sichtweise ist; dass die Charakteristika, welche der Mystiker in allem Realen findet, lediglich die Spiegelungen seines eigenen Gefühls sind, ebenso wie die universale Bläue der Welt, wenn man eine blaue Brille trägt; und dass, wie Kant lehrte, die Elemente, die allen Dingen unserer Erfahrung gemeinsam sind, Elemente sind, die wir selbst beigesteuert haben ... Subjektive Gewissheit ist schrecklich täuschend; und unter den am meisten täuschenden subjektiven Gewissheiten rangiert der Glaube, dass Mystik aus einer unbefangenen Kontemplation der Welt entspringt.“[154] Niemand irrt in seiner Weltwahrnehmung Russell zufolge mehr als der Mystiker.

Russell diskutiert speziell den Abschnitt *Craving for Certainty* aus Clotton-Brocks Buch und meint, dass die Sehnsucht nach Gewissheit ein Zeichen psychologischer Schwäche sei. Große Gefühle und namentlich Gefühle der Liebe könnten extrem täuschen. „Ein verliebter Mensch ist vermutlich nicht am besten geeignet, um den Charakter des Objekts seiner Leidenschaft zu beurteilen; und ein Mystiker ist ein Mensch, der in das Universum verliebt ist ... Wo die Methode, mit welcher er die [Charakteristika des Universums] herausfindet, getestet werden kann, stellt sich heraus, dass dies öfter zum Irrtum als zur Wahrheit führt; folglich zeitigt die nüchterne Reflexion keinen vernünftigen Grund, der Methode zu vertrauen, wo kein Test möglich ist.“[155]

Mystiker verwechseln ihre Emotionen mit Beobachtungen. Der Außenstehende mag dem Mystiker zustimmen, erklärt Russell. Er tue dies jedoch nur deshalb, weil der Mystiker tief liegende Wünsche des Menschen zum Ausdruck bringe, und nicht, weil er sich durch eine verlässliche empirische Methode von der Richtigkeit der Aussagen des Mystikers überzeugen lässt. Mystische und metaphysische Überweltvisionen, folgert Russell mit Blick auf Freuds Traumdeutung, sind nichts anderes als „kollektive Menschheitsträume“[156].

[153] Russell 1988, 458.
[154] Russell 1988, 332f.
[155] Russell 1988, 336.
[156] Russell 1919/2000, 22.

Wissenschaft als (nahezu) reine Erkenntnis

Die wissenschaftliche Philosophie verlangt nach Russell einen desinteressierten, unpersönlichen Blick, ein Freisein von praktischen Vorurteilen, welche die Weltreligionen den Menschen einschärften. Die wissenschaftliche Grundhaltung sei die Frucht einer kontemplativen Grundhaltung, angewandt auf den Bereich des Denkens und nicht auf den Bereich der Praxis wie im Falle der Mystik. Die wissenschaftliche Philosophie bemühe sich weder um Erlösung noch um die vermeintliche Erkenntnis einer transzendenten Über- oder Hinterwelt, sondern um die Erkenntnis und Untersuchung allgemeiner Formen und Strukturen des menschlichen Geistes. Im Gegensatz zur Mystik anerkenne die wissenschaftliche Grundhaltung voll und ganz die Vielheit der Phänomene. Die Mystik und die Metaphysik leugneten die Realität der Zeit.

Dies tut Russell nicht. Er möchte jedoch die geistige Haltung bewahren, welche diese Ableugnung inspiriere und die im Denken der Vergangenheit die gleiche Realität und Wichtigkeit zubillige wie der Gegenwart und der Zukunft, weshalb er jegliche Form evolutionistischen Denkens ablehnt. Damit verbunden ist für Russell auch die Ausklammerung ethischer Überlegungen aus der Philosophie. Während die Fortschrittsidee des Evolutionismus sich auf den ethischen Dualismus von Gut und Böse bezieht, verlangt eine nüchterne, philosophische Betrachtungsweise Russell zufolge eine ethisch neutrale Haltung. Ethische Interessen, wie der Evolutionismus sie verfolgt, sind seiner Ansicht nach rein psychologische Fragen. Russell kritisiert, dass in der Philosophie seiner Zeit ethische Neutralität selten angestrebt werde, während in anderen Wissenschaften wie beispielsweise der Chemie, Physik oder Astronomie bereits eine Umorientierung stattgefunden habe. Der Chemiker oder Physiker wolle nicht die ethische Bedeutung der Ionen erweisen. Demgegenüber sei die Physik in Platons *Timaios* noch voller ethischer Gedanken: Ihr Zweck sei es zu zeigen, dass die Erde bewundernswert sei. Dem modernen Physiker gehe es jedoch allein um Tatsachen, nicht um Attribute.

Kritik

In der Zeitschrift *Athenaeum,* in welcher 1919 Russells oben erwähnte kritische Rezension von Clotton-Brocks Buch erschien, wurde in einer späteren Ausgabe ein äußerst hellsichtiger Leserbrief von J. W. Harwey abgedruckt. Harwey kritisiert darin Russells Gegenüberstellung von reinen Emotionen und reinen Kognitionen:

> „Mr. Russells Argument beruht auf dem Irrtum der Abstraktion ... Die Annahme, es gäbe die abstrakte ‚Emotion', ist ebenso irreführend wie die Annahme, es gäbe die abstrakte ‚Vernunft' oder ‚nüchterne Reflexion' ... Eine Emotion ist Teil eines umfassend strukturierten Bewusstseins und jede mentale Haltung hat ihre emotionale Qualität. Mr. Russell zieht es vor, auf Distanz zu gehen, eine frostige und vorsichtige Zurückhaltung zu wahren, und

> der ‚Mystiker', den er kritisiert, könnte gerechterweise genauso gut mit einem tu quoque schlagfertig kontern und ihn beschuldigen, auf die Stimmung des Misstrauens und der Bedenken hereingefallen zu sein, die eine so vorsichtig gelehrte Haltung unvermeidlich erzeugt. Und in der Tat, wenn man irgendeine Emotion verurteilen muss, weil sie womöglich das Urteil beeinflusst, wären es nicht folgende drei Emotionen, auf welche Mr. Russell baut: unnachgiebige Verzweiflung, trotziger Stolz und tief verwurzeltes Misstrauen?"[157]

In seinem Antwortschreiben an den Verleger ging Russell nicht auf Harweys Vorwurf einer irrtümlichen Abstraktion ein, sondern hob lediglich erneut die Grundhaltung der Wissenschaften hervor: „Bezüglich Mr. J. W. Harweys Brief möchte ich hervorheben ..., dass ... es nicht eine Emotion ist, mit welcher wir unsere Untersuchung der Welt beginnen, aber dass eine Emotion (wie ich glaube) das Resultat einer unemotionalen Untersuchung ist: Eine Emotion ist nicht eine Ursache, sondern eine Wirkung philosophischer Ansichten."[158]

Während Mystik mit einem kognitionslosen, rein emotionalen Bewusstsein anhebt, beginnt wissenschaftliche Philosophie Russell zufolge mit einer emotionslosen, rein kognitiven Betrachtung der Dinge.

Harwey hat vermutlich Recht, wenn er darauf insistiert, dass Russells Gegenüberstellung von Emotion und Kognition eine unzureichende Abstraktion darstellt. Wie neuere Erfahrungstheorien, die ich bereits dargestellt habe, zeigen, besteht menschliche Erfahrung wahrscheinlich in jedem Augenblick aus mindestens zwei, vielleicht sogar drei Komponenten, die sich wechselseitig beeinflussen: emotiv-sinnlichen, kognitiven und voluntativen oder intentionalen. Russells krasse Gegenüberstellung von Emotionen ohne Kognitionen (Mystik) und Kognitionen ohne Emotionen (Wissenschaft) ist meiner Ansicht nach unzulänglich. Harwey mag Recht haben mit seiner Annahme, dass Russells Motiv zu dieser abstrakten Unterscheidung in seiner ablehnenden Haltung der Mystik gegenüber zu finden ist, die, wie ich gezeigt habe, eng mit biographischen Beweggründen zusammenzuhängen scheint.

Philosophen wie William James oder Martin Heidegger, Wissenschaftshistoriker wie Ludwig Fleck und Thomas Kuhn sowie eine Reihe von konstruktivistischen Denkern haben mittlerweile deutlich gemacht, dass auch in den Naturwissenschaften emotionale und voluntative oder intentionale Elemente eine maßgebliche Rolle beim Erkenntnisprozess spielen.

Zudem ist Russells Behauptung, dass mystische Erfahrungen nonkognitiv seien, alles andere als logisch zwingend. Neuerdings haben beispielsweise Hick, Wainwright und Alston gezeigt, dass auch Erkenntnisan-

---

[157] Russell 1988, 473.

[158] Russell 1988, 336. In anderen Texten finden sich weniger radikale Formulierungen. Im letzten Abschnitt von *Mysticism and Logic* beispielsweise heißt es: „[E]twas Subjektives, und sei es auch nur das Interesse, das die Richtung unserer Aufmerksamkeit bestimmt, wird all unserem Denken anhaften." (Russell 1914/1985, 176)

sprüche des mystischen Bewusstseins mit rationalen Argumenten gerechtfertigt werden können.[159]

Was Russell zudem übersah, ist die Tatsache, dass nicht als gesichert gelten kann, dass intensive Emotionen ein notwendiges, geschweige denn ein hinreichendes Element zur Kennzeichnung von Mystik darstellen. Ich erinnere an Huxleys Überzeugung, dass eine Vielzahl kontemplativer Traditionen des Ostens nicht ekstatisch und ihr Ziel die Verwirklichung eines Wissens (z. B. *prajna*) im eigenen Handeln ist. Emotionslosere Formen der Mystik finden sich aber auch in der abendländischen Mystik, beispielsweise bei Meister Eckhart.[160]

Die Überbewertung der emotionalen Seite ist sicherlich auch darauf zurückzuführen, dass Russell kontemplative Traditionen nicht aus eigener Erfahrung kennen gelernt hat. Er war, wie Harwey sich ausdrückte, „ein Besucher in einem fremden Haus“ [161].

Der Philosoph Walter T. Stace, der Russells *Mysticism and Logic* in der einleitenden Disposition zu seinem weithin bekannten Buch *Mysticism and Philosophy* diskutiert, meint zu Russells Überbewertung der mystischen Emotion:

> „[N]iemand, der auch nur die leiseste Ahnung von der weltweiten mystischen Literatur hat, würde wahrscheinlich Russells Beschreibung [der Mystik – P. W.] als einer bloßen Emotion zustimmen. Mystiker können sich bei der Interpretation ihrer Erfahrungen irren, doch sie müssen über die Natur ihrer Erfahrungen besser Bescheid wissen als Russell. Und sie sagen unweigerlich, dass es sich dabei eher um Wahrnehmungen als um Emotionen handelt, obgleich nicht verneint werden kann, dass diese, wie alle Wahrnehmungen, ihren eigenen emotionalen Beiklang haben. Wer beweisen will, dass mystische Erfahrungen subjektiv sind, der tut besser daran, ihnen die Subjektivität einer Halluzination als die einer Emotion zuzuschreiben.“[162]

Clutton-Brock wendet sich in seinem Antwortschreiben an den Verleger gegen Russells sexuelle Deutung der mystischen Emotion: „Ich weiß, dass Mr. Russell, wenn er davon spricht verliebt zu sein, an sexuelle Verliebtheit denkt. Doch er behauptet [in seiner Kritik an Clutton-Brocks Buch – P. W.], dass alle Emotionen irreführend sind. Der Mystiker und ebenso die Masse der Menschheit trifft eine Unterscheidung zwischen Emotionen, die irreführend sind, und jenen, die nicht irreführen. Die Unterscheidung ist schwer zu erkennen oder darzulegen, doch dies ist kein Grund, sie zu ignorieren. Es gibt eine Liebe, die besser versteht als die Gleichgültigkeit ... Während es stimmt, dass der Mystiker ein Mensch ist, der in das Universum verliebt ist, ist seine

---

[159] Siehe dazu beispielsweise: Hick 1976/1980, Wainwright 1981, 82–137 und Alston 1991; vgl. die Kritik von Fales 1996b.

[160] Zur Emotionslosigkeit der Mystik Eckharts, siehe beispielsweise: Braun 1998.

[161] Zit. in: Russell 1988, 472.

[162] Stace 1960, 15. Letzteres hat Russell andeutungsweise in seiner Kritik an „abnormalen“ sinnlichen Wahrnehmungen bei veränderten Bewusstseinszuständen getan.

Liebe nicht von gleicher Art wie sexuelles Verliebtsein, sie ist nicht notwendigerweise blind.“[163]

Russells heftige moralisierende Abwertung der mystischen Logik als „böswillig“, „feindselig“, „hasserfüllt“, als „Philosophie des faulen Menschen“ ist wohl am ehesten tiefenpsychologisch als Projektion zu verstehen, d. h. als Übertragung der Missbilligung eigener Unzulänglichkeiten und unmoralischer Wünsche auf andere. Deutet man Russells hierarchische Überordnung des Intellekts und der Logik über Mystik und Gefühl als Herrschaftsdenken, was sich meiner Meinung nach biographisch anhand von Russells Verhältnis zu Ottoline Morell nahe legt, so liegt der Mechanismus der Projektion als motivationaler Knotenpunkt zudem auf der Hand.

Mystikforscher wie Wawrytko behaupten überdies, wie ich im Underhill-Kapitel gezeigt habe, dass männliche Formen der Mystik tendenziell emotionsloser sind als weibliche. Russells Behauptung, Mystik sei non-kognitiv und nur emotional, Wissenschaft hingegen nicht-emotional und kognitiv, spiegelt seine Haltung gegenüber Ottoline Morell, seine Ablehnung des Emotional-Weiblichen und die Herrschaft der Vernunft über das Irrational-Weibliche.

> „Mr. Russell“, schreibt Harwey am Ende seines Leserbriefes, „kann dem ‚Mystiker‘ nicht vergeben, dass er sich weigert, das Gefühl der zurückhaltenden Distanz aufrechtzuerhalten, und die Intimität mit der Realität willkommen heißt ... Der Fehler des ‚Mystikers‘ besteht darin, dass er im Herz der Dinge eine Heimat, einen Freund findet. Mr. Russell ist wie ein Besucher in einem fremden Haus, gebildet, anspruchslos, ein Kleinkrämer des Anständigen, unwillig irgendwelche Fortschritte zu machen, beobachtet er mit Verachtung (und vielleicht einem Anflug von empörtem Neid) das unschickliche Verhalten eines kameradschaftlichen Gefährten, der durch vorsätzliche Missachtung aller Regeln der Etikette es irgendwie geschafft hat, freundliche Beziehungen zu seinem Haushalt aufzubauen.“[164]

Dieses Bild eines reservierten und überhöflichen „Gastes“, der den wirklichen Kontakt mit dem „Haushalt“ vermeidet, widerspiegelt Russells eigenes Bild seiner selbst als eines „Fremden, der von einem anderen Planeten auf der Erde ausgesetzt wurde“ oder als eines „Gespenstes, unfähig, mit den um ihn herum lebenden Menschen in Kontakt zu kommen“, und zeigt Harweys bemerkenswerte Einsicht in Russells psychologische Verfassung jener Tage.[165] Harweys Vermutung legt nahe, dass sich hinter Russells These, wissenschaftliche Philosophie beginne nicht mit einer Emotion, in Wahrheit eine tief liegende emotionale Verzweiflung verbirgt.

[163] Zit. in: Russell 1988, 472.
[164] Zit. in: Russell 1988, 473.
[165] Siehe: Monk 1996, 550.

Die philosophische Kontemplation

Russell erkannte, dass rein rationale, intellektuelle Triumphe, auf welchen der Erfolg der angewandten Naturwissenschaften beruht, sich ethisch und psychologisch nachteilig auswirken, wenn die kontemplative Konzeption des Wissens als eine Art von Einheit zwischen dem Wissenden und dem Gewussten vollständig ausstirbt. In *The Problems of Philosophy* aus dem Jahr 1912 umschreibt er die ideale philosophische Grundhaltung als wahre philosophische Kontemplation, während welcher der Erkennende und das Erkannte vereinigt seien. Die folgende Beschreibung dieser Grundhaltung, in der die Vereinigung zwischen Erkennendem und Erkanntem im Zentrum steht und intensive Emotionen keine zentrale Rolle spielen, steht, wie mir scheint, mit dem Ziel vieler kontemplativer Traditionen durchaus im Einklang:

> „Die Erkenntnis ist eine Vereinigung des Selbst und des Anderen; und wie alle Vereinigungen leidet sie unter Herrschsucht, also auch unter dem Versuch, die Welt zur Konformität mit dem zu zwingen, was wir in uns selber finden ... Was so Erkenntnis genannt wird, ist nicht eine Vereinigung mit dem Anderen, sondern eine Ansammlung von Vorurteilen, Gewohnheiten und Begierden, die zwischen uns und der Außenwelt einen undurchdringlichen Schleier legt ...
> Die wahre philosophische Kontemplation dagegen findet Genugtuung in jeder Vergrößerung des Nicht-Selbst, des Anderen, in allem, was die betrachteten Gegenstände und erst dadurch das betrachtende Subjekt vergrößert. Was bei der Kontemplation noch persönlich oder privat ist, alles, was von Gewohnheiten, eigenen Interessen oder Wünschen abhängt, verzerrt den Gegenstand und stört die Einheit, nach der der Intellekt strebt. Indem sie so eine Barriere zwischen dem Subjekt und dem Objekt aufrichten, werden diese persönlichen und privaten Dinge zu einem Gefängnis des Geistes. Der freie Intellekt will die Dinge sehen, wie Gott sie sehen würde, frei vom Hier und Jetzt, von Hoffnungen und Ängsten, ohne den Plunder gewohnter Meinungen und traditioneller Vorurteile, ruhig, leidenschaftslos, nur von dem einen und alle anderen ausschließenden Wunsch nach Erkenntnis beseelt, nach einer Erkenntnis, die so unpersönlich, so rein kontemplativ ist, wie das für Menschen möglich ist ...
> Der Geist, der sich an die Freiheit und Unparteilichkeit der philosophischen Kontemplation gewöhnt hat, wird sich auch in der Welt des Fühlens und Handelns etwas von dieser Freiheit und Unparteilichkeit erhalten ... Die Unparteilichkeit, die in der Kontemplation das unvermischte Verlangen nach Wahrheit ist, ist dieselbe Qualität des Geistes, die sich im Handeln als Gerechtigkeit ausdrückt, und im Fühlen als jene umfassende Liebe, die allen gelten kann und nicht nur jenen, die man für nützlich oder bewundernswürdig hält. So vergrößert die Kontemplation nicht nur die Gegenstände unseres Denkens, sondern auch die unseres Handelns und unserer Neigungen: Sie macht uns zu Bürgern der Welt und nicht nur zu Bewohnern einer ummauerten Stadt, die mit der Welt vor ihren Toren im Kriege liegt. In dieser Weltbürgerschaft besteht die wahre Freiheit des Menschen, seine Befreiung aus der Knechtschaft kleinlicher Hoffnungen und Ängste.“[166]

Leider scheint Russells dritte Philosophie der Mystik von 1914 an nicht so sehr von dieser kontemplativen Grundhaltung durchdrungen zu sein, sondern fällt seinen eigenen Projektionen und damit jener „Herrschsucht“ zum Opfer,

[166] Russell 1912/1997, 140–142. Die letzten sechs Absätze des Kapitels *The Value of Philosophy*, aus denen dieses Zitat stammt, hat Russell aus Sätzen und Passagen von *Prisons* zusammengestellt. (Siehe: Russell 1911/1985, 100)

vor der er 1912 gerade warnte. Russells Grundhaltung der dritten Phase bildet somit ein prägnantes Beispiel für das binäre Freund-Feind-Denken, welches geschlossenen Wissens- und Meinungssystemen zugrunde liegt.

Im Gegensatz dazu fördert Russells Grundhaltung der philosophischen Kontemplation, wie er sie 1912 in *The Problems of Philosophy* darstellt, offene Wissens- und Meinungssysteme und scheint mir ein zeitgemäßes, erkenntnisleitendes Ideal zum Ausdruck zu bringen, das für den religiösen Mystiker wie für den Wissenschaftler und ebenso für den moralisch Handelnden von größter Aktualität ist. Der Wert der philosophischen Kontemplation besteht in der Fähigkeit, Ungewissheit aushalten zu können, und damit in einer Tugend, die mir in den postmodernen Gesellschaften und Kulturen zentral zu sein scheint. Wer niemals bereit ist, seine eigene Position in Frage zu stellen und diejenige des anderen einzunehmen, der geht durchs Leben und ist wie in einem Gefängnis eingeschlossen: von den Vorurteilen seines Denk-, Fühl- und Verhaltenskollektivs, den habituellen Meinungen und Verhaltensweisen seines Zeitalters oder seiner Nation und von den Ansichten, die ohne sein eigenes Überlegen, Ausprobieren, Abwägen und Urteilen zustande gekommen sind. Ein solcher Mensch neigt dazu, die Welt gewiss und selbstverständlich zu finden. Die vertrauten Gegenstände sind ihm fraglos gegeben und die unvertrauten Möglichkeiten weist er verachtungsvoll von der Hand. Russells philosophische Kontemplation kann uns zwar nicht mit Sicherheit sagen, wie die richtigen Antworten auf die gestellten Fragen heißen, aber sie kann uns viele Möglichkeiten zu bedenken geben, die unser Blickfeld erweitern und uns von der Tyrannei der Gewohnheiten befreien. In Bezug auf eine kontemplative Haltung in der Mystik-Forschung bedeutet dies: Sie vermindert unsere Gewissheiten darüber, was Mystik ist, aber sie vermehrt unser Wissen darüber, was Mystik sein könnte.

Ludwig Wittgenstein (1889–1951): Sprache und Mystik

> „Das Unaussprechbare (das, was mir geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag) gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt."[1]

Von den fünf hier vorgestellten Autoren hat Ludwig Wittgenstein weitaus am wenigsten über Mystik geschrieben, und es scheint auf den ersten Blick geradezu paradox, dass die Sekundärliteratur zum Thema Mystik zu keinem dieser Autoren dermaßen umfangreich ist wie im Falle Wittgensteins.[2] Wie kommt dieses große Interesse an einem Philosophen zustande, dessen Beitrag zur Mystikdiskussion scheinbar so gering ist?

Wittgensteins Faszination liegt zunächst darin, dass er – neben Russell und Moore – zu den bedeutendsten Begründern der in den angelsächsischen Ländern dominierenden Schulrichtungen der Analytischen Philosophie zählt: des *Logischen Positivismus* und der *Ordinary Language Philosophy*. Ein Ziel beider Strömungen bestand anfangs darin, die Philosophie vom Idealismus, von Metaphysik, Romantik, Religion und Mystik als dem vermeintlich Irrationalen, Unzeitgemäßen und daher zu Überwindenden – sei es im Rekurs auf die Wissenschaftssprache oder den Common Sense der Alltagssprache – zu befreien. Wenngleich Wittgenstein diese beiden Hauptstoßrichtungen der Analytischen Philosophie maßgeblich anregte, finden sich bei ihm doch auch Anknüpfungspunkte an das Thema der Mystik. Wer sich dem Denkkollektiv der Analytischen Philosophie und damit dem Mainstream angelsächsischer Philosophie verschrieb und sich trotz ihres Verdikts für das geächtete Thema der Mystik begeistern konnte, kam folglich kaum umhin, sich mit ihrem un-

---

[1] Wittgenstein 1984 VIII, 472.

[2] Im philosophischen Teil der Kriegstagebücher taucht der Mystikbegriff nur an einer, im *Tractatus logico-philosophicus* an drei Stellen explizit auf. (Siehe: Wittgenstein 1984 I, 143; Wittgenstein 1984 I, 84, § 6.44, 6.45 und 85, § 6.522) In der Spätphilosophie verwendet Wittgenstein den Begriff „mystisch" lediglich an zwei Stellen. (Siehe: Wittgenstein 1984 VIII, 166, § 236 und Wittgenstein 1995 IV, 83) Trotz der spärlichen Verwendung des Begriffs steht eine Unzahl anderer Textstellen und Problemfelder in engster Verbindung mit dem Mystikbegriff.
Folgende Autoren beschäftigten sich ausführlich mit Wittgensteins Mystikbegriff und stellten teilweise Bezüge zu mystischen Traditionen her: Aldrich 1976; Burr 1976; Canfield 1975; Cheng 1982 und 1991; Clegg 1978; Cox/Cox 1976; Cox 1979; Dauert 1966–67; Dietrich 1971; Ehrlich 1967 und 1969; Germana 1980; Gillespie 1972; Goslich 1991 und 1991a; Goodman 1975; Grabner-Haider 1975; Gudmunsen 1974; Hardwick 1963; Harrison 1963; Hoffman 1960; Hudson 1973; Kuzminski 1979; McCabe 1992; McGuinness 1966/1989; McHale 1979; Nieli 1987; Northrop 1962; Phillips 1977; Roy 1983; Sellmann 1979; Shibbles 1969; Sontag 1995; Tominaga 1982 und 1983; Wasmuth 1952; Xirau 1968; Zemach 1964/1993; vgl. auch: Glock 1996 und Wohlfart 1983. (Diese Auflistung enthält weder Literaturangaben über ausführliche Gesamtkommentare zum *Tractatus* und späteren Werken noch Literaturhinweise auf allgemeine Einführungen in Wittgensteins Philosophie, da diese sich, wenn überhaupt, zumeist nur marginal und ohne Bezug auf die oben genannten Autoren mit Wittgensteins Mystikverständnis auseinandersetzen.)

orthodoxen Gründervater zu befassen. Dies erklärt ein Stück weit das rege Interesse und die Vielzahl der Arbeiten über Wittgenstein im Bereich der angelsächsischen Mystikforschung.

Ebenso wie bei den vorangegangenen Kapiteln gehe ich zunächst auf lebensgeschichtliche Ereignisse ein, die Knotenpunkte für das Verständnis von Wittgensteins Mystikphilosophie bilden.

Meiner Ansicht nach versteht man Wittgensteins Ansichten über Mystik, wie er sie im *Tractatus* und in den *Tagebüchern* formulierte, am besten, wenn man den frühen Wittgenstein vom Blickwinkel des späten interpretiert. Das bedeutet, indem man den Mystikbegriff als Muster, Vorbild oder Paradigma deutet, dessen vielfältige Aspekte (Unsagbarkeit, Staunen, Gesamtheit der Welt, Gefühl *sub specie aeternitatis*, Glück) Wittgenstein auf unterschiedliche Kontexte (Logik, Religion, Ethik, Ästhetik) hin anwendet. Damit entgrenzt Wittgenstein den Mystikbegriff aus dem Bereich des Religiösen. Die wesentliche Funktion des Mystikbegriffs bei Wittgenstein liegt meiner Ansicht nach in der Kritik der Geisteshaltung oder Ideologie des Szientismus, welcher Wittgensteins und noch das heutige Zeitalter folgenschwer dominiert.

In seiner Spätphilosophie vollzieht Wittgenstein in gewissem Sinne einen Positionswechsel: vom mystischen zum ästhetischen Paradigma. Gleichwohl finden sich Spuren des mystischen Paradigmas sowohl im Leben als auch in der Philosophie des späten Wittgenstein.

Zwei Topoi in Wittgensteins Spätphilosophie sind meines Erachtens für die Mystikdebatte der Gegenwart besonders bedenkenswert: Wittgensteins These der Unmöglichkeit einer privaten Sprache und seine Äußerungen über das Aspektsehen. Das Argument gegen die Möglichkeit einer Privatsprache ist als Kritik an einer bestimmten Sprachauffassung moderner Mystiktheoretiker zu sehen. Der Aspektwechsel ist jener offene Zwischenraum, in dem die Einbildungskraft den logischen Raum neu ordnet. Dies ist meiner Ansicht nach auch der Ort, wo sich die punktuelle mystische Erfahrung der Einheit von allem mit allem ereignet.

Doch zunächst zu folgenden Fragen: Wie kam Wittgenstein dazu, über Mystik zu schreiben? Hatte er eigene mystische Erfahrungen? Wer beeinflusste sein Mystikverständnis? Was verstand er unter Mystik? Inwiefern beeinflusste das Thema seine Philosophie?

Philosophie zwischen Mystik und Wahnsinn und das „Kreuzelschreiber“-Erlebnis

Wittgenstein war eigenen Angaben gemäß Philosophieprofessor wider Willen. Paradoxerweise ergriff er damit einen Beruf, den er – ähnlich wie der von ihm gern gelesene Schopenhauer – zeitlebens mit viel Polemik verab-

scheute. Doch warum wurde er überhaupt Philosoph? Welches waren seine grundlegenden Motive?

Teilweise erklärt sich Wittgensteins Lebensentwurf dadurch, dass die Philosophie in grundlegend existenziellem Sinne sein „Rettungsanker" war. Die Verankerung in philosophischem Boden bewahrte ihn einerseits vor dem Absturz in den Wahnsinn[3], andererseits vor den Höhenflügen der religiösen (christlichen) Mystik. Wie ist dies zu verstehen?

Wittgenstein war in wichtigen Phasen seines Lebens ein Grenzgänger zwischen psychotischen und normalen Bewusstseinszuständen. So schrieb er beispielsweise 1914 in einem Brief an seinen damaligen philosophischen Mentor Bertrand Russell:

> „Jeden Tag quälten mich abwechselnd fürchterliche Ängste und Depressionen und nachdem sie abgeklungen waren, war ich dermaßen erschöpft, dass ich nicht einmal daran denken konnte, zu arbeiten. Die Schrecken der geistigen Qualen sind unbeschreiblich! Erst vor zwei Tagen drang die Stimme der Vernunft durch das Gejaule der Dämonen ... und ich konnte wieder anfangen zu arbeiten ... nie zuvor konnte ich mir vorstellen, wie es sich anfühlt, nur einen Schritt vom Wahnsinn ... entfernt zu sein."[4]

Und es kommt nicht von ungefähr, wenn Wittgenstein noch 1944 in eines seiner Notizbücher einträgt: „Wenn wir im Leben vom Tod umgeben sind, so auch in der Gesundheit des Verstandes vom Wahnsinn."[5]

Vor die Alternative gestellt, entweder tatsächlich verrückt zu werden oder in eine mögliche Metaposition zu gehen, entschied sich Wittgenstein für die Metaposition des Philosophen. Zwei weitere Metapositionen, die er erwog, waren die des Psychiaters und diejenige des Mönchs und Mystikers.

Ebenso wie Russell las Wittgenstein mit großem Interesse Freuds *Traumdeutung* und noch Mitte der dreißiger Jahre hatte er die Absicht, Psychiater zu werden, ein Wunsch, den er allerdings nie realisierte. Stattdessen betrachtete er Philosophie als eine Form von Therapie und behandelte philosophische Probleme als Krankheiten des Denkens.

Auch die zweite Metaposition, mit der ich mich im Folgenden eingehender beschäftige, die Position des gläubigen Christen, Mönchs und Mystikers hat Wittgenstein nicht oder nur partiell bezogen.

Ludwig Wittgenstein wurde ebenso wie seine sieben älteren Geschwister katholisch getauft und wuchs als anerkanntes Mitglied des Wiener Großbürgertums auf. Seine Erziehung war jedoch alles andere als religiös, denn sein Vater Karl repräsentierte den in der Habsburgermonarchie neuen Typus des materialistisch denkenden, politisch liberalen, aggressiv kapitalistischen Unternehmers. Die Familie lebte dank der atemberaubenden Karriere des Vaters in immensem Reichtum im Stile der Aristokratie. Als Schüler in Linz, wie Wittgenstein später berichtete, verlor er nicht nur seinen religiösen Glau-

[3] Zu Folgendem über Wittgenstein und Wahnsinn, siehe ausführlich: Fischer 1992, 170f.
[4] Wright 1974, 47.
[5] Wittgenstein 1984 VIII, 512.

ben, sondern musste auch bekennen, dass er gar keinen hatte – dass er nicht an die Mysterien des Christentums glaubte. Seine ältere Schwester Gretl wies den jungen Ludwig in dieser für ihn in vielerlei Hinsicht problembeladenen Lebensphase auf die Werke Schopenhauers hin.[6] Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* spricht besonders Jugendliche an, die ihren religiösen Glauben verloren haben und nach Ersatz suchen. Zwar kennt Schopenhauer „das metaphysische Bedürfnis des Menschen", betont aber, dass ein intelligenter, ehrlicher Mensch nicht buchstäblich an die Wahrheit religiöser Dogmen glauben muss oder kann. Das zu erwarten, führt er aus, wäre so unzumutbar, als solle ein Riese die Schuhe eines Zwerges anziehen.

Im März 1912 schrieb Russell an Ottoline Morell, dass sein junger österreichischer Schützling Wittgenstein „[g]egenüber Christen ... noch viel unerbittlicher"[7] sei als er selbst. In einem weiteren Brief an Ottoline vom Juni desselben Jahres zeigte er sich überrascht, als Wittgenstein seine Bewunderung für eine Bibelstelle äußerte: „‚Was hülfe es dem Menschen, so er die Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele.' Dann fuhr er fort", schrieb Russell, „dass es nur wenige gebe, die keinen Schaden an ihrer Seele nähmen. Ich erwiderte, das hänge davon ab, ob man einem hohen Ziel treu bleibe. Er meinte jedoch, entscheidend seien das Leiden und die Kraft, es auszuhalten. Ich war überrascht – so etwas hätte ich von ihm nicht erwartet."[8] Dieser Gleichmut scheint auf eine Begebenheit zurückzugehen, die Wittgenstein später Norman Malcolm berichtete. Bei einem Urlaub in Wien habe er seine Verachtung gegenüber der Religion überwunden, als er das Theaterstück *Die Kreuzelschreiber* von Ludwig Anzengruber sah.[9] Zwar sei das Stück selbst mittelmäßig gewesen, doch einer der Protagonisten erlebte während einer schweren Krankheit „eine Eingebung", er habe gesagt, was auch in der Welt geschehe, ihm könne nichts Schlimmes widerfahren, er fühle sich vom Schicksal und von den Umständen unabhängig. Diese Gelassenheit habe ihm – Wittgenstein – die Augen geöffnet, so dass er Religion erstmals für möglich hielt. Wittgenstein hielt zeit seines Lebens daran fest, sich „absolut aufgehoben" zu fühlen sei das Wesen der religiösen, insbesondere christlichen Erfahrung. Am 16. November 1913 wiederholte Wittgenstein diese Grundüberzeugung in einer Sitzung der Cambridge Apostel, eines elitären Intellektuellenzirkels. G. E. Moore referierte damals über religiöse Bekehrung, und bei der anschließenden Diskussion sagte Wittgenstein, die religiöse Erfahrung bestehe seines Wissens darin, von der Sorge befreit zu werden, so dass man den Mut gewinne, gelassen in die Zukunft zu blicken.[10]

---

[6] Siehe: Monk 1990/1993, 35.
[7] Zit. nach Monk 1990/1993, 60.
[8] Zit nach Monk 1990/1993, 68.
[9] Wittgenstein sagte Malcolm, er sei damals 21 Jahre alt gewesen – es müsste also 1910 oder Anfang 1911 gewesen sein. Monk kommentiert: „Da Russell jedoch erst im Sommer 1912 einen Wandel in Wittgensteins Haltung zur Religion feststellte, dürfte die Episode in die Osterferien des Jahres 1912 gefallen sein." (Monk 1990/1993, 68)
[10] Siehe dazu ausführlich: Monk 1990/1993, 84.

Hatte Wittgenstein also während oder unmittelbar vor oder nach dem Besuch des Theaterstücks so etwas wie eine religiöse mystische oder eine quasi-mystische Erfahrung (eine Erfahrung, die gewisse Züge mit einer religiösen mystischen Erfahrung gemein hat)? Jede Beantwortung dieser Frage ist spekulativ und die Deutungen der Wittgenstein-Interpreten laufen an diesem Punkt konträr auseinander. Mit Verweis auf Erich Heller deutet beispielsweise McGuinness den Bericht über Wittgensteins Erlebnis im Zusammenhang mit der Aufführung von Anzengrubers Stück als „indirekten Beweis" für ein mystisches Erlebnis.[11]

Dies halte ich durchaus für möglich. Nicht zu vergessen ist jedoch die Tatsache, dass sich auch Russell zur damaligen Zeit bei seinen Auseinandersetzungen mit Ottoline Morell intensiv mit religiös-mystischen Fragen beschäftigte, und es erscheint mir denkbar, dass sich die intensiven Gespräche zwischen ihm und Wittgenstein nicht nur um Logik drehten, wie uns dies die Quellenlage zu vermitteln scheint, sondern sich auch auf Religion und Mystik bezogen. Eine Beeinflussung durch Russell kann nicht von vornherein von der Hand gewiesen werden.

Nieli knüpft in seinem Buch *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language* an McGuinness an, geht mit seiner Interpretation jedoch weit über diesen hinaus.[12] Er ist überzeugt davon, dass Wittgenstein vor oder unmittelbar nach dem Besuch des Theaterstücks *Die Kreuzelschreiber* so etwas wie eine mystische Erfahrung hatte, und deutet dieses Ereignis in der Terminologie des Religionswissenschaftlers Mircea Eliade als ein überwältigendes Erlebnis des „ganz Anderen", des „Heiligen" im Gegensatz zum „Profanen".[13] Nieli identifiziert Wittgensteins Erlebnis im Fahrwasser Eliades als „mystischen Flug" des „Schamanen" in eine „andere Welt" und identifiziert solche schamanistischen Erfahrungen ziemlich unkritisch mit mystischen aller Couleur. Mehr noch: Nieli vertritt die These, dass jene „mystische Vision" Wittgenstein bewogen habe, Logik zu studieren und dass Wittgenstein mit der Abfassung des *Tractatus* von Anfang an beabsichtigt habe, gegen die Profanisierung des Heiligen anzutreten und das Sakrale gegenüber der Profanität der Logik im Sinne einer „Wiederverzauberung der Welt" zu retten. Nieli behauptet, Wittgenstein sei zur Zeit der Abfassung des Tractatus ein „charismatischer Prophet" gewesen und der *Tractatus* sei im Grunde Wittgensteins „*De Civitate Dei*, geschrieben als Widerstand gegen die Profanisierung der Erhabenheit des Göttlichen ...".[14]

Diese Deutung ist, wie Nieli selber zugibt, „extrem und radikal". Ich halte sie für falsch – und zwar aus folgenden Gründen: (1) Die vorliegenden Indizien lassen kaum vermuten, dass Wittgensteins Erlebnis dermaßen überwältigend gewesen ist, wie Nieli behauptet. Wäre das Erlebnis so überwältigend

[11] Siehe: McGuinness 1966/1989, 190f.
[12] Siehe: Nieli 1987, 69.
[13] Siehe: Nieli 1987, 96.
[14] Nieli 1987, 96 und 159.

und von solch einschneidender lebensgeschichtlicher und philosophischer Tragweite gewesen, weshalb wird es in Russells Briefen an Ottoline mit keinem Wort erwähnt? Mehr noch: Warum verwarf Wittgenstein Russells Aufsatz *The Essence of Religion* (in welchem Russell sich ja gerade zugunsten von Religion und Mystik aussprach) im Namen der Logik und mit einer solchen Vehemenz – ein halbes (oder ein) Jahr, nachdem seine eigene (quasi-)mystische Erfahrung angeblich stattfand? Nieli weiß auf solche Fragen keine Antwort. Er stellt sie sich gar nicht. Wahrscheinlich standen ihm nur unzureichende Quellen zur Verfügung. (2) Monk weist in seiner minutiös recherchierten Biographie ausführlich nach, dass Wittgenstein den Schlussteil des *Tractatus* – und damit die Bemerkungen über Mystik – erst aufgrund eines tief greifenden persönlichen Wandels, der sich im Laufe des Ersten Weltkrieges vollzog, niederschrieb und sozusagen nachträglich in sein Werk integrierte. Es waren vor allem Wittgensteins Erlebnisse im Angesicht des Todes in enger Verbindung mit der Lektüre von James' *Varieties of Religious Experiences*, Tolstois *Kurzen Erläuterungen des Evangeliums*, Emersons *Essays*, Nietzsches *Antichrist* sowie Dostojewskis *Die Brüder Karamasow*. Darüber hinaus führte Wittgenstein eine Reihe wichtiger, anregender Gespräche mit Menschen, denen er im Krieg begegnete. All dies bewog ihn zur Abfassung des mystischen Teils des *Tractatus*. Diese Kontexte gilt es mitzubedenken, ehe man als Hauptmotiv zur Abfassung des *Tractatus* wie Nieli vorschnell eine überwältigende mystische Erfahrung des „Heiligen" im Zusammenhang mit den *Kreuzelschreibern* unterstellt. (3) Auch Nielis Annahme, Wittgensteins Entschluss, Philosoph zu werden, entspringe jener mystischen Erfahrung, erscheint mir verfehlt. Viel eher gründete Wittgensteins Wahl in der Tatsache, dass seine zwischen 1903 und 1912 wiederkehrenden Selbstmordgedanken erst schwanden, als Russell ihm philosophische Genialität bescheinigte. Monk meint, dass Wittgensteins intensiver Wunsch, sein Leben durch Genialität zu rechtfertigen, auf seine Weininger-Rezeption zurückzuführen ist. Genial zu werden bedeutete für Weininger, dessen Werk *Geschlecht und Charakter* Wittgenstein bereits als Schüler begeistert las, nicht bloß ein edles Ziel, sondern das Postulat eines kategorischen Imperativs. Ein Postulat, so Monk, das sich Wittgenstein „in seinem ganzen grausigen Ernst" verinnerlicht habe.[15] Ich halte (4) Nielis Deutung von Wittgensteins (quasi-)mystischem Erlebnis vom Gesichtspunkt von Eliades metaphysisch-perennialistischer Begrifflichkeit des „Heiligen" aus für unzulänglich. Denn sie verdeckt die Aktualität von Wittgensteins Spätphilosophie für die Mystikdebatte der Gegenwart, worauf ich weiter unten zu sprechen komme.

Zu einem Nieli gerade entgegengesetzten Schluss gelangt Frederick Sontag in seinem einfühlsamen Buch *Wittgenstein and the Mystical – Philosophy as an Ascetic Practice*.[16] Sontag lässt Wittgensteins Erlebnis im Zusammenhang mit den *Kreuzelschreibern* leider unerwähnt. Vielleicht erschien es ihm

[15] Siehe: Monk 1990/1993, 42.
[16] Sontag 1995.

nicht relevant genug. Im Anschluss an Monk weist Sontag jedoch nach, wie sehr Wittgenstein zeit seines Lebens von der Sehnsucht nach Perfektion und von Depressionen belastet war, selbstquälerisch über sich und sein Leben, ethische und religiöse Themen nachgrübelte. Sontag zeigt, wie dies Wittgenstein immer wieder in die Isolation trieb und zu asketischem Rigorismus anstachelte, während er sich nach Liebe, Vergebung und Rechtfertigung seines Lebens sehnte. Dabei habe ihn die Philosophie einer Lösung seiner Probleme keinen Schritt näher gebracht. Im Gegenteil: Sie habe ihn zunehmend von einer religiösen Lösung seiner persönlichen Probleme entfernt. Sontags Fazit:

> „Man kann sagen, dass Wittgenstein sich nach einer radikalen Umkehr in seinem Leben gesehnt hat, einer religiösen Konversion, nach säkular verstandener Erlösung (oder Vergebung). Deutlich ist, dass er diese Erlösung nie erreicht hat."[17]

Wittgenstein war, so Sontag, zwar eine Art „Modellkandidat"[18] für eine religiöse oder (quasi-)mystische Konversion, doch konnte er eine solche nie erleben. Denn er konnte Sontags Überzeugung nach die Philosophie nie zugunsten religiöser Mystik aufgeben.

Richtig an Sontags Darstellung scheint mir, dass Wittgenstein sicherlich nie einen religiösen mystischen Lebensweg beschritten hat, wenngleich er einen starken Drang zu monastisch-asketischen Lebensweisen verspürte und bekanntlich in unterschiedlichen Phasen seines Lebens, zum letzten Mal kurz vor seinem Tod, ernsthaft erwog, in einen Mönchsorden einzutreten. Zu pessimistisch erscheint mir jedoch Sontags These, Wittgenstein habe in seinem ganzen Leben nie zumindest Momente der Erlösung erlebt, und sei es auch „nur" in quasi-mystischem Sinne. Das enorm gesteigerte Sicherheitsgefühl, das Wittgenstein 1930 in seiner *Vorlesung über Ethik* thematisiert und das stark an das Leben des „glücklichen Menschen" aus den Kriegstagebüchern erinnert, ist ohne Zweifel ein zentraler Aspekt jeder religiösen mystischen Tradition. Und es ist durchaus möglich, dass Wittgenstein eine solche Erfahrung des Sich-absolut-geborgen-Fühlens z. B. während, unmittelbar vor oder nach dem oben erwähnten Theaterstück, aber auch zu anderen Zeitpunkten seines Lebens gemacht hat. Vielleicht erklärt sich sein zeitweise heroischer Heldenmut an der Front gegen Ende des Ersten Weltkrieges, der Einsatz seines eigenen Lebens für das Leben anderer, gerade dadurch. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an William James' Ausführungen über den angstfreien Zustand absoluter Sicherheit als Kriterium punktueller mystischer Erfahrungen und als angeblich dauerhaften Zustand des Heiligen. Nicht dass nach James die Mystiker sich in vollkommener physischer Sicherheit wähnten, sondern vielmehr in einem bestimmten psychischen Zustand der Sicherheit, der selbst in Zeiten physischer Not, Krankheit und Schmerzen eine

[17] Sontag 1995, 25.
[18] Sontag 1995, 82.

innere Zuflucht darstellt, die äußeres Leid vorübergehend oder sogar dauerhaft ertragbar machen kann. Dies scheint meiner Ansicht nach partiell auch in Wittgensteins Leben der Fall gewesen zu sein.

Wittgensteins Kriegslektüre und seine zweite „mystische" Erfahrung

Wittgensteins wenige Bemerkungen zur Mystik finden sich in seinem Frühwerk. Der Begriff taucht 1916 erstmals im philosophischen Teil seiner *Kriegstagebücher* auf, welche eine wichtige Grundlage zur Abfassung des *Tractatus* bildeten. Verschlüsselt hat Wittgenstein in diesen *Kriegstagebüchern* auch seine persönlichen Erlebnisse, seinen wiederkehrenden inneren Leidensdruck, seine Sehnsucht nach innerem Wandel, nach Erlösung und sein Ringen mit dem christlichen Glauben niedergeschrieben.[19]

Das Mystische – und dies zeigen die Tagebücher – mag für Wittgenstein persönlich zu der Zeit extrem wichtig gewesen sein, nicht jedoch aufgrund einer überwältigenden mystischen Erfahrung des „ganz Anderen", „Heiligen" im Zusammenhang mit den *Kreuzelschreibern*, wie Nieli uns glauben machen will. Sicher ist, dass Wittgenstein vom Zeitgeist der Vorkriegsjahre und damit von der regen angelsächsischen Mystikdebatte beeinflusst worden ist. So las er denn auch kurz nach seinem eigenen, vielleicht quasi-mystischen Erlebnis absoluter Geborgenheit William James' *Varieties of Religious Experiences*. An Russell schrieb er am 22.6.1912:

> „Dieses Buch tut mir sehr gut, womit ich nicht sagen will, dass ich bald ein Heiliger sein werde, doch ich bin mir einigermaßen sicher, dass es mich ein wenig weiterbringt auf einem Weg der Besserung, auf dem ich gern noch sehr viel weiterkommen würde. Es hilft mir nämlich, glaube ich, mich von der Sorge freizumachen (Sorge in dem Sinne, in dem Goethe das Wort im 2ten Teil des Faust verwendet)."[20]

Neben James hat auch Russell – bei welchem Wittgenstein vor dem Krieg in Cambridge studierte – Wittgensteins Auffassung der Mystik mit großer Wahrscheinlichkeit beeinflusst. Brian McGuinness hat nachgewiesen, dass hinsichtlich der Voraussetzungen und Resultate zwischen dem *Tractatus* und Russells Aufsatz *Mysticism and Logic* „beträchtliche Übereinstimmungen" feststellbar sind.[21] Übereinstimmungen bestehen hinsichtlich der Charakterisierung der Mystik als Gefühl und in der Überzeugung, dass der Mystiker die Realität *sub specie aeternitatis* als untrennbare Einheit, als Totalität erfasst. Beide betonen die Abstinenz von Wünschen in Mystik und Logik und vertre-

[19] Ich beziehe mich im Folgenden auf die unverschlüsselten und verschlüsselten Tagebücher und zitiere aus: Wittgenstein 1984 I, 87–187 und 1991/1992.
[20] Wittgenstein 1980, 18.
[21] Siehe ausführlich: McGuinness 1966/1989, 165ff.

ten die Ansicht, dass Mystik diejenigen Probleme löst, die die Logik nicht zu lösen vermag: Lebensprobleme. Wie Russell verwirft auch Wittgenstein die metaphysischen Ansichten der Mystiker, insofern sie beanspruchen, Theorien über die (letzte, eigentliche) Realität zu liefern.[22] Wittgenstein lehnt überdies ebenso wie Russell den Darwinismus in der Philosophie ab.

Ob Wittgenstein Russells Aufsatz je gelesen hat, ist ungewiss. Als Russell ihn zu Beginn des Jahres 1914 verfasste und am 24. Januar zum ersten Mal öffentlich vortrug, war Wittgenstein bereits in Österreich und wir wissen nicht, ob er den Text später je zu Gesicht bekam. Dennoch ist es möglich, dass er Russells Überlegungen kannte. Denn Wittgenstein steuerte einige Gedanken zu Russells Buch *Our Knowledge of the External World* bei, welches teilweise wortwörtlich Russells Thesen zur Mystik enthält, wie er sie in *Mysticism and Logic* ein Jahr später formulierte. Wahrscheinlich trug Wittgenstein nicht nur Ideen zu *Our Knowledge* bei, sondern kannte auch den gesamten Inhalt und damit Russells Ansichten über Mystik. Überdies war Wittgenstein ja vertraut mit Russells Essay *The Essence of Religion*, in welchem Russell auf unsystematische Weise gewisse Grundgedanken über Mystik vorwegnahm, die er in *Our Knowledge* und *Mysticism and Logic* systematisch entfaltete. Möglicherweise hat Wittgenstein Russells antimetaphysische und anti-idealistische Wende und damit Russells dritte Mystiktheorie von *Mysticism and Logic* nachhaltig motiviert.

Kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs befand sich Wittgenstein in einer tiefen persönlichen Krise. Seit dem Januar 1914 empfand er das Bedürfnis, „ein anderer Mensch zu werden“. Dieses Bild, mit dem er seine emotionale Verfassung beschrieb, traf auch die Stimmung Europas im Sommer 1914 – das Gefühl ständiger Gärung, gepaart mit der Hoffnung, die Lage werde sich ein für alle Mal durch einen eruptiven Ausbruch klären. In gewissem Sinne begrüßte Wittgenstein sogar den Krieg, jedoch nicht etwa aus nationalistischen, sondern aus persönlichen Gründen. Wie viele andere seiner Generation (etwa einige seiner Kommilitonen in Cambridge) glaubte er, dass ihn die Erfahrung, dem Tod ins Auge zu sehen, in religiös-mystischer und moralischer Hinsicht tief greifend verbessern würde. Er meldete sich also nicht freiwillig zum Kriegsdienst, um seinem Land zu dienen, sondern um sich selbst zu läutern. In James’ *Varieties* lesen wir hierzu:

> „Und wenn auf der anderen Seite ein Mensch, egal welche Schwächen er sonst haben mag, willens ist, im Dienst der von ihm erwählten Sache den Tod in Kauf zu nehmen und noch mehr, wenn er ihn heroisch erleidet, heiligt ihn dies für alle Zeit.“[23]

Im persönlichen, verschlüsselten Teil seiner Kriegstagebücher deutet Wittgenstein an, dass er genau diese Heiligung suchte. „Jetzt wäre mir Gelegenheit gegeben, ein anständiger Mensch zu sein“, schrieb er bei der ersten

[22] Wittgenstein 1995 III, 262.
[23] James 1902/1997, 369.

Feindberührung, „denn ich stehe vor dem Tod Aug in Auge.“[24] Fast zwei Jahre später musste er zu den Aufklärern an die Front und dachte sofort an den spirituellen Wert der Erfahrung. „Vielleicht bringt mir die Nähe des Todes das Licht des Lebens. Möchte Gott mich erleuchten.“[25] Wittgenstein hoffte also, durch den Krieg ein anderer Mensch zu werden, eine religiöse mystische Erfahrung zu machen, die sein Leben unwiderruflich verändern würde. Doch kam es wirklich zu einer solchen Erfahrung? Wenn ja, auf welchem Weg und von wem wurde Wittgensteins Sichtweise beeinflusst? Inwieweit waren diese Erfahrungen wegweisend für den Aufbau und den Inhalt des *Tractatus*?

Obwohl ihm der Krieg einen Ausweg aus seinen persönlichen Krisen und Depressionen weisen sollte, verdichteten sich altbekannte Schwierigkeiten schon bald, nachdem er zum Kriegsdienst eingezogen wurde. Seit seiner Kindheit und sein Leben lang belasteten ihn die Schwierigkeiten seines Einzelgängerdaseins: Er konnte oder wollte sich nie widerspruchslos in eine Gruppe oder Mannschaft integrieren. Zentral für sein Erleben wurde zunächst folglich nicht die Schwierigkeit, dem Tod ins Auge zu sehen, sondern der Umgang mit seinen Kameraden und Vorgesetzten. Als Wittgenstein im August des Jahres 1914 auf der „Goplana“, einem Wachschiff auf der Weichsel, seine erste Militärzeit damit verbrachte, einen Suchscheinwerfer zu bedienen, notierte er in sein Tagebuch:

> „Gestern ein furchtbarer Tag. Abends wollte der Scheinwerfer nicht funktionieren. Als ich ihn untersuchen wollte, wurde ich von der Mannschaft durch Zurufe, Grölen etc. gestört. Wollte ihn genauer untersuchen, da nahm ihn der Zugführer mir aus der Hand. Ich kann gar nicht weiterschreiben. Es war entsetzlich. Das eine habe ich gesehen: Es ist nicht ein einziger anständiger Kerl in der ganzen Mannschaft. Wie aber soll ich mich in Zukunft zu dem allen stellen? Soll ich einfach dulden? Und wenn ich das nicht tun will? Dann muss ich in einem fortwährenden Kampf leben. Was ist besser? Im 2. Fall würde ich mich sicher aufreiben. Im ersten vielleicht nicht. Es wird jetzt für mich eine enorm schwere Zeit kommen, denn ich bin jetzt tatsächlich wieder so verkauft und verraten wie seinerzeit in der Schule in Linz. Nur eines ist nötig: alles, was einem geschieht, betrachten können, SICH SAMMELN! Gott helfe mir.“[26]

Die „*enorm* schwere Zeit“ wie damals in Linz kam tatsächlich, und Wittgenstein nahm sich vor, gegenüber den Gemeinheiten der Mannschaft und der Vorgesetzten „*keinen Widerstand zu leisten*“, sein Äußeres „sozusagen ganz leicht zu machen“, um sein Inneres „ungestört zu lassen“.[27] Doch mochte anfangs dieses „Vorhaben vollkommener Passivität“ – diese Art stoischen Samurai-Zens – nicht recht gelingen, was sich jedoch später ändern sollte.

Während eines Aufenthalts in Galizien stieß er in einem Buchladen zufällig auf Tolstois *Kurze Erläuterungen des Evangeliums*. Das Buch zog ihn in

[24] Wittgenstein 1991/1992, 22.
[25] Wittgenstein 1991/1992, 70.
[26] Wittgenstein 1991/1992, 19.
[27] Wittgenstein 1991/1992, 19.

seinen Bann und wurde eine Art Talisman. Er trug es stets bei sich und las es so oft, dass er ganze Passagen auswendig lernte. Seine Kameraden nannten ihn „den mit den Evangelien“. Eine Zeitlang wurde er – der einst Christen noch radikaler abgelehnt hatte als Russell – nicht nur gläubig, sondern auch Christ und empfahl Tolstois Buch allen Verzweifelten. „Wenn Sie es nicht kennen, so können Sie sich auch nicht denken, wie es auf den Menschen wirken kann“[28], schrieb er später an von Ficker. Die religiöse Nahrung, die er aus Tolstois Buch zog, hielt ihn in den ersten Kriegsmonaten am Leben. Mit ihr konnte er, wie er schrieb, „Gleichgültigkeit gegen die Schwierigkeiten des *äußeren* Lebens erlangen“ und ganz „in sich ruhen“.[29]

Auf diese Weise hoffte er wohl, das Erlebnis absoluter Geborgenheit erneuern zu können, das ihn drei Jahre zuvor bei der Aufführung der *Kreuzelschreiber* bewegt hatte.

Im November 1914 las Wittgenstein die *Essays* des Transzendentalisten Emerson. „Vielleicht“, hoffte er, „werden sie einen guten Einfluss auf mich haben“.[30] Dem scheint nicht so gewesen zu sein, denn danach wird Emerson nicht mehr erwähnt. Anregender war ein Schriftsteller, der dem Christentum kritisch gegenüberstand: Friedrich Nietzsche. Wenige Wochen nach der Emerson-Lektüre kaufte sich Wittgenstein den achten Band der Gesammelten Werke. Ein Text darin, *Der Antichrist*, ist ein glühender Angriff auf das Christentum. Nietzsche geißelt den christlichen Glauben, genau genommen vorwiegend das Neue Testament, als eine dekadente und korrupte Religion, eine „Todfeindschafts-Form gegen die Realität, die bisher nicht übertroffen worden ist“[31]. Nach Nietzsche wurzelt das Christentum in Schwäche, Feigheit und Ressentiment, ist im Grunde nicht mehr als eine Flucht vor der feindlichen Welt in eine erfundene spirituelle Überwelt. Aus dem Ressentiment gegenüber den Starken und der Angst vor der Realität erklärt Nietzsche die Entstehung der Idee einer Erlösung durch die Liebe Gottes. Sie ist die Folge „einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche überhaupt nicht mehr ‚berührt‘ werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet. *Die Instinkt-Ausschließung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl:* Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche jedes Widerstreben, Widerstreben-Müssen bereits als unerträgliche *Unlust* ... empfindet und die Seligkeit (die Lust) allein darin kennt, nicht mehr, Niemandem mehr, weder dem Übel, noch dem Bösen, Widerstand zu leisten ... Die Furcht vor Schmerz, selbst vor dem Unendlich-Kleinen im Schmerz – sie *kann* gar nicht anders enden als in einer *Religion der Liebe* ...“[32]

[28] Wittgenstein 1980, 73. Tolstoi faszinierte Wittgenstein. Zu Parallelen im Leben und Denken von Wittgenstein und Tolstoi, siehe ausführlich: Sontag 1995, 123ff.
[29] Wittgenstein 1991/1992, 29.
[30] Wittgenstein 1991/1992, 42.
[31] Nietzsche 1982, 1188.
[32] Nietzsche 1982, 1191f.

Wittgenstein war „stark berührt“ von Nietzsches Angriff auf das Christentum und musste diesem „etwas Wahrheit“ zugestehen.[33] Er ließ sich jedoch, wie die folgende Bemerkung zur Nietzsche-Lektüre zeigt, in seinem mystischen Glauben nicht erschüttern:

> „Gewiss, das Christentum ist der einzige sichere Weg zum Glück. Aber wie, wenn einer dies Glück verschmähte?! Könnte es nicht besser sein, unglücklich, im hoffnungslosen Kampf gegen die äußere Welt zugrunde zu gehen? Aber ein solches Leben ist sinnlos. Aber warum nicht ein sinnloses Leben führen? Ist es unwürdig? ... Was muss ich aber tun, dass mein Leben mir nicht verlorengeht? Ich muss mir seiner immer – des Geistes immer – bewusst bleiben.“[34]

Diese Zeilen verraten, wie kurz Wittgenstein – trotz seines mystischen Glaubens – vor dem Schritt stand, Nietzsches Kritik zu akzeptieren. Er griff auf Nietzsches Vokabular zurück und fragte nicht, ob das Christentum wahr ist, sondern ob es hilft, eine ansonsten unerträgliche und sinnlose Existenz zu ertragen – um mit William James zu sprechen: ob es die „kranke Seele“ zu heilen vermag. Nietzsche schreibt:

> „Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem ‚Glauben‘, etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus, das Abzeichen des Christen sieht: bloß, die christliche *Praktik*, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es *lebte*, ist christlich ... Heute noch ist ein *solches* Leben möglich, für *gewisse* sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein ... *Nicht* ein Glauben, sondern ein Tun, ein Vieles-*nicht*-Tun vor allem, ein andres *Sein* ... Bewusstseins-Zustände, irgendein Glauben, ein Für-wahr-halten zum Beispiel – jeder Psychologe weiß das – sind ja vollkommen gleichgültig und fünften Ranges gegen den Wert der Instinkte ... Das Christ-sein, die Christlichkeit auf ein Für-wahr-halten, auf eine bloße Bewusstseins-Phänomenalität reduzieren, heißt die Christlichkeit negieren.“[35]

Sicherlich überzeugte diese Passage des *Antichristen* Wittgenstein davon, dass Nietzsches Werk „etwas Wahrheit“ enthielt. Bereits bei Russell las Wittgenstein, dass im mystischen Gefühl *The Essence of Religion* liegt. Nietzsche bestärkte diese Sichtweise und für den Rest seines Lebens setzt sich in Wittgenstein die Idee fest, dass Religion prinzipiell eine mystische Gefühlsäußerung, mehr noch, ein Ausdruck von Instinkten ist, deren Wert nicht in ihrem Wahrsein, sondern in ihrer pragmatischen, lebensfördernden Kraft liegt. Das Christentum war für ihn damals zwar „der einzige *sichere* Weg zum Glück“, aber nicht aufgrund mystischer Visionen Gottes oder der unsterblichen Seele, sondern weil es durch die Worte und die Gestalt Jesu ein Vorbild, eine Haltung bot, die das Leiden erträglich machte. „Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen“, schrieb er Jahre später. „Und es sind auch *Erfahrungen*, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinneserfahrungen ..., sondern ... Leiden verschiedener Art. Und sie zeigen uns Gott

[33] Wittgenstein 1991/1992, 47.
[34] Wittgenstein 1991/1992, 50.
[35] Nietzsche 1982, 1200.

nicht wie ein Sinneseindruck einen Gegenstand, noch lassen sie ihn *vermuten*. Erfahrungen, Gedanken, – das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen.“[36] Doch die herbeigesehnte innere Wandlung, die sich auf die Konzeption des *Tractatus* niederschlagen sollte, war nicht vollzogen. Noch litt Wittgenstein unter zwischenmenschlichen Konflikten mit Kameraden und Vorgesetzten.

Am 22. Oktober 1915 schrieb Wittgenstein an Russell, dass er gerade die Resultate seiner Arbeit in Form einer Abhandlung gliedere.[37] Russell meinte, er brenne darauf, sie zu lesen, und Wittgenstein solle doch nicht bis zum Ende des Krieges warten, sondern das Manuskript an Ralph Perry von der Harvard University (Cambridge, USA) schicken, dem er seine früheren logischen Theorien dargelegt habe. Perry könne den Text an Russell weiterleiten, der ihn dann veröffentlichen werde.[38] „Wäre Wittgenstein auf Russells Vorschlag eingegangen“, kommentiert Monk, „hätte dieser 1916 ein Manuskript publiziert, das in vieler Hinsicht dem *Tractatus* glich: Das Buch hätte ... die Abbild-Theorie der Bedeutung, die Metaphysik des ‚Logischen Atomismus‘, die Analyse der Logik auf der Basis von Tautologie und Kontradiktion, die Unterscheidung zwischen Sagen und Zeigen ... und die Arbeit mit Wahrheitstafeln ... umfasst. Es hätte sich also weitgehend mit dem *Tractatus* gedeckt – aber nicht dessen abschließende Bemerkungen über [Mystik,] Ethik, Ästhetik, die Seele und den Sinn des Lebens enthalten. In gewisser Weise wäre es also ein ganz anderes Werk gewesen.“[39]

Hätte Wittgenstein den ganzen Krieg hinter der Front zugebracht, wäre der *Tractatus* geblieben, was er gewiss in seinem ersten Entwurf von 1915 war: eine Abhandlung über das Wesen der Logik. Wittgensteins Aussagen über Mystik, Ethik, Ästhetik, die Seele und den Sinn des Lebens wurzeln jedoch in jenen gravierenden Erlebnissen an der Front, die Wittgensteins Lebenshaltung radikal änderten.

Am 21. März 1916 wurde er, wie seit langem gewünscht, als einfacher Soldat zu einem Artillerie-Regiment des 7. Österreichischen Armeekorps an die Ostfront abkommandiert. Im Gepäck hatte er neben Tolstois *Erläuterungen* auch Dostojewskis *Brüder Karamasow*.[40] Dieses Buch gefiel ihm sehr. Manche Stellen des Romans hatte er so oft gelesen, dass er sie auswendig kannte, vor allem die Reden des Starez Sossima, der für ihn ein mächtiges christliches Ideal verkörperte – einen Heiligen, der „direkt ins Herz der Menschen blickt“[41].

Der Tonfall in den Tagebüchern ändert sich mit dieser Versetzung an die Front schlagartig. Wittgenstein erleidet in den beiden kommenden Monaten

[36] Wittgenstein 1984 VIII, 571.
[37] Siehe: Wittgenstein 1980, 74.
[38] Siehe: Monk 1990/1993, 152.
[39] Monk 1990/1993, 152.
[40] Siehe Baum in: Wittgenstein 1991/1992, 137.
[41] Siehe: Monk 1990/1993, 154.

„kolossale Strapazen“ und *„Höllenqualen“:* erschöpfende Märsche, durchwachte Nächte, schwere körperliche Arbeit, zunehmenden feindlichen Beschuss, eisige Kälte, Regen und Nebel, die ihn zermürben.[42] All dies vermischt sich mit seinen zwischenmenschlichen Problemen. Am 6. und 7. April vermerkt er in sein Notizheft: „Das Leben ist eine Tortur, von der man nur zeitweise heruntergespannt wird, um für weitere Qualen empfänglich zu bleiben. Ein furchtbares Sortiment von Qualen. Ein erschöpfender Marsch, eine durchhustete Nacht, eine Gesellschaft von Besoffenen, eine Gesellschaft von gemeinen und dummen Leuten. Tue Gutes und freue dich über deine Tugend. Bin krank und habe ein schlechtes Leben. Gott helfe mir. Ich bin ein armer unglücklicher Mensch. Gott erhöre mich und schenke mir den Frieden! Amen.“[43] Im Bemühen, „Gutes zu tun“ und den zwischenmenschlichen Problemen aus dem Weg zu gehen und endlich dem Tod in die Augen schauen zu können, meldet er sich als Freiwilliger auf den der Front vorgelagerten Beobachtungsstand. Doch dies verstärkt zunächst die zwischenmenschliche Problematik: „Die Mannschaft mit wenigen Ausnahmen hasst mich als Freiwilligen. So bin ich jetzt fast immer umgeben von Leuten, die mich hassen. Und dies ist das Einzige, womit ich mich noch nicht abfinden kann. Hier sind aber böse, herzlose Menschen. Es ist mir fast unmöglich, eine Spur von Menschlichkeit in ihnen zu finden. Gott helfe mir zu leben.“[44] Am 4. Mai 1916 notiert er: „Komme morgen vielleicht auf mein Ansuchen zu den Aufklärern hinaus. Dann wird für mich erst der Krieg anfangen. Und kann sein – auch das Leben! Vielleicht bringt mir die Nähe des Todes das Licht des Lebens. Möchte Gott mich erleuchten. Ich bin ein Wurm, aber durch Gott werde ich zum Menschen. Gott stehe mir bei. Amen.“[45] Ob Wittgenstein in der Folgezeit den herbeigesehnten inneren Wandel wirklich erlebt hat, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Bis zur letzten verschlüsselten Eintragung vom 19. August 1916 findet sich jedenfalls kein Hinweis darauf. Auch nicht in den philosophischen Tagebüchern, die am 10. Januar 1917 enden. Doch vielleicht gibt es einen anderen Hinweis, ein äußeres Kriterium, mittels dessen wir auf so etwas wie eine (quasi-)mystische Erfahrung zurückschließen können: Wittgenstein wurde bis Kriegsende mit drei Tapferkeitsmedaillen und zwei anderen Auszeichnungen dekoriert. Können wir hieraus eine Verbindung zu jenem quasi-mystischen Erlebnis absoluter Geborgenheit erkennen, das ihn seit der Aufführung der *Kreuzelschreiber* faszinierte? Ich glaube ja. Wenige Monate vor Kriegsende wurde für Wittgenstein die goldene Tapferkeitsmedaille beantragt. In einem Belohnungsantrag vom 23. Juni 1918 heißt es:

> „Wittgenstein ist im Gefechte bei Asiago als Aufklärer der Sturmbatterie mit den ersten Sturmwellen vorgegangen. Hat im starken Maschinengewehr- und Artilleriefeuer die Gefechtsverhältnisse aufgeklärt, wobei von seiner Patrouille 2 Mann verwundet wurden. Im

[42] Siehe: Wittgenstein 1991/1992, 67–76.
[43] Wittgenstein 1991/1992, 68.
[44] Wittgenstein 1991/1992, 69.
[45] Wittgenstein 1991/1992, 70.

> wahrsten Trommelfeuer besorgte er den Abtransport der Verwundeten, kehrte zu dem Sturmgeschütz, welches unter dem starken schwersten Artilleriefeuer stand, zurück. Als der 1. Offizier mit 3 Mann von einer 28 cm Granate verschüttet wurde, übernahm er dessen Stelle und leistete mit Hintansetzung eigener Person die Rettungsarbeiten ...“[46]

Wittgenstein hat sein Leben aufs Spiel gesetzt, um das Leben seiner zuvor noch scheinbar verachteten Kameraden zu retten. Verlangt eine solche Tat nicht gerade die Fähigkeit, die eigenen vitalen Bedürfnisse, den ureigenen „Willen zum Leben“ (Schopenhauer) – zumindest für kurze Zeit – vollkommen zu vergessen, um sich mitfühlend in die Rolle des anderen versetzen zu können, und sich gleichzeitig in seinem eigenen Handeln absolut sicher zu fühlen? Diese Tat ist, so glaube ich, das gesuchte äußere Kriterium, mit dessen Hilfe wir, aufgrund der Kenntnis der Vorgeschichte, mit Recht sagen können: Wittgenstein war zwar kein religiöser Mystiker, doch er erlebte immer wieder vorübergehend, nicht zuletzt in gefährlichsten Kriegssituationen, einen psychischen Zustand vollkommener Sicherheit, vollkommenen Geborgenseins, wie James ihn als Merkmal mystischer Erfahrungen und Frucht der Heiligkeit hervorgehoben hatte. An einer Stelle der *Varieties* verweist William James auf die „Verachtung von Gefahr, die die religiöse Begeisterung hervorbringt“[47], die im Angesicht des Todes ihren Höhepunkt erreichen kann. Doch wie ist so etwas möglich?

Sargants Krisentheorie der mystischen Erfahrung, die ich im James-Kapitel dargestellt habe, legt nahe, dass Wittgensteins Heldentaten als Resultat des übermäßigen Stresses betrachtet werden können, der durch die körperlichen Strapazen, die ständige Todesbedrohung durch Kriegshandlungen und die zwischenmenschlichen Probleme aufgetreten ist, unter welchen Wittgenstein massiv zu leiden hatte. Ich erinnere daran, dass Sargant seine Thesen durch Beobachtung von Soldaten im Krieg gewonnen und anschließend auf Bekehrungsphänomene und mystische Erfahrungen angewandt hat. Sargant postuliert, dass bei fortgesetzter Stimulierung des Nervensystems durch Dauerstress die Überzeugungen und das Verhalten eines Menschen sich in der sog. „ultraparadoxen Phase“ in ihr Gegenteil verkehren. Erreichte die fortgesetzte transmarginale Stimulierung von Wittgensteins Nervensystem (der Stress) die ultraparadoxe Phase, so verwandelte sich Wittgensteins Todesangst in den Kriegsgefechten in ihr Gegenteil, einen absoluten Sicherheitszustand, und sein Hass gegenüber den Kameraden in Mitgefühl. Auf diese Weise mündeten beide Regungen in eine heroische Rettungsaktion. Unterstützt wurden diese Rettungsaktionen durch die christlichen Ideale und Vor-

[46] Zit. in: Wittgenstein 1991/1992, 142f.

[47] James 1902/1997, 297. Zur Illustration berichtet James ein Erlebnis des Seemanns Frank Bullen, der beim Einrollen des Außenklüversegels vom Baum fiel und mit dem Kopf nach unten über dem tosenden Gebrodel weißer Gischt unterhalb des Bugs fast zu Tode stürzte. James zitiert aus Bullens Autobiographie: „Obwohl der Tod nur um Haaresbreite von mir entfernt war, und ich dieser Tatsache klar ins Auge sah, löste sie nichts als Freude in mir aus. Ich kann dort kaum länger als fünf Sekunden gehangen haben, aber in dieser Zeit erlebte ich eine ganze Ewigkeit voller Wonnen.“ (Ebd.)

bilder, die Wittgenstein durch seine Lektüre internalisiert hatte, und durch den vermutlich unbewussten Wunsch, von seinen Kamaraden, die ihn so oft verspottet hatten, endlich anerkannt, respektiert und geachtet zu werden. Wittgenstein war in seinen heroischen Augenblicken, in denen er Menschenleben rettete, zwar kein religiöser Mystiker, doch er handelte in gewissem Sinn, als ob er ein solcher wäre, in einem vorübergehenden psychischen Zustand absoluter Sicherheit und als ein im ethischen Sinne selbstloser, guter Mensch. Diese lang ersehnte mystische Wandlung scheint jedoch nur punktuell gewesen zu sein und nicht von Dauer.

Das Mystische als Paradigma beim frühen Wittgenstein

Arbeiten wie die von Harrison, Plochmann, Roy, McGuinness und Zemach über den Mystik-Begriff bei Wittgenstein belegen, dass die wenigen Äußerungen über das Mystische im *Tractatus* mehr sind als bloß skurril-kuriose Anhängsel.[48]

McGuinness hat sogar die These aufgestellt, dass der frühe Wittgenstein „eine geschlossene mystische Theorie" vertrete, die „eine einzige Erfahrung" resp. „einen Erfahrungsbereich" zum Ausdruck bringe.[49] Aus dem Blickwinkel von Wittgensteins Ablehnung von Theorien in der Philosophie erscheint es mir aber fraglich, ob es richtig ist, Wittgenstein zu unterstellen, er vertrete eine „geschlossene mystische Theorie". Auch irritiert mich die Auffassung, Wittgenstein habe „eine einzige Erfahrung", „einen Erfahrungsbereich" ausdrücken wollen. Meiner Ansicht nach ist es richtiger zu sagen, Wittgenstein findet anhand des Mystikbegriffs Familienähnlichkeiten in unterschiedlichen Kontexten. In seiner Entgrenzung des Mystikbegriffs aus dem Bereich der Religion liegt meiner Ansicht nach Wittgensteins Aktualität für die heutige Mystikdebatte.

Um zu einem angemessenen Verständnis von Wittgensteins Mystikbegriff zu gelangen, erscheint es mir sinnvoll, den Begriff der Mystik im Sinne von Wittgensteins Spätphilosophie als ein „Paradigma" zu interpretieren. Es ist wichtig zu betonen, dass Wittgenstein den Paradigmen-Begriff anders versteht als sein Schüler, der Wissenschaftshistoriker Thomas Kuhn, durch den der Begriff im 20. Jahrhundert berühmt geworden ist.[50] Kuhn bezeichnet ein Paradigma als die gemeinsamen, im Großen und Ganzen ungeschriebenen Spielregeln, welche die wissenschaftliche Praxis eines Forscherkollektivs bestimmen. Gemeint ist der Gesamtkanon allgemein akzeptierter Ansichten, Haltungen, Arbeitsweisen und Kriterien wissenschaftlicher Forschung.

[48] Statt vieler, siehe: Harrison 1963, Plochmann 1964, Roy 1983 und Zemach 1964/1993.
[49] Siehe: McGuinness 1966/1989, 167f.
[50] Siehe: Kuhn 1962/1967.

Bei Wittgenstein hingegen dient der Begriff nicht zur Kennzeichnung der Gesamtgrundlage wissenschaftlicher Erkenntnisprozesse. Ein Paradigma ist für Wittgenstein im griechischen Sinne des Wortes (*paradeigma*) ein „Muster", „Vorbild" oder „Modell". Zuweilen spricht Wittgenstein auch von zentralen „Metaphern" oder in Anlehnung an die Gestaltpsychologie von „prägnanten Gestalten" als Paradigmen. Soweit ich sehe, verwendet er diese Begriffe weitgehend synonym, weshalb ich im Folgenden von „Paradigmen" oder „Mustern" sprechen werde. Ein Paradigma ist nach Wittgenstein „ein Instrument der Sprache"; es ist „nicht Dargestelltes, sondern Mittel der Darstellung ... etwas, womit verglichen wird".[51] Paradigmen „organisieren Dinge" unserer Lebenswelten, d. h. Begriffe, Vorstellungen, den ganzen Bereich unseres psychischen Erlebens und verbundene Ausdrucksmöglichkeiten und Handlungen. Wittgenstein sagt auch, Paradigmen seien Regelsysteme, durch die wir lernen, Dinge zu beschreiben, uns mit Dingen auszukennen.[52] Dieser Begriff des Paradigmas als Regelsystem kommt Kuhns Auffassung näher. Paradigmen ordnen nach Wittgenstein aber nicht nur die Lebenswelten wissenschaftlicher Forschungsgemeinschaften, sondern jeden Lebenskontext. Paradigmen sind nach Wittgenstein nicht ein für alle Mal identisch vorgegeben, sie können unvollständig sein, variieren und sind mit anderen Paradigmen verwoben. Wittgenstein schreibt:

> „Wenn das Leben ein Teppich wäre, so ... [sind die] Muster[/Paradigmen] ... nicht immer vollständig, und vielfach variiert. Aber wir, in unserer Begriffswelt, sehen immer wieder das Gleiche mit Variationen wiederkehren. So fassen's unsere Begriffe auf. Die Begriffe sind ja nicht für einmaligen Gebrauch. ... Und ein Muster ist im Teppich mit vielen anderen Mustern verwoben."[53]

Vor diesem Hintergrund werde ich den Mystikbegriff des frühen Wittgenstein interpretieren. Dabei wird sich zeigen, dass Wittgenstein nicht, wie McGuinness behauptet, eine „geschlossene mystische Theorie" oder einen bestimmten, fest umgrenzten Erfahrungsbereich damit meint. Als Paradigma dient der Mystikbegriff Wittgenstein im *Tractatus* und den Tagebüchern lediglich als Mittel, um bestimmte Aspekte der Logik, der Religion, Ethik und Ästhetik deutlich zu machen. Um sinnvoll und zweckdienlich zu sein, muss sich das Paradigma des Mystischen nicht in jedem Kontext vollständig wiederholen. Es kann sein, dass lediglich einzelne Aspekte der Mystik in einem bestimmten Kontext, z. B. der Logik, relevant erscheinen und andere gar nicht, weshalb sie nicht vorzukommen brauchen. Auch wenn nicht das ganze Muster der Mystik in einem bestimmten Kontext anzutreffen ist, kann es sinnvoll sein, in diesem Kontext von einem oder mehreren Aspekten der Mystik zu sprechen.

---

[51] Wittgenstein 1984 I, 268, § 50.
[52] Vgl.: Wittgenstein 1984 VII, 202, § 1122.
[53] Wittgenstein 1984, VIII 407, § 568 und 569.

An keiner Stelle definiert Wittgenstein den Mystikbegriff. Ihm geht es sehr selten um exakte Begriffsdefinition in seiner Spätphilosophie. Meistens hält er es umgekehrt gerade für sinnvoller, einen Begriff möglichst unbestimmt zu lassen. Denn gerade die Unbestimmtheit eines Paradigmas – hier des Mystischen – vermag Familienähnlichkeiten zwischen unterschiedlichen Kontexten umso deutlicher hervortreten zu lassen. Die begriffliche Unschärfe erhöht nämlich die Attraktivität eines Paradigmas, denn Paradigmen „leben", wie alle Begriffe und Zeichen, nur durch ihren Gebrauch. Die Einbettung in neue, nicht-religiöse Kontexte hat zur Folge, dass die Bedeutung des Mystik-Begriffes sich wandelt. Dies heißt jedoch nicht, dass alte, religiöse Bedeutungen dadurch vollkommen verschwinden müssen. Durch die Einbettung in neue Kontexte kann es zu Bedeutungs- und Aspektverschiebungen kommen, wobei das Paradigma alte Bedeutungen oder Aspekte, um mit Wittgenstein zu sprechen, als „Atmosphäre", „unscharfen Rand" oder „Bedeutungshof" (ähnlich dem Hof des Mondes) mit sich führt. Das Paradigma des Mystischen – und darin liegt meines Erachtens Wittgensteins Aktualität – kann somit als dynamisches Regelsystem dienen, durch das wir lernen, dass die Mystik im Lebensteppich in vielen Variationen wiederkehrt.[54]

Er überträgt im *Tractatus* das Paradigma der traditionell religiösen Mystik in die Bereiche der Logik, Ethik, Ästhetik und entwirft einen mystischen Solipsismus. Darin liegt Wittgensteins Bedeutung für die Mystikforschung von heute.

Facetten des Paradigmas des Mystischen in der Logik

Die Gedanken über Mystik, Religion, Ethik und den Sinn des Lebens scheinen sich Wittgenstein während des Krieges geradezu aufgedrängt, ihn fast überrascht zu haben. Am 6. Juli 1916 kritzelte er in sein Tagebuch: „Kolossale Strapazen im letzten Monat. Habe viel über alles Mögliche nachgedacht. Kann aber merkwürdigerweise nicht die Verbindung mit meinen mathematischen Gedankengängen herstellen."[55] Am 2. August schrieb er über seine Arbeit – als hätte sie ein Eigenleben: „Ja, meine Arbeit hat sich ausgedehnt von den Grundlagen der Logik zum Wesen der Welt."[56] Ende August 1916 lernte Wittgenstein den Architekten und Schüler von Adolf Loos, Paul Engelmann, kennen, mit dem ihn fortan eine lebenslange Freundschaft verband. Auch Engelmann befand sich damals in einer Phase religiös-mystischen Erwachens, die beide ähnlich deuteten und analysierten. Offenbar halfen Wittgenstein die Gespräche mit Engelmann, den Zusammenhang zwischen

[54] Ein ähnliches Vorgehen, jedoch mit einem anderen Ziel, kennen wir bereits von William James' Prinzip serieller Reihung. James versuchte alltägliche Erfahrungen in gesteigerter Form anzugeben, die eine ähnliche Struktur wie die mystische Erfahrung aufweisen. Auf diese Weise wollte er seinen Lesern mystische Erfahrungen nahe bringen.

[55] Wittgenstein 1991/1992, 72.

[56] Wittgenstein 1984 I, 174.

Mystik und Logik herzustellen. Engelmanns *Bemerkungen zum Tractatus* machen deutlich: „Logik und Mystik sind hier aus einer und derselben Wurzel gewachsen.“[57] Die zentrale, Logik und Mystik verbindende Vorstellung – die einer unaussprechlichen Wahrheit, die sich *zeigt* – war für Engelmann selbstverständlich. Damit war ein Aspekt, eine wesentliche Ähnlichkeit erkannt, die fehlende Verbindung für Wittgenstein hergestellt: Das „Sich-Zeigen“ im Gegensatz zu dem, was gesagt werden kann, verbindet die Logik mit der Mystik, wie Wittgenstein sie verstand.

Die Unterscheidung zwischen „Sagen“ und „Zeigen“ war für Wittgenstein denn auch die Kernaussage des *Tractatus*. An Russell schrieb er kurz nach dem Krieg, es handle sich hierbei um „das Hauptproblem der Philosophie“[58]. Doch was bedeutet diese zentrale Unterscheidung? Wozu führt Wittgenstein sie ein?

Der Zweck des *Tractatus* besteht darin, die Grenzen des sinnvollen, d. h. exakten, klaren und deutlichen Denkens und Sprechens auszuloten – in Wittgensteins bekannten Worten: „Das Buch will ... dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken.“ „Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.“[59] Hauptziel des *Tractatus* ist das Aufzeigen der Bedingungen einer logisch perfekten Sprache, in der Sätze etwas eindeutig Bestimmtes, empirisch Überprüfbares bedeuten. Wittgenstein thematisiert die Bedingungen, d. h. die logische Form, die immer schon vorausgesetzt sein muss, um die Welt vollständig und wahr zu beschreiben. Die logische Form ist für Wittgenstein, wie er in 6.13 sagt, „transzendental“ – im kantianischen Sinne: Sie ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Sätze die Wirklichkeit abbilden können.

Die logische Form als transzendentale Bedingung lässt sich jedoch nicht innerhalb der Sprache ausdrücken, weil sie die Form der Sprache selbst ist. Zu dem, was sich sprachlich nicht ausdrücken lässt, schreibt Wittgenstein in 6.522 die viel zitierten Sätze: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“ Damit machte er das Paradigma des Mystischen, genauer: den mystischen Aspekt der Unsagbarkeit zum zentralen Darstellungsmittel seiner Version von Transzendentalphilosophie.

Worin *zeigt* sich die logische Form? Sie kann immer nur benutzt, aber nicht selbst dargestellt werden. Sie ist in allem, was sich klar und deutlich sagen lässt, vorausgesetzt. Wir können sie daher nicht zu einem Außen, zu einem Gegenstand, einem Gehalt jenseits dessen machen, was wir sagen können. Sie zeigt sich vielmehr je schon in ihrer Verwendung, in ihrem Gebrauch in unseren Sätzen, welche die äußere Wirklichkeit abbilden, und damit in allem, was sich sagen lässt. Die richtige „Methode der Philosophie wäre eigentlich die“, meint Wittgenstein,

[57] Engelmann 1968/1970, 77; siehe dazu: Monk 1990/1993, 168.
[58] Wittgenstein 1980, 88.
[59] Wittgenstein 1984 I, 9.

> „nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat." (6.53)

Was sich klar und eindeutig sagen lässt – die Sätze der Naturwissenschaft – hat mit Philosophie im Grunde genommen nichts zu tun, denn die Philosophie spricht über das, worüber eigentlich nicht gesprochen werden kann: über die Bedingungen der Weltbeschreibung, d. h. über die Bedingungen der Möglichkeit sinnvoller, d. h. klarer und eindeutiger Sätze der Naturwissenschaften, über das also, was nur gezeigt werden kann, mit anderen Worten: über etwas Mystisches.

In der berühmten Schlusspassage des *Tractatus* verwendet Wittgenstein das in der traditionellen Mystik häufig wiederkehrende Bild der Stufenleiter. Die viel zitierte Stelle lautet:

> „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig." (6.54)

Natürlich würden einige traditionelle christliche Mystiker – ganz anders als Wittgenstein – auch die empirischen Aussagen der Naturwissenschaften verwerfen, zumal sie davon überzeugt sind, dass die eigentliche Wirklichkeit jenseits der empirischen liegt. Wittgenstein hingegen geht es – zumindest an dieser Stelle des *Tractatus* – nicht um den Aufweis einer anderen, transzendenten Realität, sondern vielmehr darum, die logisch-formalen Bedingungen sinnvoller Sätze über die empirische Wirklichkeit darzustellen, die eben nur gezeigt, nicht ausgesagt werden können und insofern als „mystisch" bezeichnet werden können.

Unsagbarkeit ist nicht der einzige Aspekt, welcher den Logiker mit dem Mystiker verbindet. Der Mystiker und der Logiker teilen auch die Erfahrung der Existenz der Welt.[60] Unter 6.432 schreibt Wittgenstein: „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist." Diese Erfahrung des „*dass*-Seins", d. h. der Existenz der Welt, wird vom Logiker notwendig vorausgesetzt:

> „Die ‚Erfahrung', die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, dass sich etwas so und so verhält, sondern, dass etwas ist: aber das ist eben keine Erfahrung." (5.552)

Wieso spricht Wittgenstein hier paradoxerweise von einer Erfahrung, die gar keine Erfahrung ist, und was bedeutet es, dass überhaupt etwas (die Welt) und nicht vielmehr nichts ist? Die Erfahrung „dass etwas ist" betrifft nicht die Wahrheit einer Aussage über das Bestehen eines einzelnen, kontingenten Gegenstandes. Es geht Wittgenstein vielmehr um die Existenz einer „Sub-

[60] Siehe hierzu und zum Folgenden ausführlich: McGuinness 1966/1989, 172–176 und Roy 1983, 269f.

stanz der Welt", d. h. der „Gesamtheit der Gegenstände" resp. der „Gesamtheit der Elementarsätze" (5.5561). Diese Totalität findet ihren Ausdruck nicht im Aufzählen und Aneinanderreihen von (möglichen) Gegenständen und Sachverhalten, sondern lässt sich, soweit sie überhaupt durch Worte artikulierbar ist, nur als „Erfahrung" kennzeichnen, dass es Gegenstände und Sachverhalte gibt. Dementsprechend schreibt Wittgenstein in 6.124: Die logischen Sätze „setzen voraus, dass Namen Bedeutung, und Elementarsätze Sinn haben: Und dies ist ihre Verbindung mit der Welt". Wittgenstein geht im *Tractatus* davon aus, dass es Namen und Elementarsätze gibt, d. h. Worte und Sätze, welche den grundlegendsten Strukturen der Welt entsprechen. Das Wissen um Namen und Elementarsätze können wir mit der für die Logik notwendigen „Erfahrung" der Existenz der Welt gleichsetzen. Von diesem Wissen sagt Wittgenstein, dass es jeder besitzen muss, der die Sätze in ihrer unanalysierten Form versteht (5.5562), d. h., dass nicht nur der Logiker, sondern jeder Mensch es haben muss.

Was bedeutet es nun, diese Erfahrung zu haben? Nichts Besonderes, könnte man erwidern, denn jeder, der mit der Logik irgendwelcher Sätze umgehen kann, muss sie haben. Das bedeutet, dass es sich dabei um eine partielle Erfahrung handelt, die jedoch nicht allein für Mystiker reserviert ist. Wittgenstein scheint jedoch davon auszugehen, dass die Existenz der Welt den Mystiker in besonderem Ausmaß zum Staunen bringt, da er sich in der mystischen Erfahrung als identisch mit der Welt und mit sich selbst erfährt. Insofern könnte man vielleicht sagen, dass der Mystiker im Unterschied zum „gewöhnlichen" Menschen diese Erfahrung besonders intensiv erlebt und auf besondere Art und Weise zum Ausdruck bringt. Allerdings ist auch dies kein Privileg des Mystikers. Wittgenstein war überzeugt, dass neben dem Mystiker auch der Künstler, der Philosoph und sogar der Mathematiker – dabei denkt er wie schon Russell an Pascal, der über die Schönheit der Zahlen staunen konnte – für solche Erfahrungen besonders offen sind.

Diese Erfahrung des Staunens darüber, dass überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts existiert, ist nach Wittgenstein eine Erfahrung, die sich nicht klar und eindeutig, sondern lediglich vage beschreiben lässt, denn sie liegt außerhalb des Tatsachenraumes. Daher ist sie unsagbar und insofern mystisch. Folglich schreibt Wittgenstein in der oben zitierten Passage, dass es sich hierbei um eine „Erfahrung" handelt, die „eben *keine* Erfahrung ist". Damit löst sich das scheinbare Paradoxon. Die Erfahrung des Staunens über die Existenz der Welt ist transzendental. Sie ist eine Bedingung der Welt. In seiner Ethikvorlesung schreibt Wittgenstein, eigentlich sei „der richtige Ausdruck in der Sprache für das Wunder der Existenz der Welt die Existenz der Sprache selbst"[61]. Insofern ist also auch das Staunen über die Existenz von Sprache letztendlich mystisch.

[61] Wittgenstein 1989, 8.

Facetten des Paradigmas des Mystischen in Religion, Ethik und Ästhetik und im Solipsismus

Die bisher thematisierten Aspekte der Mystik (Unaussprechlichkeit, Sich-Zeigen, Staunen über die Existenz der Welt) finden sich nicht nur in der Logik und damit im Bereich der formalen Bedingungen sinnvoller, d. h. klarer und eindeutiger Aussagen über die Welt. Sie finden sich auch im Kontext von Wertaussagen. Wertaussagen betreffen die Frage nach Gott und dem Sinn des Lebens, nach dem Wesen von Gut und Böse, Glück und Unglück sowie nach dem Wesen des Schönen und Hässlichen. Der Mensch hat die Tendenz, gegen die (von Wittgenstein behaupteten) Grenzen des Sagbaren anzurennen. Wir „fühlen", schreibt Wittgenstein, „dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind" (6.52). In einem viel zitierten Brief an von Ficker bekennt er im Herbst 1919, dass der „Schlüssel" zum *Tractatus* darin liege, dass das Werk aus zwei Teilen besteht: „aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige."[62] Das, was Wittgenstein nicht geschrieben hatte, war das, was sich nicht sagen, sondern nur zeigen ließ: das Mystische; und ebendies betrifft nicht nur Fragen der formalen Logik, sondern auch und vor allem die „Lebensprobleme", d. h. die Frage nach Gott, dem Guten und dem Schönen und damit nach dem eigentlich Wichtigen des menschlichen Lebens.

Wittgenstein setzt die Religion mit der Ethik und die Ethik wiederum mit der Ästhetik gleich. „Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich."[63] „Ethik und Ästhetik sind eins."[64] Welches ist bei diesen drei auf den ersten Blick heterogen scheinenden Lebenszusammenhängen die verbindende Familienähnlichkeit? Das Paradigma, mittels welchem Wittgenstein diese drei Wertkontexte Ethik, Religion und Ästhetik verbindet, ist einmal mehr dasjenige der Mystik. In der Wittgensteinforschung gilt es mittlerweile als Gemeinplatz, dass diese Sichtweise nachhaltig von Schopenhauer inspiriert wurde. Monk vermutet, dass Wittgenstein während des Krieges Schopenhauers Werk erneut las.[65] Ich lasse es hier mit diesem Hinweis auf Schopenhauer bewenden und verzichte auf eine erneute Darstellung des Verhältnisses zwischen den beiden Denkern.

Das Erlebnis der Ewigkeit, nicht im Sinne unendlicher Zeitdauer, sondern verstanden als Erlebnis ewiger Gegenwart, Wittgenstein spricht von „Unzeitlichkeit" (6.4311), ist die verbindende Facette des Paradigmas des Mystischen. Die Erfahrung ewiger Gegenwart inmitten des Stroms der Zeit ist für Wittgenstein entscheidend. Sie löst in gewissem Sinne nicht nur die religiöse Frage nach dem Sinn des Lebens, sondern auch die ethische Frage nach dem

[62] Wittgenstein 1980, 96.
[63] Wittgenstein 1984 VIII, 454.
[64] Wittgenstein 1984 I, 83, § 6.421.
[65] Monk 1990/1993, 162f.

guten Leben und die ästhetische nach dem schönen Werk. Die Lösung dieser Fragen liegt nicht in einer verbalen Antwort. Die Fragen selbst werden vielmehr überflüssig, denn die Lösung der Lebensprobleme merkt man an deren Verschwinden: „Ist nicht dies der Grund", fragt Wittgenstein rhetorisch, „warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?" (6.521) Damit will er nicht sagen, dass die zuvor gestellten Fragen dumm oder überflüssig waren. Ganz im Gegenteil. Wittgenstein will sich über diese Fragen in keiner Weise lustig machen. Sie drücken vielmehr die im Menschen angelegte Tendenz aus, gegen die (von Wittgenstein gezogenen) Grenzen des Sagbaren anzurennen, und bezeichnen insofern ein anthropologisches Faktum.

Religion

„Gott", schreibt Wittgenstein, „offenbart sich nicht in der Welt" (6.432), denn sonst wäre er eine Tatsache, die gesagt werden kann. Gott ist weder eine physische noch eine psychische Tatsache, auch keine visionäre Erscheinung oder Ähnliches. Denn Tatsachen gehören alle zu den „Aufgaben", nicht zur „Lösung" der Frage nach dem Sinn des Lebens. Wittgenstein interpretiert Gott vielmehr analog zur traditionellen abendländischen Mystik als das Unsagbare, das im apophatischen Diskurs von jeglicher Vorstellung eines Tatsächlichen oder Substanziellen, von jeglicher bildhaften, sprachlichen, zeichenhaften Vorstellung befreit werden soll.

Es ist verwunderlich, dass Wittgenstein an dieser Stelle nicht eine nahe liegende Bestimmung der Mystik mit ins Spiel bringt: den Gedanken der All-Einheit, resp. Totalität, der von vielen Autoren, die über Mystik geschrieben haben, in den Vordergrund gestellt wird.[66] Wittgenstein hätte seinen Gottesbegriff mit diesem Aspekt der Mystik in Verbindung bringen können, etwa in dem Sinne, dass die Welt in ihrer Totalität – ähnlich wie die Existenz der Welt – nicht gegeben werden kann durch Aufzählung der in ihr vorkommenden Tatsachen. Der Begriff der Welt als Totalität, d. h. Gott, wäre sodann auch nicht definierbar. Er wäre vielmehr ein Grenzbegriff und als solcher eine formale, d. h. transzendentale Bedingung und daher unsagbar und insofern mystisch.

Eine weitere Analogie zur Mystik liegt darin, dass die Welt als begrenztes Ganzes, d. h. Gott, und hierbei verwendet Wittgenstein einen Begriff Spinozas, *sub specie aeternitatis* gegeben ist: „Die Anschauung der Welt *sub specie aeternitatis* ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische."[67]

[66] Siehe z. B.: Stace 1960 und Margreiter 1997, 66.
[67] Wittgenstein 1984 I, 84, § 6.45.

Ethik

Der Begriff Gottes resp. der Welt als begrenztes Ganzes ist für Wittgenstein eng verbunden mit der Vorstellung der Welt als kontingentem Schicksal. Genau hierin liegt die Verbindung der Religion mit der Ethik. Die Tatsachen der Welt sind kontingent und die Welt als begrenztes Ganzes (Gott) hängt nicht vom menschlichen Willen ab: „Die Welt ist unabhängig von meinem Willen." (6.373) „Auch wenn alles, was wir wünschen, geschähe, so wäre dies doch nur, sozusagen, eine Gnade des Schicksals, denn es ist kein *logischer* Zusammenhang zwischen Willen und Welt, der dies verbürgte ..." (6.374)

Wieso spricht Wittgenstein hier davon, dass die Welt „unabhängig" ist von unserem Willen und dass kein „*logischer* Zusammenhang zwischen Wille und Welt" bestehe? Gemäß dem Common Sense-Verständnis bestimmen wir durch unseren Willen – mögen wir die Willensbestimmung als autonom oder heteronom betrachten – unsere Handlungen und verändern auf diese Weise die Tatsachen der Welt. Wittgenstein denkt in diesem Punkt radikal anders: „Es ist unmöglich zu wollen, ohne nicht schon den Willensakt auszuführen. Der Willensakt ist nicht die Ursache der Handlung, sondern die Handlung selbst. Man kann nicht wollen, ohne zu tun."[68] Der Wille ist für Wittgenstein sozusagen der Schatten der Handlung, nicht ihr Vorläufer wie der Wunsch: „Der Wunsch geht dem Ereignis voran, der Wille begleitet es."[69] Der Wille beinhaltet keine Erwartung, kein Bedürfnis, keine Intention. Er begleitet die Handlungen, welche die Tatsachen der Welt verändern: „Dass ich einen Vorgang will, besteht darin, dass ich den Vorgang mache, nicht darin, dass ich etwas Anderes tue, was den Vorgang verursacht."[70] Etwas zu wünschen bedeute zu glauben, man könne durch seinen Willen die Welt verändern. Doch dies hält Wittgenstein für einen Irrtum: „Ich kann die Geschehnisse der Welt nicht nach meinem Willen lenken, sondern bin vollkommen machtlos."[71] Schon als sein Bruder Paul zu Beginn des Krieges seinen rechten Arm verlor und befürchtete, dass seine Karriere als Konzertpianist beendet sei, hatte Ludwig Wittgenstein geschrieben: „Wie furchtbar. Welcher Philosophie würde es bedürfen, um darüber hinwegzukommen!"[72] Nachdem er selbst die Schrecken des Krieges erlebt hatte, brauchte er offenbar eine lebbare Ethik für eine Welt, in der jegliche Intentionen (Wünsche, Absichten, Zielsetzungen) vergeblich zu sein schienen. Das zermürbende moralische Problem lautete folglich: Worin liegt der gute Wille, d. h. die gute Handlung oder das gute Leben in einer kontingenten Welt, in der jegliche Intentionen sinnlos erscheinen? Das handlungsleitende Paradigma des guten Lebens lag, und das war

[68] Wittgenstein 1984 I, 183.
[69] Wittgenstein 1984 I, 183.
[70] Wittgenstein 1984 I, 183.
[71] Wittgenstein 1984 I, 176.
[72] Wittgenstein 1991/1992, 34.

Lebens lag, und das war Wittgensteins eigene Wahl, in der religiösen Mystik. Das handlungsleitende Ideal Wittgensteins war die kontemplative Gelassenheit dessen, der – wie der traditionelle Mystiker – die Welt *sub specie aeternitatis* betrachtet. Dies bedeutet, sich vom Schicksal – auch von der Todesangst – unabhängig zu machen, indem man in Übereinstimmung mit den Umständen des Schicksals lebt, d. h. in der Gegenwart ohne die Antizipation zukünftiger Ereignisse, wie etwa dem drohenden Tod: „Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich. Für das Leben in der Gegenwart gibt es keinen Tod.“[73]

In Übereinstimmung mit der Welt als begrenztem Ganzen, also Gott, zu leben, bedeutet für Wittgenstein im übertragenen Sinne, „den Willen Gottes tun“[74]. Wenngleich durch Wittgensteins Auffassung einer vollkommen kontingenten Welt, der das Subjekt ohnmächtig ausgeliefert ist, der Pessimismus Schopenhauers hindurchzuschimmern scheint, so war für ihn die Welt als Wille Gottes – wie grausam dieser ihm im Krieg auch vorkommen mochte – kein moralisch böser Wille wie der metaphysische Urwille Schopenhauers. Weder die Tatsachen in der Welt noch die Welt als begrenztes Ganzes (Gott) sind gut oder böse. Allein der Mensch als handelndes Subjekt besitzt für Wittgenstein moralische Qualität, nicht jedoch die Welt, das Schicksal, Gott.

Wittgensteins Ethik ist in gewissem Sinne anti-konsequentialistisch und anti-utilitaristisch. Wird eine ethische Norm aufgestellt, so lautet der erste Gedanke: „Und was dann, wenn ich es nicht tue?“ (6.422) Die Befolgung eines ethischen Imperativs von der Form „du sollst ...“ muss in gewissem Sinne mit Lohn und Bestrafung zusammenhängen, ansonsten fehlt die Motivation, dem ethischen Imperativ entsprechend zu handeln. Der ethische Lohn resp. die Bestrafung liegt jedoch nicht in den möglichen oder tatsächlichen Folgen einer Handlung, wie beispielsweise dem größten gemeinsamen Nutzen, wie der Utilitarismus behauptet. Denn in der komplexen Welt kontingenter Tatsachen ist die Wirksamkeit einer Handlung fraglich. Es besteht ja kein logischer Zusammenhang zwischen einer Handlung (dem Willen des Menschen) und der Welt (dem Willen Gottes). Insofern können die möglichen oder tatsächlichen Folgen (z. B. der Nutzen) nicht den Maßstab der moralischen Qualität einer Handlung darstellen. Der ethische Lohn/die Bestrafung liegt für Wittgenstein folglich nicht außerhalb, sondern innerhalb der Handlung. Sie liegt in der Handlung selbst. Was bedeutet das?

Die Welt der Tatsachen und damit auch der äußerlich messbare Nutzen ist weder gut noch böse, sondern lediglich das handelnde/wollende Subjekt. Doch auch das Subjekt gehört – ebenso wie Welt, Gott und Schicksal – nicht zur Welt der Tatsachen, sondern ist vielmehr „eine Grenze der Welt“: „Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil – der Welt.“ (5.641). Insofern

[73] Wittgenstein 1984 I, 169; vgl.: ebd. 84, § 6.4311.
[74] Wittgenstein 1984 I, 169.

auch das handelnde/wollende Subjekt eine Bedingung der Welt ist, ist es unsagbar. Es zeigt sich nur im Handeln. Daher ist es mystisch.

Mystisch in anderer Hinsicht ist auch Wittgensteins Lösung der ethischen Grundproblematik: Die ethisch gute Handlung erfolgt unter dem mystischen Aspekt der „Unzeitlichkeit", der reinen Gegenwart, des Nichtwünschens. „In gewissem Sinne", schreibt Wittgenstein, scheint „das Nichtwünschen das einzig Gute zu sein."[75] Die Unabhängigkeit von den eigenen Wünschen, Intentionen und äußeren Zwecksetzungen bedeutet gleichzeitig, glücklich zu leben.

Man würde Wittgenstein meiner Meinung nach vollkommen missverstehen, deutete man diese an Schopenhauer und Russell erinnernde Forderung nach einer Freiheit vom Wünschen als das stoische Ideal der Ataraxia oder Wittgensteins Forderung „Lebe glücklich!"[76] als reinen Hedonismus. Meiner Ansicht nach denkt Wittgenstein viel eher an die Gelassenheit des Mystikers. Im Krieg hat Wittgenstein erfahren, dass es im Grunde naiv ist, Mystik so zu deuten, dass der Mystiker dem Leben gegenüber gar keine Wünsche mehr hat. Das „Nichtwünschen" als das „einzig Gute" sei nur ein Nichtwünschen „in gewissem Sinne", notierte er am 29. Juli 1916 in sein Tagebuch.[77] Im selben Abschnitt heißt es: „Es scheint ... darauf anzukommen, *wie* man wünscht." Wittgenstein bejaht daraufhin, dass es möglich sei, etwas zu wünschen ohne unglücklich zu sein, selbst wenn der Wunsch nicht in Erfüllung gehe. Grundlage eines solchen „Glücks", mit dem das Wünsche-Haben durchaus verträglich ist, ist die mystische Gelassenheit. Allein sie verspricht ein glückliches Leben. Eine Notiz aus dem Jahr 1937 bestätigt meine Deutung. Darin erkennt Wittgenstein, dass das Problematische im Leben nur durch „eine Art zu leben" verschwindet. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Problematische, selbst wenn es zeitweise punktuell aufgehoben zu sein scheint, auf Dauer ganz und gar verschwindet. Das Problem des Lebens ist für Wittgenstein nichts Negatives. Er hält es vielmehr für etwas Wichtiges, Bleibendes. Denn, so argumentiert er, wir hätten das Gefühl, dass derjenige, der im Leben nicht ein Problem sieht, „für etwas Wichtiges, ja das Wichtigste blind ist" und gleichsam „wie ein Maulwurf" so dahinlebt und „wenn er bloß sehen könnte, so sähe er das Problem". „Wer richtig lebt", fährt er an derselben Stelle fort, empfinde das Problem „nicht als Traurigkeit ..., sondern vielmehr als eine Freude, also gleichsam als einen lichten Äther um sein Leben, nicht als einen fraglichen Hintergrund".[78] Letzteres bringt wiederum die freudige Gelassenheit des Mystikers zum Ausdruck, für den die Lebensprobleme weiterhin bestehen, doch erscheinen sie ihm nicht als traurige Tatsache, sondern als freudige Herausforderung. Die mystische Gelassenheit bedeutet somit weder resignative Wunschlosigkeit noch endgülti-

[75] Wittgenstein 1984 I, 172.
[76] Wittgenstein 1984 I, 172.
[77] Wittgenstein 1984 I, 172.
[78] Wittgenstein 1984 VIII, 487f.

ges Befreitsein vom Problem des Lebens. Sie ist für Wittgenstein das eigentlich glückliche Leben.

Wie rechtfertigt sich jedoch dieses „glückliche Leben"? „*Warum* soll ich gerade glücklich leben?"[79] Diese Frage ist nach Wittgenstein selbst tautologisch. Das glückliche Leben bedarf folglich keiner Rechtfertigung. Es rechtfertigt sich von selbst. Roy argumentiert, dass Wittgenstein sich mit dieser Feststellung gegen deduktive Ethik-Modelle im Sinne von Aristoteles' ethischem Syllogismus richtet.[80] In 6.422 des *Tractatus* weist Wittgenstein darauf hin, dass ethische Forderungen von der Form „du sollst ..." de facto bestehen. Normative Begriffe wie „gutes Leben", „schlechtes Leben", „glücklich", „unglücklich" lassen sich nicht aus Beobachtungssätzen schlussfolgern. Daher sagt Wittgenstein in 6.41: „Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert." Wenn wir so tun, als ob sich normative aus deskriptiven Termini ableiten oder gar mit ihnen identifizieren lassen, d. h. wenn wir so tun, als ob Werte „in der Welt" liegen, so machen wir uns dessen schuldig, was G. E. Moore einen naturalistischen Fehlschluss nannte. Wittgenstein würde Moores Argument des naturalistischen Fehlschlusses weder zustimmen, noch würde er es ablehnen. Er würde lediglich bekennen, dieser Übergang von einem Faktum zu einer Norm sei unsagbar, d. h. mystisch.

Werte, so argumentiert Wittgenstein in 6.41 weiter, sind nicht kontingent wie das Geschehen in der Welt. Sie sind vielmehr ebenso gesetzmäßig und notwendig wie die formale Logik, d. h. ihnen kommt absolute Geltung zu. Daher sind auch Werte für Wittgenstein „transzendental" (6.421) und die „Ethik ... eine Bedingung der Welt ..., wie die Logik"[81]. Als „Bedingung der Welt" ist Ethik nicht, wie die Logik, Bedingung der Weltbeschreibung, sondern Bedingung moralischer Handlungen. Insofern die Bedingungen moralischer Praxis nicht Fakten in der Welt ausdrücken, liegen sie ebenso wie die Bedingungen der Weltbeschreibung jenseits des Sagbaren. Die Forderung ethisch zu leben ist folglich selbst unsagbar und insofern mystisch. Wittgenstein verwendet auch hier den Mystikbegriff als Ordnungsbegriff, als Paradigma, das strukturelle Ähnlichkeiten zwischen den Bereichen hervortreten lässt. Das Kriterium der Unsagbarkeit transzendentaler Bedingungen von Logik und Ethik ist jener Aspekt, welcher Logik und Ethik mit der traditionellen Mystik verbindet.

Doch wie erkennen wir, ob jemand glücklich lebt, wenn die Ethik nicht in den Bereich der Tatsachen gehört? Denn da die Ethik ebenso wie die Logik

[79] Wittgenstein 1984 I, 173.

[80] Siehe: Roy 1983, 171f. Ein Beispiel eines ethischen Syllogismus: A erstrebt X. Um X zu erreichen, ist D das geeignetste Mittel. A muss folglich D tun, um X zu erreichen. Aristoteles' Denkfigur des praktischen Syllogismus wird heute vielfach in der deontischen Logik (auch imperativische oder Normenlogik genannt) zur Ableitung einer Handlungsanweisung aus einem allgemeinen Gebot und einer auf eine bestimmte Situation bezogenen Tatsachenaussage benutzt.

[81] Wittgenstein 1984 I, 172.

eine transzendentale Bedingung der Welt ist, lässt sich kein objektives Merkmal zur Beschreibung des guten Lebens nennen. Das glückliche Leben „scheint in irgendeinem Sinne *harmonischer* zu sein als das unglückliche“[82]. Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen: Ihre Grenzen nehmen zu, schreibt Wittgenstein, diejenigen des Unglücklichen hingegen nehmen ab. Wie dieses „Zu- und Abnehmen“ der Grenzen der Welt zu denken ist, bleibt jedoch unklar. Beim Versuch einer sprachlichen Erfassung rennt der Mensch gegen den Käfig der Sprache an. Wir wissen, dass Wittgenstein später anders über diese frühe Selbstbeschränkung dachte und der Fliege einen Ausweg aus dem Fliegenglas des *Tractatus* weisen wollte. Deshalb erscheint es mir legitim, an dieser Stelle weiter zu denken. Womöglich hatte Wittgenstein bei dem Bild der Zu- und Abnahme der Grenzen der Welt eine bestimmte Art von Gefühlen oder Stimmungen im Blick, welche das Glücklichsein resp. Unglücklichsein begleiten können. Mittels räumlicher Metaphern ließen sich solche Gefühle vielleicht als Gefühle der Ausdehnung – im Falle des Glücklichseins – und als Gefühle der Einengung in Bezug auf das Unglücklichsein umschreiben.

Ich erinnere in diesem Zusammenhang an Huxleys und Dittrichs Charakterisierung himmlischer Zustände resp. ozeanischer Selbstentgrenzung als Gefühle der Trennung vom Körper und der Entindividualisierung, wohingegen die höllischen Zustände resp. die angstvolle Ichauflösung als eine Art Verdichtung des Körpergefühls mit zunehmender Individualisierung erlebt werden.

Vielleicht dachte Wittgenstein aber auch an ein Zu- oder Abnehmen der Intensität des Realitätsgefühls, dergestalt, dass der Glückliche sich selbst und seine Umgebung ungleich wirklicher erlebt als der Unglückliche. In § 125 der *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* spricht Wittgenstein interessanterweise von einem eigenen, gegenteiligen Erlebnis der Abnahme des Realitätsgrades der Welt und setzt dieses Erlebnis mit dem unglücklichen Bewusstsein beim Ausbruch von Geisteskrankheiten in Verbindung. Dort lesen wir:

> „Gefühl der Unwirklichkeit der Umgebung. Dies Gefühl habe ich einmal gehabt, und viele haben es vor dem Ausbruch von Geisteskrankheiten. Alles scheint irgendwie nicht real; aber nicht, als sähe man die Dinge unklar, oder verschwommen; es sieht alles ganz so aus wie gewöhnlich.“[83]

In der Psychiatrie und Psychologie sind solche Erfahrungen der Veränderung des Realitätserlebens ausführlich thematisiert worden. Bereits William James machte in den *Principles of Psychology* darauf aufmerksam, dass unsere Realitätswahrnehmung eng mit unseren Emotionen verbunden sind:

---

[82] Wittgenstein 1984 I, 173.
[83] Wittgenstein 1984 VII, 32f.

> „Die Welt lebendiger Realitäten ... ist ... im Ego verankert, als einem aktiven und emotionalen Element ... Bei gewissen Formen melancholischer Perversion der Empfindungen und reaktiven Kräfte kann uns nichts persönlich berühren, es findet keine Gefühlsregung statt und unsere natürlichen Antwortreaktionen bleiben aus. Die Konsequenz davon ist ..., dass das Realitätsgefühl verlorengeht."[84]

Umgekehrt kann sich das Realitätsgefühl in glücklichen Zuständen und insbesondere bei ekstatischen Glückszuständen in veränderten Wachbewusstseinszuständen enorm intensivieren. Im Gegensatz zum Erleben in melancholischen, unglücklichen und depressiven Stimmungslagen wird dabei alles viel realer erlebt als sonst. Alle Sinneswahrnehmungen, Gedanken und Gefühle scheinen einen erhöhten Realitätsgrad zu besitzen, so dass man sich tief eingebettet fühlt in der Wirklichkeit.

Der späte Wittgenstein würde die Gültigkeit dieser Beschreibungen nicht bestreiten. Er würde jedoch einwenden, dass die *Bedeutung* der Begriffe „Wirklichkeit" und „Unwirklichkeit", wie sie hier verwendet werden, nicht primär auf ein innerpsychisches Erlebnis eines „Gefühls der Wirklichkeit" oder „Unwirklichkeit" zurückgeführt werden kann. Die Begriffe „Wirklichkeit" und „Unwirklichkeit" benennen nicht oder zeigen nicht auf so etwas wie einen an sich seienden innerpsychischen Zustand, ein „Gefühl" als einer Art innerem „Gegenstand". Die Sprache besitzt nach Wittgenstein die Tendenz, uns zu einer solchen Begriffsüberhöhung zu verführen. Ein solches Verständnis der Bedeutung von Begriffen ist für Wittgenstein gleichsam eine metaphysische „Beule", die wir uns beim Anrennen gegen den Käfig der Sprache zuziehen. Die Begriffsbedeutung – und dies entgeht unserer Aufmerksamkeit, weil es ständig vor unseren Augen liegt – ergibt sich vielmehr durch den Kontext, in dem wir die Begriffe verwenden. So können wir berichtigend sagen, Wittgenstein und die Psychologen verwenden die Begriffe „Wirklichkeit" und „Unwirklichkeit" im Kontext oder Sprachspiel „Beschreibung von inneren Zuständen". Allein daraus ergibt sich ihre Bedeutung. Mit anderen Worten: Die Bedeutung dieser Begriffe ergibt sich nicht dadurch, dass sie auf einen psychischen oder gar metaphysischen Gegenstand verweisen, diesen oder dessen Struktur abbilden, sondern durch ihre Einbettung in dem erlernten psychologischen Sprachspiel, das der Beschreibung innerer Zustände dient.

Ästhetik

Was für die Perspektive der Ethik gilt, gilt nach Wittgenstein auch für diejenige der Ästhetik. Die verbindende Familienähnlichkeit findet sich einmal

[84] James 1890/1950 II, 297f. Bei seinen Erörterungen über die kranke Seele in den *Varieties* weist James darauf hin, dass „bei krankhafter Melancholie das Gefühl der Unwirklichkeit der Dinge ein nagender Schmerz werden und sogar zum Selbstmord führen kann". (James 1902/1997, 95)

mehr über das Paradigma des Mystischen, insbesondere über den mystischen Aspekt der Betrachtung der Welt *sub specie aeternitatis*.

> „Das Kunstwerk ist der Gegenstand sub specie aeternitatis gesehen; und das gute Leben ist die Welt sub specie aeternitatis gesehen. Dies ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik. Die gewöhnliche Betrachtungsweise sieht die Gegenstände gleichsam aus ihrer Mitte, die Betrachtung sub specie aeternitatis von außerhalb. So dass sie die ganze Welt als Hintergrund haben.“[85]

Was den moralisch guten Menschen auszeichnet, das glückliche, gelassene Leben nach dem Paradigma des Mystischen, ist zugleich das Grundmotiv der ästhetischen Existenz. „Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst“[86], zitiert Wittgenstein aus Schillers Wallenstein, denn „das Schöne ist eben das, was glücklich macht.“[87]

Darüber hinaus ist die ästhetische Betrachtungsweise auch diejenige – und auch hierbei verwendet Wittgenstein erneut einen Aspekt des Paradigmas des Mystischen –, die über die Existenz der Welt zu staunen vermag: „Das künstlerische Wunder ist, dass es die Welt gibt, dass es das gibt, was es gibt.“[88] Obgleich jeder Mensch als sprachbegabtes Wesen aus Gründen der Logik über die Existenz der Welt/Sprache staunen können muss, ist Wittgenstein davon überzeugt, dass bei Mystikern, Künstlern und Philosophen diese Fähigkeit in besonderem Maße zum Ausdruck kommt. Diese auf den ersten Blick vielleicht banal erscheinende Tatsache enthüllt bei näherem Hinsehen eine bedeutsame kulturkritische Funktion. Die Betrachtung der Existenz der Welt/Sprache als Wunder ist uns durch die Ideologie des Szientismus, die unser Zeitalter folgenschwer dominiert, weitgehend abhanden gekommen. Wittgenstein ist überzeugt, dass die Mystik, die Kunst und die Philosophie den Menschen wieder zum Staunen erwecken können. 1930 notierte er: „Zum Staunen muss der Mensch – und vielleicht Völker – aufwachen. Die Wissenschaft ist ein Mittel, um ihn wieder einzuschläfern.“[89] In dieser kulturkritischen Funktion liegt für Wittgenstein ein bedeutsamer Aspekt des Paradigmas des Mystischen für die heutige Zeit – worauf ich weiter unten zu sprechen komme.

Solipsismus

Wittgenstein war ein Einzelgänger im Privatleben wie im Beruf. Es ging ihm oft nur um das, was er dachte, erkannte, sah, tat und empfand, was zur Folge hatte, dass er in vielen Fragen des Lebens, der Kultur und der Philosophie

[85] Wittgenstein 1984 I, 178.
[86] Wittgenstein 1984 I, 181.
[87] Wittgenstein 1984 I, 181.
[88] Wittgenstein 1984 I, 181.
[89] Wittgenstein 1984 VIII, 457.

einen für viele eigenwilligen, oft merkwürdig eigensinnigen, manchmal schwer nachvollziehbaren Standpunkt einnahm. Er war, so dachten wohl einige, ein praktischer Solipsist. Im *Tractatus* finden wir einen anderen Solipsismus, einen, der sich in gewissem Sinne am Paradigma des Mystischen orientiert. Doch was heißt überhaupt „Solipsismus"?

Das Wort „Solipsismus" legt auf den ersten Blick nahe, dass der Solipsist glaubt und sich so verhält, als gäbe es nur ihn, *sein* Denken, *sein* Erkennen, *sein* Fühlen, *seinen* Willen, *sein* Handeln und sonst nichts, keine anderen, keine fremden Ansprüche, keine Dinge, keine Welt. Einen solchen Solipsismus könnte man einen egozentrischen Solipsismus nennen. Gibt es noch einen anderen? Wittgenstein scheint diese Frage zu bejahen. Der Solipsismus, von dem im *Tractatus* und in den Tagebüchern die Rede ist, orientiert sich am Paradigma des Mystischen. Ich schlage vor, ihn einen mystischen oder weltzentrierten Solipsismus zu nennen. In den Tagebüchern finden sich die Erörterungen über den Solipsismus im Anschluss an die Gedanken zur Kunst. „Die gewöhnliche Betrachtung", schrieb Wittgenstein im Oktober 1916, „sieht die Gegenstände gleichsam aus ihrer Mitte, die Betrachtung sub specie aeternitatis von außerhalb. So dass sie die ganze Welt als Hintergrund haben."[90] Die gewöhnliche Betrachtung erkennt die Dinge, so könnte man sagen, von ihrem eigenen, ichbezogenen, im Extremfall egozentrischen Standpunkt, die mystische, ethische oder ästhetische hingegen mit maßgeblichem Bezug auf die Welt als begrenztes Ganzes, d. h. mit dem ganzen logischen Raum. Wie kommt diese veränderte Betrachtungsweise jedoch zustande? Am folgenden Tag notiert Wittgenstein:

> „Als Ding unter Dingen ist jedes Ding gleich unbedeutend, als Welt jedes gleichbedeutend. Habe ich den Ofen kontempliert, und es wird mir nun gesagt: jetzt kennst du aber nur den Ofen, so scheint mein Resultat allerdings kleinlich. Denn das stellt es so dar, als hätte ich den Ofen unter den vielen, vielen Dingen der Welt studiert. Habe ich aber den Ofen kontempliert, so war er meine Welt, und alles Andere dagegen blass. (Manches Gute im Großen, im Einzelnen aber schlecht.) Man kann eben die bloße gegenwärtige Vorstellung sowohl auffassen als das nichtige momentane Bild in der ganzen zeitlichen Welt als auch als die wahre Welt unter Schatten."[91]

Die theoretische Betrachtungsweise „studiert" die Dinge der Welt, beschreibt und erklärt Tatsachen und Sachverhalte, in diesem Beispiel einen Ofen, etwa sein Aussehen, seine Wirkungsweise und Funktion. Diese wissenschaftliche Betrachtungsweise lässt die Dinge angesichts der Kontingenz der Welt als „unbedeutend" und „nichtig" erscheinen. Von dieser Betrachtungsweise unterscheidet Wittgenstein die Kontemplation als Betrachtung der Dinge *sub specie aeternitatis,* durch welche der Ofen zu „meiner Welt" wird und alles andere verblasst. Die Betrachtung der Dinge *sub specie aeternitatis* wiederum ist ein Aspekt des Paradigmas des Mystischen. Daher folgert Wittgen-

[90] Wittgenstein 1984 I, 178.
[91] Wittgenstein 1984 I, 178f.

stein am 12. Oktober 1916: „Es ist wahr: der Mensch *ist* der Mikrokosmos: Ich bin meine Welt.“[92] Damit ist Wittgenstein bei seinem mystischen oder weltzentrierten Solipsismus angelangt. Inwieweit ist dieser Solipsismus tatsächlich wahr? Diese Frage klärt Wittgenstein im *Tractatus*. Dort lesen wir:

> „5.6 Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.
> 5.61 ... Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können.
> 5.62 Diese Bemerkung gibt den Schlüssel zur Entscheidung der Frage, inwieweit der Solipsismus eine Wahrheit ist.
> Was der Solipsismus nämlich meint, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht sagen, sondern es zeigt sich.
> Dass die Welt meine Welt ist, das zeigt sich darin, dass die Grenzen der Sprache (die Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen meiner Welt bedeuten.
> 5.63 Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos.)“[93]

Der mystische oder weltzentrierte Solipsismus lässt sich nicht sagen, insofern ist er weder wahr noch falsch. Er ist unaussprechlich, insofern sinnlos und zeigt sich lediglich in der kontemplativen Betrachtung der Welt als begrenztes Ganzes, in der das Ich sich vergisst. Nach der eben zitierten Textstelle heißt es weiter, dass es das denkende, vorstellende Subjekt nicht gebe (5.631), dass das Subjekt nicht zur Welt gehöre, sondern eine Grenze der Welt sei (5.632), dass der Solipsismus – „streng durchgeführt“ – mit dem Realismus zusammenfalle und das Ich des Solipsismus „zu einem ausdehnungslosen Punkt“ zusammenschrumpfe (5.64). Einmal mehr verbindet Wittgenstein auch hier seine Version von Transzendentalphilosophie mit einer Facette des Paradigmas des Mystischen: der vollkommenen Ich-Losigkeit. Das Subjekt ist eine Bedingung, eine unaussprechbare Grenze der Welt. Als Grenze ist es eine verschwindende Entität, genau genommen ist es gar keine Entität. Es „ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt“ (5.641). Wittgenstein versteht unter Solipsismus das Gegenteil eines sich aufblähenden, egozentrischen Ichs. In seiner Version des Solipsismus verschwindet das Ich, auch oder womöglich gerade das egozentrische. Das Ich als Bedingung der Welt ist insofern ein ichloser, weltzentrierter, ein mystischer Solipsismus.

Der Sinn des mystischen Paradigmas: Kritik des Szientismus

Unser Verständnis der Welt als begrenztes Ganzes ist nach Wittgenstein nicht wissenschaftlich einholbar, d. h. nicht sagbar. Darüber zu sprechen ist

[92] Wittgenstein 1984 I, 179.
[93] Wittgenstein 1984 I, 67.

sinnlos, denn die Welt als begrenztes Ganzes zeigt sich. Unser Verständnis davon ist mystisch.

Dieser Auffassung steht die Ideologie des Szientismus gegenüber. Wittgensteins oben erwähnte Polemik gegen die Philosophieprofessoren und die Professorenphilosophie richtete sich vornehmlich gegen szientistische Strömungen in der Philosophie. Der Szientismus ist für Wittgenstein ein Aberglaube, bestehend aus drei Dogmen: (1) der Ideologie totaler Erklärbarkeit, (2) der Idee, Kausalität beschreibe, wie die Dinge an sich resp. wirklich sind, (3) der Vorstellung, mittels der kausalen Methode sei man in der Lage, alle Lebenskontexte entweder zu rechtfertigen oder zu widerlegen.

Der Glaube an den Kausalnexus sei Aberglaube, heißt es im *Tractatus* (5.1361). Wenn wir glauben, dass unser Weltverständnis von wissenschaftlichen Erklärungen kausaler Zusammenhänge getragen wird, dann glauben wir an den Kausalnexus. Dies ist Aberglaube, weil wir meinen, wir könnten etwas über das Ganze der Welt sagen. Es ist auch ein Aberglaube, weil es sich seiner letztlichen Unbegründbarkeit nicht bewusst ist, sondern sich einbildet, nach wissenschaftlicher Manier etwas Wirkliches über die Welt zu wissen.

Die kausale Beziehung zwischen Ereignissen in der Welt ist für Wittgenstein kontingent. Kontingente Beziehungen können keinen logischen Status haben. Sie existieren nicht im modalen Raum der Wirklichkeit. Der Glaube an den Kausalnexus ist also genau genommen ein Aberglaube, weil er dem, was aus kontingenten Gründen möglich ist, einen Status zubilligt, den nur Sachverhalte im logischen Raum haben können. Sachverhalte erkennen wir nur im modalen Rahmen der logischen Form. Letztere lässt sich nicht aussprechen, vielmehr zeigt sich uns das *Dass* der logischen Form, daher nennt Wittgenstein sie mystisch.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass Wittgenstein ein Gegner der Naturwissenschaften wäre. Wie könnte er sonst die Menge aller wahren Sätze als „die gesamte Naturwissenschaft“ (4.11) bezeichnen. Wittgenstein lehnt auch den Begriff der Kausalität nicht ab. Er versteht Kausalität nicht als Gesetz, sondern als Form eines Gesetzes. Und die Mechanik als „Form der Weltbeschreibung“ (6.341) nimmt in Wittgensteins Weltbild einen vornehmen Platz ein. Denn mit der Mechanik lässt sich die Welt leichter beschreiben als mit einem anderen System der Weltbeschreibung. Wittgenstein räumt ausdrücklich die Möglichkeit eines Kausalitätsgesetzes ein. Er sagt, dieses Gesetz könne lauten: „Es gibt Naturgesetze“ (6.36). Allerdings lässt sich dies nicht sagen, es zeigt sich. Damit ist das Gesetz der Kausalität der rein theoretischen Betrachtung entzogen. Kausale Erklärungen, Naturgesetze geben nicht die an sich seiende Welt wieder. Das Kausalitätsgesetz ist eine Bedingung der Beschreibung der Welt, unsagbar und insofern mystisch. Es zeigt sich, indem wir damit arbeiten, d. h. versuchen die Dinge zu erklären. Dies bedeutet jedoch lediglich, die Dinge zu vereinfachen, um mit ihnen (besser?) umgehen zu können.

Wittgenstein kritisiert also nicht die modernen Naturwissenschaften, wenn er den Szientismus kritisiert. Der Szientismus ist nach Wittgenstein keine Wissenschaft, sondern eine Ideologie, eine Art „Götzenverehrung", die unser Zeitalter geradezu kennzeichnet. Der Szientismus ist ein gewisser Denkstil, eine bestimmte Einstellung zu den Tätigkeiten des wissenschaftlichen Forschens und Erklärens, in denen Wittgenstein einen für unsere Kultur folgenschweren Aberglauben verborgen sieht. Der szientistische Aberglaube geht davon aus, dass das, was uns gestern rätselhaft oder geheimnisvoll erschienen ist und uns zum Staunen gebracht hat, heute durch eine wissenschaftliche Theorie oder Erklärung seines Geheimnisses beraubt wird. Der Szientismus setzt voraus, dass es in einem bestimmten Gebiet eine Sache ausfindig zu machen gilt, durch deren Entdeckung dann plötzlich alles Rätselhafte verschwindet wie ein Nebel, der sich hebt, so dass wir nunmehr freie Sicht auf die Wirklichkeit haben. Durch die Zusammensetzung aller realen Sachverhalte, unterstellt der Szientismus, ergibt sich, gleichsam wie beim Zusammenfügen eines Puzzles, das richtige, vollständige Bild eines bestimmten Phänomens oder gar der ganzen Welt. Dieser Denkstil findet sich auch bei Wissenschaftlern, die z. B. glauben, Mystik lasse sich auf physiologische, psychische oder soziale Mechanismen zurückführen, deren Entdeckung Aufschluss über ihr Wesen gebe. Wie lässt sich der Szientismus überwinden?

Ein bloßer Irrtum ist nach Wittgenstein ein Fehler innerhalb eines Systems oder Gedankengebäudes: ein Versehen, das sich korrigieren lässt, ohne am Gebäude selbst etwas zu ändern. Der szientistische Aberglaube jedoch ist selbst ein solches Gedankengebäude. Ein solches System von Gedanken ist für Wittgenstein ein bestimmter Denkstil. Ein Denkstil ist nicht nur die Art und Weise oder Methode des Denkens und Sprechens oder die Form einer Darstellung. Der Denkstil basiert nicht auf einem Satz, einem Paradigma, sondern auf einem ganzen „Nest von Sätzen"[94] und Paradigmen. Dieses Konglomerat von Paradigmen ist für unser Handeln, Erkennen, für unseren gesamten Umgang mit den Dingen von grundlegender Bedeutung. Es bestimmt, was als möglicher Gegenstand des Denkens vorkommen kann, welche Verfahren, Erklärungen und Begründungen zulässig sind, welche Verhaltensweisen toleriert werden.

Ein Denkstil wie der Aberglaube des Szientismus lässt sich daher nur kurieren, indem man die ganze Sichtweise oder Einstellung, das ganze komplexe Paradigmensystem auswechselt. Das Wechseln eines Denkstils, formuliert Wittgenstein in seinen letzten Notizbüchern *Über Gewissheit*, gleicht daher einer religiösen „Bekehrung"[95].

Hier fällt die Nähe zu Thomas Kuhns Idee auf, dass Paradigmenwechsel – Wittgenstein würde hier vom Wechsel eines Paradigmensystems sprechen – in den Wissenschaften sich revolutionsartig vollziehen, nachdem

[94] Wittgenstein 1984 VIII, 164, § 225.
[95] Wittgenstein 1984 VIII, 138, § 92.

Krisen, d. h. große Anhäufungen von Anomalien oder besonders umfassende Anomalien die Forscher gegenüber dem herrschenden Paradigma verunsichern. Krisen in den Wissenschaften münden nach Kuhn in eine Revolution und haben einen Paradigmenwechsel zur Folge. Dieser ist das Ergebnis eines Machtkampfs zwischen den Anhängern des alten und neuen Paradigmas. Da die konkurrierenden Paradigmen jeweils ihre eigenen Gültigkeits- und Beweisführungskriterien haben, ist die Möglichkeit eines rationalen Meinungsaustauschs auf neutraler Grundlage Kuhns Ansicht nach ausgeschlossen. Es entsteht ein Kommunikationsabbruch. Ähnlich wie Wittgenstein vergleicht auch Thomas Kuhn die Anerkennung eines neuen Paradigmas seitens der einzelnen Forscher mit einer religiösen Bekehrung.

Doch zurück zu Wittgenstein. Wittgensteins Philosophie ist ein kulturkritischer Schlachtruf gegen die Vorherrschaft des Paradigmensystems der szientistischen Ideologie totaler Erklärbarkeit. Der *Tractatus* ist Wittgensteins erster „Bekehrungsversuch", in welchem das Paradigma des Mystischen die Abkehr von den Paradigmen des Szientismus bewirken sollte.

Spuren des Paradigmas des Mystischen beim späten Wittgenstein

In der Spätphilosophie taucht der Mystikbegriff (mit zwei unbedeutenden Ausnahmen[96]) nicht mehr auf, obgleich Wittgenstein eine kritische Haltung dem Szientismus gegenüber beibehält. Die Kunst übernimmt nun die szientismuskritische Funktion. Auch hier scheint eine Art von „Bekehrung" stattgefunden zu haben, ein Sprung vom Paradigma des Mystischen zu demjenigen der Kunst.

Es ist schwierig zu sagen, was Wittgenstein bewogen haben mochte, das Paradigma des Mystischen fallen zu lassen. War es, wie Sontags Untersuchung nahe legt, der Mangel an eigenen, persönlichen Erlösungserfahrungen, die Wittgenstein auch nach dem Krieg immer wieder herbeisehnte? War es die nach dem Krieg allgemein spürbare Interesselosigkeit am Thema der Mystik, die ihn beeinflusste? War es Russells Kritik und das Unverständnis von Mitgliedern des Wiener Kreises gegenüber seiner Verwendung des Mystikbegriffs im *Tractatus*? War ihm aufgrund dessen der religiöse und metaphysisch-idealistische Bedeutungshof des Mystikbegriffs plötzlich unangenehm, ja philosophisch peinlich? Oder war es umgekehrt die zu enge Umgrenzung des sinnvoll Sagbaren durch den mystischen Aspekt der Unsagbarkeit, dem er entgehen wollte? Schien gerade diese Widersprüchlichkeit zwischen den Aspekten der Grenzziehung (Unsagbarkeit) und Entgrenzung (Religion, Metaphysik) den Mystikbegriff für die Philosophie unbrauchbar zu machen? Es ist möglich, dass alle diese Gründe bei Wittgensteins Entschei-

[96] Siehe oben, Anm. 1.

dung mitspielten. Offensichtlich hatte er das Interesse an dem Begriff verloren. Es ist u. a. ja gerade die Akzeptanz eines Paradigmas durch die Mitglieder einer oder mehrerer Diskursgemeinschaften und die Häufigkeit seiner Verwendung, die sein Überleben z. B. in der Philosophie determinieren. Auf diese Akzeptanz und auf eine häufige Verwendung des Paradigmas des Mystischen in der Philosophie konnte Wittgenstein kaum bauen. Das Überleben eines Paradigmas wird jedoch auch durch sein Verhältnis zu den anderen Paradigmen bestimmt. Vielleicht erschien Wittgenstein das Paradigma des Mystischen nicht mehr zweckmäßig. Es eignete sich womöglich nicht mehr zur Darstellung der in ihm reifenden Erkenntnisse über das Wesen der Sprache, schien ihm keinen relevanten Bezug zu seinen neuen erkenntnisleitenden Paradigmen (z. B. Sprachspiel, Lebenswelt, Lernen, Aspektsehen) zu haben.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass Wittgenstein das Paradigma des Mystischen nach der Abfassung des *Tractatus* vollkommen ablehnte. Im Gegenteil. Wenngleich das Paradigma der Kunst zentral wird, finden sich in Wittgensteins Leben und in seiner Spätphilosophie Spuren des mystischen Paradigmas.

Ablehnung und Gegenwehr: Russell und der Wiener Kreis

Die Bedeutsamkeit des Paradigmas des Mystischen für Wittgensteins Leben findet ihren Ausdruck beispielsweise in der Vehemenz, mit der er 1922 bei einem Treffen mit Russell Religion und Mystik verteidigte, so dass es gar zu einem Bruch zwischen ihnen kam. Russell selbst berichtet, sie hätten über religiöse Anschauungen gestritten. Wittgenstein habe es sehr geschmerzt, dass Russell kein Christ sei. Russell schrieb, Wittgenstein habe sich „auf dem Höhepunkt seines mystischen Eifers“[97] befunden. Nach Monk distanzierte sich der Engländer nach diesem Zusammentreffen von Wittgenstein, weil er dessen religiöse Inbrunst nicht ertrug. Zwar befand sich dieser „auf dem Höhepunkt seines mystischen Eifers“, gleichzeitig hatte Russell aber „den Höhepunkt seiner atheistischen Bitterkeit“ erreicht.[98] Jene von Ottoline Morell beeinflussten mystischen Gefühle aus *The Essence of Religion* und *Mysticism and Logic* waren einer strikt anti-christlichen und anti-mystischen Haltung gewichen, die Russell als öffentlicher Redner und viel gelesener Autor bei jeder Gelegenheit mit ironischer Genugtuung genussvoll propagierte.

Als Wittgenstein im Sommer 1927 mit Moritz Schlick und einer Gruppe ausgewählter Mitglieder seines Kreises, wie Rudolf Carnap, Herbert Feigl und Friedrich Waismann, in Wien über den *Tractatus* debattierte, bekannte sich Wittgenstein ebenfalls zu seinen mystischen Äußerungen. Insbesondere

[97] Zit. nach: Monk 1990/1993, 230.
[98] Monk 1990/1993, 230.

las er – wie um zu beweisen, dass die unausgesprochene Botschaft des *Tractatus* wichtiger sei als der Text – Gedichte von Rabindranath Tagore vor. Dieser indische Dichter, dessen mystische Poesie auf der Sprache des Vishnuismus und der Upanishaden und damit auf zwei ihrem Wesen nach mystischen Traditionen gründete, erfreute sich im Westen großer Popularität. Aber den Mitgliedern des Schlick-Kreises hätte nichts fremder sein können als die in ihren Ohren schwiemelige Mystik seiner Gedichte. Carnap, Feigl und Waismann wurde rasch klar, dass der Autor des *Tractatus* nicht jener Positivist war, den sie erwartet hatten. Für sie gingen Klarheit und wissenschaftliche Methode Hand in Hand. Deshalb war es insbesondere für Carnap erschreckend, feststellen zu müssen, dass der Autor jenes Buches, in dem sie ein Vorbild an philosophischer Präzision und Klarheit sahen, in diesem wesentlichen Punkt so anders dachte als sie.[99]

Der *Vortrag über Ethik*, die *Vorlesungen über Religion* und die *Bemerkungen über Frazer*

Auch in seinem Referat über *Ethik* vor den *Cambridge-Heretics*, das er 1930 hielt und wenig später in groben Zügen auch Schlick und Waismann gegenüber wiederholte, sprach Wittgenstein vom Unaussprechlichen.[100] Obwohl er den Mystikbegriff nicht ausdrücklich verwendete, thematisierte er Facetten des Paradigmas des Mystischen aus dem *Tractatus* wie die Unsagbarkeit der Ethik, die Gleichsetzung von Ethik und Ästhetik und das Motiv des Staunens über die Existenz der Welt. Neu sind die im Ethik-Vortrag enthaltenen Äußerungen über das Gefühl, absolut geborgen zu sein, das Wittgenstein als religiöses Erlebnis par excellence deutet und worin man ohne weiteres einen wichtigen Aspekt mystischer Erfahrungen erkennen kann.

Zwar kommt der Mystikbegriff nicht in den *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough*[101] vor, dennoch lassen sich die dortigen Überlegungen auf den Bereich der religiösen Mystik übertragen. Ein Bezug zur Mystik ergibt sich aus der Tatsache, dass Wittgenstein zur Erläuterung seiner Thesen in den Religionsvorlesungen erneut auf Tagore zurückgriff. Er zitierte ein Gedicht Tagores mit dem Titel *The King of the Dark Chamber*, ein spirituelles Gleichnis einer Erlösungserfahrung, das er eigens für die Vorlesung neu übersetzte.[102] In den *Bemerkungen über Frazer* und den *Vorlesungen über Religion* richtete er sich insbesondere gegen den szientistischen Aberglauben.

---

[99] Siehe ausführlich: Monk 1990/1993, 263f.

[100] Wittgenstein 1989, 9–19.

[101] Siehe: Wittgenstein 1989, 29–46. *The Golden Bough – A Study in Magic and Religion* lautete der Titel des 12-bändigen Werkes des Anthropologen Sir James George Frazer aus dem Jahre 1890, das 1907–15 wieder aufgelegt wurde. 1922 erschien eine Kurzausgabe in einem Band.

[102] Das Fragment befindet sich heute im Besitz von Frau Peg Rhees. Eine Zusammenfassung findet sich in: Monk 1990/1993, 431–433.

Seine Kritik gilt einerseits jenen Atheisten, die wie Frazer oder Russell glauben, religiöse Erfahrungen ließen sich durch die kausalen Erklärungen der modernen Wissenschaften kurzerhand widerlegen. Andererseits richtet sie sich gegen gläubige Menschen, die wie Huxley der Auffassung sind, eine spirituelle Überwelt, eine bestimmte Glaubensüberzeugung ließe sich analog zu den Versuchen in der Naturwissenschaft experimentell verifizieren. Beide Richtungen fallen nach Wittgenstein dem szientistischen Aberglauben zum Opfer. Wittgenstein ist überzeugt – und hierin liegt meiner Auffassung nach seine ungebrochene Aktualität –, dass religiöse Paradigmen ebenso wenig einer Letztbegründung oder kausalen Erklärung bedürfen wie naturwissenschaftliche. Ein „Weltbild habe ich nicht", schreibt Wittgenstein, „weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide".[103] Für Wittgenstein gibt es kein objektives Wissen, auch kein naturwissenschaftliches, weil es keine letzte Begründung des Wissens gibt. Wittgenstein vertritt eine relativistische Erkenntnistheorie. Wissen ist ein Prozess, der sich nach Paradigmen, Vorbildern, Mustern, prägnanten Gestalten organisiert, die Verlängerungen menschlichen Handelns darstellen. Gewissheit ist immer durch Kontexte bestimmt. Die Philosophie belässt die Dinge so, wie sie sind, und beschreibt lediglich, dass wir Begriffe in Sprachspielen *so* und *so* verwenden. Statt nach Erklärungen zu suchen, weist sie auf die Gegebenheit der Tatsachen hin, darauf, dass wir Tatsachen als „Urphänomene" sehen und lediglich feststellen sollten: Dieses Sprachspiel wird gespielt.

Clack hat argumentiert, dass Wittgenstein sich in seinen *Bemerkungen über Frazer* die Frage stelle, ob religiöse Riten sich ähnlich wie die Wissenschaften verändern, d. h. mittels Hypothesen und Experimenten, und diese Frage verneine.[104] Rituale und Magie, und darauf lege Wittgenstein sein Augenmerk, gründeten in spontanem, natürlichem oder animalischem Verhalten.

Auf den Bereich der religiösen Mystik übertragen bedeuten Wittgensteins Thesen, (1) dass mystische Erfahrungen ebenso wenig ein religiöses Weltbild rechtfertigen wie kausale, naturwissenschaftliche Theorien, z. B. neurologische Erklärungen, es widerlegen. Dies bedeutet nicht, dass kausale Erklärungsansätze Mystik nicht verstehbar machen könnten. Doch erfassen solche Erklärungsversuche immer nur Aspekte der Mystik und rechtfertigen oder

[103] Wittgenstein 1984 VIII, 139, § 94.

[104] Siehe: Clack 1996, 58f. Clack korrigiert in seiner Deutung von Wittgensteins *Bemerkungen über Frazer* die weit verbreitete Auffassung, Wittgenstein vertrete eine non-kognitive, emotivistisch-expressivistische Religionsphilosophie, um sich von kognitivistisch-instrumentell-erklärenden Theorieansätzen abzugrenzen. Nach Clack schließt Wittgenstein instrumentell-erklärende Ansätze indes nicht grundsätzlich aus. In seinen *Bemerkungen über Frazer* stelle sich Wittgenstein jedoch nicht so sehr die Frage, ob eine emotivistische Theorie einer instrumentellen vorzuziehen sei, sondern halte vielmehr fest, dass Rituale und Magie in spontanem, natürlichem, animalischem Verhalten gründen.

widerlegen nicht das Phänomen als Ganzes. (2) Praktiken kontemplativer Traditionen wie Meditation, Nachtwachen, Fasten etc. in Verbindung mit repetitiven Gebeten, der Rezitation von Sutren etc. entsprechen nicht wissenschaftlichen Hypothesen, die operational getestet, verifiziert oder falsifiziert werden können. (3) Mystische Sprachspiele und Lebenswelten, Praktiken der Kontemplation, Versenkungswege etc. entstanden vermutlich spontan und natürlich als Verlängerungen instinktiver Verhaltensweisen. Da sie Weiterführungen natürlichen Verhaltens sind, verlangen sie weder eine rechtfertigende Letztbegründung noch eine Erklärung.

Offen bleibt meiner Meinung nach jedoch die Frage, ob kausale Erklärungsversuche oder Begründungen gewisser Verhaltensweisen und Paradigmen nicht doch in gewissen Situationen sinnvoll sein können. Ich denke dabei an Konfliktsituationen oder Irritationen und Widersprüche innerhalb einer oder mehrerer religiösen Traditionen oder zwischen religiösen und nichtreligiösen Denkstilen und Lebenswelten. In solchen Fällen könnten Erklärungs- und Begründungsversuche womöglich eine Kommunikationsbasis zur Konfliktschlichtung oder vermittelnden Ergänzung zwischen unterschiedlichen Positionen liefern.[105]

„Denk nicht, sondern schau!“

Bei seinem Kampf gegen den Aberglauben des Szientismus verwendet Wittgenstein in seiner Spätphilosophie ein Paradigma, das noch Spuren des mystischen Aspekts der Kontemplation enthält: die zentrale Metapher des „Sehens“. Wie wichtig das richtige Sehen der Dinge ist, deutet Wittgenstein bereits am Ende des *Tractatus* an, wo es heißt: Wenn der Leser die Sätze des *Tractatus* überstiegen habe, dann *sehe* er die Welt richtig. 1930 formuliert Wittgenstein: „Nun scheint mir aber, gibt es außer der Arbeit des Künstlers noch eine andere, die Welt *sub specie aeternitatis* einzufangen. Es ist – glaube ich – der Weg des Gedankens, der gleichsam über die Welt hinfliegt und sie so lässt, wie sie ist – sie von oben vom Fluge betrachtend.“[106] Diese Bestimmung ist zentral für die *Philosophischen Untersuchungen.* An unzähligen Stellen fordert Wittgenstein sich selbst und den Leser auf, genauer hinzusehen und eine bestimmte Begriffsverwendung zu beschreiben. Indem das philosophische Sehen den mystisch-kontemplativ-ästhetischen Bedeutungshof von Wittgensteins Frühphilosophie mit sich führt, steht es in Oppo-

[105] Einen hellsichtigen Vermittlungsversuch lieferte vor kurzem beispielsweise John W. Newman (1996) mit seinem Buch *Disciplines of Attention – Buddhist Insight Meditation, The Ignatian Spiritual Exercises, and Classical Psychoanalysis.* Newman arbeitet meiner Meinung nach überzeugend heraus, dass der Aufmerksamkeit eine zentrale Bedeutung bei der Vermittlung kognitiver und emotiv-energetischer Prozesse zukommt und in allen drei Denk- und Lebensstilen (in der buddhistischen Einsichts-Meditation, bei Ignatianischen Exerzitien und in der klassischen Psychoanalyse) eine Schlüsselrolle spielt.

[106] Wittgenstein 1984 VIII, 456.

sition zum szientistischen Paradigma totaler Erkenn- und Erklärbarkeit. Während die Metapher des „Sehens“ im abendländischen Denken und Forschen von jeher bedeutete: Erkenne und erkläre in einem Theoriegebäude, was die Welt im Innersten zusammenhält! – so setzt Wittgenstein dagegen: Sieh genau hin und beschreibe die unausgesprochenen Voraussetzungen aller möglichen Denkgebäude! Daher lautet einer der Schlüsselsätze der *Philosophischen Untersuchungen:* Denk nicht, sondern schau! Die Metapher der Betrachtung der Welt *sub specie aeternitatis* erfährt jedoch eine weitere philosophische Umdeutung. Der Blick des Philosophen will nicht die Dinge *sub specie aeternitatis* betrachten, um die Welt auf ihre unaussprechbaren, transzendentalen Grenzen (logische Form, Existenz der Welt, Sinn des Lebens, Welt als begrenztes Ganzes, Gott, Schicksal, Subjekt) hin zu übersteigen wie im *Tractatus.* Die philosophische Kontemplation will vielmehr das Naheliegendste beschreiben, das vom alltäglichen Blick aufgrund der Gewohnheit nicht mehr gesehen wird: Sie will die Oberflächengrammatik durchdringen und zum Wesen, d. h. zur Tiefengrammatik[107] der Sprache vordringen.

Dies sind nur einige wenige Spuren des mystischen Paradigmas in Wittgensteins Spätphilosophie. Es mögen noch zahlreiche andere erkennbar sein. Die Existenz dieser Spuren des mystischen Paradigmas mag ein Grund dafür sein, dass eine Reihe von Autoren große Ähnlichkeiten zwischen Wittgensteins Spätphilosophie und dem Buddhismus, insbesondere der nichttheistischen kontemplativ-mystischen Tradition des Zen-Buddhismus festgestellt haben. Warren A. Shibles beispielsweise erkennt folgende Analogien zwischen *Wittgenstein und Zen:*[108] „(a) Die Behauptung, dass sie nicht selbst Philosophie betreiben; dass sie, statt etwas auszusagen, eher etwas zeigen. (b) Dass an die Stelle von Philosophie Therapie trete. (c) Dass Theorie ersetzt werden solle durch die Beachtung des Konkreten und Einzelnen. (d) Dass wir uns statt von Philosophie vielmehr vom Gebrauch der Umgangssprache und alltäglichen Situationen leiten lassen sollten. (e) Dass wir uns statt vom Argumentieren vielmehr vom Handeln leiten lassen sollten, von Beschreibungen eher als von Erklärung. (f) Dass festgelegte philosophische Definitionen und Kategorien im Vergleich mit der Praxis des wirklichen Lebens nur einen Bildausschnitt anbieten.“[109]

---

[107] Der Begriff der „Grammatik“ bei Wittgenstein darf nicht missverstanden werden im Sinne der Schulgrammatik, z. B. französische, deutsche, lateinische Grammatik, welche Lehrer ihren Schülern beibringen. Obwohl die Schulgrammatik mit Wittgensteins Grammatikbegriff in Zusammenhang gebracht werden kann, ist es das Beste für meine Untersuchung, wenn man den Begriff der Schulgrammatik im Folgenden vergisst.
Wittgenstein versteht unter der „Tiefengrammatik“ oder „Grammatik eines Ausdrucks“ oft dasselbe, wie wenn er sagt, dass die Bedeutung eines Begriffs in dessen Gebrauch in einem bestimmten lebensweltlichen Kontext liegt. „Gebrauch“, „Bedeutung“, „Tiefengrammatik“ sind für Wittgenstein nahezu identische Begriffe.

[108] Shibles 1969.

[109] Shibles 1969, 143.

Gene Blocker argumentiert, dass es falsch sei, Mystik und insbesondere den Zen-Buddhismus als eine idealistische Philosophie zu deuten.[110] Es handle sich beim Zen vielmehr um eine Form von Sprachkritik, die der Wittgensteinschen Position verwandt sei. Ähnlich wie Wittgenstein kämpfe der Zen-Buddhist gegen die Tendenz, Worte, Konzepte, Bedeutungen nicht klar von Objekten zu trennen oder sie miteinander zu verwechseln.[111]

Wittgensteins Aktualität

Wo liegt Wittgensteins Aktualität für die heutige Mystikforschung? Wittgenstein hat die Mystik in seiner Spätphilosophie leider unthematisiert gelassen. Er verstand jedoch alle seine Überlegungen etwa über Farben, das Schmerzbenehmen, Denken, das Verstehen einer musikalischen Passage etc. als paradigmatische Beispiele, die sich auf alle Bereiche des menschlichen Lebens – und damit auch auf die Mystik – übertragen lassen. Insbesondere scheinen mir zwei thematische Schwerpunkte von Wittgensteins Spätphilosophie in Bezug auf die traditionelle, religiöse Mystik besonders bedenkenswert und überaus aktuell zu sein: Wittgensteins These der Unmöglichkeit einer privaten Sprache und Wittgensteins zweite Erkenntnistheorie, in deren Zentrum das Aspektsehen steht. Der erste Punkt wurde von der Mystikdiskussion nur ansatzweise zur Kenntnis genommen, der zweite blieb bis anhin unthematisiert.

Die Unmöglichkeit einer privaten Sprache – Folgen für die Mystikforschung

Mystiker behaupten in der Regel, sie hätten eine bestimmte Art innerer Erfahrungen. Diese Privaterfahrungen verlangten einen besonderen sprachlichen Ausdruck, der von anderen Menschen nicht verstanden werde, welche keine solchen Erfahrungen gemacht hätten.

Eine Besonderheit der Spätphilosophie Wittgensteins liegt darin, eine solche Sichtweise in Frage zu stellen. Denn die Berufung auf privilegierte private, d. h. innere Erfahrungen verbürgt nicht die Bedeutung sprachlicher Äußerungen. Darüber hinaus widerlegt Wittgenstein die Annahme, innere Erfahrungen seien aufzufassen wie Gegenstände in einem Behälter. Diese bei-

[110] Blocker 1976.

[111] Weitere Vergleiche zwischen Wittgenstein, dem Zen-Buddhismus und östlichen kontemplativen Sprachspielen und Lebenswelten, siehe: Canfield 1975 (siehe dazu die Kritik von Phillips 1977); Cox/Cox 1976; Hardwick 1963; Hudson 1973; Sellmann 1979; Tominaga 1983; Weinpahl 1958 und 1979. Analogien zwischen Wittgensteins Kritik am logischen Atomismus und der Mahayana-Kritik an der Dharma-Theorie des Hinayana erkennt Gudmunsen (1974). Zum Verhältnis zwischen Wittgenstein und der Taoistischen Mystik, siehe: Tominaga 1982 und 1983.

den Kritikpunkte treffen einen zentralen Nerv der Mystikdiskussion. Wittgensteins Position ist oft missverstanden und vermeintlich als behavioristisch abgetan worden. Daher lohnt es sich in meinen Augen, ihr genauer nachzugehen und die Folgen für den Mystikdiskurs herauszustellen.

Es existieren unzählige Versuche psychologischer und phänomenologischer Beschreibungen und Klassifizierungen mystischer Erfahrungen. Dabei berufen sich die Forscher entweder auf schriftliche Zeugnisse mystischer Traditionen, auf Fragebogentests oder gar auf eigene mystische Erfahrungen. Mystiker wie Forscher teilen dabei zumeist unkritisch die Common Sense-Auffassung hinsichtlich des Verstehens und der Rede über persönliche, innerpsychische Erfahrungen.

Die Common Sense-Meinung setzt voraus, dass dem Verstehen und Sprechen über innere Erfahrungen, Gefühle, Einsichten etc. etwas korrespondiere, das jeweils nur dem, der diese Erfahrung gerade macht, unmittelbar zugänglich ist. Die jeweils selbst erlebten Phänomene, z. B. Schmerz, Glück, mystische Erfahrung etc., führen, so wird stillschweigend angenommen, zur Herausbildung des darauf sich beziehenden Begriffs und zur Wiedererkennbarkeit des betreffenden Phänomens, bzw. zum Verstehen des Phänomens bei anderen in einem Analogieschluss. Ich nenne eine solche Theorie mit Blick auf William James im Folgenden eine radikalempiristische Bedeutungstheorie. Dagegen argumentiert Wittgenstein:[112]

(1) Beim Erinnern an eine vergangene innere Erfahrung kann ich mich irren. Das Gefühl des richtigen Erfassens kann täuschen. Es gibt hierbei keine Kriterien dafür, was ein richtiges, was ein falsches Erfassen ist.

(2) Die Verständigung mit andern ist ungewiss. Woher weiß ich denn, dass der andere dasselbe innere Erlebnis hat, dieselbe Empfindung, mystische Erfahrung etc.?

(3) Eine Empfindung, mystische Erfahrung etc. ist nicht als Größe oder als Gegenstand fassbar. Im berühmten Käfergleichnis formuliert Wittgenstein:

> „Angenommen, es hätte jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ‚Käfer' nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Anderen schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, dass jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, dass sich ein solches Ding fortwährend veränderte. – Aber wenn nun das Wort ‚Käfer' dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein Etwas: Denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann ‚gekürzt werden'; es hebt sich weg, was immer es ist. Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von ‚Gegenstand und Bezeichnung' konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus."[113]

[112] Vgl. zum Folgenden: Track 1992, 164f.
[113] Wittgenstein 1984 I, 373, § 293.

Bei inneren Erfahrungen, argumentiert Wittgenstein, existiert ein enger Zusammenhang zwischen dem Erleben und dem Ausdruck, z. B. zwischen einem Schmerz und seinem Ausdruck, dem Weinen, einem Schrei, dem Verziehen des Gesichts. Neben diesen in der Regel unmittelbaren Schmerzäußerungen spielen jedoch auch sprachliche und nichtsprachliche Konventionen eine bedeutende Rolle, die den Ausdruck verändern. Auf der Ebene des sprachlichen oder nichtsprachlichen Ausdrucks des Schmerzes besteht ein Unterschied zwischen dem Ausdrücken des eigenen Schmerzes und dem Reden über oder Erkennen der Schmerzen anderer. Sage ich beispielsweise, dass ich Schmerzen habe, so äußere ich eine Empfindung, kein Wissen. Es gibt hier keine Kriterien für wahr und falsch. Ich kann dabei durchaus lügen, jemandem etwas vorspielen, aber ich kann mich dabei nicht irren. Spreche ich hingegen über die Schmerzen anderer, so kann ich nur feststellen, ob ein anderer das mir geläufige, mit dem Ausdruck Schmerz verbundene Sprachspiel mit seinen sprachlichen und nichtsprachlichen Äußerungen spielt. Dieses Beispiel zeigt paradigmatisch, dass die Verständigung über innere Erfahrungen nicht aufgrund einer Privatsprache und eines privaten Meinens erfolgt, sondern aufgrund eines öffentlichen, eingeübten und institutionalisierten Sprachgebrauchs. So ersetzt Wittgenstein die Frage nach dem Gegenstand, dem Etwas eines Schmerzes, durch die Frage nach dem Erlernen der betreffenden Ausdrucksweise. Für innere Erfahrungen gibt es zwar vorsprachliche Reaktionen, doch werden diese durch die in den unterschiedlichen Sprachspielen wirksamen Paradigmen weiter ausgestaltet. Wittgenstein bestreitet nicht, dass „etwas“ geschieht. Er bestreitet aber, dass die Frage nach diesem Etwas uns weiterführen kann. Er reduziert psychische Begriffe nicht auf beobachtbares Verhalten. Zwar unterscheidet sich das Schmerzbenehmen mit Schmerzen vom Schmerzbenehmen ohne Schmerzen. Aber die damit verbundene Empfindung „ist kein Etwas, aber auch kein Nichts! Das Ergebnis war nur, dass ein Nichts die gleichen Dienste täte wie ein Etwas, worüber sich nichts aussagen lässt. Wir verwarfen nur die Grammatik, die sich uns hier aufdrängen will.“[114]

Was Wittgenstein über die Grammatik des Schmerzerlebens gesagt hat, gilt auch für die Mystik. Hellsichtig kritisiert Burr in diesem Zusammenhang moderne Ansätze der Mystikforschung, die von einer radikalempirischen Bedeutungstheorie ausgehen.[115] Er hält sie zwar nicht für falsch, doch für inadäquat und stellt ihnen Wittgensteins Ansatz entgegen. Das Wesen der mystischen Erfahrung liege für Wittgenstein nicht im Versuch, aufgrund von eigenen Erinnerungen oder Erinnerungen eines Mystikers einen Kriterienkatalog zu erstellen, an dem sich ablesen lässt, was eine mystische Erfahrung im Unterschied zu anderen Erfahrungen ist und welche unterschiedlichen Arten und möglichen Rangfolgen mystischer Erfahrungen es gibt (z. B. Gottesmystik, Einheitsmystik und Naturmystik). Die Schwierigkeit solcher Un-

[114] Wittgenstein 1984 I, 376, § 304.
[115] Siehe: Burr 1976.

tersuchungen liegt nach Burr darin, dass von vornherein festgelegt werden muss, welche typischen Beispiele aus welchen Perioden und Kulturen typisch „mystisch“ und damit repräsentativ sind. (In den wenigsten Fällen bezeichnen die Menschen ihre Erfahrungen selbst als mystisch.) Es muss festgelegt werden, welche Züge dieser Erfahrungen als „mystisch“ gelten und welche nicht und wann genau eine Liste vollständig ist. Selbst wenn es gelingen sollte, eine solche Kriterienliste zur Bestimmung mystischer Erfahrungen zu erstellen, könnte es geschehen, dass, an ihr gemessen, ein bestimmtes Phänomen nicht als mystisch erkannt würde, obwohl es möglicherweise von bestimmten Menschen als mystisch eingestuft wird. Umgekehrt könnten Erfahrungen darunter fallen, die im Grunde gar keine mystischen Erfahrungen wären. Mit Wittgensteins Ansatz entgeht man solchen Problemen.

Die Wittgensteinsche Alternative besteht in der Erforschung der Grammatik von Äußerungen wie „mystische Erfahrung“, „Mystik“, „mystischer Lebensweg“ und verwandte Begriffe. Durch die Grammatik zeigt sich nach Wittgenstein das Wesen einer Sache. Damit sind Fragen von der Art verbunden: Wie lernt ein Mensch – ein junger Mönch Asiens, Russlands oder Europas, aber auch ein Künstler, etwa ein Literat wie Huxley, ein Philosoph wie James, Russell oder Wittgenstein, ein Mathematiker wie Pascal oder ein Naturwissenschaftler – solche Begriffe? In welchen Kontexten lernt er sie auf seine inneren Erfahrungen zu beziehen? Im Zusammenhang mit welchen weiteren Paradigmen, welchen Sprachspielen stehen die Begriffe? In welchen Lebenswelten? Vor dem Hintergrund welcher Muster in welchem Lebensteppich gewinnen sie welche Bedeutung?

Die Aufgabenstellung ist umfangreich. Ich begnüge mich im Anschluss an Burr mit der Erörterung einiger rudimentärer Problemstellungen. Beim Erlernen eines Sprachspiels für innere Erfahrungen (z. B. Schmerzen) lassen sich vier Elemente unterscheiden: (1) die Ursache oder das Motiv der inneren Erfahrung (z. B. ein angestauchter Fuß oder ein Abschiednehmen), (2) die innere Erfahrung selbst (der Schmerz), (3) der natürliche Ausdruck (z. B. ein Schrei), (4) der kulturell bearbeitete Ausdruck (z. B. sich so verhalten, als ob man keine Schmerzen hätte).

Hinsichtlich mystischer Erfahrungen ist die Feststellung einer Ursache oder eines Motivs ungleich schwieriger als beim Schmerzempfinden. Ich vermute, dies ist darauf zurückzuführen, dass der Entstehungsprozess solcher Erfahrungen ungeheuer komplex ist und wahrscheinlich keiner linearen Dynamik unterliegt. Ähnliches gilt jedoch auch für einen großen Teil psychischer Schmerzen oder für körperliche Schmerzen, deren Ursachen sowohl psychischer als auch physischer Natur sind. Ein Teil der Mystiker – insbesondere Mystiker theistischer Prägung – würden jedoch einwenden, dass ihre Erfahrungen keinerlei kausalen Gesetzen unterliegen, sondern Gnadenakte einer höheren Macht darstellen. Mystiker östlicher, nicht-theistischer Traditionen würden dem jedoch nicht unbedingt zustimmen.

In den *Philosophischen Untersuchungen* gibt Wittgenstein eine mögliche Erklärung für das Erlernen des Schmerzempfindens: „Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt. Ein Kind hat sich verletzt, es schreit; und nun sprechen ihm die Erwachsenen zu und bringen ihm Ausrufe und später Sätze bei. Sie lehren das Kind ein neues Schmerzbenehmen."[116]

Das Wort „Schmerz" bedeutet folglich nicht einen inneren Zustand oder das Schreien, im Gegenteil: Es ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht. Das Wort, die Sprache ist nach Wittgensteins Verständnis nichts anderes als die Verlängerung „primitiven", „instinktiven" Benehmens. „Der Ursprung und die primitive Form des Sprachspiels ist eine Reaktion; erst auf dieser können die komplizierteren Formen wachsen. Die Sprache – will ich sagen – ist eine Verfeinerung, ‚im Anfang war die Tat'."[117] Auch das ostentative Hinweisen auf innere Zustände wird in einem Sprachspiel erlernt. Folglich ist der Mystiker nicht im Besitz einer privaten Sprache, d. h. von gewissen Begriffen, die nur er versteht, weil nur er die mit diesen korrespondierenden mystischen Erfahrungen gemacht hat. Die Bedeutung der Begriffe in mystischen Sprachspielen ist vielmehr immer schon öffentlich und die Ansicht, dass gewisse Begriffe (wie z. B. *samadhi* oder *kensho*) auf innere Erfahrungen zeigen oder verweisen, ist erst möglich, nachdem der Mystiker das basale Sprachspiel „ostentatives Hinweisen auf innere Zustände" bereits erlernt hat. Mit anderen Worten: Die Bedeutung mystischer Begriffe ergibt sich aus dem Lebenskontext des Mystikers, aus der Art und Weise, wie er ihre Verwendung gelernt hat.

Werden nun aber mystische Begriffe auf analoge Art und Weise gelernt wie Schmerzäußerungen und das Schmerzbenehmen? Haben mystische Erfahrungen einen natürlichen, spontanen Ausdruck, der sich in der Sprache der Mystik fortsetzt? Oder gründen sie nicht vielmehr auf komplexen, bereits erlernten z. B. religiösen, kontemplativen Sprachspielen und Lebenswelten, auf dem Hintergrund längst erlernter Denkstile? Man könnte sich natürlich den Fall denken, dass irgendein wiederholt auftretender auffälliger Ausdruck eines Kindes, das gerade sprechen lernt, von den Erwachsenen um es herum als Ausdruck mystischer Weisheit oder einer Art mystischer Erfahrung gedeutet wird, so dass sie es mit Begriffen eines mystischen Paradigmas benennen und ihm im Zusammenhang damit bestimmte Verhaltensweisen, wie beispielsweise die Rezitation von Sutren oder Gebeten, beibringen. In einem solchen Fall könnten wir sagen, dass die Verwendung mystischer Paradigmen analog zum Schmerzbenehmen und zu den Schmerzbegriffen gelernt wird. So wird es für das Kind ganz natürlich sein, in einem mystisch-kontemplativen Umfeld mit einem mystischen Vokabular und entsprechenden Verhaltensweisen aufzuwachsen und sich für einen Menschen zu halten, der sozusagen von Natur her mystische Erfahrungen hat. Ein solcher Fall –

[116] Wittgenstein 1984 I, 357, § 244.
[117] Wittgenstein 1984 VIII, 493.

wenn er denn tatsächlich vorkommt – ist wohl eher die Ausnahme. Dennoch könnte man zwischen dem „geborenen Mystiker“ und dem „gelernten Mystiker“ unterscheiden. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an das im James-Kapitel erwähnte Gefühl der Empathie, dessen Intensität anlagebedingt sein könnte. Ein geborener Mystiker wäre somit ein Mensch, der über eine überdurchschnittlich niedrige Empathiereizschwelle verfügt. Die typischsten Beispiele „geborener Mystiker“ sind vielleicht jene tibetischen Lamas, die als Wiedergeborene entdeckt und anschließend auf ihr Vorwissen hin geprüft werden.

In der Regel schreiben jedoch Menschen – auch Kinder – sich und anderen mystische Erfahrungen erst dann zu, wenn sie bereits komplexe Paradigmen verinnerlicht haben. Sollte es einen primären Ausdruck mystischer Erfahrungen geben, so müssen wir annehmen, dass dieser in höherem oder geringerem Maße kulturell geformt ist. Bei einem Menschen, der jahrelang in einer mystisch-kontemplativen Tradition gelebt und deren komplexes Glaubens- und Praxissystem verinnerlicht hat, wird der Ausdruck einer mystischen Erfahrung vermutlich in höherem Maße kulturell geformt sein als bei jemandem, der areligiös erzogen wurde und dem vollkommen unvorbereitet ein mystisches Erlebnis widerfährt, welches er in seinen erlernten Kategorien nicht oder lediglich als pathologisch einordnen kann. Bei einer hohen religiösen Überformung wird der Ausdruck nicht vollkommen willkürlich, sondern dem Kontext und den geltenden Paradigmen der entsprechenden Tradition angemessen sein. In geringerem Maße gilt dies auch für eine nichtreligiöse Überformung.

Doch selbst wenn eine hohe kulturelle Überformung vorliegt, so bedeutet dies nicht, dass der nachfolgende Ausdruck nicht spontan sein kann. Die Spontaneität wird meiner Meinung nach geradezu ein Kernmerkmal sein. Das spontane, unmittelbare Element in jeglichem Ausdruck nach einer mystischen Erfahrung ist vermutlich ein wesentliches Kriterium dafür, dass ein solches Erlebnis tatsächlich stattgefunden hat. Der Spontaneität des Ausdrucks mag das Gefühl absoluter Geborgenheit zugrunde liegen, von welchem James und Wittgenstein sprachen. Dieses Geborgenheits- oder Sicherheitsgefühl kann sich im äußeren Verhalten als große Befreiung, als Gelassenheit ausdrücken, und zwar in den Gesten, im Gang, im Blick, im Gesichtsausdruck, im Klang der Worte, aber auch darin, was der Betreffende sagt. Es kann sich auch ausdrücken in der Bereitschaft, Aspektwechsel zu vollziehen, Dinge auf eine andere Weise zu betrachten als in gewohnten Bahnen. Auf der zwischenmenschlichen Ebene kann sich diese Offenheit für Aspektwechsel im Aufgeben neurotischer Verhaltensmuster widerspiegeln und der Bereitschaft, sich in die Rolle des anderen zu versetzen und im Extremfall sogar sein eigenes Leben für dasjenige anderer zu opfern, wie Wittgenstein dies im Krieg getan hat.

Doch wie sicher, wie zuverlässig und gewiss sind solche Urteile über beobachtbares Verhalten anderer? Man kann sich ja täuschen, man kann auch

getäuscht werden. Sicherheit im Urteil und „Gewissheit“ sind Begriffe, die in unterschiedlichen Sprachspielen Verwendung finden und jeweils etwas anderes bedeuten. „Die Art der Sicherheit ist die Art des Sprachspiels.“[118] Die Sicherheit naturwissenschaftlicher Paradigmen kann nach Wittgenstein nicht als Maßstab zur Bewertung der Gewissheit und Sicherheit von Aussagen über das alltägliche beobachtbare Verhalten von Menschen dienen. Die Sicherheit und Gewissheit in der Menschenkenntnis, des Urteils etwa über die „Echtheit des Gefühlsausdrucks“ oder die „Echtheit des Ausdrucks einer mystischen Erfahrung“, ist von logisch anderer Art als die Sicherheit eines mathematischen Beweises oder eines wissenschaftlichen Experimentes. Sicherheit und Gewissheit des Urteils wird in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich gelernt und hat daher eine unterschiedliche Bedeutung. Die Gewissheit im Umgang mit anderen Menschen nennt Wittgenstein auch „*unwägbare* Evidenz“[119]. „Unwägbar“ deshalb, weil die Art der Gründe und Beweise, die man für seine Beurteilung anführen kann, von anderen Menschen nicht unbedingt für überzeugend gehalten wird. Ein Beispiel Wittgensteins zur Illustration: „[I]ch habe *z. B.* den Blick gesehen, den der eine dem andern zugeworfen hat. Ich sage ‚Hättest *du* ihn gesehen, so würdest du dasselbe sagen‘. [Aber es ist hier noch eine Unklarheit.] Ich kann vielleicht ein andermal diesen Blick sehen lassen und er ist dann überzeugt. Das wäre *eine* Möglichkeit.“[120] Teilweise machen Menschen aufgrund unwägbarer Evidenz Vorhersagen des Benehmens: „Sie werden heiraten, sie wird ihn dazu bringen.“[121] In Bezug auf die Interpretation des Ausdrucks mystischer Erfahrungen scheinen mir Wittgensteins Ausführungen über den Kennerblick relevant zu sein. Solche Aussagen über Menschen und Vorhersagen ihres Verhaltens gewinnen an Gewicht, wenn sie von einem Fachmann abgegeben werden. Denn Kenner scheinen tatsächlich mit mehr als nur zufälligem Erfolg raten zu können, was geschehen wird. Wittgenstein fragt: Kann man Menschenkenntnis oder den Kennerblick etwa für die Echtheit von Kunstgegenständen lernen? Er antwortet:

> „Ja; Mancher kann sie lernen. Aber nicht durch einen Lehrkurs, sondern durch ‚Erfahrung‘. Kann ein Andrer dabei sein Lehrer sein? Gewiss. Er gibt ihm von Zeit zu Zeit den richtigen Wink. – So schaut hier das ‚Lernen‘ und das ‚Lehren‘ aus. – Was man erlernt, ist keine Technik; man lernt richtige Urteile. Es gibt auch Regeln, aber sie bilden kein System, und nur der Erfahrene kann sie richtig anwenden. Unähnlich den Rechenregeln.“[122]

Eine solche Fähigkeit drückt eine bestimmte Kompetenz aus, die Meister ihres Fachs besitzen, seien es Kunstkenner, Menschenkenner, Kenner in verschiedenen Sparten und in verschiedenerlei Hinsicht. Große Lehrer der

[118] Wittgenstein 1984 I, 569.
[119] Wittgenstein 1984 VII, 469, § 922.
[120] Wittgenstein 1984 VII, 469, § 923.
[121] Wittgenstein 1984 VII, 469, § 923.
[122] Wittgenstein 1984 I, 574f.

Mystik bilden zweifellos einen besonderen Typus des Menschenkenners. Sie sind, so könnte man metaphorisch sagen, „Kenner des menschlichen Herzens“. Ich erinnere diesbezüglich an Wittgensteins Bewunderung für den Starez Sossima aus den *Brüdern Karamasow*. Sossima war für Wittgenstein ein Heiliger, der „direkt ins Herz der Menschen blickt“. Argumentiert man mit Wittgenstein, so handelt es sich dabei nicht um telepathische Fähigkeiten, über die ein solcher Mensch verfügt. Die „unwägbare Evidenz“ gehört zu den im Umgang mit Menschen lehr- und lernbaren „Feinheiten des Blicks, der Gebärde, des Tons“[123]. Sie wird auf dem Hintergrund bestimmter Paradigmen, Sprachspiele und Lebenswelten erlernt. Wittgenstein würde wahrscheinlich argumentieren, dass auch die vielen Sprachspiele der Menschenkenner ihren Ursprung im instinktiven, natürlichen oder animalischen Verhalten hätten. Man könnte hierbei etwa an die feinsinnige Wahrnehmung von Haustieren denken, die zeitweise die innere Verfassung ihrer Besitzer auch bei jedem Verstellungsversuch mit sicherem Gespür zu erfassen scheinen.

Erkenntnistheorie: Aspektsehen und Mystik

Es hat Versuche gegeben, das Paradigma des Mystischen mit Wittgensteins Paradigma des Aspektsehens in Verbindung zu bringen. Günter Wohlfart hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Erlebnis des Aspektwechsels, das Erleben der Bedeutung eines Wortes und die ästhetische Erfahrung nach Wittgensteins Verständnis eine große Familienähnlichkeit aufweisen.[124] Es ist das Paradigma der „Plötzlichkeit“ und somit wiederum ein wesentlicher Aspekt mystischer Erfahrungen, der die drei Bereiche miteinander vergleichbar macht. „Das Erleben der Bedeutung eines Wortes wie das Sehen eines Aspekts“, fasst Wohlfart seine Überlegungen zusammen, „ist etwas, ‚was in einem Augenblick eintritt‘. Augenblicklichkeit bzw. Plötzlichkeit kennzeichnet nun aber nicht nur das ‚Aufleuchten‘ eines Aspekts und das ‚Einleuchten‘ der Bedeutung eines Wortes bzw. des Sinns eines Satzes, sondern auch das ‚Hervorleuchten‘ des Schönen bzw. ästhetisch Bedeutenden.“[125] Obwohl Wohlfart bei seinen Ausführungen die Verbindung mit der Mystik nicht explizit herstellt, sondern sich am Paradigma der Kunst orientiert, ist unverkennbar, dass die Spur sich bis zum Paradigma des Mystischen zurückverfolgen lässt. Denn die Verbindung zwischen der Kunst und der Mystik besteht nach Wittgenstein ja gerade in der Anschauung der Welt *sub specie aeternitatis*. Plötzlichkeit des Eintretens und Vergänglichkeit kennzeichnen z. B. in der christlichen, platonisch inspirierten Mystik diese Betrachtungs-

[123] Wittgenstein 1984 I, 576. Natürlich kann auch ein solcher Mensch irren. Burr (1976, 285f.) kritisiert in diesem Zusammenhang Eugen Herrigel, der behauptet, Zen-Meister könnten sich niemals über den Geisteszustand ihrer Schüler täuschen.
[124] Siehe: Wohlfart 1983.
[125] Wohlfart 1983, 407.

weise der ‚Zeitlosigkeit in der Zeit'. Anknüpfend an Wohlfart demonstriert Gabriele Goslich überzeugend, wie es Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* mit unterschiedlichen Stilmitteln (Witz, Wortwahl, Satzstruktur, Interpunktion, Wortspiele, Verfremdungen etc.) in literarischer Form gelingt, den mystischen Augenblick des plötzlichen Umschlags von Aspekten indirekt zu zeigen.[126] Wittgenstein übernimmt damit ein Leitmotiv der literarischen Moderne: das Durchbrechen der Automatismen des alltäglichen Sprachgebrauchs durch das Ansprechen gegen die Worte. In diesem Prozess der Deautomatisation, der dem mystischen Moment des ästhetischen Augenblicks wesentlich ist, zeigt sich, was Wittgensteins wichtigstes Anliegen war: der Fliege einen Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen, d. h. das Aufbrechen und Verflüssigen erstarrter, gewohnter Paradigmen (Seh-, Denk-, Fühl-, Lebensmuster).

Bei meinen folgenden Überlegungen werde ich nachweisen, dass das Aspektsehen für Wittgenstein nicht nur der Kreuzungspunkt von sinnlichen Wahrnehmungen, von Bedeutungserleben und von ästhetischer Erfahrung ist, sondern – und dies zeigen einige Bemerkungen aus dem Nachlass – aller Erkenntnisphänomene. Damit kommt dem Aspektsehen nach Wittgenstein eine weitaus fundamentalere, eine anthropologische Bedeutung zu: Der Mensch ist das aspektive Wesen. Wittgensteins Bestimmung der Mystik als das Ganze der Welt findet in diesem Zusammenhang leider keine Weiterführung und es erscheint auf den ersten Blick schwierig, eine Brücke zum Aspektsehen zu schlagen. Dies gelingt meiner Überzeugung nach nur, wenn man die frühen Äußerungen Wittgensteins über die Mystik ernst nimmt. Im Licht von Wittgensteins zweiter Erkenntnistheorie rührt die mystische Erfahrung an das Wesen des Menschen. Denn der Mystiker versucht, das Aspektsehen – und damit eine anthropologische Konstante – im Aspektsehen selbst zu transzendieren, um einen Totalitätsaspekt, d. h. die Einheit aller möglichen Aspekte hervorzubringen. Doch was bedeutet für Wittgenstein eigentlich „Aspektsehen"?

Aspektsehen ist ein Begriff, den Wittgenstein aus der Gestalttheorie Köhlers übernimmt. Gemeint ist: etwas „sehen als ... Hase, Ente, rot, gelb etc." Etwas unter einem bestimmten Aspekt zu betrachten ist nun aber kein Blickwinkel, den wir gelegentlich einnehmen, indem wir etwa sagen: „Betrachten wir die Sache nun einmal von diesem Gesichtspunkt ... jetzt von jenem ..." Das Aspektsehen ist vielmehr etwas, was immer schon stattfindet. Die Tatsache, dass wir etwas unter einem Aspekt betrachten, wird uns nur im Wechsel des Aspekts bewusst. Wittgensteins Lieblingsbeispiel zur Illustration des Aspektwechsels ist der berühmte Hasen-Enten-Kopf.

[126] Goslich 1991.

Man kann diese Kippfigur abwechselnd als Hase oder als Ente sehen. Die Zeichnung auf dem Papier bleibt gleich, das Auge bleibt gleich, „etwas im Kopf", der Aspekt schlägt um, unter dem die Zeichnung betrachtet wird. Wittgenstein unterscheidet zwischen dem „stetigen Sehen eines Aspekts" und dem „Aufleuchten eines Aspekts".[127] Ihn interessieren nun aber nicht wie den Gestalttheoretiker Köhler kausale physiologische Erklärungen des Zustandekommens eines Aspektwechsels, sondern der „Begriff und seine Stellung in den Erfahrungsbegriffen"[128]. Interessanterweise gehört das „sehen als ..." nicht zu den Wahrnehmungsbegriffen, obwohl dies der Begriff des „Sehens" ja nahe legt. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn man erkennt, dass nur der die Aspekte „Hase" und „Ente" sieht, der die Gestalten, die Muster jener beiden Tiere innehat.[129] Im Wechselspiel mit der Sinnlichkeit regeln Paradigmen, Muster, Gestalten unsere Wahrnehmung. Wittgenstein ist überzeugt, dass die menschliche Wahrnehmung ein eigenständiges, sich selbst organisierendes Ganzes ist. Deshalb sagt er, dass der Aspektwechsel und das Aufleuchten eines Aspekts „halb Seherlebnis, halb ein Denken", eine „Verschmelzung der beiden" sei.[130] Es ist, sagt er bei seiner Suche nach treffenden Metaphern, „als wäre der Aspekt ein unartikulierter Fortklang" oder ein „Nachhallen eines Gedankens".[131] Bereits ein einfaches Dreieck auf dem Papier hat unzählige Aspekte: Es kann u. a. gesehen werden als „dreieckiges Loch, als Körper, als geometrische Zeichnung; ... als Berg, als Keil, als Pfeil oder Zeiger"[132]. Aus der Fülle der Beispiele wird deutlich, dass das Phänomen nicht auf unterschiedliches Interpretieren einer vermeintlich festen Wirklichkeit beschränkt werden kann; auch wenn spielende Kinder eine Kiste zum „Haus" erklären, sehen sie diese Kiste *als* Haus.[133] Und es ist geradezu ein Wesensmerkmal der Kunst in der Moderne, „dass das Bild, das Musikstück etc., seinen Aspekt für mich wechseln kann"[134]. Wenn Wittgenstein immer wieder von einem „Seherlebnis" spricht, so ist dies in gewissem Sinne metaphorisch zu verstehen. Man kann auch Aspekte in einem Musikstück erkennen und somit von einem „hören als ..." sprechen. So weiß ein Dirigent beispielsweise, wie er ein Musikstück gespielt haben möchte, damit es „richtig" klingt. Vermutlich ist jede Sinnesmodalität aspektiv, d. h. mit dem Denken immer schon wechselseitig verschmolzen. Überhaupt „*kreuzen* sich"[135] im Aspektwechsel die Begriffe Sehen, Vorstellen, Denken, Deuten, Erleben, Erkennen und andere, sie zeigen sich als „verwandt"[136]: „Wenn ich

[127] Siehe: Wittgenstein 1984 I, 520.
[128] Wittgenstein 1984 I, 518.
[129] Wittgenstein 1984 I, 542.
[130] Wittgenstein 1984 I, 525f.
[131] Wittgenstein 1984 VII, 106, § 531 und 186, § 1036.
[132] Wittgenstein 1984 I, 530.
[133] Wittgenstein 1984 I, 540.
[134] Wittgenstein 1984 VII, 431, § 634.
[135] Wittgenstein 1984 I, 549.
[136] Wittgenstein 1984 VII, 314.

ihm mitteile: ‚Ich sehe die Figur jetzt als ...', so mache ich ihm eine Mitteilung in mancher Beziehung *ähnlich* der einer Gesichtswahrnehmung, aber auch ähnlich der eines Auffassens, oder einer Deutung, oder eines Vergleiches oder eines Wissens."[137] Damit betont Wittgenstein die spontane, sich selbst organisierende Dynamik all dieser Erkenntnisvorgänge. Aspektsehen ist ein komplexes Wechselspiel zwischen Wahrnehmung und Wirklichkeit, zwischen Begriff und Tatsache und „braucht ... *Vorstellungskraft*"[138]. Das Aspektsehen ist für Wittgenstein deshalb so zentral, weil darin gerade auch die Möglichkeit liegt, den überkommenen Hintergrund eines Weltbilds, die grundlegenden, erstarrten Paradigmen eines Denkstils zu verflüssigen, in neue Kontexte zu überführen oder andere an ihre Stelle treten zu lassen.

Aus all dem geht hervor, dass das Aspektsehen für Wittgenstein alles andere als eine akzidentielle Eigenschaft des Menschen ist, sondern vielmehr eine grundlegende anthropologische Konstante. Der Mensch ist das aspektive Wesen. Interessanterweise tritt hier ein Aspekt des Paradigmas des Mystischen erneut in Erscheinung, indem Wittgenstein formuliert: „Dem Aspektwechsel wesentlich ist ein *Staunen* ..."[139] Das Staunen gehört damit wesensmäßig zum aspektiven menschlichen Erkenntnisprozess. Jeder Mensch verfügt als aspektives Wesen über diese Fähigkeit. Ebenso wie zur Zeit der Abfassung des *Tractatus* ist Wittgenstein auch jetzt noch davon überzeugt, dass der Philosoph und der Künstler besonders begabt sind, um das Staunen und den damit verbundenen Aspektwechsel immer wieder vorzuführen und die Begriffe zu verflüssigen. Das Motiv des Staunens als Bedingung der Welt lebt in der Spätphilosophie somit weiter. Allerdings wandelt sich der Bezug: von der Existenz der Welt zur Aspektivität des Erkennens. Doch wo bleibt die Mystik? Auch die Mystik charakterisiert sich Wittgenstein zufolge ja durch ihre Fähigkeit, staunen zu können. Worin liegt die Verbindung zwischen dem Aspektsehen und der Mystik?

Die Erkenntnis der Welt in ihrer Totalität resp. das Zusammenfallen der Gegensätze ist ein essenzielles Element der Mystik. Diese Totalität kann nicht erkannt werden durch das Addieren von Tatsachen und Sachverhalten. Das Weltganze erwies sich vom Blickpunkt des *Tractatus* daher als eine Grenze. Diese Bestimmung lässt sich nun auf den Bereich des Aspektsehens übertragen. Die Betrachtung des Weltganzen resp. der Totalität – das Mystische – ist eine Grenze des Aspektsehens selbst. In ihr gerät das Aspektsehen an seine eigene Grenze. Sie ist gleichsam der unmöglich scheinende Versuch, das Aspektsehen – und damit eine anthropologische Konstante – im Aspektsehen selbst zu überwinden, um zu einem Totalaspekt von Welt zu gelangen. Eine mystische Erfahrung erfolgt immer nur im offenen „Zwischenraum" des Aspektwechsels und damit in jenem Augenblick, in welchem die Einbildungskraft aktiv ist und die Grammatik, d. h. Ideen und Paradigmen ordnet.

[137] Wittgenstein 1984 VII, 288, § 378.
[138] Wittgenstein 1984 I, 542.
[139] Wittgenstein 1984 VII, 423, § 565.

Die mystische Erfahrung besteht in einem Rücknahmeversuch – dem Versuch einer radikalen Deautomatisierung, des Abbaus oder Vergessens – jeglicher Ideen und ordnender Paradigmen, d. h. auch jeglicher Aspektivität, um damit zugleich einen Ganzheitsaspekt zu gewinnen. Dieser scheinbar widersprüchliche Versuch rührt an das Wesen des Menschen. Das Aspektsehen selbst, könnte man metaphorisch sagen, „implodiert". Die mystische Erfahrung ist folglich ein Grenzgang des Aspektsehens, die Erfahrung der Grenze der Aspektivität und kann nur im Augenblick des Aspektwechsels vonstatten gehen.[140]

[140] Vgl.: Reinhard Margreiter, der in seinem Buch *Erfahrung und Mystik* insbesondere an Ernst Cassirers Symboltheorie und moderne Medientheorien (von Havelock, Ong, McLuhan, Goody) anknüpft und eine dynamische semiotische Erfahrungs- und Kulturtheorie entwirft. Im semiotischen Prozess bezeichnet Mystik nach Margreiter jenen Punkt, an welchem ein Medium (z. B. Oralität, Literalität, Buchdruck, Telekommunikation, Computer) oder Symbolsystem (z. B. Sprache, Mythos/Religion, Wissenschaft, Kunst, Technik) versucht, sich zu transzendieren, indem es die Totalität aller Symbolsysteme und Medien durch Symbollosigkeit zu ermöglichen sucht. Diese Gleichzeitigkeit zweier widersprüchlicher Intentionen: völlige Symbollosigkeit zu erreichen mit der Absicht, einen Total-Symbolismus zu konstruieren, führt zu einem Zerbrechen des Symbolisierungsprozesses als solchem. Da der Mensch – und darin folgt Margreiter Ernst Cassirer – ein *animal symbolicum* ist, rührt die Mystik ans Wesen des Menschen. Mystik ist für Margreiter somit ein Grenzgang des Symbolisierens und eine Symbolisierung der Grenze von Weltverstehen überhaupt. (Siehe ausführlich: Margreiter 1997; vgl. meine zusammenfassende Rezension, in: Widmer 1999)
Auch Wittgenstein hält es für unmöglich, den semiotischen Prozess zu transzendieren. Meine Ausführungen über Wittgenstein ergänzen Margreiters Ansatz, insofern sie den Punkt des mystischen Umschlags des semiotischen Prozesses im Aspektwechsel verorten.

Schlussbetrachtungen

Mystik, materialistische und metaphysische Theorien als existenzielle Wahl

Im Gegensatz zu Menschen früherer Zeitalter und zu fremden, archaischen, magisch-mythischen und religiös geprägten Kulturen steht der heutige westlich geprägte Mensch mystischen Phänomenen wie transzendenten mystischen Erlebnissen und darauf basierenden metaphysisch-mystischen Weisheiten, alles andere als unbefangen gegenüber. Er äußert skeptische Vorbehalte, denn er ist durch verschiedene Formen der Aufklärung der Moderne hindurchgegangen. Die Philosophie des Subjekts etwa, die Sprachphilosophie und die Linguistik, der Darwinismus, der Neopositivismus in den Wissenschaften, der Historismus, die positivistischen Strömungen in der Psychologie und der Philosophie und der Materialismus des Marxismus haben ihre Spuren hinterlassen. Aufgrund dieser kritischen Einwände ist ihm die naive Sicherheit, Rechtmäßigkeit und Verlässlichkeit mystischer und metaphysischer Lebenswelten und Weisheiten abhanden gekommen. Aus dieser Spannung entsteht um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die wissenschaftliche Mystikdebatte, die sich, quer zu den etablierten wissenschaftlichen Fächern und Disziplinen, bis heute vor allem in zwei Lager spaltet. Einerseits in das Lager derjenigen, die in der Mystik überhaupt oder zumindest in ihrem metaphysisch-religiösen Anspruch einen Anachronismus sehen, ein Rudiment, einen atavistischen Rückfall in eine Denk- und Erfahrungswelt, über die die aufgeklärte Menschheit hinausgewachsen ist. Die Gegenseite wiederum sieht in der Mystik einen Erkenntnisweg zum Übersinnlichen, eine Rückkehr zu den verloren gegangenen Wurzeln von Religion und Metaphysik, ein Antidepressivum gegen den radikalen Materialismus und die radikale Aufklärung und einen Motivationsquell moralischer Handlungen und ethischer Lebensentwürfe.

Alle fünf in diesem Buch behandelten Autoren lebten im Spannungsfeld von Metaphysik, Religion, Mystik und dem Materialismus der modernen Wissenschaften und prägten die Geschichte der wissenschaftlichen Mystikdebatte von ihren Anfängen bis heute entscheidend.

Wie sollen wir ihre Theorien heute interpretieren? Ich habe mich einiger Bausteine des postmodernen Denkens bedient, um den Theoriebegriff der modernen Wissenschaften zu kritisieren. Dabei habe ich der Tatsache Rechnung getragen, dass jeder Forscher ein emotional-kognitiv-intentionales Subjekt ist. Das bedeutet, dass wissenschaftliche Mystikforschung, wie ich in der Einleitung dargelegt habe, durch emotionale Knotenpunkte, die existenzielle Grundentscheidungen motivieren, Forschungskollektive und relativ freie, aktive Aufmerksamkeitsleistungen bedingt ist. Meinem Umgang mit einzel-

nen Theorien, Argumentationsgängen und Überzeugungen habe ich ein pragmatisch-kohärenzorientiertes Wahrheitsverständnis zugrunde gelegt, wie man es bei William James und Wittgenstein findet. Demgemäß ist die Nagelprobe für die Wahrheit sowohl die Nützlichkeit und Fruchtbarkeit einer Theorie für konkrete Situationen im täglichen Leben sowie die Passung und Anschlussfähigkeit in einem gegebenen, intersubjektiv anerkannten Wissens- und Meinungssystem. Meine Methode ist pragmatisch in James' Sinne, insofern ich nach der Lebensbedeutsamkeit der jeweiligen Überzeugungen der Autoren gefragt habe. Es geht mir primär darum, die pragmatische Bedeutung von Mystiktheorien für das heutige, postmoderne und pluralistische Zeitalter deutlich zu machen, um die beiden gegensätzlichen religiös-metaphysischen und materialistisch-anthropozentrischen Denkkollektive einander näher zu bringen.

Motivationale Knotenpunkte im Leben der behandelten Autoren

(Quasi-)mystische Erlebnisse

Welches sind die wesentlichsten motivationalen Knotenpunkte der behandelten Autoren, die ihre existenzielle Entscheidung zugunsten der Mystik als einem Lebensthema und die damit verbundene Wahl einer religiös-metaphysischen oder materialistisch-anthropozentrischen Theorie motivieren?

Meine Untersuchung zeigt, dass neben dem jeweiligen sozialen Umfeld der Autoren und insbesondere neben den richtungsweisenden Denkkollektiven auch eigene, von den Autoren selbst als mystisch, quasi- oder vormystisch eingestufte Erfahrungen motivationale Knotenpunkte sind. Wie ich gezeigt habe, hatte William James mindestens ein quasi-mystisches Naturerlebnis und mehrere Erfahrungen unter Einfluss von Anästhetika, die er selbst in die Nähe der religiösen Mystik rückte und welche – seinen eigenen Angaben gemäß – seine philosophische Überzeugung nährten, dass Gegensätze nie absolut, sondern lediglich durch Grade voneinander geschieden sind und das alltägliche Wachbewusstsein nur eine Form von Bewusstsein neben zahlreichen anderen ist. Dass diese Erlebnisse James' „mystischen Keim" nähren und auch in theoretischer Hinsicht lebensbedeutsam sind, zeigt sich insbesondere darin, dass er andere Wissenschaftler dazu ermutigt, sich selbst unvoreingenommen um solche Erlebnisse zu bemühen.

Evelyn Underhill machte – gemäß biographischen Angaben – 1907 eine mystische Erfahrung, nachdem sie an einem Retreat in einem Franziskanerinnenkonvent teilgenommen hatte. Obgleich ihr Erlebnis keinerlei christliche Elemente besaß, motivierte es sie, zum Katholizismus zu konvertieren und stärkte möglicherweise ihre in *Mysticism* formulierte Überzeugung, dass

mystische Erlebnisse in dem Augenblick, in dem sie dem Mystiker widerfahren, unabhängig sind von kulturellen und sprachlichen Elementen.

Sie nahm wiederholt an Retreats teil, die gekennzeichnet waren durch kritische Selbsterforschung, was ihre eigenen Tugenden anbetrifft, und kontemplatives Gebet, um schließlich nach Jahren selbst Retreatleiterin zu werden. In diesen Retreats vertiefte sie ihre Glaubensüberzeugungen, die sie in all ihren Werken vertrat.

Aldous Huxley erlebte – nach eigenen Angaben – eine Reihe ästhetischer Erfahrungen, denen er mystische Qualitäten zusprach. Allerdings deutet er diese ästhetische Mystik areligiös und zieht mit beißender Skepsis und Zynismus über die frommen Aspiranten der religiösen Mystik her. Um seine depressiven Schlafstörungen zu bezwingen, begann Huxley im England der dreißiger Jahre unter Anleitung von Gerald Heard mit Yoga und Meditationsübungen. In Südkalifornien meditierte er 1938 im Vedanta-Zentrum des Hindu-Mönchs Swami Prabhavananda. Er lernte den Zen-Buddhismus kennen und meditierte viele Jahre im Stil östlicher Traditionen, bevor er 1953, in seinem 59. Lebensjahr, anfing, mit Psychedelika zu experimentieren. Er war nach seinem ersten Meskalin-Abenteuer überzeugt, eine mystische Erfahrung gehabt zu haben, revidierte sein Urteil jedoch später unter dem Eindruck eines anscheinend imposanteren Erlebnisses mit LSD. Diese Erlebnisse bestätigen – Huxleys eigenen Angaben nach – seine Überzeugung, dass die Mystik der kulturinvariante Kern aller Religionen sei.

Bertrand Russell hatte in seiner Jugend Erlebnisse in der Natur, in denen er viele Ähnlichkeiten zur Mystik entdeckte. Diese Erfahrungen inspirierten seine erste, spinozistisch-metaphysische Mystikdeutung. 1901 berichtete er von einer Art Bekehrungserlebnis und 1911 von einem grandiosen Verliebtheitserlebnis, welche ihm die emotionalen Seiten der Mystik öffneten. Das Bekehrungserlebnis und die Liebe zu Ottoline Morell motivierten seine pazifistische Haltung während des Ersten Weltkrieges und seine sozialreformerischen Überzeugungen und ermutigten ihn zur Abfassung einer Reihe autobiographischer Texte über Religion und Mystik.

Im Zusammenhang mit dem Besuch des Theaterstücks *Die Kreuzelschreiber* machte Wittgenstein die Erfahrung absoluter Sicherheit. Intensive Sicherheitserlebnisse betrachtet er selbst als essenziellen Bestandteil religiöser mystischer Erfahrungen. Die Erinnerung an dieses Erlebnis motivierte ihn, sich während des 1. Weltkrieges mit religiösen Fragen und Autoren auseinanderzusetzen, um dem ganzen Leid einen Sinn abzugewinnen. Im Zusammenhang mit stressvollen Kriegserlebnissen gelangt er gegen Kriegsende in einen ähnlichen heroischen Sicherheitszustand, wobei er todesmutig das Leben seiner Kameraden rettet. Er verarbeitet seine Erfahrungen in den Passagen über Mystik im *Tractatus.*

Es wäre zu einfach, würde man nun den Schluss ziehen, dass diese (quasi-)mystischen Erlebnisse ausreichten, um das Interesse dieser Autoren an Mystik und ihre Entscheidung zugunsten einer materialistischen oder meta-

physischen Theorie der Mystik vollumfänglich zu erklären. Denn alle Autoren beschäftigten sich bereits vor ihren Erlebnissen mit metaphysischen, religiösen und mystischen Fragen, lasen Bücher, kannten Denkkollektive und Menschen, die solchen Phänomenen offen gegenüberstanden oder die von sich behaupteten, (quasi-)mystische Zustände zu kennen. Sie wurden also nicht vollkommen außerhalb des Zeitgeistes und ohne Vorwissen von (quasi-)mystischen Zuständen überrascht. Vermutlich prägte ihr Vorwissen ihre Erlebnisse in dem Augenblick, in dem sie stattfanden, in unterschiedlichem Ausmaß. Viele Forschungsergebnisse, die ich teilweise vorgestellt habe, lassen vermuten, dass mystische Erlebnisse in dem Augenblick, in dem sie stattfinden, in unterschiedlichem Ausmaß von kulturellen, sprachlichen und historischen Bedingungen geprägt sind. Das heißt, es gibt wahrscheinlich mannigfache Grade und Abstufungen von „stark geprägten" mystischen Erlebnissen über „weniger stark" bis „schwach geprägte", und wenn man den Untersuchungen Formans und den Perennialisten Glauben schenkt, existieren auch „nicht geprägte" resp. „reine Bewusstseinserlebnisse".

Viel spricht dafür, dass sprachliche und historisch-kulturelle Prägungen vor und nach mystischen Erlebnissen wirkungsvoller sind als während des Ereignisses.

Geht man davon aus, dass diese Sichtweise stimmt, so ergibt sich hinsichtlich der Erlebnisse der behandelten Autoren folgendes Bild. Die Untersuchungen des Psycholinguisten Spivak, auf die ich weiter oben eingegangen bin, verdeutlichen, dass veränderte Bewusstseinszustände, die durch Anästhetika oder Halluzinogene ausgelöst werden, durch einen Abbau des Sprachvermögens gekennzeichnet sind. Geht man nun ferner davon aus, dass sich damit auch der Einfluss sprachlicher und kultureller Prägungen auf das Erleben massiv verringert, wie dies auch andere Untersuchungen nahe legen, so sind vermutlich James' und Huxleys mystische Erlebnisse unter dem Einfluss solcher Substanzen in dem Augenblick, in dem sie stattfinden, in geringerem Ausmaß von kulturell-historischen Vorannahmen geprägt als etwa die Erlebnisse von Bertrand Russell.

Russell spricht davon, dass mystische Erlebnisse Zuständen ähnlich sind, in denen man dösend auf einer Wiese liegt, die Natur genießt oder dass sie einem grandiosen Liebeserlebnis entsprechen. Jemand, der dösend auf einer Wiese liegt, mag in einen tranceartigen Zustand geraten, in dem Subjekt und Objekt zu verschwimmen scheinen, doch sein Erlebnis hat eher mit dem zu tun, was Huxley als vormystische oder visionäre Erfahrungen bezeichnet. Bei so genannten hypnagogen Zuständen, d. h. während des Einschlafens und Aufwachens, finden wir uns halb träumend, halb wachend und produzieren Gefühle und Bilder. Auch diese sind mit großer Wahrscheinlichkeit kulturell und, folgt man den Einsichten moderner Traumforscher, durch die individuelle Lebensgeschichte geprägt. Ebenso sind in grandiosen Verliebtheitszuständen mit großer Wahrscheinlichkeit kulturell-historische und individuell-lebensgeschichtliche Prägungen in starkem Ausmaß eingewoben. Russell

arbeitete rund zehn Jahre intensiv an logisch-abstrakten Themen und dämmte während dieser Zeit seine körperlich-sinnlichen Bedürfnisse weitgehend ein. Bei seiner Begegnung mit Ottoline scheinen sämtliche Dämme gebrochen zu sein. Er fühlt sich überschwemmt von einem heftigen Liebesverlangen, das in der Folge sein ganzes Erleben, sein Denken, Fühlen und seinen Willen in den Bann schlägt.

Vielen Ethnien und Kulturen Afrikas, Indiens und Asiens ist der westliche Individualismus und die Abspaltung des Körpers vom geistigen Leben – Russell ist hierfür ein prägnantes Beispiel – unbekannt. Daher ist fraglich, ob in ihnen solche grandiosen Liebeserlebnisse überhaupt vorkommen und ob diese nicht vielmehr ein Produkt der abendländisch-christlichen Geschichte sind, ein Ergebnis der Individualisierung und Vereinzelung und der Betonung des Geistes gegenüber dem Leib.

Auch Russells Bekehrungserlebnis von 1901 scheint durchwoben gewesen zu sein von emotional-kognitiven Prägungen, dem Gefühl der unerträglichen Einsamkeit jedes Menschen und dem Wunsch, diese zu überwinden. Nur die allerstärkste Liebe, hoffte Russell, wie Lehrer der Religionen sie gepredigt hätten, vermöge diese existenzielle Einsamkeit zu durchdringen.

Von ähnlicher Qualität wie dieses Erlebnis und Russells Erlebnisse in der Natur, wie er sie in den *Greek Exercises* beschreibt, scheint auch William James' „Walpurgisnacht" in den Adirondack-Bergen gewesen zu sein. Denn James schreibt, es war, „als ob das Erinnerungsvermögen und die Sinnesempfindungen unerklärbar zusammenwirbelten" und es sei gewesen wie das lebendige Gefühl der immensen Komplexität sämtlicher Einflüsse, des Erlebens der Natur, der Erinnerungen und Gefühle, wie es sonst nur die Dichter erlebten.[1]

Underhills mystische Erfahrung ist schwierig einzuordnen, da keine ausreichenden Quellen und Fakten zur Verfügung stehen. Alles, was wir darüber wissen, ist, dass sie keinerlei christliche Elemente besaß, obwohl Underhill an dem Retreat teilgenommen hatte. Wenn (1) Formans Annahme richtig ist, dass kontemplative Übungen, wie beispielsweise unablässiges, inneres Beten, einen Abbau, ein Vergessen sprachlicher und kultureller Strukturen zur Folge haben und (2) Underhill während des Retreats und/oder als sie ihr mystisches Erlebnis hat, eine solche Form des Betens praktizierte, dann wird ihr Erlebnis hinsichtlich des Grades kultureller Prägung vermutlich zwischen den bisher besprochenen Erlebnissen stehen, d. h. zwischen den Erlebnissen mit Anästhetika und den Natur- und Verliebtheitserlebnissen und hypnagogen Zuständen.

Über Wittgensteins Erlebnisse ist meiner Ansicht nach zu wenig bekannt, um beurteilen zu können, in welchem Ausmaß sein Vorwissen diese in dem Augenblick prägen, in dem sie stattfinden.

[1] Zit. in: James, Henry 1920 II, 67f.

Sicher ist jedoch, dass die nachträgliche Interpretation der (quasi-)mystischen Erfahrungen in jedem der besprochenen Fälle von Vorwissen geprägt war. Dies spiegelt sich beispielsweise in Underhills Überzeugung, dass das Christentum wahr sein müsse, und in Huxleys Deutung einer voll entfalteten mystischen Drogenerfahrung als reines Licht der buddhistischen Lehre sowie in Russells Interpretation der Mystik als einer erotischen Verliebtheit. Umgekehrt hat Russells Liebeserlebnis wiederum seine Sichtweise der Mystik als Liebeserlebnis motiviert. Wittgenstein wäre ohne Vorwissen vermutlich nicht auf die Idee gekommen, sein Sicherheitserlebnis als eine Art von religiöser Erfahrung zu deuten. Umgekehrt veranlasst ihn sein „Kreuzelschreiber"-Erlebnis, Moore gegenüber in einer Sitzung der *Cambridge Apostel* im Jahr 1913 seine Grundüberzeugung zu wiederholen, dass die religiöse Erfahrung darin bestehe, von der Sorge befreit zu werden, so dass man den Mut gewinne, gelassen in die Zukunft zu blicken.

Daraus folgt, dass (quasi-)mystische Erlebnisse oder Erlebnisse, die von den Autoren als solche gedeutet werden, und Theorien der Mystik sich wechselseitig bedingen. Es existiert kein eindimensionales, lineares Bedingungsverhältnis, weder vom Erlebnis zur Theorie, Hypothese, Argumentation, Meinung, Ansicht noch von der Theorie etc. zum Erlebnis. Es handelt sich vielmehr, wie die Lebensgeschichten zeigen, um einen komplexen Prozess, bei dem Theorien, Hypothesen, Argumente und mystische oder als (quasi-) mystisch gedeutete Erlebnisse sich wechselseitig beeinflussen. Iterative Prozesse sind hier vermutlich am Werk, die plötzlich zu einer existenziellen Entscheidung drängen, sich für das Thema Mystik als solches zu engagieren und diesbezüglich eine bestimmte Ansicht, Theorie, Überzeugung zu vertreten.

Existenzielle Grenzsituationen

Neben eigenen mystischen Erfahrungen sind weitere motivationale Knotenpunkte emotional hoch aufgeladene Grenzsituationen, die das Interesse an mystischen Erlösungszuständen fördern. Denn Mystik verheißt sowohl ein absolutes Glück jenseits von Raum und Zeit als auch die Aussicht auf Versöhnung und ein erfülltes, zufriedenes, gelassenes Leben. Ich definiere existenzielle Grenzsituationen als Erlebnisse tief greifender Widersprüche und angstvoller Irritationen, wie sie beispielsweise im Streit, Kampf und Krieg auftreten können oder bei der Ausübung von psychischem und physischem Zwang, bei Unterdrückung und Folter. Schuldgefühle markieren Grenzsituationen und ebenso das Empfinden hilfloser Abhängigkeit von anderen Menschen, der Natur, vom Zufall oder Schicksal, Erfahrungen psychischen und physischen Leides, der Verlust von Fähigkeiten, Krankheit und Tod.

Man könnte nun alle bekannten existenziellen Grenzerfahrungen der behandelten Autoren auflisten und die ihnen zugrunde liegenden oder daraus

entstehenden iterativen psychischen Strukturen und Verdrängungsprozesse analysieren. Ein solches Vorhaben würde weit über die Hauptintention meiner Arbeit hinausgehen, einen orientierenden Überblick über Mystiktheorien zu geben. Deshalb fasse ich im Folgenden lediglich die in den einzelnen Kapiteln angesprochenen existenziellen Grenzsituationen zusammen, wobei ich teilweise ergänze und interpretiere.

Während seines gesamten Lebens leidet William James wiederholt unter Depressionen, Schlaflosigkeit, Augen- und Rückenschmerzen und hat Verdauungsprobleme. Wie lassen sich diese Symptome aus einer postfreudianischen Perspektive interpretieren? Auffällig in James' Werk ist die wiederholte Bemühung, das metaphysisch-religiöse Weltbild mit dem materialistisch-anthropozentrischen zu versöhnen. Von einem postfreudianischen Blickwinkel aus kann man dies als Versuch betrachten, den tiefen Respekt und die Liebe, die er seinem Vater gegenüber empfand, über den er sich als Kind definierte, mit seinem ebenso mächtigen Bedürfnis zu vereinen, sich von seinem Vater abzugrenzen und als eigenständiges Individuum zu behaupten. Indem er sich als Student, junger Physiologieprofessor und Psychologe die kritisch-wissenschaftliche Perspektive der modernen Wissenschaften zu Eigen macht, vollzieht er diese Abgrenzung. Gleichzeitig leidet er, insofern er sich auch über sein idealisiertes Vaterbild definiert, unter dem buchstäblich genommenen Materialismus einer radikalen Aufklärung, was wiederum sein Interesse an metaphysischen Fragen, Parapsychologie, Religion und Mystik schürt. Zu Beginn der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts sind es der Tod der Eltern und der seines Sohnes Herman mit einer damit einhergehenden tief greifenden Depression, die seinem „mystischen Keim" nachhaltig Nahrung geben. Und es ist die zutiefst empfundene und ausgehaltene Diskrepanz zwischen den zwei großen, scheinbar gegensätzlichen Weltbildern und die uneingeschränkte Offenheit beiden Lagern gegenüber, die James zu seiner menschlich reifen, entlastenden, pragmatischen Lösung dieses Zwiespalts führt. Ähnlich wie für Wittgenstein ist im Grunde auch für James die Philosophie – der Pragmatismus – ein Mittel, um tief greifende existenzielle Probleme zu lösen.

Für Evelyn Underhill ist Mystik eine Möglichkeit, sich als Frau von einer gefühlsfeindlichen, großbürgerlichen, materialistisch eingestellten Familie und männlich dominierten Gesellschaft zu emanzipieren, unter der sie vermutlich litt.

Das Verhältnis zu ihren Eltern ist, wie häufig in der Viktorianischen Ära, arm an emotionalen Bindungen und betont distanziert-kühl. Ihr Vater, Arthur Underhill, ein erfolgreicher Anwalt, der von der Queen geadelt wird, schenkt den Bedürfnissen seiner Tochter fast bis zu ihrem zwanzigsten Lebensjahr wenig Aufmerksamkeit. Und ihre Mutter Lucy – die sich für die hehren Ideale der Philanthropie interessiert – scheint ihr ebenso distanziert gegenübergetreten zu sein. „Typisch für viele sozial gut gestellte Familien", schreibt Dana Greene, „haben die Underhills ihrer Tochter zwar Sicherheit gegeben, aber

wenig Zuneigung und Intimität."[2] Ihr ganzes Leben hindurch versucht Underhill immer wieder, etwa durch ihre ausgiebige literarische Tätigkeit, die Zuneigung ihres Vaters zu gewinnen, was ihr aber kaum gelingt. Ihr Hunger nach Anerkennung und emotionaler Zuwendung, den sie bei verschiedensten Gelegenheiten selbst bei sich feststellt und immer wieder kritisiert, ist stark ausgeprägt. Folgt man ihrer Biographie, so fällt auf, dass sie sich selbst gegenüber sehr hohe Maßstäbe anlegt und zeitlebens äußerst selbstkritisch ist. In ihrem fünfzehnten Lebensjahr erstellt Evelyn eine Liste von Fehlern, die diese in ihrer Kindheit internalisierte Tendenz zur kritischen Selbstbespiegelung illustriert. Sie beschuldigt sich, „egoistisch, stolz, eitel, unordentlich, feige zu sein, sich selbst zu belügen, skeptisch, rücksichtslos, rachsüchtig, übertrieben, wahrheitssüchtig, launisch und falsch zu sein, andere zu ärgern, unfreundlich, unfolgsam, unehrenhaft, profan und faul zu sein"[3]. Ihre wiederkehrenden Selbstverurteilungen und das Gefühl des Ungenügens, das daraus erwächst, motivieren ihre Sehnsucht nach Vergebung, Versöhnung und mystischer Gelassenheit sowie die Hoffnung, durch die Mystik ihren hohen ethischen Maßstäben dereinst entsprechen zu können.

In ihrem persönlichen Ringen um einen religiösen Glauben entsteht *Mysticism*. Das darin entwickelte Modell von Mystik ermöglicht es ihr, sich von den Dogmen der hierarchisch und patriarchal strukturierten katholischen Kirche zu distanzieren, die ihr im Zeitalter der Moderne nicht mehr glaubhaft erscheinen. Und die Leiden der beiden Weltkriege sowie die wirtschaftliche Depression der Zwischenkriegsjahre nähren und bestätigen ihre Überzeugung, dass Mystik nicht nur ein adäquates Mittel der Leidüberwindung sein kann sondern auch ein Weg zu einer kooperativen Sozialwirtschaft und ein Beitrag zu friedlichen, pazifistischen Lösungen der Weltprobleme.

Aldous Huxley ist vierzehn Jahre alt, als seine Mutter stirbt. Mit siebzehn erkrankt er an einem Augenleiden, welches ihn nahezu erblinden lässt und in eine massive Sehschwäche übergeht, die sein gesamtes weiteres Leben prägt. Mit zwanzig Jahren hat er den Selbstmord seines Bruders zu verkraften und den Verlust seiner Kameraden, die zu Beginn des Ersten Weltkriegs eingezogen werden. „Man kann der Mystik nicht entrinnen", schreibt er ein Jahr später.[4] Für Huxley ist Mystik eine Möglichkeit, diese Schicksalsschläge zu bewältigen. Allerdings ist sein Verständnis von Mystik zunächst keineswegs religiös. Er findet Befriedigung in seiner schriftstellerischen und journalistischen Tätigkeit und in den Ausschweifungen und weltlichen Ekstasen der „Roaring Twenties". Huxley leidet jedoch wiederholt unter Depressionen und Schlafstörungen, beginnt aufgrund der Schlafstörungen zu meditieren und entwickelt im Vorfeld des Zweiten Weltkrieges ein Interesse an ethischen Fragestellungen, die ihn motivieren, sich der religiösen Mystik zuzuwenden.

[2] Greene 1990, 9.
[3] Zit. nach Greene 1990, 10.
[4] Smith 1969, 88.

Ebenso wie Underhill ist er überzeugt, in der Mystik ein Fundament für den Pazifismus zu finden.

Noch im Angesicht des Todes spielen für Huxley mystische Bewusstseinszustände eine Rolle. Sterbend verlangt er nach einer Dosis LSD. Sein Ziel dabei ist, ein wacheres Bewusstsein zu erreichen, mit seinen Schmerzen besser umgehen zu können, seinen Tod zu akzeptieren und sich mit seinem Leben und seiner Frau Laura Archera ein letztes Mal zu versöhnen.

Bertrand Russells Mutter stirbt, als Russell zwei Jahre alt ist. Den Vater verliert er mit vier Jahren und wächst bei seinen Großeltern auf, wobei die Großmutter, eine schottische Presbyterianerin, ihn nach strengen moralischen Grundsätzen erzieht. Russell scheint unter der gefühlsfeindlichen calvinistischen Erziehung seiner nicht gerade zimperlichen Großmutter gelitten zu haben.

Richtig glücklich fühlt er sich als Kind oft nur in der Einsamkeit des riesigen Parks, der das Haus umgibt, und ab dem elften Lebensjahr, nachdem sein sieben Jahre älterer Bruder ihn in die euklidische Geometrie einführt, in der Welt der Mathematik. Russell schreibt:

> „Während des größten Teils meiner Kindheit waren meine bedeutendsten Tagesstunden die, die ich allein im Park verbrachte, der erfüllteste Teil meines Lebens verlief in Einsamkeit. Selten nur erwähnte ich anderen gegenüber etwas von meinen tieferen Gedanken, und wenn ich es einmal tat, bereute ich es ... ich lauschte dem Wind und bejubelte den Blitz. Meine ganze Kindheit hindurch wurde das Gefühl der Einsamkeit immer stärker, und dazu das der Hoffnungslosigkeit, dass ich jemals einen Menschen finden würde, mit dem ich mich aussprechen könnte. Vor völliger Verzweiflung bewahrten mich die Natur, die Bücher und (später) die Mathematik.“[5]

Im Kontext seiner calvinistischen Erziehung entwickelt Russell früh die Fähigkeit, über große Zeiträume hinweg seine Gefühlswelt von seiner geistigen Welt nahezu abzuspalten, was zur Folge hat, dass der jugendliche Russell oft an Selbstmord denkt, sich einsam und isoliert fühlt. Vor allem die Natur, Bücher und die Mathematik sind die Bereiche, in denen Russell sich auskennt, sich sicher und glücklich fühlt, um darauf aufbauend zwischenmenschliche Bindungen herzustellen. Eine ähnliche, adaptive Funktion kommt der Mystik und dem damit verbundenen Gefühl der Liebe in Russells Leben zu. Die Mystik – im Sinne Russells – befreit von Gefühlen der Einsamkeit und Isolation und öffnet für sinnlich-emotionale Seiten des Lebens, lässt Mitgefühl und zwischenmenschliche Bindungen entstehen.

Das Labor der Selbstzerstörung überschreibt Monk das erste Kapitel seiner umfassenden Wittgenstein-Biographie, in welchem er Wittgensteins Kindheit und Jugend beschreibt.[6] Der kleine Ludwig leidet unter dem Diktat väterlicher Wünsche, ist bereit, sich anzupassen, seine eigenen Bedürfnisse hintanzustellen, sich zu unterwerfen. Zwei seiner sieben Geschwister bege-

[5] Russell 1967/1967, 34.
[6] Monk 1990/1993, 19–44.

hen Selbstmord, um dem Zwang des Vaters zu entgehen. Ludwig Wittgenstein, der Jüngste, hat Glück im Unglück, denn der Vater entscheidet sich aufgrund der Vorfälle, bei den jüngeren Kindern „Milde“ walten zu lassen.

Ludwig wird an die Linzer Realschule geschickt, wo er sich aufgrund seiner schlechten Noten unglücklich fühlt. Zum ersten Mal vom privilegierten Umfeld seiner reichen Familie getrennt, drückt er die Schulbank mit Arbeiterkindern. Er ist schockiert von ihrem ungehobelten Benehmen, siezt sie und erscheint ihnen wie ein Wesen von einem anderen Stern. Die Kluft könnte nicht größer sein. Er wird gehänselt und fühlt sich isoliert, verraten und verkauft. Zu Hause und in der Schule kämpft er zwischen Unterwerfung und Wahrhaftigkeit, d. h. zu sein und zu sagen und zu tun, was seine Wahrheit ist.

Lebenslang leidet Wittgenstein immer wieder unter seiner Sehnsucht nach Perfektion, quälenden Selbstzweifeln und Depressionen, die seinen Wunsch nach einer radikalen Wandlung entfachen. An Bertrand Russell schreibt er 1913:

> „Hier geht es mir jeden Tag anders: Einmal glaube ich, ich werde verrückt, so stark gärt alles in mir, den nächsten Tag bin ich wieder ganz und gar phlegmatisch. Am Grunde meiner Seele aber kocht es fort und fort wie am Grunde eines Geisirs. Und ich hoffe immer noch, es werde endlich ein endgültiger Ausbruch erfolgen, und ich kann ein anderer Mensch werden.“[7]

Wittgenstein begrüßt den Ersten Weltkrieg, weil er hofft, durch eine Art mystischer Bekehrung in seinem Charakter geläutert und von seinem psychischen Leiden befreit zu werden. Die Mystik verheißt ihm einen absoluten Sicherheitszustand. Immer wieder überlegt Wittgenstein, in ein Kloster einzutreten.

1926 beispielsweise, nach seiner Zeit als Lehrer in Otterthal, fragt er in einem Kloster an, ob er als Mönch aufgenommen würde. Mit dieser Idee spielt er immer wieder, vor allem dann, wenn er sehr verzweifelt ist. Damals erklärt ihm ein offenbar einfühlsamer Abt, er werde im Kloster nicht finden, was er suche, und im Übrigen habe er Motive, die sein Orden missbillige. Daraufhin arbeitet Wittgenstein als Gärtner bei den Barmherzigen Brüdern im Wiener Vorort Hütteldorf, wo er für drei Monate im Werkzeugschuppen des Gartens kampiert. Das letzte Mal in seinem Leben bemüht Wittgenstein sich im Dezember des Jahres 1950 um die Aufnahme in ein Dominikanerkloster in den Midlands, wo er als Mönch leben will, um Hausarbeiten wie den Abwasch zu verrichten und allein sein zu können. Das Vorhaben scheitert jedoch, weil er zu dem Zeitpunkt bereits zu krank ist und im April des darauf folgenden Jahres stirbt.

---

[7] Zit. nach Fischer 1992, 171.

Forschergeist

Meine Untersuchungen führen zu dem Schluss, dass motivationale Knotenpunkte – (quasi-)mystische oder als solche interpretierte Erlebnisse – und existenzielle Grenzsituationen in Wechselwirkung stehen. Darüber hinaus wird die Entwicklung von Interessen und Theorien, Überzeugungen, Argumentationsgängen beeinflusst von der Wechselwirkung mit verschiedenen Denkkollektiven und dem Oszillieren zwischen passiver und aktiver, relativ frei gelenkter Aufmerksamkeit.

Um Missverständnissen vorzubeugen betone ich erneut: Diese Betrachtungsweise besagt nicht, dass wissenschaftliche Theorien sich gänzlich auf subjektive Bedingungen zurückführen ließen. Kriterien wie größtmögliche Tatsachenkonformität, Widerspruchsfreiheit, Kohärenz, Einfachheit und große Reichweite gelten nach wie vor, reichen jedoch nicht aus, um die konkrete Entscheidung eines Wissenschaftlers für die eine oder andere Theorie zu erklären. In ihrer konkreten Anwendung sind die gängigen Kriterien uneindeutig. Ein und dasselbe Kriterium wird von unterschiedlichen Forschern zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedlich ausgelegt. Die Auslegung und Anwendung scheint abhängig zu sein von motivationalen Knotenpunkten.

Aufgrund der komplexen motivationalen Wechselwirkungen vertreten die behandelten Autoren zu verschiedenen Zeiten ihres Lebens unterschiedliche Auffassungen. Bei William James finden sich sowohl anthropozentrisch-materialistische Argumentationsgänge als auch metaphysisch-religiöse. Schließlich entscheidet er sich für einen pragmatischen Mittelweg. Evelyn Underhill wendet sich in jungen Jahren vom Materialismus ab und vertritt ihr Leben lang eine metaphysisch-christliche Mystiktheorie, die anfangs betont individualistisch ist und mit der Zeit die institutionelle Einbindung der Mystik immer mehr berücksichtigt. Aldous Huxley wechselt von einer anfangs zynisch-religionskritischen, materialistischen Haltung zu einer dezidiert metaphysisch-mystischen, die stark von östlichen Traditionen beeinflusst ist. Umgekehrt verläuft der Entscheidungsprozess Russells von einer metaphysischen zu einer idealistischen und schließlich zu einer mystikfeindlichen, freudianisch inspirierten Haltung. Zeit seines Lebens nimmt Wittgenstein zwar eine metaphysikfreundliche Haltung ein, doch den existenziellen Sprung zu einem mystischen, religiösen oder metaphysischen Glauben vollzieht er nie.

Meine Rekonstruktionen und Dekonstruktionen der einzelnen Argumentationsfelder bilden orientierende Landschaftsskizzen, die sich teilweise ergänzen, verflechten, aber auch widersprechen, und ich möchte es dem Leser überlassen, für welche Sichtweise er sich zu unterschiedlichen Zeitpunkten seines Lebens entscheidet.

Anstelle einer Zusammenfassung und eines vergleichenden Abwägens der Argumente möchte ich auf die innere Einstellung aufmerksam machen,

welche die Mystikforschung meiner Ansicht nach vermehrt beleben sollte. In den postmodernen Kulturen und Gesellschaften des 21. Jahrhunderts wirken Positionskämpfe um materialistische, anthropozentrische und metaphysische resp. religiöse Standpunkte, Überzeugungen, Thesen, Theorien, Ansichten, Meinungen etc. über Mystik in meinen Augen anachronistisch. Denn die Objektivität wissenschaftlicher Hypothesen ist durch die Postmoderne und die zunehmende Pluralisierung fragwürdig geworden. Der Forscher ist ein emotional-kognitiv-intentionales Subjekt, ein komplexes System, das in ständiger Wechselwirkung mit seiner Umwelt steht.

Die Fähigkeit zur aktiven Lenkung der Aufmerksamkeit verschafft uns die Möglichkeit, uns zum Erkenntnisprozess und unseren Theorien relativ frei zu verhalten. Anstelle von Grabenkämpfen um die richtigen Thesen, überzeugendsten Argumente und Begründungen und die Suche nach Komplizen für die eigene, angeblich wahre Position und die Herstellung geschlossener Wissens- und Meinungssysteme ermöglicht es uns diese Fähigkeit, eine respektvolle, neugierige Forschungshaltung einzunehmen, kurzum, wahrhaftigen Forschergeist zu entwickeln. Angst vor Status- und Machtverlust und Gefühle der Unsicherheit und Hilflosigkeit angesichts unterschiedlicher und scheinbar unversöhnlicher Thesen und der Komplexität der Phänomene dürfen nicht verdrängt, sondern sollten bewusst gemacht und als Signale verstanden werden, gemeinsam neue Fragen zu stellen und nach neuen intra-, interdisziplinären und interkollektiven Lösungen jenseits der Denkstile und Forscherkollektive zu suchen, in denen man sich beheimatet fühlt. Es ist an der Zeit, den weltanschaulichen Dualismus von Materialismus und Spiritualität zu relativieren und stattdessen die Differenz zwischen offenen und geschlossenen Wissens- und Meinungssystemen in den Vordergrund des Bewusstseins zu rücken. Es sind die offenen Systeme, die gefördert werden sollten, und der pragmatische Dialog in konkreten Situationen über konkrete Problemstellungen, Bedürfnisse und Interessen. Wer den Menschen, wissenschaftliche Forschung und das Phänomen der Mystik angemessen verstehen will, sollte diese als komplexe dynamische Systeme auffassen, die in ständiger Wechselwirkung stehen. Adäquat lässt Mystik sich durch offene Wissens- und Meinungssysteme erfassen, deren Wahrheiten sich pragmatisch und punktuell im Leben bewähren und kohärent sind mit anerkannten Wissens- und Meinungssystemen.

Forscher, die das Gelernte im Lebensalltag fruchtbar anwenden wollen, sollten die Kompetenz entwickeln, die Kontextabhängigkeit von Modellen zu erkennen und Modelle kontextabhängig so zu verwenden, dass konkrete Fragestellungen und existenzielle Lebensprobleme erfolgreich gelöst werden. Mit anderen Worten: Sie sollten die in einem Modell transportierten Grundannahmen kennen und die Reichweite eines Modells annähernd abschätzen können, d. h. die möglichen individuellen und kollektiven, die nahen und die fernen Konsequenzen für konkrete Menschen. Allein die pragmatische Sichtweise entscheidet dann über die Auswahl des jeweiligen Modells in

einer bestimmten Situation. Dies bedeutet auch, Ungewissheiten und Unbestimmbarkeiten aushalten zu können und nicht so zu tun, als ob sich die Wahrheit eines Modells und seine Auswirkungen objektiv feststellen ließen. Es bedeutet, die Pluralität der Wahrheiten zu respektieren und zwischenmenschliche Bindungen über die Grenzen der Denkkollektive und Kulturen hinweg anzustreben. Mystische Phänomene sind immer in bestimmte Kontexte eingebunden und wir sollten danach streben, ihre Lebensrelevanz und Lebensbedeutsamkeit zu fördern, indem wir sie durch unser Wissen so in die Lebenskontexte einpassen, dass sie die ethisch bestmöglichen Wirkungen hervorbringen. Dies ist nur möglich durch offene Wissens- und Meinungssysteme.

Eine solche Forderung nach offenen Wissens- und Meinungssystemen ergibt sich in gewissem Sinne auch vom Blickwinkel der Mystik aus. Arbeiten wie beispielsweise diejenige von Michael Sells, welche die apophatische Sprache der Mystiker ins Zentrum stellen, legen die Ansicht nahe, dass in der mystischen Einheitserfahrung, christlich gesprochen in der *coincidentia oppositorum*, letztlich alle Gegensätze transzendiert werden, auch und vor allem die gegensätzlichen materialistischen und spirituellen Weltbilder.[8] In welchen historisch-kulturellen Kontext man auch hineingeboren wird, früher oder später kann man sich zu den verschiedenen Weltbildern aktiv verhalten. Für welches Weltbild, welche Überzeugung, Argumentation, Ansicht, Meinung man sich zu unterschiedlichen Zeitpunkten seines Lebens auch entscheidet, Mystik beinhaltet starke empathische Tendenzen und fördert offene Wissens- und Meinungssysteme auch dann, wenn sie sich selbst zum Gegenstand nimmt.

[8] Siehe: Sells 1994. Gemäß Michael Sells ist die *apo-phasis* (gr. das Ungesagt-Machen oder Hinweg-Reden) – die sich in den Paradoxien, Aporien und im Begriff *coincidentia oppositorum* ausdrückt – die führende semantische Kraft, die Dynamik der Sprache aller mystischen Traditionen. Das Resultat der apophatischen Sprache, argumentiert Sells, „ist eine unaufhörliche Dynamik, welche gegen ihre eigene Vorherrrschaft und gegen die Ontologisierung ankämpft – eine *de*ontologisierende Sprache“ (ebd., 7). Ziel der *de*ontologisierenden mystischen Sprache ist es zu vermeiden, das Transzendente als „spirituelles Sein“, „Entität“ oder „Ding“ aufzufassen.

Literaturverzeichnis

Wo nur eine Jahreszahl in der Klammer nach dem Namen steht, bezeichnet diese das Erscheinungsjahr der Erstausgabe oder die Werkausgabe. Folgt eine weitere Jahreszahl, so bezeichnet diese die zitierte Ausgabe.

William James

Primärliteratur

James, William (1874/1987). *Review of „The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy"*, in: The Atlantic Monthly, Bd. 33/205 (1874), 627–628; wieder veröffentlicht in: The Works of William James: Essays, Comments and Reviews, Cambridge, 1987, 285–288.

James, William (1882). *On Some Hegelisms*, in: Mind, 7 (1882), 186–208.

James, William (1890/1950 I und II). *Principles of Psychology*, 2 Bde., New York, 1890, Neuauflage 1950.

James, William (1890/1983). *The Hidden Self*, in: Scribner's Magazine, Bd. 7 (1890), 361–373; wieder veröffentlicht in: Works: Essays in Psychology, 1983, 247–268.

James, William (1891/1979). *The Moral Philosopher and the Moral Life*, in: International Journal of Ethics, (April 1891); wieder veröffentlicht in: The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, Cambridge, 1979, 184–215.

James, William (1892/1909). *Psychology. Briefer Course*, New York, London, 1892; dt.: *Psychologie*, übersetzt von Marie Dürr, Leipzig, 1909.

James, William (1894/1987). *Notice of Pierre Janet's État Mental des Hystériques and L'Amnesie Continue, J. Breuer and S. Freud's Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene, L. E. Whipple's Philosophy of Mental Healing*, in: Psychological Review Bd. 1 (1894), 195–200; wieder veröffentlicht in: Works: Essays, Comments, and Reviews, 1987, 470–475.

James, William (1897/1979). *What Psychical Research Has Accomplished*, in: The Will to Believe and Other Essays, 1. Aufl., New York, 1897; wieder veröffentlicht in: The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, Cambridge, 1979.

James, William (1899/1983). *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, Cambridge, 1899, Neuauflage, 1983.

James, William (1902/1997). *The Varieties of Religious Experience*, Edinburgh, 1901/02; dt.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Hamburg, 1997.

James, William (1907/1994). *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, London, 1907; dt.: *Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden*, übersetzt von Wilhelm Jerusalem, 1. Aufl., Hamburg, 1977, 2. Aufl. 1994.

James, William (1907/1913). *The Energies of Men*, in: Philosophical Review 1/16 (1907), 1–22; als Einzelmanuskript wieder veröffentlicht: New York, 1913.

James, William (1910). *A Pluralistic Mystic*, in: The Hibbert Journal 8 (1910), 739–759.

James, William (1978). *Essays in Philosophy*, Cambridge, 1978.

James, William (1982). *Essays in Religion and Morality*, Cambridge, 1982.

James, William (1986). *Essays in Psychical Research*, hg. von Robert A. McDermott, Cambridge, 1986.

Sekundärliteratur

Alexander, Gary T. (1979). *Psychological Foundations of William James's Theory of Religious Experience*, in: Journal of Religion, Bd. 59 (1979), 421–434.

Barnard, G. William (1997). *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*, Albany, 1997.

Browning, Don (1979). *William James's Philosophy of Mysticism*, in: Journal of Religion, Bd. 59 (1979).

Browning, Don (1980). *Pluralism and Personality: William James and Some Contemporary Cultures of Psychology*, Lewisburg, 1980.

Edie, James M. (1970). *Critical Studies: William James and Phenomenology*, in: Review of Metaphysics 23 (1970), 481–526.

Edie, James M. (1987). *William James and Phenomenology*, Bloomington, Indianapolis, 1987.

James, Henry (Hg.) (1920 I und II). *The Letters of William James*, 2 Bde., Boston, 1920.

Leuba, James H. (1904). *Professor William James' Interpretation of Religious Experience*, in: International Journal of Ethics, 14 (1904), 322–329.

Lewis, R. W. B. (1991). *The Jameses: A Familiy Narrative*, New York, 1991.

Myers, Gerald E. (1986). *William James. His Life and Thought*, Yale University, New Haven, London, 1986.

Perry, Ralph Barton (1935 I und II). *The Thought and Character of William James*, 2 Bde., Boston, 1935.

Sloterdijk, Peter (1997). *Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluss an einige Motive bei William James*, in: William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Frankfurt, 1997, 11–35.

Taylor, Eugene (1978). *Psychology of Religion and Asian Studies: The William James Legacy*, in: Journal of Transpersonal Psychology, 10/1 (1978), 66–79.

Taylor, Eugene (1986). *Swami Vivekananda and William James*, in: Prabuddha Bharata: Journal of the Ramakrishna Society, Calcutta, 91 (Sept. 1986), 374–385.

Taylor, Eugene (1996). *William James on Consciousness beyond the Margin*, Princeton, 1996.

Evelyn Underhill

Primärliteratur

Underhill, Evelyn (1904). *The Grey World*, London, 1904.

Underhill, Evelyn (1907). *A Defence of Magic*, in: Fortnightly Review, (November 1907), 754–765; sowie in: Putnam's 3, (November 1907), 177–185.

Underhill, Evelyn (1911/1928, resp. 1930) *Mysticism*: *A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London, 1911; mit einem Vorwort erweiterte, 12. Auflage, London, 1930; dt.: *Mystik: Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*, aus

dem Englischen übertragen von Helene Meyer-Franck und Heinrich Meyer-Benfey, mit einem Geleitwort von Friedrich Heiler, München, 1928.
Underhill, Evelyn (1912). *Bergson and the Mystics*, in: English Review, 10 (Feb.1912), 511–522 und in: Living Age 272 (16th of March 1912), 668–675.
Underhill, Evelyn (1913). *The Circle and the Centre*, Rezensionen von Rabindranath Tagores Büchern: Sadhana – the Realization of Life und: The Crescent Moon, in: The Nation, (13th of December 1913), 499–500.
Underhill, Evelyn (1914). *Introduction*, in: The Autobiography of Maharishi Devendranath Tagore, London, 1914, xi–xiii.
Underhill, Evelyn (1914a). *Practical Mysticism*, London, 1914.
Underhill, Evelyn (1914b). *Introduction*, in: The Fire of Love or the Power of Love, Translated by Richard Misyn from the Incendium Amoris of Richard Rolle, London, 1914, vii–xxv.
Underhill, Evelyn (1915a). *Problem of Conflict*, in: The Hibbert Journal 13 (1915), 497–510.
Underhill, Evelyn (1915b). *Mysticism and War*, London, 1915.
Underhill, Evelyn (1916). *A Note on the Fight for Right Movement*, in: Spurgeon, Caroline F. E., The Training of the Combatant, London, 1916, 21–28.
Underhill, Evelyn (1918). *The Future of Mysticism*, in: Everyman 12 (1918).
Underhill, Evelyn (1918a). *Consecration of England*, in: For the Right: Essays and Addresses by Members of the Fight for Right Movement, New York, 1918, 232–242.
Underhill, Evelyn (1920). *The Essentials of Mysticism*, in: Quest, Bd. 2/2, (1920), 145–166, wieder veröffentlicht in: The Essentials of Mysticism and Other Essays, Oxford, 1995, 7–35.
Underhill, Evelyn (1922). *Life of the Spirit and the Life Today*, London, 1922.
Underhill, Evelyn (1930/1995). *The Philosophy of Contemplation*, Cheltenham, 1930; wieder veröffentlicht in: The Essentials of Mysticism and Other Essays, Oxford, 1995, 95–120.
Underhill, Evelyn (1933). *Christian Basis for Social Action*, in: Mixed Pastures, London, 1933, 110–111.
Underhill, Evelyn (1937a). *Education and the Spirit of Worship*, London, 1937.
Underhill, Evelyn (1937b). *The Spiritual Life: Four Broadcast Talks*, London, 1937.
Underhill, Evelyn (1939a). *Meditation on Peace*, in: Magazine of the Fellowship of Reconciliation, 1939.
Underhill, Evelyn (1939b). *Prayer in Wartime*, in: G.D.A. Letter, (1st of November 1939), 2–5.
Underhill, Evelyn (1939c). *A Service of Prayer for Use in Wartime*, London, 1939.
Underhill, Evelyn (1939d). *Spiritual Life in Wartime*, London, 1939.
Underhill, Evelyn (1940). *The Church and War*, London, 1940.
Underhill, Evelyn (1942). *The Fruits of the Spirit*, London, 1942 [Enthält Vorträge, die Underhill 1936 am House of Retreat in Pleshey hielt, und Briefe an die Gebetsgruppe].

Sekundärliteratur

Greene, Dana (1987a). *Works by and about Evelyn Underhill*, in: Bulletin of Bibliography, 1987.
Greene, Dana (1987b). *Toward an Evaluation of the Thought of Evelyn Underhill*, in: History of European Ideas, Bd. 8, No 4/5 (1987), 549–562.

Greene, Dana (1988). *Introduction,* in: Dies. (Hg.), Evelyn Underhill, Modern Guide to the Ancient Quest for the Holy, Albany, 1988, 3–15.
Greene, Dana (1990). *Evelyn Underhill. Artist of the Infinite Life,* New York, 1990.
Williams, C. (Hg.) (1943). *The Letters of Evelyn Underhill,* London, 1943.

Aldous Huxley

Primärliteratur

Huxley, Aldous (1924). *Little Mexican and Other Stories,* Collected Works, London, 1924.
Huxley, Aldous (1925). *Those Barren Leaves,* Collected Works, London, 1925.
Huxley, Aldous (1927). *Proper Studies,* Collected Works, London, 1927.
Huxley, Aldous (1929). *Do What You Will,* Collected Works, London, 1929.
Huxley, Aldous (1931). *Music at Night,* Collected Works, London, 1931.
Huxley, Aldous (1932). *Brave New World,* Collected Works, London, 1932.
Huxley, Aldous (1937). *Ends and Means,* Collected Works, London, 1937.
Huxley, Aldous (1939). *After Many a Summer,* Collected Works, London, 1939.
Huxley, Aldous (1941). *Grey Eminence,* Collected Works, London, 1941.
Huxley, Aldous (1944). *Introduction,* in: Bhagavad-Gita, übersetzt von Probhavananda und Isherwood, New York, 1944.
Huxley, Aldous (1945/1996). *Religion and Temperament,* in: Isherwood, Christopher (Hg.), Vedanta for the Western World, Hollywood, 1945, 96–105; dt.: *Religion und Temperament,* in: Isherwood, Christopher (Hg.), Vedanta und wir, München, 1959, 117–122; sowie in: Bridgeman, Jacqueline (Hg.), Aldous Huxley: Gott ist, München, 1996, 37–48.
Huxley, Aldous (1945). *Time Must Have a Stop,* Collected Works, London, 1945.
Huxley, Aldous (1946). *The Perennial Philosophy,* Collected Works, London, 1946.
Huxley, Aldous (1952/1957). *The Devils of Loudun,* Collected Works, London, 1952. dt.: *Die Teufel von Loudun*, Zürich, München 1957.
Huxley, Aldous (1954/1996). *The Doors of Perception,* London, 1954; dt.: *Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle,* 18. Auflage, München, 1996, 7–62.
Huxley, Aldous (1955/1990). *Foreword,* in: Benoit, Hubert, Zen and the Psychology of Transformation. The Supreme Doctrine, New York, 1955, Neuauflage 1990.
Huxley, Aldous (1955/1996). *Who are We?,* in: Vedanta and the West, hg. von der Vedanta Society of Southern California, Hollywood, 1955; dt.: *Wer sind wir?,* in: Bridgeman, Jacqueline (Hg.), Aldous Huxley: Gott ist, München, 1996, 49–69.
Huxley, Aldous (1956/1996). *Heaven and Hell,* London, 1956; dt.: *Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle*, 18. Auflage, München, 1996, 63–106.
Huxley, Aldous (1956). *Adonis and the Alphabet, and Other Essays,* London, 1956. Amerikanischer Titel*: Tomorrow and Tomorrow and Tomorrow, and Other Essays,* New York, 1956.
Huxley, Aldous (1962). *Island,* Collected Works, London, 1962.
Huxley, Aldous (1977/1998). *Moksha: Writings of Psychedelics and the Visionary Experience (1931–1963),* hg. von Michael Horovitz und Cynthia Palmer, New

York, 1977, Reprint: London, 1980; dt.: *Moksha: Auf der Suche nach der Wunderdroge*, München, 1998.

Huxley, Aldous (1978). *The Human Situation. Lectures at Santa Barbara, 1959*, hg. von Piero Ferrucci, London, 1978.

Sekundärliteratur

Bedford, Sybille (1973) *Aldous Huxley: A Biography*, New York, 1973.

Bridgeman, Jacqueline (Hg.) (1992/1996). *Preface from the Editor*, in: Dies. (Hg.), Huxley and God, San Francisco, 1992; dt.: *Vorwort der Herausgeberin*, in: Dies. (Hg.), Gott ist, München, 1993, 1996, 7–10.

Day-Lewis, Cecil (1936/1975). *We're NOT going to do NOTHING: A reply to Aldous Huxley's What are you going to do about it?*, [dieses einunddreißig Seiten umfassende Pamphlet wurde 1936 in einer Auflage von fünfzig Kopien von der *Left Review* herausgegeben; Auszüge daraus finden sich in: Watt, Donald (Hg.), Aldous Huxley. The Critical Heritage, London, Boston, 1975, 366–368, 272–275.]

Deery, June, (1996). *Aldous Huxley and the Mysticism of Science*, London, New York, 1996.

Dunaway, David King (1989). *Huxley in Hollywood*, New York, 1989.

Fietz, Lothar (1995). *The Fragmentariness of the Self: Continuity and Discontinuity in the Works of Aldous Huxley*, in: Benfried Nugel (Hg.), Now More Than Ever: Proceedings of the Aldous Huxley Centenary Symposium Münster 1994, Frankfurt, 1995, 347–360.

Huxley, Julian (Hg.) (1965/1969). *Aldous Huxley 1894–1963 – A Memorial Volume*, London, 1965; dt.: *Aldous Huxley zum Gedächtnis*, München, 1969.

Huxley, Laura Archera (1968/1991). *This Timeless Moment. A Personal View of Aldous Huxley*, New York, 1968; Neuaufl. 1991.

Hofmann, Albert (1977/1998). *Preface*, in: Huxley, Aldous, Moksha: Writings of Psychedelics and the Visionary Experience (1931–1963), hg. von Michael Horovitz und Cynthia Palmer, New York, 1977, Reprint: London, 1980, xiii–xvii; dt.: *Vorwort*, in: Aldous Huxley, Moksha. Auf der Suche nach der Wunderdroge, München, 1998.

Inge, William Ralph (1947/1975). *On Aldous Huxley's Perennial Philosophy*, Rezension in: Philosophy, XXII (April 1947), 66–70; Auszüge davon finden sich in: Watt, Donald (Hg.), Aldous Huxley. The Critical Heritage, London, Boston, 1975, 366–368.

Mužina, Matej (1975). *Aldous Huxley and W. H. Sheldon's Psychology of Constitutional Differences*, in: Studia Romanica et Anglica Zagrebiensia, 40 (1975), 89–112.

Pritchett, V. S. (1963/1975). *Aldous Huxley*, in: New Statesman (6. Dec. 1963), 834; sowie in: Watt, Donald (Hg.) (1975). Aldous Huxley. The Critical Heritage, London and Boston, 1975, 459–461.

Schumacher, Theo (1987/1992). *Aldous Huxley*, Reinbek, 1987, Neuauflage 1992.

Sisirkumar, Ghose (1962). *Aldous Huxley: A Cynical Salvationist*, Bombay, 1962.

Smith, Grover (Hg.) (1969). *Letters of Aldous Huxley*, London, 1969.

Smith, Huston (1988/1996). *Remembering Aldous Huxley*, in: Los Angeles Times Book Review, Bd. 20 (Nov. 1988); sowie als Einleitung in: Bridgeman, Jacqueline (Hg.), Huxley and God, San Francisco, 1992; dt.: Aldous Huxley: Gott ist, München, 1996, 11–20.

Williams, Liza (Hg.) (1965). *Who is Aldous Huxley?,* in: KPFK Annual, Los Angeles, 1965, 68–75.

Bertrand Russell

Primärliteratur

Russell, Bertrand (1888–89/1983). *Greek Exercises,* in: Collected Works, Cambridge Essays 1888–99, London, 1983, 3–21.

Russell, Bertrand (1893–94/1983). *Graduate Essays in Epistemology and the History of Philosophy,* in: Collected Works, Cambridge Essays 1888–99, London, 1983, 118–200.

Russell, Bertrand (1902–03/1985). *The Pilgrimage of Life,* in: Collected Works, Contemplation and Action, 1902–14, London, 1985, 32–55.

Russell, Bertrand (1911/1985). *Prisons,* in: Gesammelte Werke, Contemplation and Action, 1902–14, London, 1985, 102–109.

Russell, Bertrand (1912/1997). *The Problems of Philosophy,* London, 1912; dt.: *Probleme der Philosophie*, Berlin, 1967, Neuauflage, 1993.

Russell, Bertrand (1912a/1985). *The Perplexities of John Forstice*, in: Collected Works, Contemplation and Action, 1902–14, London, 1985, 128–154.

Russell, Bertrand (1912b/1985). *The Essence of Religion*, in: Collected Works, Contemplation and Action, 1902–14, London, 1985, 112–122.

Russell, Bertrand (1914/1952). *Our Knowledge of the External World,* Chicago, London, 1914, Neuauflage 1952.

Russell, Bertrand (1914/1985). *Mysticism and Logic,* in: Collected Works, Contemplation and Action, 1902–14, London, 1985, 158–177.

Russell, Bertrand (1919/1986). *On „Bad Passions"*, in: Collected Works, The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays, 1914–1919, London, 1986, 273–275.

Russell, Bertrand (1919/2000). *Dreams and Facts,* in: *Uncertain Paths to Freedom: Russia and China, 1919–22, London, 2000.* 19–24.

Russell, Bertrand (1985). *Collected Works, Language, Mind and Matter, 1919–1926,* London, 1985.

Russell, Bertrand (1988). *Collected Works, Essays on Language, Mind and Matter, 1919–1926*, London, 1988.

Russell, Bertrand (1935/1980). *Religion and Science,* New York, 1935.

Russell, Bertrand (1945/1959). *A History of Western Philosophy*, London 1945; dt.: *Philosophie des Abendlandes*, Berlin, 1959.

Russell, Bertrand (1967/1967). *The Autobiography of Bertrand Russell,* Boston, 1967; dt.: *Mein Leben*, Zürich, 1967.

Sekundärliteratur

Blackwell, Kenneth (1985). *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell,* London, Boston, Sidney, 1985.

Griffin, Nicholas (1991). *Russell's Idealist Apprenticeship,* Oxford, 1991.

Hylton, Peter (1990). *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy,* Oxford, 1990.

Jager, Ronald (1972). *The Development of Bertrand Russell's Philosophy,* London, New York, 1972.

Monk, Ray (1996). *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude,* New York, London u. a., 1996.

Rempel, Richard A./Moran, Margaret (1985). *Introduction,* in: Bertrand Russell, The Collected Papers, Bd. 12: Contemplation and Action, 1902–1914, London, 1985, xiii–xii.

Ludwig Wittgenstein

Primärliteratur

Wittgenstein, Ludwig (1984 I). *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen,* Bd. I der Gesamtausgabe, Frankfurt, 1984.

Wittgenstein, Ludwig (1984 VII). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie,* Bd. VII der Gesamtausgabe, Frankfurt, 1984.

Wittgenstein, Ludwig (1984 VIII). *Bemerkungen über die Farben, Über Gewissheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen,* Bd. VIII der Gesamtausgabe, Frankfurt, 1984.

Wittgenstein, Ludwig (1980). *Briefe,* hg. von B. F. McGuinness und G. H. von Wright, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt, 1980.

Wittgenstein, Ludwig (1991/1992). *Geheime Tagebücher 1914–1916,* 1. Aufl. Wien, 1991; 3. Aufl. 1992.

Wittgenstein, Ludwig (1989). *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften,* Frankfurt, 1989.

Wittgenstein, Ludwig (1995 III). *Bemerkungen, Philosophische Bemerkungen,* Wiener Ausgabe, aus dem Nachlass hg. von M. Nedo, Bd. 3, Wien, New York, 1995.

Wittgenstein, Ludwig (1995 IV). *Bemerkungen zur Philosophie, Bemerkungen zur philosophischen Grammatik,* aus dem Nachlass hg. von M. Nedo, Bd. 4, Wien, New York, 1995.

Sekundärliteratur

Aldrich, Virgil C. (1976). *Linguistic Mysticism,* in: The Monist, Bd. 59/4 (1976), 470–492.

Burr, R. (1976). *Wittgenstein's Later Language-Philosophy and some Issues in Philosophy of Mysticism,* in: International Journal of Religion 7 (1976), 261–287.

Canfield, J. V. (1975). *Wittgenstein and Zen,* in: Philosophy, Bd. 50 (Oct. 1975), 383–408.

Cheng, Hsueh-Li (1982). *Zen, Wittgenstein and Neo-Orthodox Theology: The Problem of Communicating Truth in Zen Buddhism,* in: Religious Studies, Bd. 18/2 (June 1982), 133–150.

Clack, Brian R. (1996). *Wittgenstein and Expressive Theories of Religion,* in: International Journal for Philosophy of Religion 40 (August 1996), The Hague, 47–61.

Clegg, J. S. (1978). *Logical Mysticism and the Cultural Setting of Wittgenstein's „Tractatus",* in: Schopenhauer-Jahrbuch Bd. 59 (1978), 29–47.

Cox, Charles H./Cox, Jean W. (1976). *The Mystical Experience: With an Emphasis on Wittgenstein and Zen,* in: Religious Studies, Bd. 12 (1976), 483–491.

Cox, Charles H. (1979). *Wittgenstein's Later Mysticism,* in: Religious Humanism (13), H 2, 50–55.

Dauert, D. (1966–67). *Der Mystische Logistiker Wittgenstein,* in: Pforte (16), Heft 132 (1966–67), 66–70.

Dietrich, R. A. (1971). *Untersuchungen über den Begriff des „Mystischen" in Wittgensteins „Tractatus",* Diss., Göttingen, 1971.

Ehrlich, Leonard H. (1967). *Mystery and Mysticism in Wittgenstein, Aquinas, and Jaspers,* in: Journal of Philosophy, Bd. 64 (1967), 745–746.

Ehrlich, Leonard H. (1969). *Mysticism or Metaphysics? A Juxtaposition of Wittgenstein, Aquinas and Jaspers,* in: Akten des XIV. Kongresses für Philosophie, Wien, 2.–9. September, 1969, III: Logik, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie, Ontologie und Metaphysik, Wien, 1969, 651–659.

Engelmann, Paul (1968/1970). *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir,* New York, 1968; dt.: *Ludwig Wittgenstein – Briefe und Begegnungen,* München, Wien, 1970.

Fischer, Hans Rudi (1992). *Sprache und Geisteskrankheit. Eine Wittgensteinsche Perspektive,* in: Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.), Von Wittgenstein lernen, Berlin, 1992, 169–192.

Germana, J. (1980). *Wittgenstein Zen,* in: Behaviorism, Bd. 8 (Fall 1980), 149–150.

Gillespie, M. T. (1972). *Das Mystische in Wittgensteins „Tractatus",* Diss., Dublin, 1972.

Glock, Hans-Johann (1996). *Mysticism,* in: Ders., A Wittgenstein Dictionary, Oxford, 1996, 251–253.

Goslich, Gabriele (1991). *Das „Mystische" bei Wittgenstein,* in: Philosophisches Jahrbuch 98 (1991), 34–47.

Goodman, R. B. (1975). *On Speech Act Theory and Mystical Discourse,* in: Sharifi, H. (Hg.), From Meaning to Sound, Lincoln, 1975, 15–26.

Grabner-Haider, Anton (1975). *Wittgenstein und „Das Mystische". Folgerungen für die Theologie,* in: Zeitschrift für katholische Theologie, 97 (1975), 282–296.

Gudmunsen, Chris (1974). *On the Mahayana and Wittgenstein,* in: Religion, Bd. 4/2 (Fall 1974), 96–103.

Hardwick, C. S. (1963). *Doing Philosophy and Doing Zen,* in: Philosophy East and West, Bd. 13 (1963), 227–234.

Harrison, Frank (1963). *Notes on Wittgenstein's Use of „Das Mystische",* in: Southern Journal of Philosophy (USA), Bd. 1 (1963), 3–9.

Hoffman, Robert (1960). *Logic, Meaning and Mystical Intuition,* in: Philosophical Studies, Bd. 15/5 (1960), 65–70.

Hudson, H. (1973). *Wittgenstein and Zen Buddhism,* in: Philosophy East and West, Bd. 23 (Oct. 1973), 471–481.

Kuzminski, A. (1979). *Showing and Saying: Wittgenstein's Mystical Realism,* Yale Review, Bd. 68/H4 (1979), 500–518.

McCabe, H. (1992). *The Logic of Mysticism,* I. P. (Suppl.), Bd. 31 (1992), 45–59.

McGuinness, Brian (1966/1989). *The Mysticism of the Tractatus,* in: Philosophical Review (USA), Bd. 75/3 (1966), 305–328; dt.: *Die Mystik des Tractatus,* in: Schulte, Joachim (Hg.), Texte zum Tractatus, Frankfurt, 1989, 165–191.

McHale, M. E. (1979). *The Notion of the Mystical in Wittgenstein's „Tractatus",* Diss., Washington, 1979.

Monk, Ray (1990/1993). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius,* New York, London u. a., 1990; 2nd ed. 1993.

Nieli, Russell (1987). *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language. A Study of Viennese Positivism and the Thought of Ludwig Wittgenstein*, Albany, 1987.

Northrop, F. S. C. (1962). *Language, Mysticism and God*, in: Ders., Man, Nature and God, New York, 1962.

Phillips, D. Z. (1977). *On Wanting to Compare Wittgenstein and Zen*, in: Philosophy, Bd. 52 (July 1977), 338–343.

Plochmann, George Kimball (1964). *A Note on Harrison's Notes on „Das Mystische“*, in: Southern Journal of Philosophy, Bd. 2 (1964), 130–132.

Roy, R. K. (1983). *„The Mystical“ in the Philosophy of Wittgenstein*, Indian Philo Quart (Ind), Bd. 10 (1983), 263–267.

Sellmann, James (1979). *The Koan: a Language Game*, in: Indian Philosophical Quarterly, Bd. 7 supp. (Oct. 1979), 1–9.

Shibles, Warren (1969). *Wittgenstein and Zen*, in: Ders., Wittgenstein: Language and Philosophy, Debuque, 1969, 147–159.

Sontag, Frederick (1995). *Wittgenstein and the Mystical: Philosophy as an Ascetic Practice*, Atlanta, XII, 1995.

Tominaga, Thomas T. (1982). *Taoist and Wittgensteinian Mysticism*, in: Journal of Chinese Philosophy, Bd. 9 (1982), 269–289.

Tominaga, Thomas T. (1983). *Ch'an, Taoism and Wittgenstein*, in: Journal of Chinese Philosophy, Bd. 10/2 (1983), 127–146.

Track, Joachim (1992). *Lebensform, Bild und innere Erfahrung. Zur Bedeutung von Wittgensteins Interpretation religiöser Äußerungen*, in: Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.), Von Wittgenstein lernen, Berlin 1992, 151–168.

Wasmuth, Ewald (1952). *Das Schweigen Ludwig Wittgensteins. Über das „Mystische“ im Tractatus Logico-Philosophicus*, in: Wort und Wahrheit, Bd. 7/36 (1952), 815–822.

Weinpahl, Paul (1958). *Zen and the Work of Wittgenstein*, in: Chicago Review, Bd. 12/2, (Summer 1958), 67–72.

Weinpahl, Paul (1979). *Eastern Buddhism and Wittgenstein's Philosophical Investigations*, in: East Buddhist (N. S.), Bd. 12/2 (Fall 1979), 22–54.

Wohlfart, G. (1983). *Grammatik und Ästhetik. Zum Verhältnis von Sprache und ästhetischer Erfahrung bei Wittgenstein*, in: Deutsche Vierteljahreszeitschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Nr. 57 (1983), 399–414.

Wright, G. H. von (Hg.) (1974). *Wittgenstein's Letters to Russell, Keynes, and Moore*, Ithaca, 1974.

Xirau, Ramon (1968). *Wittgenstein y „lo mystico“*, in: Letras, Lima, 1968, 100–108.

Zemach, Eddy M. (1964/1993). *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*, in: Review of Metaphysics, Bd. 18/1 (1964), 39–57; wieder abgedruckt in: I. M. Copi/R. W. Beard (Hg.), Essays on Wittgenstein's Tractatus, Bristol, 1966; Neuauflage, 1993, 359–375.

Weiterführende Literatur

Ahlberg, Nora (1982). *Some Psychophysiological Aspects of Ecstasy in Recent Research*, in: Holm, Nils G. (Hg.), Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Abo, Finland, on the 26th–28th August 1981, Stockholm, 1982, 63–73.

Albert, Karl (1986). *Mystik und Philosophie*, Sankt Augustin, 1986.
Albert, Karl (1996). *Einführung in die philosophische Mystik*, Darmstadt, 1996.
Alexander, Charles N./Langer, Ellen (Hg.) (1990). *Higher Stages of Human Development*, New York, 1990.
Allison, J. (1986). *Adaptive Regression and Intense Religious Experience*, in: Journal of Nervous and Mental Disease, 145 (1986), 452–463.
Alston, William (1991). *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, New York, 1991.
Amelang, Manfred (1981). *Differentielle Psychologie und Persönlichkeitsforschung*, Stuttgart, 1981.
Andersen, Jensine (2000/2002). *Meditation Meets Behavioural Medicine. The Story of Experimental Research on Meditation*, in: Journal of Consciousness Studies, 7 (11–12), 2000; wieder veröffentlicht in: Andersen, Jensine/Forman, Robert K. C., Cognitive Models and Spiritual Maps, Charlottesville, 2002, 17–73.
Arbman, Ernst (1963–1970 I–III). *Ecstasy or Religious Trance in the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View*, Bd. I: *Vision and Ecstasy*, Bd. II: *Essence and Forms of Ecstasy*; Bd. III: *Ecstasy and Psychopathological States*, Stockholm-Uppsala, 1963–1970.
Austin, James H. (1991). *Zen and the Brain: The Construction and Dissolution of the Self*, in: Masao, Abe u. a. (Hg.), The Eastern Buddhist, Bd. 34/2 (Autumn 1991), 69–97.
Austin, James H. (1998). *Zen and the Brain; Toward an Understand of Meditation and Consciousness*, Cambridge, 1998.

Basil, Robert (Hg.) (1988). *Not Necessarily the New Age: Critical Essays*, New York, 1988.
Barnard, G. William (2002). *Vital Intuitions: Henry Bergson and Mystical Ethics*, in: Barnard, G. William/Kripal, Jeffrey J. (Hg.), Crossing Boundaries. Essays on the Ethical Status of Mysticism, New York, London, 2002, 309–360.
Barnard, G. William/Kripal, Jeffrey J. (Hg.) (2002). *Crossing Boundaries. Essays on the Ethical Status of Mysticism*, New York, London, 2002.
Baruzi, Jean (1924). *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924.
Beirnaert, Louis (1990). *La signification du symbolisme conjugal*, in: Eliade, Mircea, Lacombe, Olivier u. a. (Hg.), Mystique sexualité et continence, Paris, 1990.
Beit-Hallahmi, Benjamin/Argyle, Michael (1997). *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, London, 1997.
Benton, William (Hg.) (1943–73/1973–74). *Mysticism*, in: The New Encyclopaedia Britannica, 15th edition, Bd. 12, 786–793.
Bennett, C. A. (1923). *A Philosophical Study of Mysticism*: *an Essay*, New Haven, 1923.
Bergson, Henri (1932/1992) *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932; dt.: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Frankfurt, 1992.
Bergson, Henri (1946/1993). *Die Wahrnehmung der Veränderung*, in: Ders., Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge, Frankfurt, 1993, 149–179.
Beutin, Wolfgang (1997). *Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters.* Teil 1: *Probleme der Mystikforschung – Mystikforschung als Problem*, Frankfurt u. a., 1997.

Beutin, Wolfgang (1998). *Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters.* Teil II: *Ideengeschichte, Theologie und Ästhetik*, Frankfurt u. a., 1998.

Bischof-Köhler, Doris (1989). *Spiegelbild und Empathie. Die Anfänge der sozialen Kognition*, Bern, 1989.

Björkqvist, Kaj (1982). *Ecstasy from a Physiological Point of View*, in: Holm, Nils G. (Hg.), Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Abo, Finland, on the 26th–28th August 1981, Stockholm, 1982, 74–86.

Blocker, H. Gene (1976). *The Language of Mysticism*, in: The Monist, Bd. 59/4 (1976), 551–562.

Bodmer, Inés/Braun, Hans-Jürg/Dittrich, Adolf (1991). *Ozeanische Selbstentgrenzung, angstvolle Ich-Auflösung, visionäre Umstrukturierung und Mystik – Zwischen Empirie und Theologie*, in: Leuner, Hanscarl/Schlichting, Michael (Hg.), Jahrbuch des Europäischen Collegiums für Bewusstseinsstudien, Berlin, 1991, 49–60.

Bohm, David (1980). *Wholeness and the Implicate Order*, London, New York, 1980.

Bohr, Niels (1958). *Atomic Physics and Human Knowledge*, New York, 1958.

Bolle, Ralf H. (1988). *Am Ursprung der Sehnsucht. Tiefenpsychologische Aspekte veränderter Wachbewusstseinszustände am Beispiel des Anästhetikums Ketanest*, Berlin, 1988.

Bouyer, Louis (1952/1980). *Mysticism. An Essay on the History of the Word*, in: Woods, R.T. (Hg.), Understanding Mysticism, Garden City 1980.

Braun, Hans-Jürg (1998). *Meister Eckharts Denkmystik gegen Ekstasen und Visionen*, in: Scharfetter, Christian/Rätsch, Christian (Hg.), Welten des Bewusstseins, Bd. 9: Religion – Mystik – Schamanismus, Berlin 1998, 107–116.

Bremond, Henri (1908). *La provence mystique*, Paris, 1908.

Bremond, Henri (1916–1928). *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 8 Bde., Paris, 1916–1928.

Bremond, Henri (1926). *Prière et poésie*, Paris, 1926.

Bremond, Henri (1929). *Philosophie de la prière*, Paris, 1929.

Brierly, Marjorie (1951). *Trends in Psychoanalysis*, London, 1951.

Brockhaus (1996). *Mystik*, Bd. 15, 1996, 307–334.

Broughton, J. M. (1982). *Genetic Logic and the Developmental Psychology of Philosophical Concepts*, in: Broughton, J. M./Freeman-Moir, C. (Hg.), The Cognitive Developmental Psychology of James Mark Baldwin, Norwood, 1982.

Brown, Daniel (1986/1988). *The Stages of Meditation in Crosscultural Perspective*, in: Wilber, Ken/Engler, Jack/Brown, Daniel, P. (Hg.), Transformation of Consciousness, Boston: Shambhala, 1986; dt.: *Die Stadien der Meditation in kulturübergreifender Perspektive*, in: Wilber, Ken/Engler, Jack/Brown, Daniel P. (Hg.), Psychologie der Befreiung, Bern, München, Wien, 1988, 229–294.

Brumlik, Michael (1993). *C. G. Jung. Zur Einführung*, Hamburg, 1993.

Bucke, Richard Maurice (1898/1993). *Cosmic Consciousness. A Study in the Evolution of the Human Mind*, erstmals 1898 erschienen (500 Exemplare) (Erscheinungsort unbekannt); 1901 (Erscheinungsort unbekannt); Philadelphia, 1905; dt.: *Kosmisches Bewusstsein*, übers. aus d. Engl. von Celle, 1925; sowie: *Die Erfahrung des kosmischen Bewusstseins. Eine Studie zur Evolution des menschlichen Geistes*, Freiburg, 1975, 1993.

Butler, Edward Cuthbert (1922/1966). *Western Mysticism: The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life,* London, Bombay, Sidney, 1922; 2nd ed., *with Afterthoughts,* 1926; Neuauflage: New York, 1966, London, 1967.

Capra, Fritjof (1975). *The Tao of Physics, An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism,* Berkeley, 1975.

Cazeneuve, J. (1959). *Le peyotisme au Nouveau-Mexique: notes sur une nouvelle religion,* in: Revue philosophique 149 (1959), 169–182.

Certeau, Michel de (1982). *La Fable mystique XVIe–XVIIe Siècle,* Paris, 1982.

Chapman, T. (1989). *In Defense of Mystical Ideas: Support for Mystical Beliefs from a Purely Theoretical Viewpoint,* Lewinston, Pa., 1989.

Chardin, Teilhard de (1955/1959). *Le phénomène humain,* Paris, 1955; dt.: *Der Mensch im Kosmos*, München, 1959.

Cheng, Hsueh-Li (1991). *Exploring Zen,* New York u. a., 1991.

Ciompi, Luc (1982). *Affektlogik. Über die Struktur der Psyche und ihre Entwicklung. Ein Beitrag zur Schizophrenieforschung,* Stuttgart, 1982.

Ciompi, Luc (1993). *Krisentheorie heute – eine Übersicht,* in: Schnyder, U./Sauvant, J.-D. (Hg.), Krisenintervention in der Psychiatrie, Bern, 1993, 13–25.

Ciompi, Luc (1997). *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik,* Göttingen, 1997.

Claridge, G. (1970). *Drugs and Human Behaviours,* London, 1970.

Coe, George Albert (1900). *The Spiritual Life. Studies in the Science of Religion,* New York, 1900.

Coe, George Albert (1916). *The Psychology of Religion,* Chicago, 1916.

Coe, George Albert (1943). *What Is Religion Doing to Our Consciences?,* New York, 1943.

Coleman, John (1987). *Conclusion: After Sainthood?,* in: Hawley, John Stratton (Hg.), Saints and Virtues, Berkeley, 1987, 205–226.

Coward, Harold (1990). *Derrida and Indian Philosophy,* New York, 1990.

Degen, Peter Anton (1989). *Interpretations of Quantum Physics, the Mystical and the Paranormal: Einstein, Schrödinger, Bohr, Pauli and Jordan,* Diss., Drew University, 1989.

Deikman, Arthur, J. (1966/1980). *Deautomatization and the Mystic Experience,* in: Psychiatry 29 (1966), 324–338; wieder veröffentlicht in: Woods, R. (Hg.), Understanding Mysticism, Garden City, 1980, 240–260.

Delacroix, Henri (1900). *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV. siècle,* Paris, 1900.

Delacroix, Henri (1908). *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens,* Paris, 1908.

Dinzelbacher, Peter (Hg.) (1989). *Wörterbuch der Mystik,* Stuttgart, 1989.

Dittrich, Adolf (1985/1996). *Ätiologieunabhängige Strukturen veränderter Wachbewusstseinszustände. Ergebnisse empirischer Untersuchungen über Halluzinogene I. und II. Ordnung, sensorische Deprivation, hypnagoge Zustände, hypnotische Verfahren sowie Reizüberflutung,* 1. Aufl., Stuttgart, 1985, 2., durchges. Aufl., Berlin, 1996.

Dittrich, Adolf (1990). *Empirische Dimensionen veränderter Bewusstseinszustände: Zwischen Himmel, Hölle und Visionen,* in: Resch, Andreas, Veränderte Bewusstseinszustände. Träume, Trance, Ekstase, Innsbruck, 1990, 73–116.

Dugdale, Antony (1993). *Silent Prayers: Derridean Negativity and Negative Theology*, Master's Thesis, McGill University, 1993.

Dunbar, Kevin (1995). *How Scientists Really Reason: Scientific Reasoning in Real-World Laboratories,* in: Sternberg, Robert J./Davidson, Janet E. (Hg.), The Nature of Insight, Cambridge, 1995, 365–396.

Durandeaux, Jacques (Hg.) (1990). *Mystique, sexualité et continence,* Paris, 1990. Hierbei handelt es sich um Auszüge des Bandes *Mystique et continence* der Études carmélitaines.

Einstein, Albert (1950). *Out of My Later Years,* London, 1950.

Eliade, Mircea (1956). *Experiences of the Mystic Light,* in: Ders., The Two and the One, New York, 1956, 19–77.

Eliade, Mircea (1957). *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen,* Reinbek, 1957.

Eliade, Mircea (1958). *La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité,* in: Fröbe-Kapteyn, Olga (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1958, Bd. XXVII: Mensch und Frieden, Zürich, 1959, 195–236.

Ellenberger, H. (1970/1985). *The Discovery of the Unconscious,* New York, 1970; dt.: *Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung,* 1. Auflage, Zürich, 1970; vom Autor durchgesehene und revidierte Taschenbuchausgabe, Zürich, 1985.

Epstein, Mark (1995/1998). *Thoughts without a Thinker. Psychotherapy from a Buddhist Perspective,* New York, 1995; dt.: *Gedanken ohne den Denker. Das Wechselspiel von Buddhismus und Psychotherapie,* Frankfurt, 1998.

Engel, Klaus (1995). *Meditation. Geschichte, Systematik, Forschung, Theorie,* Frankfurt, 1995.

Eucken, Rudolf (1901). *Der Wahrheitsgehalt der Religion,* Leipzig, 1901.

Eucken, Rudolf (1908). *Der Sinn und Wert des Lebens,* Leipzig, 1908.

Fales, Evan (1996a). *Scientific Explanations of Mystical Experiences,* in: Religious Studies, 32/2 (1996), 143–163 (Teil I) und 32/3, 297–313 (Teil II).

Fales, Evan (1996b). *Mystical Experience as Evidence,* in: International Journal for Philosophy of Religion 40/1 (August 1996), 19–64.

Fechner, Gustav Theodor (1876). *Vorschule der Ästhetik,* Leipzig, 1876.

Ferger, N. (1935). *Magie und Mystik. Gegensatz und Zusammenhang,* Zürich, Leipzig, 1935.

Ferguson, Marilyn (1980). *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s,* Los Angeles, 1980.

Fingarette, Herbert (1958). *The Ego and Mystic Selflessness,* in: Psychoanalytic Review, 45 (1958), 5–40.

Fischer, Roland A. (1980). *State-Bound Knowledge: „I Can't Remember What I Said Last Night, but It Must Have Been Good",* in: Woods, Richard (Hg.), Understanding Mysticism, Garden City, 1980, 306–312.

Fischer, Roland A. (1998). *Über die Vielfalt von Wissen und Sein im Bewusstsein*, in: Verres, Rolf/Leuner, Hanscarl/Dittrich, Adolf (Hg.), Welten des Bewusstseins, Bd. 7: Multidisziplinäre Entwürfe, Berlin, 1998, 43–70.

Fisher, David James (1976). *Sigmund Freud and Romain Rolland: The Terrestrial Animal and his Great Oceanic Friend*, in: American Imago, 33 (1976), 1–59.

Fleck, Ludwig (1935/1980). *Die Entstehung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Berlin, 1935; Neuauflage: Frankfurt, 1980.

Flournoy, Theodore (1903). *Les principes de la psychologie religieuse*, in: Archives de Psychologie, 2 (1903), 33–57.

Forman, Robert K. C. (1986). *Pure Consciousness Events and Mysticism*, in: Sophia 25, no 1 (1986), 49–58.

Forman, Robert K. C. (1989). *Paramaartha and Modern Constructivists on Mysticism: Epistemological Monomorphism Versus Duomorphism*, in: Philosophy East and West 39:4 (1989) 10, 393–418.

Forman, Robert K. C. (1990). *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting*, in: Ders. (Hg.), The Problem of Pure Consciousness, Oxford, 1990, 3–43.

Forman, Robert K. C. (Hg.) (1998). *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology, and Philosophy*, New York, Oxford, 1998.

Forman, Robert K. C. (1999). *Mysticism, Mind, Consciousness*, New York, 1999.

Foshay, Toby (1992) *Resentment and Apophasis: the Trace of the Other in Levinas, Derrida and Gans*, in: Berry, Philippa/Wernick, Andrew (Hg.) (1992), Shadows of Spirit: Postmodernism and Religion, London, 1992, 81–92.

Fowler, James W. (1981). *Stages of Faith*, San Francisco, 1981.

Fränkel, Hermann (1955). *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955.

Freud, Sigmund (1885). *Über die Allgemeinwirkung des Cocains*, in: Medizinisch-chirurgisches Centralblatt Nr. 20 (1885), 374.

Freud, Sigmund (1944 I). *Vorläufige Mitteilung*, in: Gesammelte Werke, Bd. I, Frankfurt, 1944, 81f.

Freud, Sigmund (1944 XI). *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: Gesammelte Werke, Bd. XI, Frankfurt, 1944.

Freud, Sigmund (1944 XIV). *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Gesammelte Werke, Bd. XIV, Frankfurt, 1944, 421–506.

Freud, Sigmund (1944 XV). *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: Gesammelte Werke, Bd. XV, Frankfurt, 1944.

Fromm, Erich (1960/1995). *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York, 1960; dt.: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Frankfurt, 1995.

Furlong, Monica (1986). *Zen Effects. The Life of Alan Watts*, Boston, 1986.

Garside, Bruce (1972). *Language and the Interpretation of Mystical Experience*, in: International Journal for the Philosophy of Religion 3 (1972), 93–102.

Gebser, Jean (1949–53/1966). *Ursprung und Gegenwart*, 2 Bde., 1. Auflage, München, 1949–1953, erweiterte Ausgabe 1966.

Gibson, Boyce W. R. (1908). *An Introduction to Rudolph Euckens Philosophy*, London, 1908.

Gick, Mary L./Lockhart, Robert S. (1995). *Cognitive and Affective Components of Insight*, in: Sternberg, Robert J./Davidson, Janet E. (Hg.), The Nature of Insight, Cambridge, 1995, 197–251.

Gilligan, Carol/Murphy, John M./Tappan, Mark B. (1990). *Moral Development Beyond Adolescence*, in: Alexander, Charles N./Langer, Ellen J. (Hg.), Higher Stages of Human Development, New York, 1990, 208–225.

Goleman, Daniel (1977). *The Varieties of Meditative Experience*, New York, 1977.

Goslich, Gabriele (1991a). *Das Problem der mystischen Erfahrung des Einen bei K. Jaspers*, in: Jain, Elenor/Margreiter, Reinhard (Hg.), Probleme Philosophischer Mystik – Festschrift für Karl Albert, Sankt Augustin, 1991, 293–306.

Gössmann, Elisabeth (1987). *Philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung. Eine Einführung*, in: Dies./Bauer, Dieter R. (Hg.), Eva – Verführerin oder Gottes Meisterwerk? Stuttgart, 1987, 19–35.

Grof, Stanislav (1975/1993). *Realms of Human Unconscious*, New York, 1975; dt.: *Topographie des Unbewussten. LSD im Dienst der tiefenpsychologischen Forschung*, 1. Aufl. Stuttgart, 1978; 6. Aufl. 1993.

Grof, Stanislav (1981/1983). *LSD-Psychotherapy*, New York, 1981; dt.: *LSD-Psychotherapie*, leicht gekürzte Ausgabe, Stuttgart, 1983.

Gruber, Hans (1999/2001). *Kursbuch Vipassana. Wege und Lehrer der Einsichtsmeditation*, Frankfurt, 1999, 2. Aufl. 2001.

Gruber, Howard E. (1995). *Insight and Affect in the History of Science*, in: Sternberg, Robert J./Davidson, Janet E. (Hg.), The Nature of Insight, Cambridge, 1995, 396–431.

Gruen, Arno (1997/2001). *Der Verlust des Mitgefühls. Über die Politik der Gleichgültigkeit*, München, 1997; vierte Aufl. 2001.

Guiley, Rosemary Ellen (1991). *Harper's Encyclopedia of Mystical and Paranormal Experience*, New York, 1991.

Haas, Alois M. (1986). *Was ist Mystik?*, in: Ruh, Kurt (Hg.), Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg, 1984, Stuttgart, 1986, 319–341.

Hacking, Ian (1995/1996). *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, 1995; dt: *Multiple Persönlichkeit. Zur Geschichte der Seele in der Moderne*, München, Wien, 1996.

Hadot, P. (1980). *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, in: Journal de Psychologie 77 (1980), 243–266.

Harkness, Georgia (1973). *Mysticism: Its Meaning and Message*, Nashville, 1973.

Harvey, Peter (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge, 2000.

Hauskeller, Michael (1995). *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchung zur Sinneswahrnehmung*, Berlin, 1995.

Hegel, Friedrich (1927–40 VIII). *System der Philosophie*, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Bd. VIII, hg. von H. Glockner, Stuttgart, 1927–1940.

Heidrich, P. (1984). *Mystik*, in: Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried u. a. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Stuttgart, 1984.

Heiler, Friedrich (1918/1923). *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 1. Aufl., München, 1918; Mit Literaturteil neu aufgelegt, München, 1923.

Heiler, Friedrich (1919). *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen*, München, 1919.

Heiler, Friedrich (1922). *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, 2. Aufl., München, 1922.

Heiler, Friedrich (1925). *Die Mystik der Upanishaden*, Sonderdruck aus der „Zeitschrift für Buddhismus“, München-Neubiberg, 1925.
Heisenberg, Werner (1959). *Physik und Philosophie*, Berlin, 1973.
Henning, Christian/Nestler, Erich (Hg.). *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, Frankfurt, Berlin u. a., 2002.
Herman, Emma (1915/1925). *The Meaning and Value of Mysticism*, London, 1915/1925.
Hick, John (1976/1980). *Mystical Experience as Cognition*, in: Coward, H./Penelhum, T. (Hg.), Mystics and Scholars. The Calgary Conference on Mysticism, 1976 (Sciences religieuses: Supplements 13), 41–56; sowie in: Woods, Richard (Hg.), Understanding Mysticism, Garden City, 1980, 422–437.
Hoffman, Martin L. (2000). *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge, 2000.
Holmes, U. (1981). *A History of Christian Spirituality*, New York, 1981.
Hood, R.W. (1976). *Conceptual Criticism of Regressive Explanations of Mysticism*, in: Review of Religious Research, Bd. 17/3 (1976), 179–187.
Horton, Paul C. (1973). *The Mystical Experience as a Suicide Preventive*, in: The American Journal of Psychiatry 130 (1973), 294–296.
Horton, Paul C. (1974). *The Mystical Experience: Substance of an Illusion*, in: Journal of the American Psychoanalytic Association, 22/2 (1974), 364–380.
Hübenthal, Ursula (1991). *Interdisziplinäres Denken. Versuch einer Bestandsaufnahme und Systematisierung*, Stuttgart, 1991.
Hügel, Friedrich von (1908/1923 I und II). *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, in zwei Büchern, London, New York, 1. Aufl., 1908; wieder veröffentlicht 1909, zweite Auflage 1923.
Hume, David (1874). *A Treatise of Human Nature*, Bd. I: *Of the Understanding*, hg. von Green, T. H./Grose, T. I., London, 1874.

Inge, William Ralph (1899). *Christian Mysticism*, London, 1899.
Inge, William Ralph (1907/1924). *Personal Idealism and Mysticism*, London, New York, 1st edition, 1907; 2nd edition 1912; 3rd edition 1924.
Inge, William Ralph (1948). *Mysticism in Religion*, Chicago, 1948.
Isherwood, Christopher (1980). *My Guru and His Disciple*, New York, 1980.

Jaeger, Werner (1953). *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953.
Jain, Elenor (1989). *Aesthetische Erfahrung und Mystik bei Schopenhauer*, in: Schopenhauer Studien 3(1989), 156–166.
Janet, Pierre (1893/94). *L'Etat Mentale des Hysteriques*, Paris, 1893/94.
Janet, Pierre (1901). *Une Extatique*, in: Bulletin de l'Institut Psychologique, 1901, 15–21.
Janet, Pierre (1926–1928). *De l'angoisse a l'extase, études sur les croyances et les sentiments*, 2 Bde., Paris, 1926 und 1928.
Jones, Richard Hubert (1980). *Mysticism and Science: A Comparative Study of the Claims About Reality in Western Natural Science, Theravada Buddhism, and Advaita Vedanta*, Diss., Columbia University, 1980.
Jones, Rufus (1909). *Studies in Mystical Religion*, New York, 1909.

Jung, Carl Gustav (1920/1971). *Psychologische Typen,* Gesammelte Werke, Bd. 6, Olten/Freiburg, 1971.

Jung, Carl Gustav (1916/1976). *Die Dynamik des Unbewussten,* Gesammelte Werke, Bd. 8, Olten, Freiburg, 1976.

Jung, Carl Gustav (1960/1995). *Foreword and Psychological Commentary to the Bardo Thödel,* in: The Tibetan Book of the Dead, Oxford, 1960; dt.: *Geleitwort und psychologischer Kommentar zum Bardo Thödel*, in: Evans-Wentz, W.Y., Das Tibetanische Totenbuch, Soloturn, Düsseldorf, 1995, 41–56.

Kagan, Jerome (1989). *Unstable Ideas,* Cambridge, 1989.

Kamlah, Wilhelm (1973/1984). *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik,* Mannheim, 1973, Neuauflage 1984.

Katz, Steven T. (Hg.) (1978a). *Mysticism and Philosophical Analysis,* London, 1978.

Katz, Steven T. (1978b). *Language, Epistemology and Mysticism,* in: Ders. (Hg.), Mysticism and Philosophical Analysis, New York, 1978, 22–74.

Katz, Steven T. (1982). *Models, Modeling, and Mystical Training,* in: Religion, 12 (1982), 247–275.

Katz, Steven T. (Hg.) (1983). *Mysticism and Religious Traditions,* New York, 1983.

Katz, Steven T. (Hg.) (1992). *Mysticism and Language,* New York, 1992.

Keown, Damien (1992).*The Nature of Buddhis Ethics,* London, 1992.

King, Francis (1970). *Ritual Magic in England: 1887 to the Present,* London, 1970.

Klüver, Heinrich (1926). *Mescal Visions and Eidetic Vision,* in: American Journal of Psychology 37 (1926), 502–515.

Klüver, Heinrich (1928/1966). *Mescal: The „Divine" Plant and its Psychological Effects,* London, 1928, mit kleinen Korrekturen wieder veröffentlicht in: Ders., Mescal and Mechanisms of Hallucination, Chicago, 1966, 3–59.

Klüver, Heinrich (1942/1966). *Mechanisms of Hallucination,* in: McNemar, Q./Merrill, M. A. (Hg.), Studies in Personality, New York, 1942, 175–207, wieder veröffentlicht in: Ders., Mescal and Mechanisms of Hallucination, Chicago, 1966, 63–103.

Kohlberg, Lawrence (1964). *Development of Moral Character and Moral Ideology,* in: Hoffman, Martin/Hoffman, Lois (Hg.): Review of Child Development Research, New York, 1964, 383–432.

Kohlberg, Lawrence/Ryncarz, Robert (1990). *Beyond Justice Reasoning: Moral Development and Consideration of a Seventh Stage,* in: Alexander, Charles N./Langer, Ellen J. (Hg.), Higher Stages of Human Development, New York, 1990, 191–207.

Kohut, Heinz (1966/1966). *Forms and Transformations of Narcissism,* in: Journal of the American Psychoanalytical Association, No 14 (1966), 243–272; dt.: *Formen und Umformungen des Narzissmus,* in: Psyche, No 20 (1966), 561–587.

Kohut, Heinz (1971). *The Analysis of the Self,* New York, 1971.

Kuhn, Thomas (1962/1967). *The Structure of Scientific Revolution,* Chicago, 1962; dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen,* Berlin, 1967.

Kupfer, Alexander (1996). *Die künstlichen Paradiese: Rausch und Realität seit der Romantik. Ein Handbuch,* Stuttgart, Weimar, 1996.

Kurland, Albert/Savage, Charles/Pahnke Walter N./Grof, Stanislav/Olsson, J. E. (1971). *LSD in the Treatment of Alcoholics,* in: Pharmakopsychiatrie, 4.86 (1971).

LaBerge, Steven (1985). *Lucid Dreaming*, Los Angeles, 1985.
Lachmann, Rolf (2000). *Susanne K. Langer. Die lebendige Form menschlichen Fühlens und Verstehens*, München 2000.
Ladewig, D./Hobi, V./ Dubacher, H./Faust, V. (1971). *Drogen unter uns*, Basel, 1971.
Laplanche, Jean/Pontalis, J.-B. (1967/1972). *Vocabulaire de la psychoanalyse*, Paris, 1967; dt.: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt, 1972.
Lans, Jan van der (1987). *The Value of Sundén's Role-Theory Demonstrated and Tested with Respect to Religious Experiences in Meditation*, in: Journal of the Scientific Study of Religion, Bd. 26, No 1 (1987), 401–412.
Leary, Timothy/Metzner, Ralph/Alpert, Richard (1964/1993). *The Psychedelic Experience. A Manual based on the Tibetan Book of the Dead*, New York, 1964; dt.: *Psychedelische Erfahrungen. Ein Handbuch nach Weisungen des Tibetanischen Totenbuches*, Markt Erlbach, 1993.
Leary, Timothy (1968/1995). *High Priest*, Berkeley, 1968; Neuauflage 1995.
Leary, Timothy (1983/1997). *Flashback. An Autobiography*, Los Angeles, 1983; dt.: *Denn sie wussten was sie tun. Eine Rückblende*, Basel, 1986; München, 1997.
Lee, Martin A./Shlain, Bruce (1985). *Acid Dreams, The Complete Social History of LSD: The CIA, the Sixties, and Beyond*, New York, 1985.
Leech, K. (1980). *Soul Friends*, New York, 1980.
Leisegang, Hans (1929). *Die Platondeutung der Gegenwart*, Karlsruhe, 1929.
Lenk, H. (1980). *Interdisziplinarität und die Rolle der Philosophie*, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, Heft 1 (1980), 10–19.
Leuba, James H. (1896). *A Study in the Psychology of Religious Phenomena*, in: American Journal of Psychology, 7 (1896), 309–385.
Leuba, James H. (1902). *Les tendences fondamentales des mystiques chrétiens*, in: Revue Philosophique, Juillet, 1902.
Leuba, James H. (1925). *The Psychology of Religious Mysticism*, London, New York, 1925.
Leuner, Hanscarl (1972/1996). *Versuch einer tiefenpsychologischen Interpretation*, in: Ders. (Hg.), Religion und die Droge, Stuttgart u. a., 1972; neu aufgelegt unter dem Titel: *Psychotherapie und religiöses Erleben: ein Symposion über religiöse Erfahrungen unter Einfluss von Halluzinogenen*, Berlin, 1996, 109–125.
Leuner, Hanscarl (1981). *Halluzinogene. Psychische Grenzzustände in Forschung und Psychotherapie*, Bern u. a., 1981.
Loy, David (1987). *The Cloture of Deconstruction: A Mahayana Critique of Derrida*, in: International Philosophical Quarterly, Bd. XXVII, No 1 (March 1987), 59–80.
Lucadou, Walter von (1995). *Psyche und Chaos. Theorien der Parapsychologie*, Frankfurt, Leipzig, 1995.
Lyotard, Jean-François (1974/1984). *Économie libidinale*, Paris, 1974; dt.: *Die Ökonomie des Wunsches*, München, 1984.

Mann, Thomas (1965). *Briefe*, Bd. 3, *1948–1955 und Nachlese*, Frankfurt, 1965.
Maréchal, Joseph (1924). *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris, 1924.
Margreiter, Reinhard (1997). *Erfahrung und Mystik – Die Grenzen der Symbolisierung*, Berlin, 1997.
Maritain, Jacques (1920). *Introduction generale à la philosophie*, Paris, 1920.

Maritain, Jacques (1924/1952). *La vie d'oraison*, Paris, 1924; überarbeitete und neu eingeleitete engl. Ausgabe, *The Rage of Reason*, New York, 1952.

Maslow, Abraham A. (1962). *Lessons from Peak-Experiences*, in: Journal of Humanistic Psychology, Bd. 2/1 (1962), 9–18.

Maslow, Abraham A. (1968). *Psychologie des Seins – Ein Entwurf*, aus dem Amerikanischen von Paul Kruntorad, München, 1968.

Maslow, Abraham A. (1970/1994). *Religions, Values and Peak Experiences*, New York u. a., 1970; Neuauflage 1994.

McGinn, Bernard (1991/1994). *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism.* Bd. I: *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, New York, 1991; dt.: *Die Mystik im Abendland*, Bd. I: *Ursprünge*, Freiburg, 1994.

Melton, J. Gordon (1988). *A History of the New Age Movement*, in: Basil, Robert (Hg.), Not Necessarily the New Age: Critical Essays, Buffalo, 1988, 35–53.

Melton, J. Gordon (1992). *New Thought and the New Age*, in: Lewis, James R./Melton, Gordon (Hg.), Perspectives on the New Age, Albany, 1992, 15–29.

Montmarand, Maxime de (1920). *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920.

Mühlethaler, Jacob (1910). *Die Mystik bei Schopenhauer*, Diss., Berlin, 1910.

Müller, Friedrich Max (1874). *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg, 1874.

Muirhead, John H. (1931/1965). *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America*, London, 1931; 2. Aufl. 1965.

Mursier, Ernest (1901). *Les Maladies du sentiment religieux*, Paris, 1901.

Newberg, Andrew/d'Aquili, Eugene G. (1999). *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis, 1999.

Newberg, Andrew/d'Aquili, Eugene G. (2000/2002). *The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience*, in: Journal of Consciousness Studies, 7/11–12 (2000), 251–266; wieder veröffentlicht in: Andersen, Jensine/Forman, Robert K. C., Cognitive Models and Spiritual Maps, Charlottesville, 2002, 251–266.

Newberg, Andrew/d'Aquili, Eugene G./Rause, Vince (2002/2003). *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, New York, Toronto, 2002; dt.: *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München, 2003.

Newman, John W. (1996). *Disciplines of Attention. Buddhist Insight Meditation, the Ignatian Spiritual Exercises, and Classical Psychoanalysis*, New York u. a., 1996.

Nietzsche, Friedrich (1982). *Der Antichrist*, in: Werke in drei Bänden, 2. Band, hg. von K. Schlechtes, 1. Aufl. 1966, München, 1982.

Oppenheimer, Julius Robert (1954). *Science and the Common Understanding*, London, 1954.

Osmond, Humphrey/Smythies, John (1952). *The Present State of Psychological Medicine*, in: The Hibbert Journal, 1952.

Osmond, Humphrey/Hoffer, Abram/Smythies, John (1954). *Schizophrenia: A New Approach*, in: The Journal of Mental Science, Bd. 100/418 (Jan. 1954), 29–45.

Osmond, Humphrey/Hoffer, Abram (1959). *A Small Research in Schizophrenia*, in: Canadian Medical Association Journal, Bd. 80 (1959), 91–94.
Osmond, Humphrey/Hoffer, Abram (1967). *The Halluzinogens*, New York, 1967.
Otto, Rudolf (1917/1991). *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 1917; Nachdruck, 1991.
Otto, Rudolf (1926). *West-Oestliche Mystik*, Gotha, 1926.
Otto, Rudolf (1932). *Das Gefühl des Ueberweltlichen*, München, 1932.

Pacheu, Jules (1909). *Psychologie des mystiques chrétiens*, Paris, 1909.
Pacheu, Jules (1911). *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, Paris, 1911.
Pauchant, Thierry C. (Hg.) (2002). *Ethics and Spirituality at Work. Hopes and Pitfalls of the Search for Meaning in Organizations*, London, 2002.
Parsons, William Barclay (1996). *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*, New York, 1996.
Perrine, Daniel M. (1996). *The Chemistry of Mind-Altering Drugs. History, Pharmacology, and Cultural Context*, American Chemical Society, Washington, 1996.
Persinger, M. A. (1983). *Religious and Mystical Experience as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis*, in: Perceptual and Motor Skills 57 (1983), 1255–1262.
Peirce, Charles Sanders (1878). *How To Make Our Ideas Clear*, in: Popular Science Monthly, (January 1878).
Popper, Karl (1935). *Logik der Forschung*, Wien, 1935.
Pratt, James Bissett (1907). *The Psychology of Religious Belief*, New York, 1907.
Pratt, James Bissett (1908). *The Psychology of Religion*, in: Harvard Theological Review, 1 (1908), 435–454.
Pratt, James Bissett (1920). *The Religious Consciousness: A Psychological Study*, New York, 1920.
Pratt, James Bissett (1928). *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage*, New York, 1928.
Pratt, James Bissett (1950). *Eternal Values in Religion*, New York, 1950.
Proudfoot, Wayne (1985). *Religious Experience*, Berkeley, 1985.
Prince, Raymond H./Savage, Charles (1966). *Mystical States and the Concept of Regression*, in: Psychedelic Review, Bd. 8 (1966), 59–75.

Ramachandran, V. S./Blakeslee, Sandra (1998). *Phantoms in the Brain*, London, 1998.
Reichwein, Regine (1996). *Kompetenzerweiterung und Wirklichkeitsgestaltung*, zur Zeit noch unveröffentlichter Vortrag im Rahmen des Zentrums Technik und Gesellschaft, gehalten am 4.11.1996 in Berlin.
Restivo, Sal (1983). *The Social Relations of Physics, Mysticism, and Mathematics*, Dordrecht, 1983.
Ribot, Theodule (1884). *Les maladies de la volanté*, Paris, 1884.
Ribot, Theodule (1896). *La psychologie des sentiments*, Paris, 1896.
Rosemont, Henry (jun.), *The Meaning is the Use: Koan and Mondo as Linguistic Tools of the Zen Masters*, in: Philosophy East and West, Bd. 20/2 (1970), 109–119.
Ross, N. (1975). *Affect as Cognition: With Observations on the Meaning of Mystical States*, in: International Review of Psycho-Analysis, 1975 (2), 79–93.

Ruffing, Janet K. (Hg.) (2001). *Mysticism and Social Transformation*, New York, 2001.

Ruh, Kurt (1993). *Geschichte der abendländischen Mystik*, II: *Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit*, München, 1993.

Sargant, William (1957/1958). *Battle for the Mind. A Psychology of Conversion and Brain-Washing*, Garden City, 1957; British edition: London, 1957; dt.: *Der Kampf um die Seele*, München, 1958.

Sargant, William (1969). *The Physiology of Faith*, in: British Journal of Psychiatry, 115 (1969), 505–518.

Sargant, William (1973). *The Mind Possessed. A Physiology of Possession, Mysticism and Faith Healing*, British edition: London, 1973; US edition: Philadelphia, 1974.

Schaeffer, M./Bachmann, A. (1988). *Neues Bewusstsein – neues Leben. Bausteine für eine menschliche Welt*, München, 1988.

Scharfetter, Christian (1999). *Dissoziation, Split, Fragmentation. Nachdenken über ein Modell*, Bern, Göttingen u. a., 1999.

Scharfstein, Ben-ami (1973). *Mystical Experience*, Oxford, 1973.

Scheler, Max (1929/1988). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 1929; 11. Neuauflage, Bonn, 1988.

Schmidt, Nicole, D. (1995). *Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*, Hamburg, 1995.

Schneider, Michael (1995). *Esoterik und New Age: das Zeitalter des Wassermannes. Analyse einer Bewegung*, Augsburg, 1995.

Schopenhauer, Arthur (1977 I). *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 Bände, Zürich, 1977.

Schopenhauer, Arthur (1977 II). *Parerga und Paralipomena*, 2. Band, 1. Teilband, Zürich, 1977.

Schrödinger, Erwin (1967). *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell and Mind and Matter*, Cambridge, 1967.

Siegel, Ronald K./West, Louis J. (Hg.) (1975). *Hallucinations, Behavior, Experience, and Theory*, New York, 1975.

Siegel, Ronald K. (1977). *Religious Behavior in Animals and Man: Drug-induced effects*, in: Journal of Drug Issues, Bd. 7/3 (1977), 219–236.

Siegel, Ronald K. (1989). *Intoxication. Life in Pursuit of Artificial Paradise*, New York, 1989.

Siegel, Ronald K. (1992/1995). *Fire in the Brain*, New York, 1992; dt.: *Halluzinationen: Expeditionen in eine andere Wirklichkeit*, Frankfurt, 1995.

Siegel, Ronald K. (1997). *Experimental Analysis and Modification of Hallucinations*, in: Davidson, R. S. (Hg.), Modification of Pathological Behavior, New York, 1997, 69–108.

Silberer, Herbert (1914). *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Wien, 1914.

Smith, Huston (1964/1996), *Do Drugs Have Religious Import?*, in: The Journal of Philosophy, Bd. LXI/ 8 (September 1964), 517–530; dt.: *Erneuerung und Vertiefung des religiösen Erlebens*, in: Leuner, Hanscarl (Hg.), Religiöse Erfahrung und die Droge, Stuttgart, 1972, Neuaufl. unter dem Titel: *Psychotherapie und religiöses Erleben*, Berlin, 1996, 126–145.

Smith, Huston (1967). *Psychedelic Theophanies and the Religious Life*, in: Christianity and Crisis, Bd. 26 (June 1967); sowie in: The Journal of Psychedelic Drugs, Bd. 3/1 (1967).

Smith, Huston (1972). *Wasson's SOMA: A Review Article*, in: Journal of the American Academy of Religion XL, 4 (Dec. 1972).
Smith, Huston (1992). *Essays on World Religion*, hg. von M. Darrol Bryant, New York, 1992.
Smith, Huston (1976/1992). *Forgotten Truth: The Common Vision of the Worlds Religions*, San Francisco, 1976, mit neuem Vorwort 1992.
Smith, Huston (2000). *Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals*, New York, 2000.
Smith, Margaret (1930/1977). *Introduction to Mysticism*, London, 1930, wieder aufgelegt 1977.
Smith, Philip B. (1972). *Chemical Glimpses of Reality*, Springfield, 1972.
Snyder, Solomon H. (1986/1988). *Drugs and the Brain*, New York, 1986; dt.: *Chemie der Psyche. Drogenwirkungen im Gehirn*, Heidelberg, 1988.
Solomon, D. (Hg.) (1964). *LSD. The Consciousness-Expanding Drug*, New York, 1964.
Spierling, Volker (1994). *Den Standpunkt wechseln. Zur Rekonstruktion der Einheit der Philosophie Schopenhauers*, in: Ders., Arthur Schopenhauer – Philosophie als Kunst und Erkenntnis, Frankfurt, 1994.
Spivak, D. L. (1983). *Linguistic Typology of Artificially induced ASC*, Teil I und II, in: Human Physiology 1 (1983), 65–75.
Spivak, D. L. (1992). *Linguistics of Altered States of Consciousness*, Bochum, 1992.
Spurgeon, Caroline (1913). *Mysticism in English Literature*, Cambridge, 1913.
Staal, Frits (1975/1988). *Exploring Mysticism*, London, 1975; mit einem neuen Vorwort, London, 1988.
Stace, Walter Terence (1960). *Mysticism and Philosophy*, London, Philadelphia, 1960.
Starbuck, Edwin D. (1899/1901). *The Psychology of Religion*, London 1899/1901; dt.: *Die Psychologie der Religion*, Leipzig, 1909.
Starbuck, Edwin D. (1904). *The Varieties of Religious Experience*, Review in: The Biblical World, NS 24 (1904), 100–111.
Steere, M. (1961). *Introduction*, in: Spiritual Counsels and Letters of Baron von Hügel, New York, 1961, 13–34.
Sterba, R. (1968). *Remarks on Mystical States*, in: American Imago, 1968 (25), 77–85.
Stein, Edith (1917). *Zum Problem der Einfühlung*, Diss., Göttingen, 1917.
Stein, Edith (1952). *Des hl. Thomas von Aquinos Untersuchungen über die Wahrheit*, Werke Bd. III, Freiburg, 1952.
Stein, Edith (1986). *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Werke Bd. II, 3. Aufl. Freiburg, 1986.
Steuco, Agostino (1540/1972). *De Perenni Philosophia*, Lyon 1540; Neuauflage mit einem Vorwort von Charles B. Schmitt, New York, London, 1972.
Stevens, Jay (1987). *Storming Heaven: LSD and the American Dream*, New York, 1987.
Streng, Frederick J. (1979). *Language and Mystical Awareness*, in: Steven T. Katz (Hg.), Mysticism and Philosophical Analysis, London, 1979, 141–169.
Sundén, Hjalmar (1966). *Koanübung und Nervensystem*, in: Kairos – Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie, Jahrgang VIII (1966), 193–196.
Süssmann, Cornelia/Süssmann, Irving (1976/1980). *Thomas Merton*, New York, 1976; 2. Aufl. 1980.

Tholey, Paul (1980). *Klarträume als Gegenstand empirischer Untersuchungen*, in: Gestalt Theory, No. 2 (1980), 175–191.

Thornton, M. (1974). *The Cultural Factor in Spirituality*, in: The Great Christian Centuries to Come, hg. von C. Martin, London, 1974.

Van Quekelberghe, Renaud (2002). *Ständiges Meditieren oder unaufhörliches Beten: Spiritualität im Blickwinkel der Chaos- und Bewusstseinsforschung*, zur Zeit noch unveröffentlichter Vortrag, gehalten am 09.10.2002 auf einer Tagung der Society for Meditation and Meditation Research (SMMR) in Bochum.

Vetlesen, Arne Johan (1994). *Perception, Empathy, and Judgment. An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, Pennsylvania State University, 1994.

Victoria, Brian (1997/1999). *Zen at War*, New York, 1997; dt.: *Zen, Nationalismus und Krieg: eine unheimliche Allianz*, Berlin, 1999.

Vivekananda, Swami (1930). *Complete Works*, Bd. 7, Mayavati, 1930.

Vollenweider, Franz X. (1998). *Beziehung zwischen Hirnaktivitätsmustern (PET) und Dimensionen veränderter Bewusstseinszustände*, in: Welten des Bewusstseins, Bd. 7: Multidisziplinäre Entwürfe, hg. vom Europäischen Collegium für Bewusstseinsstudien, Berlin, 1998, 111–126.

Wagner-Egelhaaf, Martina (1989). *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 1989.

Wiebe, Phillip H. (2000/2002). *Critical Reflections on Christic Visions*, in: Journal of Consciousness Studies, 7, No. 11–12 (2000), 119–141; wieder veröffentlicht in: Andersen, Jensine/Forman, Robert K.C., Cognitive Models and Spiritual Maps, Charlottesville, 2002, 119–141.

Wainwright, William J. (1976/1981). *Mysticism and Morality*, in: Journal of Religious Ethics, Bd. 4 (1976); wieder veröffentlicht in: Ders., Mysticism – A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications, Norfolk, 1981, 189–231.

Walther, Gerda (1955). *Phänomenologie der Mystik*, 2. Aufl., Olten, Freiburg, 1955.

Watkin, E. I. (1957). *Mysticism and the Supernatural*, in: The Month 18 (1957), 274–281.

Wawrytko, Sandra A. (1995). *The „Feminine" Mode of Mysticism*, in: Bishop, Donald (Hg.), Mysticism and Mystical Experience. East and West, Selinsgrove, 1995, 195–229.

Weil, Simone (1952). *Schwerkraft und Gnade*, Frankfurt, 1952.

Weil, Simone (1953). *Das Unglück und die Gottesliebe*, Frankfurt, 1953.

Weil, Simone (1956). *Die Einwurzelung*, Frankfurt, 1956.

Werman, D. S. (1986). *The Oceanic Experience and States of Consciousness*, in: Journal of Psychoanalytic Anthropology, Bd. 9 (1986), 339–357.

Werner, Heinz (1966). *Intermodale Qualitäten (Synästhesien)*, in: Metzger, Wolfgang (Hg.), Handbuch der Psychologie, Bd. 1/2, Göttingen, 1966, 278–303.

Whorf, Benjamin Lee (1942/1994). *Language, Mind and Reality*, in: The Theosophist, Madras, Indien, No 63 (1942); sowie in: Ders., Language, Thought, and Reality. Selected Writings, hg. von John B. Carroll, Cambridge, 1956, 246–270; dt.: *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, Reinbek, 1. Aufl., 1963; 1994, 46–73.

Widmer, Peter (1999). *Reinhard Margreiter: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, in: Journal Phänomenologie, Nr. 12 (1999), 52f.

Wilber, Ken (Hg.) (1985). *Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists*, Boston, London, 1985.

Wilber, Ken/Engler, Jack/Brown, Daniel P. (Hg.) (1986/1988). *Transformation of Consciousness*, Boston, 1986; dt.: *Psychologie der Befreiung*, Bern, München, Wien, 1988.

Wilber, Ken (1997) *The Eye of The Spirit. An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*, Boston, London, 1997.

Wilber, Ken (1995/1996). *Sex, Ecology, Spirituality*, Boston, 1995; dt.: *Eros, Kosmos, Logos. Eine Vision an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend*, Frankfurt, 1996.

Wilber, Ken (2000). *Spiritualität und Entwicklungslinien: Gibt es Stufen?*, in: Transpersonale Psychologie und Psychotherapie, 1 (2000), 37–48.

Williams, Rowan (1992). *Hegel and the Gods of Postmodernity*, in: Philippa Berry/ Andrew Wernick (Hg.), Shadows of Spirit: Postmodernism and Religion, London, 1992, 72–80.

Winnicott, D. W. (1953). *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, in: International Journal of Psychoanalysis, Bd. 34 (1953), 89–97.

Wöhrle-Kuhn, Roland (2001). *Empathie und Moral. Eine Begegnung zwischen Schopenhauer, Zen und der Psychologie*, Frankfurt, Berlin u. a., 2001.

Worden, Louis R. (1991). *Exploration of the Possibility of a Unified Mystical and Scientific Knowing Process*, Diss., State University of New Jersey, New Brunswick, 1991.

Wulff, David M. (1991). *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*, NewYork u. a., 1991.

Wulff, David M. (2000). *Mystical Experience*, in: Cardena, Etzel/Lynn, Steven Jay/Krippner, Stanley (1999), Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence, Washington, 2000, 397–440.

Wundt, Wilhelm (1874). *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 3 Bde., Leipzig 1874.

Wundt, Wilhelm (1905–1909). *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, Leipzig, 1905–1909.

Wyschogrod, Edith (1990). *Saints and Postmodernism*, Chicago, 1990.

Yensen, Richard/Dryer, Donna (1993/94). *Thirty Years of Psychedelic Research: the Spring Grove Experiment and its Sequels*, in: Leuner, Hanscarl/Schlichting, Michael (Hg.), Jahrbuch des Europäischen Collegiums für Bewusstseinsstudien, Berlin, 1993/94, 73–102.

Zaehner, Robert Charles (1957/1957). *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of the Religious Experience*, Oxford, 1957, New York, London, 1961; dt.: *Mystik. Religiös und profan: Eine Untersuchung über verschiedene Arten von aussernatürlicher Erfahrung*, Stuttgart, 1957.

Zaehner, Robert Charles (1972/1989). *Drugs, Mysticism and Make Believe*, London, 1972; in den USA veröffentlicht mit dem Titel: *Zen, Drugs and Mysticism*, New York, 1973. Mit einem neuen Vorwort wieder veröffentlicht in Boston, 1989. [Dieses Buch stellt eine Erweiterung einer Serie von drei Radiosen-

dungen auf BBC 3 dar, welche am 5., 12. und 19.11 1970 unter dem Titel *Theology, Drugs and Zen* in der Sendung *The Listener* ausgestrahlt wurden.]

Zehentbauer, Josef (1992/1996). *Körpereigene Drogen: die ungenutzten Fähigkeiten unseres Gehirns*, München, Zürich, 1992, 5. Aufl., 1996.

Zentner, Marcel R. (1993). *Die Wiederentdeckung des Temperaments. Die Entwicklung des Kindes im Licht moderner Temperamentforschung und ihrer Anwendungen*, Paderborn, 1993.

Der Autor zeichnet die Entstehung der angelsächsischen Mystikforschung aus der Spannung zwischen materialistisch-anthropozentrischen und religiös-metaphysischen Ansätzen anhand von fünf Autoren nach, welche den Diskurs bis heute prägen: William James, Evelyn Underhill, Aldous Huxley, Bertrand Russell und Ludwig Wittgenstein. Leben und Werk, Re- und Dekonstruktionen ihrer Argumente und rhizomartige Ausflüge in die heutige Debatte werden in einer pragmatischen und prozessorientierten Forschungshaltung dargestellt. Auf dieser Basis entwickelt der Autor eine neuartige, wissenschaftstheoretisch fundierte Einführung in die gegenwärtige Mystikdiskussion.

Dr. phil. Peter Widmer hat Philosophie und Jura in Basel studiert, arbeitet derzeit im Leitungsteam der Akademie des Weltklosters Radolfzell und ist Lehrbeauftragter am Philosophischen Institut der Universität Potsdam, an der Freien Universität Berlin und im Lehrgang „Spirituelle Theologie im interkulturellen Prozess“ des Instituts Theologie Interkulturell in Salzburg.
Seine derzeitigen Forschungsschwerpunkte sind Mystikforschung, Handlungstheorien und angewandte Ethik mit dem Schwerpunkt Wirtschaftsethik.