

ST. GOERTZ

Vom Nutzen der Religion für das Handeln

100 Jahre „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ von William James

Vor einhundert Jahren erschien mit dem Buch „The Varieties of Religious Experience“ (1902; dt. „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“) von William James, einem der Begründer des Pragmatismus, ein Standardwerk der angelsächsischen Religionsphilosophie, das viel beachtet wurde und bis in die aktuelle Diskussion hinein als Bezugspunkt herangezogen wird. Während die Bezeichnung „Pragmatismus“ in Deutschland meist zu eher zurückhaltenden oder kritischen Reaktionen führt, steht sie in den USA für einen viel beachteten und geschätzten Beitrag zur philosophischen und sozialwissenschaftlichen Diskussion. Im folgenden Aufsatz wird der religionsphilosophische Ansatz des James'schen Pragmatismus näher vorgestellt und ansatzweise auf die Diskussion um den Stellenwert von Religion und Religiosität in den westeuropäischen Gesellschaften bezogen. – Dr. Stephan Goertz, geb. 1964, studierte Theologie in Münster und Bochum. Er promovierte zum Dr. theol. im Fach Moralthologie und ist seit 1998 Wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Moralthologie an der Universität Münster. Veröffentlichungen u. a.: *Moralthologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*, Münster 1999; *Religion der Überlebenskunst*, in: ThG 44 (2001) 208–220; zus. Mit A. Autiero und M. Striet (Hgg.): *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programmwort*, Münster 2002.

1. „Lesen Sie ein bisschen William James ...“

In den letzten Frühlingstagen des Jahres 1910 fühlte Reverend Clarence Arthur Wilmot, „wie die letzten Reste seines Glaubens ihn verließen“.¹ Eigentlich hatte er Robert Ingersolls Buch *Einige Irrtümer des Mannes Moses* gelesen, um es einem beunruhigten Gemeindeglied widerlegen zu können. Statt dessen befahl ihm die Ahnung, „dass Ingersoll Recht hatte, dass der Gott des Pentateuch ein abgeschmackter Wüterich war, der barbarisch in einem grundfalsch konzipierten Kosmos herumdonnerte. Es gibt so einen Gott nicht, es sollte ihn auch nicht geben“. (16) „Das klippensteile Rätsel der Prädestination – Wie kann der Mensch einen freien Willen haben, ohne mit Gottes unbedingter Freiheit zu kollidieren? Wie kann Gott den Menschen verwerfen, wenn alles Handeln von Alpha bis Omega Sein ureigenes ist? – löste sich einfach in Luft auf. Der ungeheure Rechtfertigungsdruck ließ auf einen Schlag nach. Die gewohnheitsmäßigen geistigen Verrenkungen des ehemals Gläubigen entspannten sich unstreitig, doch das Vakuum, das sich auftat, war schrecklich. Unterm reinigenden Kehrbesen des Atheismus büßten die Menschen alles Besondere ein. Das dumpfe Elend des Pferdes entsprach dem des Farmers.“ (19)

Die Verantwortung für diese hier von John Updike in seinem Roman *Gott und die Wilmots* erzählte Gott-ist-tot-Erfahrung schreibt sich Clarence Wilmot selbst zu: „Nicht Darwin oder Nietzsche oder Ingersoll oder der naturwissenschaftliche Materialismus mit seinen

¹ John Updike, *Gott und die Wilmots*, Reinbeck bei Hamburg 1998, 15 (Orig. Ausgabe „In the Beauty of the Lilies“, New York 1996, die folgenden Nachweise direkt mit Seitenzahl im Text).

tausendfältigen überzeugenden Bestätigungen waren verantwortlich für diesen Zusammenbruch, dieses Eindringen der Leere in seine Seele: Seine eigene Schwäche wars. [...] Glauben ist eine Kraft des Willens, mit der der Christ sich gegen die Versuchungen seiner Zeit behauptet.“ (34) Im Fortgang der Geschichte erhält Pfarrer Wilmot dann die folgende Lektüre-Empfehlung: „Lesen Sie ein bisschen William James, wenn Sie mögen. Nicht nur den *Willen zum Glauben* und die *Vielfalt der religiösen Erfahrung*, sondern auch die neueren Bücher, wie das über Pragmatismus“ (122f.). Und ganz im Geiste von William James wird hinzugefügt: „Die Möglichkeit, wiedergeboren zu werden, liegt in Ihnen selbst, Sie müssen sie nur nähren. Obgleich sowohl die Wissenschaft als auch unsere Theologen versucht haben, ihn wegzuvernünfteln, glaube ich doch fest an den freien Willen. Wir schaffen uns unser Seelenheil ebenso wie unser irdisches Geschick.“ (128)

Eine Wiedergeburt lässt Updike seinen religiösen Anti-Helden infolge der guten Ratschläge und der theologischen Argumentation aber nicht erleben. Wie könnte er auch: „Was die Religion am Leben erhält, sind nicht abstrakte Definitionen [...], sind nicht theologische Fakultäten und ihre Professoren“², sondern allein die individuelle religiöse Erfahrung. Dies ist nun nicht mehr Updike, sondern William James. Eine Bekehrung nach Lektüre oder Vorlesung, das kommt für James nicht in Frage. Gottesbeweise „beweisen nichts zwingend“ (VrE 432), wer „bereits an einen Gott glaubt, wird durch diese Argumente bestärkt. Wer Atheist ist, wird sich von ihnen nicht umstimmen lassen“ (VrE 431). Der einzige Ausweg: die religiöse Erfahrung. Alles andere – Institution, Lehre, Bekenntnis, Theologie, philosophische Gotteslehre – ist im Verhältnis dazu sekundär (vgl. VrE 447).

Während den amerikanischen Lesern Updikes der Name William James wahrscheinlich vertraut ist, ist seine Bekanntheit im deutschen Sprachraum begrenzt, auch wenn seit einigen Jahren (wieder) ein verstärktes Interesse wahrzunehmen ist.³ In der katholischen Theologie und Religionsphilosophie spielt James, soweit ich sehe, keine Rolle.⁴ Und während das Wort Pragmatismus in deutschen Ohren oft eher nach billigem Anpassungsdenken klingt, steht es in den USA für den ureigenen und achtenswerten Beitrag des amerikanischen Denkens zur philosophischen und sozialwissenschaftlichen Diskussion. Kaum eine Äußerung zum Pragmatismus verzichtet heute darauf, eine klischeefreie Lektüre und Rezeption anzumahnen.

2. Biographie in religiös bewegten Zeiten

William James, geboren 1842, studiert zunächst naturwissenschaftliche Fächer, unter dem Eindruck der Evolutionslehre wendet er sich der Biologie und zugleich der Philosophie

² William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, übers. von E. Herms und Chr. Stahlhut. Mit einem Vorwort von P. Sloterdijk, Frankfurt 1997, 440 (zitiert wird im Folgenden mit dem Kürzel VrE nach dieser Ausgabe).

³ Eine Reihe der zentralen Schriften von William James sind in letzter Zeit neu ins Deutsche übersetzt und/oder kommentiert worden. Seit 1996 gibt es eine erste deutschsprachige Monographie zu Leben und Werk von William James: Rainer Diaz-Bone / Klaus Schubert, *William James zur Einführung*, Hamburg 1996.

⁴ Sein Ansatz bei der individuellen religiösen Erfahrung und die Kritik scholastischen Denkens konnte nur als unhaltbar modernistisch empfunden werden. Und als dann der Begriff der Erfahrung in der katholischen Religionsphilosophie Heimat fand, da ging es um *transzendente* Erfahrungen, nicht um empirische. Die Wende zur Geschichte wiederum konnte in ihm keinen Vorreiter finden. James' These von der motivationalen Kraft religiöser Erfahrungen ist zumindest in der Moralthologie seit Alfons Auer kein unbekannter Topos.

zu. Nach Studien in Deutschland (u.a. bei W. Wundt) beginnt er 1878 mit der Arbeit an einem Lehrbuch für Psychologie, das ihn später weltberühmt machen wird (*Principles of Psychology*, 1890). Darin deutet er die mentalen Prozesse funktional als Instrumente der Auseinandersetzung des Organismus mit seiner Umwelt. Mehr und mehr rückt die Philosophie in den Mittelpunkt seines Denkens und seiner Universitätstätigkeit. Seine erste philosophische Monographie, die Aufsatzsammlung *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), formuliert seine pragmatische Position und wird bis heute kontrovers diskutiert. In einem Vortrag 1898 an der Universität Kalifornien (erschieden unter dem Titel *Philosophical Conceptions and Practical Results*) bezeichnet er seine Theorie erstmalig als Pragmatismus. Die Wirkung dieses Vortrages, so Klaus Oehler⁵, ist epochal. James zählt nun zu den bekanntesten amerikanischen Philosophen, der Pragmatismus wird international diskutiert. Es ist wiederum eine Vortragsreihe, die 1901 und 1902 in Edinburgh gehaltenen Gifford-Lectures über religiöse Erfahrung, die zu einem berühmten Buch führen: *The Varieties of Religious Experience*. 1907 erscheinen die in Stanford gehaltenen Lowell-Institute-Lectures als *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, die vor allem die deutsche Pragmatismusrezeption bestimmen. 1909 erscheint *A Pluralistic Universe*, im Jahr darauf stirbt James.

Von Henry Samuel Levinson ist der religiöse Kosmos der protestantischen Ostküstenintellektuellen des 19. Jahrhunderts, in dem James aufwuchs, beschrieben worden.⁶ Im Gegensatz zu den konfessionell gespaltenen oder laizistischen Gesellschaften Mitteleuropas dieser Zeit wird die amerikanische Gesellschaft beherrscht vom religiösen Selbstbewusstsein der weißen angelsächsischen protestantischen Christen. „These people never thought of distinguishing America’s vocation from the Christian quest for salvation.“⁷ Die zahlreichen Denominationen, Sekten und Bewegungen mit einer Unzahl interner Gruppierungen eien die Ablehnung der Monarchie sowie der Glaube an den Fortschritt als moralische Verpflichtung und an die Bedeutung des Individuums im Universum – und über allem die Frage: „Will this belief or act increase the chances of salvation?“⁸ Neben die christlichen treten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts neue, eklektische religiöse Bewegungen, die eine Verbindung von Wissenschaft, Religion und Gesundheit anstreben. Die optimistische Botschaft: Das Individuum kann sich selbst retten durch gesunde Einstellungen, falsche machen krank. Für viele eine attraktive Botschaft zu einer Zeit, in der in der gebildeten Gesellschaft eine Vielzahl von geistigen Zusammenbrüchen beobachtet werden. James selbst bekennt sich zu dem Einfluss, den das Theologieverständnis seines Vaters auf ihn ausgeübt hat, dessen Charakter hier mit den Begriffen unorthodox und demokratisch angezeigt werden kann. Der *orthodoxe Theismus*, James differenziert hier nicht zwischen den Konfessionen und Denominationen, gilt ihm als monarchisch, weil dieser die Rettung der verdorbenen Menschheit vom unerforschlichen göttlichen Ratschluss erwartet. Der Optimismus hinsichtlich der Bestimmung der Welt geht dabei einher mit einer pessimistischen Sicht, was den Beitrag des Menschen zur Erlösung betrifft. Der Katholizismus stellt für James eine den europäischen Monarchien vergleichbare alte

⁵ Klaus Oehler, Einleitung zu: William James, *Der Pragmatismus*, Hamburg 1977, IX–XXXVI, XIX.

⁶ Henry Samuel Levinson, *The Religious Investigations of William James*, Chapel Hill, N.C. 1981, 3–68.

⁷ Ebd. 4.

⁸ Ebd. 5.

Welt dar, die für ihn einen Geist verkörpert, „that had fallen below the secular or civilized level of humanity“.⁹ Im durch die Darwinsche Theorie aufbrechenden Konflikt zwischen Naturwissenschaften und Religion folgt James denen, die eine Unvereinbarkeitserklärung in direkter Konfrontation ablehnen. Wissenschaft wird von James nicht mit einer materialistischen Weltanschauung identifiziert. Der religiösen Romantik ist die Emphase geschuldet, mit der James die individuelle religiöse Erfahrung ins Zentrum der Religion rückt und die statt auf institutionell-dogmatische Exklusivität der Religion auf inklusive Integration der Religionen setzt.

3. Der Kern der Religion: Erlösungserfahrung

Am Anfang der Religionsphilosophie von James steht eine Erfahrung. In den Gifford-Lectures VI und VII über *Die kranke Seele* hat James anonym Zeugnis abgelegt von der depressiven Phase seines Lebens zwischen 1868 und 1872. Ich zitiere – stark gekürzt – aus dieser Selbst-Beschreibung:

„Während ich mich, was meine Zukunft betraf, in diesem Zustand von philosophischem Pessimismus und allgemeiner Niedergeschlagenheit befand, ging ich eines Abend in der Dämmerung in einen Ankleideraum [...] als mich plötzlich, ohne irgendeine Warnung [...] eine entsetzlich Existenzangst überfiel. [...] als [...] 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 einem Gefühl von Unsicherheit, [...] Es war wie eine Offenbarung [...]. 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. [...] Ich habe immer gedacht, dass diese Schwermut einen religiösen Sinn hatte.“ (VrE 183f.)

Und James fügt, nun als Interpret, hinzu, dass in dieser Erfahrung „der ursprüngliche Optimismus und die ursprüngliche Selbstzufriedenheit des Menschen in den Staub“ (VrE 184) gesunken sind. Die von James durchlittene Krise spiegelt eine verbreitete Erfahrung der Kontingenz und verlorenen Sicherheit im 19. Jahrhundert, deren Dreh- und Angelpunkt für ihn das Problem der menschlichen Freiheit angesichts des deterministischen Denkens seiner Zeit war. Ist Willensfreiheit nur eine Selbsttäuschung und damit das moralische Handeln, das sittliche Subjekt bloß eine Illusion? Der angebliche naturwissenschaftliche Determinismus zerstört also den anthropologischen Optimismus und stellt das Lebensgefühl der Generation vor James radikal in Frage.¹⁰ Zugleich bedroht für James die Gottesprädikation der Allmacht die menschliche Freiheit und die Evolutionslehre, gerade in der Interpretation durch Spencer, lässt die Natur nicht länger als ein göttliches Buch erscheinen. Sein calvinistisches Erbe immunisiert ihn gegen jede seichte optimistische Weltsicht. Zum Buch, in dem dem Göttlichen auf die Spur zu kommen ist, wird James nun, und das macht seine Bedeutung aus, die Welt der menschlichen Psyche, der Erfahrung. Religiöse Überzeugungen erweisen ihre Rationalität nicht durch höchstens

⁹ Ebd. 23.

¹⁰ Vgl. Eilert Herms, Nachwort, in: William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, übers., hg. und mit einem Nachwort versehen von E. Herms, Olten/Freiburg 1979, 481–521, 484ff.

sekundär nützliches begriffliches Denken, sondern durch die durch Selbstbeobachtungen zugängliche Innenperspektive des Subjekts, wodurch James meint, eine empirische Perspektive gewonnen zu haben, die wissenschaftlich kompatibel ist. So wird James zu einem der Gründungsväter der Religionspsychologie. An die zitierte Stelle aus den Gifford-Lectures schließt James so an:

„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 zu mir, alle die ihr mühselig und beladen seid‘, ‚Ich bin die Auferstehung und das Leben‘ usw.“ (VrE 184)

Keine intellektuellen oder moralischen Tröstungen also, sondern allein religiöse können die Frage beantworten, ob das Leben wert ist, gelebt zu werden (vgl. den Essay *Is Life worth Living*, 1895)

„Hier stehen wir vor dem eigentlichen Kern der religiösen Problematik: Hilfe! Hilfe! Kein Prophet kann mit seiner Botschaft Allgemeingültigkeit beanspruchen, wenn er nicht etwas zu sagen hat, was in den Ohren von Opfern wie diesen nach etwas Wirklichem klingt. Aber die Befreiung muss ebenso stark auftreten wie die Beschwerde, wenn sie Wirkung zeigen soll [...]“ (VrE 185).

Die „vollständigsten Religionen“ sind ihrem „Wesen nach Erlösungsreligionen“ (VrE 187), denn die „Tatsachen des Bösen“ sind „nun einmal ein echter Bestandteil der Wirklichkeit“ (VrE 186). Aber dies ist ein Vorgriff, den Weg aus seiner Depression fand James zunächst über die Lektüre des französischen Kantianers *Charles Renouvier* (1815–1903). James hat in seinen Tagebüchern davon berichtet, am 30.4.1870 notiert er:

„Ich denke, gestern war eine Krisis in meinem Leben. Ich beendete den ersten Teil von Renouviere zweitem ‚Essai‘ und sehe keinen Grund, warum seine Definition des freien Willens – ‚das Festhalten eines Gedankens, weil ich mich dazu entschloss, während ich andere Gedanken gehabt haben könnte‘ – die Definition einer Illusion sein muss. Auf jeden Fall will ich für jetzt – bis zum nächsten Jahr – annehmen, dass es keine Illusion ist.“ Und dann folgt der vielzitierte Schluss: „Mein erster Akt freien Willens soll sein, an den freien Willen zu glauben.“¹¹

Und mehr als zwanzig Jahre später äußert sich James in einem Vortrag so: „Betrachtet man die innere Stimmigkeit der Dinge, würde man eher meinen, dass der erste Akt eines Willens, der mit Freiheit begabt ist, darin besteht, den Glauben an die Freiheit selber [in Freiheit] festzuhalten. Demgemäß glaube ich *in Freiheit an meine Freiheit*.“¹² Absurd wäre es, wenn der freie Willen uns aufgezwungen wäre. Freiheit beruht demnach auf einem Überzeugungsakt, dem Willen zum Glauben an den freien Willen. Daraus zieht James die Folgerung, dass überhaupt Wissen *ethischen* Charakter besitzt, will heißen, Wirklichkeitserkenntnis beruht auf einem Freiheitsvollzug, ist also Teil des menschlichen Handelns und steht im Dienst der menschlichen Praxis. Mit dieser Thematisierung der „*Selbsterfahrung der personalen Freiheit*“¹³ steht James in einer Reihe mit der nachkantischen Positivismuskritik. Was ihn unterscheidet, ist, dass er die Freiheit nicht auf dem

¹¹ The Letters of William James, ed. by his Son Henry James, 2 Bde., London 1920, Bd. 1, 144f.

¹² William James, Talks to Teachers on Psychology, and to Students on some of Life's Ideals, New York 1899 (anastatischer Neudruck 1956), 93 (zitiert nach Herms, Nachwort, 489, vgl. auch ebd. zum Folgenden).

¹³ Herms, Nachwort, 493.

Wege der Reflexionsphilosophie sichert, sondern die Erscheinung der Freiheit empirisch fasst: als psychisches Phänomen. Dahinter steht der von ihm selbst als radikal bezeichnete Empirismus, der Erfahrung nicht auf die sinnliche Erfahrung beschränkt, sondern keine Erfahrungen, etwa die lebensweltlichen, ausschließen will. Auch die mentalen Fakten sind harte empirische Fakten. Erfahrung wird, sich vom Materialismus und vom Idealismus gleichermaßen abgrenzend, zum Ausgangspunkt der Philosophie, sie avanciert bei James gar „vom einzigen Medium unserer Welterschließung zum Stoff der Wirklichkeit selbst – Epistemologie schlägt in Ontologie um“.¹⁴ Die Rechtfertigung des Glaubens, seine rationale Möglichkeit, wird von James aus der Binnenperspektive des empirischen Subjekts unternommen, nicht von den Inhalten eines Glaubens her. Hierzu wählt James zwei untereinander nicht immer harmonisierte Strategien der Rechtfertigung aus Erfahrung, eine *pragmatisch-ethische* und eine *empirische*.¹⁵

4. Die pragmatisch-ethische Rechtfertigungsstrategie von Religion

Wenn religiöse Überzeugungen, so James, an ihren empirischen Konsequenzen überprüft werden könnten, dann gäbe es eine Alternative zum idealistischen Denken und die Möglichkeit einer affirmativen Theorie der Religion. Das ist das Programm von *The Will to Believe*, einer Schrift, die allein durch ihren Titel zu Einsprüchen provoziert: Huldigt James hier einem irrationalen Dezisionismus und Fideismus? James selbst hat später bedauert, nicht vom *The Right to Believe* gesprochen zu haben, denn das trifft sein Anliegen besser. Gibt es ein vernünftiges Recht zum Glauben, auch ohne zuvor wissenschaftliche Evidenz für diesen Glauben in Anspruch nehmen zu können? James will das Recht verteidigen, „in religiösen Fragen uns auf den Standpunkt des Glaubens zu stellen, auch wenn unser rein logischer Intellekt sich nicht dazu gezwungen sieht“.¹⁶ Wieder ist es das Handeln, das im Mittelpunkt steht, wie James in einer Fußnote mit aller Deutlichkeit sagt: „Die ganze Verteidigung des religiösen Glaubens dreht sich um das Handeln. Wenn das Handeln, wie es von der religiösen Hypothese diktiert oder inspiriert wird, sich auf keine Weise von dem unterscheidet, welches von der naturalistischen diktiert wird, dann ist der religiöse Glaube völlig überflüssig und wird besser ausgemerzt.“¹⁷ An den Früchten zeigt sich die Wahrheit des Glaubens. Ein Glaube, der im Handeln keinen Unterschied macht, ist nichts wert. Religiöser Glaube ist von der Art existenzieller Entscheidungen, die nicht warten können, bis die Belege vorliegen, was heute, darauf hat Hilary Putnam in seiner James-Interpretation hingewiesen, auch für die Wissenschaften selbst gilt, denn auch dort spielt der Entdeckungskontext eine entscheidende Rolle und Theorien werden gebildet, auch

¹⁴ Matthias Jung, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg/München 1999, 169.

¹⁵ Vgl. dazu Jung, *Erfahrung*, und Robert J. Vanden Burgt, *The Religious Philosophy of William James*, Chicago 1981, Ellen Kappy Suckiel, *Heaven's Champion. William James' Philosophy of Religion*, Notre Dame 1996, Richard R. Niebuhr, *William James on religious experience*, in: *The Cambridge Companion to William James*, ed. by Ruth Anna Putnam, Cambridge 1997, 214–236, Robert J. O'Connell, *William James on the Courage to Believe*, New York 21997.

¹⁶ William James, *Der Wille zum Glauben*, in: *Texte der Philosophie des Pragmatismus, mit einer Einleitung* hg. von E. Martens, Stuttgart 1976, 128–160, 128. Zur kontroversen Diskussion vgl. O'Connell, *James*.

¹⁷ James, *Wille*, 159.

wenn sie noch nicht hinreichend abgesichert sind.¹⁸ Bei allen wichtigen Entscheidungen im Leben, die für den Handelnden von echter Relevanz sind – James spricht von unumgänglichen, lebendigen und bedeutungsvollen Optionen – muss ein Wagnis eingegangen werden. Gerade „*Fragen der Moral*“ stellen sich unmittelbar als solche dar, deren Lösung nicht auf sinnfälligen Beweis warten kann“¹⁹, denn es ist hier nicht, so James weiter, die Wissenschaft zu befragen, sondern, hier zitiert er Pascal, unser Herz, weil nur so zwischen Werten entschieden werden kann, weil sich hier entscheidet, wer wir sein wollen. „Braucht das Herz keine Welt moralischer Realität, der Kopf wird ihm, das ist gewiss, den Glauben daran nicht beibringen.“²⁰ Unter einer religiösen Hypothese versteht James nun in einer sehr weiten Formulierung: „Erstlich sagt sie, die besten Dinge seien die dem Ewigen näheren, die ‚übergreifenden‘ Dinge – diejenigen Dinge im Universum, welche sozusagen den Schlussstein legen und das letzte Wort haben. [...] Die zweite Behauptung der Religion ist die, dass wir auch jetzt schon besser dran sind, wenn wir glauben, dass ihre erste Behauptung der Wahrheit entspricht.“²¹ Aber nur der, für den die Religion eine lebendige Hypothese darstellt, hat die „Gelegenheit, die Bekanntschaft der Götter zu machen.“²² Damit grenzt sich James nochmals vom Dezisionismus ab, denn die Freiheit der Glaubensentscheidung ist offensichtlich – es geht um lebendige (!) Optionen – durch den Kontext des sich zu entscheidenden Subjekts relativiert. Durch den eigenen Lebensort, die Zeit, in der man lebt, und die Sozialisation, die man erfahren hat, sind nicht alle religiösen Möglichkeiten auch lebendige, echte Möglichkeiten. So dürfte etwa in einem konfessionell relativ homogenen und geschlossenen Milieu bereits die jeweils andere Konfession kaum eine lebendige Möglichkeit darstellen, geschweige denn andere Religionen. Die Möglichkeit des Glaubens wird von James also gegen den Szientismus verteidigt und mit seinen handlungsmotivierenden Folgen gerechtfertigt, wobei James Religion nicht auf Moralität reduziert, aber dem religiösen Glauben doch zutraut, dass er durch den in ihm möglichen Zustand des Vertrauens die Handlungsleidenschaft stärkt.²³ Im Essay *Reflex Action and Theism* von 1881 geht James einen Schritt weiter in der pragmatischen Begründung. Er „unternimmt dort den Versuch, in einer Art transzendentalpragmatischer Argumentation aufzuweisen, dass theistische Überzeugungen Möglichkeitsbedingungen des handelnden Weltumgangs darstellen.“²⁴ Ohne einen religiösen Glauben an einen Gott, so James, beraubt sich das Subjekt der für sein Handeln notwendigen Annahme, es befände sich in Einklang mit der Wirklichkeit. Wieder geht es also um die Binnenperspektive des Subjekts: Religiöser Glaube wirkt sich auf die Handlungsmotivation aus. Agnostizismus ist demnach irrational, weil er das Verlangen des Handelnden, sich im Einklang mit dem Universum zu befinden, nicht befriedigt. „Theismus und Rationalität sind deckungsgleich,

¹⁸ Hilary Putnam, *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart 1997, 242ff.

¹⁹ James, *Wille*, 149.

²⁰ Ebd. 150.

²¹ Ebd. 152f., vgl. auch James, *VrE*, 85: Das religiöse Leben besteht in der „Überzeugung, dass es eine unsichtbare Ordnung gibt und dass unser höchstes Gut in einer harmonischen Anpassung an diese liegt“.

²² James, *Wille*, 155.

²³ Darauf hebt Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M. 1997, 58–86, ab.

²⁴ Jung, *Erfahrung*, 202.

weil allein der Theismus unseren mächtigen Impulsen Schubkraft verleiht.“²⁵ In der achten Pragmatismus-Vorlesung heißt es dann: „Folgt man den pragmatischen Grundsätzen, so ist die Annahme eines Gottes dann wahr, wenn sie im weitesten Sinne des Wortes zufrieden stellend funktioniert.“²⁶ Um die Unsicherheiten der Existenz zu reduzieren, ohne die menschliche Verantwortung abzuschreiben, und um sowohl dem Optimismus als auch dem Pessimismus zu entgehen, wählt James den Meliorismus, der die „Erlösung weder für unausweichlich noch für unmöglich“²⁷ hält. Und weil das Geschick der Welt nicht schon im Absoluten aufgehoben ist und ein Sich-Anlehnen daran menschliches Handeln unterminiert, muss für James Religion zugleich eine pluralistische Form haben, also Polytheismus statt Monotheismus.

„Stellen Sie sich vor, der Erbauer der Welt legt Ihnen vor der Schöpfung den Sachverhalt folgendermaßen dar: ‚Ich werde eine Welt erschaffen, von der nicht sicher ist, ob sie erlöst wird, eine Welt, deren Vollkommenheit nur bedingt ist, wobei die Bedingung darin besteht, dass jeder Handelnde sein Bestes geben muss. Ich biete dir die Gelegenheit, an dieser Welt teilzuhaben. Wie du siehst, ist ihre Sicherheit nicht garantiert. Sie ist ein richtiges Abenteuer, mit wirklichen Gefahren, trotzdem besteht die Chance, dass sie durchkommt. Sie ist ein Gemeinschaftsprojekt, an dem ernsthaft kooperativ gearbeitet werden muss. Willst du bei diesem Szenario mitmachen? Wirst du dir selbst und den anderen Handelnden gegenüber genügend Vertrauen aufbringen, das Risiko zu wagen?‘“²⁸

Was ist von dieser Argumentation zu halten? Die Frage der Religion aus der Binnenperspektive des Subjekts zu behandeln ist sicher eine wichtige methodische Entscheidung, die richtungsweisend geworden ist. Das Recht zum Glauben wird zudem überzeugend dargelegt. Einen gewichtigen Einwand bringt Jung: Wenn der *Glaube* an Gott die von James beschriebenen positiven Auswirkungen hat, braucht es dann noch Gott? „Denn alles Wohltuende, Tröstliche, Versittlichende, ebenso wie alles Verdürstende und Zermalmende, welches die christliche Religion der menschlichen Seele gibt, geht von jenem Glauben aus und nicht von den Gegenständen jenes Glaubens“²⁹, so Nietzsche. Die Wirkung von intentionalen Objekten sagt noch nichts über deren Existenz aus. Religionsphilosophisch gewendet: „Zum Glauben gehört ein *Credendum*, ein – normativer – geglaubter Gehalt.“³⁰ Die Realität des Glaubens an Gott ist zu unterscheiden von der transsubjektiven Realität Gottes. Diese Differenz, so die Kritik von Jung, kommt bei James nicht zum Tragen. Die Wirklichkeit des Geglaubten, wie sie an sich ist, jenseits dessen, wie sie uns erscheint, kann durch die von James verfolgte Strategie also nicht überprüft werden. Dies ist aber nur unter der Voraussetzung eine kritische Anfrage, dass Gott und Mensch zwei metaphysisch distinkte Entitäten darstellen, eine Voraussetzung, die James nicht teilt. Menschliches und

²⁵ Ebd. 206.

²⁶ William James, *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen*, übers. und mit einer Einl. hg. von K. Schubert und A. Spree, Darmstadt 2001, 182. Vgl. auch James, *VrE*, 53: „Am Ende bleibt [...] nur unser empirisches Kriterium: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, nicht an ihren Wurzeln. [...] Unser Handeln ist das einzige sichere Zeugnis – auch für uns selbst –, dass wir wahre Christen sind.“

²⁷ James, *Pragmatismus*, 175.

²⁸ Ebd. 177f.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Menschliches-Allzumenschliches*, in: *KSA* 2, 480.

³⁰ Jung, *Erfahrung*, 197.

göttliches Selbst versteht er weniger als unterschiedene Einheiten denn als verbundene Bewusstseinslevel.³¹ Das Kernproblem aber bleibt, ob der Glaube, dass Gott existiert, überhaupt pragmatisch verifiziert bzw. falsifiziert werden kann. James selbst spricht dies an: Gläubige „bestehen darauf, dass es ihre [der Religion, S.G.] *Wahrheit* ist, nicht ihre Nützlichkeit, von der unser Urteil abhängen muss. Wenn die Religion wahr ist, sind ihre Früchte gute Früchte, auch wenn sie sich in dieser Welt als durchgängig schlecht angepasst erweisen sollten und außer Ergriffenheit nichts bewirken“ (VrE 383). Religiöser Glaube behauptet, dass seine Wahrheit sich nicht aus seinem Nutzen ableitet. Es ist schon vor einer eschatologischen Verifikation so zu leben, als ob es Gott gäbe. Dieses Risiko ist für James schlechthin nicht zu vermeiden, der religiöse Glaube bleibt eine Hypothese, auch wenn für James alle Evidenzen für sie sprechen. Glaube beruht nicht auf Beweisen, sondern auf einer freien Willensentscheidung – einer Entscheidung, die Gründe haben muss, denn sonst wäre sie keine freie Entscheidung, sondern eine willkürliche. Diese Gründe haben aber für James eine andere Qualität als wissenschaftliche Beweise, als logische Schlüsse. Mit einem solchen „weichen“ Verständnis von Rationalität³² will James sowohl den Gläubigen als auch den Wissenschaftlern (im Sinne von *scientists*) gerecht werden. Diese Intention seiner Schriften angesichts des Verständnisses seiner damaligen Zuhörer/Leser ist bei der Interpretation im Auge zu behalten.

Stärker dem Anliegen geschuldet, religiöse Erfahrungen als wissenschaftlich thematisierbare behandeln zu können, ist das zweite Rechtfertigungsmodell: die empirische Rechtfertigung, die auch das volitive Moment gegenüber dem passiven zurückschraubt, insofern es nun um religiöse Erfahrungen der Einsicht in Wahrheiten geht.

5. Die empirische Rechtfertigungsstrategie von Religion

James Werk *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* zählt zu den „wenigen Meisterwerken über die Religion“.³³ Was aber ist dieser Gegenstand *Religion*? An diesem Problem müht sich die Religionswissenschaft bis heute. James wählt den Weg der Vermeidung einer engen Wesensbestimmung von Religion und versucht eine möglichst breite Definition: Religion soll bedeuten: „die *Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschlossenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen*“ (VrE 63f.). Von institutionellen Aspekten sieht James in seiner Arbeit bewusst völlig ab, die persönliche Religion gilt ihm als die Basis aller Religion, für die er drei Kriterien aufstellt: „*Unmittelbares Einleuchten, philosophische Verständlichkeit und moralische Nützlichkeit*“. Und zur Veranschaulichung – mit der ihm gegebenen rhetorischen Fertigkeit: „Die heilige Theresa kann das Nervensystem der sanftesten Kuh gehabt haben, und trotzdem würde es ihre Theologie nicht retten, wenn die weitere Prüfung sie aufgrund dieser anderen Kriterien als verdammungswürdig erweisen würde. Und umgekehrt: Hält

³¹ Vgl. Suckiel, *Champion*, 122f. In der religiösen Erfahrung erfährt sich das Subjekt in Kontakt mit einer helfenden höheren Macht außerhalb seiner selbst, so James. Dass diese höhere Kraft mehr als bloß das sich meldende Unterbewusstsein ist (James kennt diesen Terminus), ist für James Teil seines eigenen „*over-belief*“. Religiöse Erfahrungen werden nicht durch das Unterbewusstsein produziert, sondern kommen durch es zu Bewusstsein.

³² Vgl. Christoph Halbig, *Theismus und Rationalität (I)*, in: *ZPhF* 55 (2001) 277–296, 287f., 291f. James ist kein Fideist, weil er nicht von der Unvereinbarkeit von Glaube und Rationalität ausgeht.

³³ John Leslie Mackie, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, 284.

ihre Theologie dieser Prüfung stand, ist es vollkommen gleichgültig, wie hysterisch oder unausgeglichene die heilige Theresa gewesen sein mag, als sie noch bei uns auf Erden weilte“ (VrE 51). Mit seinen Kriterien schwankt James zwischen einer intrinsischen (Einleuchten) und einer extrinsischen (Nützlichkeit) Perspektive, zwischen Dekontextualisierung und Kontextualisierung.³⁴ Wenn es ein unmittelbares Einleuchten gibt, kann das dann noch durch den Blick auf die Folgen kritisiert werden? Der methodische Individualismus, den James wählt, führt ihn in *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* zur Schwerpunktsetzung auf die präreflexive, unmittelbare religiöse Erfahrung. Darum werden in den Vorlesungen XVI und XVII die mystischen Bewusstseinszustände zur Wurzel der persönlichen religiösen Erfahrung, in ihnen, so James, kommt es „zu Fällen plötzlicher Wahrnehmung der unmittelbaren Gegenwart Gottes“ (VrE 393). Die Intuition kommt immer vor der Diskursivität. „In mystischen Zuständen werden wir eins mit dem Absoluten und uns zugleich dieser Einheit bewusst“ (VrE 415), und weil die Menschen so verschieden in ihrer Art sind, deshalb sind auch die religiösen Erfahrungen „so unendlich verschieden“ (VrE 406). Vier Merkmale machen die mystische Erfahrung aus: (1) Unaussprechlichkeit, (2) noetische Qualität, (3) Flüchtigkeit und (4) Passivität (VrE 384f.). Besonders die ersten beiden Kennzeichen sind entscheidend. Wenn mit der *Unaussprechlichkeit* in einem *schwachen* Sinne gemeint ist, dass in der religiösen Erfahrung die Perspektive der ersten Person unhintergebar ist („Man muss ein Ohr für Musik haben, um den Wert einer Symphonie zu erfahren“, VrE 384), dann liegt darin nichts für mystische Erfahrungen Spezifisches, wenn in einem *starken* Sinne der intentionale Gehalt unmissbar sein soll, dann droht die Gefahr der Kritikimmunsierung und des Synkretismus.³⁵ Mit *noetischer Qualität* bezeichnet James die Erfahrung, dass in mystischen Zuständen auch Erkenntnisse gemacht werden. „Verbunden mit diesem Zustand sind Einsichten in Tiefen der Wahrheit, die vom diskursiven Verstand nicht ausgelotet werden. Es handelt sich um Erleuchtungen, Offenbarungen.“ (VrE 384) Aber, so auch hier die kritische Anfrage, wie kann in der präreflexiven mystischen Erfahrung etwas nicht nur wahrgenommen, sondern *erkannt* werden, wenn Wissen immer bestimmtes Wissen von *etwas* ist?³⁶ James selbst führt an vielen Stellen die Moral als Unterscheidungskriterium an, ganz im Sinne Kants. Es gibt also, in Anlehnung an Wittgenstein, keine religiöse Privatsprache. Für James gilt: „Mystische Erfahrungen sind für die, die sie machen, ebenso unmittelbare Tatsachenwahrnehmungen, wie es Sinneswahrnehmungen für uns sind. [...] es sind aus der unmittelbaren Anschauung erfolgende Vergegenwärtigungen von etwas offenbar Existentem. Kurz gesagt, der Mystiker ist *unangreifbar*; wir müssen ihm seine ungestörte Glaubensfreude lassen, ob es

³⁴ Vgl. Jung, *Erfahrung*, 224–229.

³⁵ So die Kritik von Jung, *Erfahrung*, 237ff. Aus dogmatischer Perspektive argumentiert – im Interesse der freien menschlichen Antwort auf Gottes Offenbarung – für die Notwendigkeit einer inhaltlichen Bestimmtheit des christlichen Glaubens: Magnus Striet, *Bestimmte Negation. Annäherungen an ein offenes Kapitel der Gotteslehre*, in: Joachim Valentin/Saskia Wendel (Hgg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Regensburg 2001, 130–144. Für unser Thema weiterführend ist, wie Striet sich mit der christlichen Tradition mystischer Gotteserfahrungen und ihrem blinden Fleck, nämlich der Freiheitsthematik, auseinandersetzt. So wird eine Spannung bei James sichtbar: Er will im Interesse menschlicher Freiheit Gott und Mensch in Kooperation, ja Abhängigkeit, denken, läuft aber Gefahr, mit seiner These der unmittelbaren, präreflexiven Erfahrung, diese Freiheit zu widerrufen.

³⁶ Vgl. Jung, *Erfahrung*, 244ff.

uns gefällt oder nicht. Vom Glauben, sagt Tolstoj, leben die Menschen.“ (VrE 419) Für Außenstehende aber besitzt die Erlösungserfahrung des Mystikers keine Autorität, sie kann höchstens als eine „ernst zu nehmende Hypothese“ (VrE 419) betrachtet werden, die mit dem Alleinvertretungsanspruch des rationalen Bewusstseins bricht. „Mystische Zustände sind Erregungszustände wie die Liebe oder der Ehrgeiz“ (VrE 422), sie „erzählen von der Überlegenheit des Ideals, von Unermesslichkeit, von Vereinigung, von Geborgenheit und von Ruhe“ (VrE 423), haben also keinen bestimmten Glauben zum Inhalt, sondern eine Lebenseinstellung, ein Lebensgefühl. Diese hier von James verteidigte allgemeine religiöse Erfahrung aber verdankt sich selbst auch einer Gesellschaft, in der ein allgemeiner Begriff von Religion, eine ursprüngliche, direkte, unmittelbare Transzendenzorientierung denkbar geworden ist, also einer aufgeklärten, modernisierten Gesellschaft.

Bei James wird also „die Religion ihrer Substanz nach als ‚religiöse Erfahrung‘ bestimmt“.³⁷ Das Erfahrungsverständnis ist dabei radikal empirizistisch, nicht kritisch, d.h. es wird nicht nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung gefragt, sondern von der unmittelbaren Bezugnahme auf Wirklichkeit ausgegangen. Mit dieser Methode untergräbt James den religionskritischen Einwand, Religion sei falsches Bewusstsein, weil es sich bei Religion gar nicht um ein bestimmtes Für-wahr-Halten von Sätzen handelt, sondern um eine Wirklichkeitsdimension, die aus dem menschlichen Leben und der Geschichte überhaupt „nicht wegzudenken ist, weil sie sich mit unseren persönlichen Schicksalen beschäftigt“ (VrE 483), ihre Funktion ist unverzichtbar. Der individualistische Zugang macht zudem die „antikirchliche und antiklerikale Religionskritik gegenstandslos“³⁸, denn diese trifft nur sekundäre Phänomene der Religion. Erkauft werden diese beiden „Vorteile“ mit dem bereits kritisierten Erfahrungsbegriff, der die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen, also auch die konstitutive Bedeutung der sozialen Welt, nicht mitbedenkt. „Inhalt von theoriefähiger Erfahrung kann religiöse Erfahrung nur sein, soweit sie selber Sozialität, Inhaltlichkeit, Kommunikabilität besitzt; also nicht *schlechthin* individuell und transsprachlich ist.“³⁹ Nur dort „kann sinnvoll von religiöser Erfahrung gesprochen werden, wo ihr Subjekt sich der Anstrengung unterzieht, den Gehalt seines Erlebens durch intersubjektiv gebräuchliche Zeichen zu bestimmen“.⁴⁰

6. Religiosität statt Religion?

James selbst ist sich bewusst und formuliert dies auch unmissverständlich, dass seine Religionsphilosophie sich von der Tradition transzendentalen und idealistischen Denkens markant unterscheidet (Vgl. dazu und zum folgenden VrE 446ff.). Die Wahrheit der Religion könne durch Philosophie nicht gerechtfertigt werden, weil die begriffliche Anstrengung die religiöse Wahrnehmung höchstens interpretieren, aber niemals produzieren könne. Das Fundament der Religion liege in der individuellen, direkten Erfahrung und nicht in der Vernunft. Religionsphilosophie habe auf Metaphysik und Deduktion zu verzichten und sich in *Religionswissenschaft* umzuwandeln, die die Tatsachen der religiösen Erfahrungen als Hypothesen betrachtet, die rekonstruiert, präzisiert und – wenn auch stets nur unter quasi eschatologischem Vorbehalt – verifiziert werden können.

³⁷ Herms, Nachwort, 508.

³⁸ Ebd. 509.

³⁹ Ebd. 511.

⁴⁰ Jung, Erfahrung, 259.

In seiner Würdigung der James'schen Religionsphilosophie hat *Ernst Troeltsch*⁴¹ dessen Ansatz der kontinentaleuropäischen Tradition gegenübergestellt, für die Bewusstseins-tatsachen, bei Kant etwa die Sollenserfahrung als Faktum der Vernunft, zum Postulat Gottes führen und die so zu einem Wesensbegriff der Religion gelangen, vor dem dann alle geschichtlichen Realisationen nur eingetrübte Erscheinungen darstellen. Dabei wird nicht vom konkreten Einzelbewusstsein ausgegangen, sondern vom Bewusstsein überhaupt und dessen apriorischen Gesetzen. In der Schule Hegels verschlingt dann, so Troeltsch weiter, die „allgemeine rationale Notwendigkeit das Empirische, Zufällige und Freie, so dass ein pantheistischer und dialektischer Monismus die Konsequenz ist“.⁴² Ganz anders James: „Seine Platzangst im Absoluten ging so weit, dass er lieber die Monstren unbestimmbarer Vielfalt losließ, als sich vom unbedingten Einen umarmen zu lassen“⁴³, so Sloterdijk in einer an James heranreichenden Formulierung. Wie die Allmacht Gottes und die menschliche Freiheit zusammen bestehen können, stellt eine eminente Herausforderung für die Theologie dar und die angebotenen Denkversuche gehen heute dahin, das Verhältnis Gottes zu den Menschen konsequenter als Verhältnis zweier Freiheiten zu verstehen⁴⁴ – ein Denken, dem James zu seiner Zeit auf katholischer Seite nicht begegnete. So folgt die Theologie der Intuition von James, dass es in der Moderne die moralischen Attribute Gottes sind, die bedeutsam für die menschliche Freiheit und Hoffnung sind. Indem James den Menschen als zur Kooperation mit dem Göttlichen berufen versteht und diese Kooperation auch zum Nutzen des Göttlichen ist, gewinnt das menschliche Handeln aus religiöser Motivation eine ungeheure Verantwortungslast, es ist mitverantwortlich für die moralische Perfektionierung der Welt und damit die Vollendung des göttlichen Unternehmens.⁴⁵ James' radikaler Empirismus sträubt sich gegen jedes Apriori, gegen jedes Systemdenken, lässt als Maßstab jedoch die praktische Bedeutsamkeit der verschiedenen Hypothesen gelten, seien sie sozialer, ethischer oder religiöser Art. Von daher behauptet *Ruth Anna Putnam* zu Recht, dass James' moralphilosophische Schriften den besten Zugang zu seinem Denken eröffnen.⁴⁶ Das pragmatische Kriterium für Geltungsansprüche ist, ob sie eine Möglichkeit der Verbesserung darstellen, wobei dieses Kriterium bei James entwicklungsgeschichtlich eingefärbt ist. Die Übertragung des Prinzips „Survival of the human fittest“ (VrE 341⁴⁷) auf die Religion plädiert – hier grenzt sich James von Nietzsche

⁴¹ Ernst Troeltsch, Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie. Zur Erinnerung an William James, in: Gesammelte Schriften Bd. 2, Tübingen² 1922, 364–385.

⁴² Ebd. 372.

⁴³ Peter Sloterdijk, Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluss an einige Motive bei William James, in: James, VrE, 11–34, 31.

⁴⁴ So etwa Thomas Pröpfer, Evangelium und freie Vernunft, Freiburg 2001.

⁴⁵ Belege bei Suckiel, Champion, 104–112. Zum Denken des Verhältnisses zwischen menschlicher Kreativität und göttlichen Eigenschaften in der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts vgl. Vanden Burgt, Philosophy, 146ff.

⁴⁶ Ruth Anna Putnam, James, William, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 5, London/New York 1998, 60–68, 62.

⁴⁷ Troeltsch, Empirismus, 373, spricht von einem „biologischen Evolutionismus und [...] idealisierten Utilitarismus“ bei James, was jedoch eine Verzerrung darstellt, an der James mit seiner zuweilen handfesten Rhetorik und darwinistischen Metaphorik nicht ganz schuldlos ist. Seine Rechtfertigung „is in fact a deeply idealistic one. [...] it relies [...] on an ideal of moral evolution“, so Suckiel, Champion, 97.

ab – nicht für den rücksichtslosen, kraftvollen Egoisten, sondern für die Heiligkeit, die als „Sauerteig der Gerechtigkeit“ (VrE 381) die höchste aller denkbaren Gesellschaften repräsentiert. „Im Allgemeinen und ‚aufs Ganze gesehen‘ [...] sind die Heiligenqualitäten für das Wohlergehen der Welt unverzichtbar.“ (VrE 381) Religion bewährt sich, deshalb halten wir an ihr fest. Empirisch können solche Behauptungen aber nicht mehr genannt werden, vielmehr stellen sie einen Glauben dar: die Option für eine moralische Welt, an der auch kontrafaktisch festzuhalten ist und deren Anspruch auf Geltung auch mit Gründen auszuweisen ist. Dieser Begründungsaufgabe kommt James aber nur ansatzweise nach. Dass der Glaube an ein „moralisches Universum“ eher auf Erfahrungen der praktischen als auf Urteilen der theoretischen Vernunft basiert, darin kann James zugestimmt werden. Indem James die Erfahrung des Individuums zum Ort der Religion erhebt, erweist er sich als typisch neuzeitlicher Denker, seine pragmatischen und empirischen Begründungsversuche und der im Hintergrund stehende Erfahrungsbegriff aber sind defizitär. Der methodische Individualismus kann das Gesamtphänomen Religion nicht alleine ausleuchten, denn auch religiöse Erfahrungen sind Erfahrungen, die in verschiedenen Kontexten stehen und erst in diesen zu bestimmten Erfahrungen von etwas werden. Wenn Troeltsch den von James beschriebenen Charakter des gespaltenen Selbst und seiner religiösen Vereinigungserfahrung mit einem größeren Selbst universalisiert⁴⁸, dann wird übersehen, dass die Problematisierung der Selbstsicherheit eine Folge gesellschaftlich-kultureller Entwicklungen darstellt, in denen das Individuum sich mit teilweise konträren Anforderungen in unterschiedlichen sozialen Zusammenhängen konfrontiert sieht. Der Ansatz beim Individuum ist religionssoziologisch gesehen heute unumgänglich, aber die Vermittlung von Erfahrung wird dann auch mehr Beachtung finden müssen als bei James. Damit überhaupt eine religiöse Option als eine lebendige Option erfahren werden kann, sind Erfahrungen mit anderen Personen notwendig, für die ein bestimmter Glaube selbst eine lebendige Option darstellt und die Deutungsangebote von Erfahrungen vermitteln. Für das Christentum stellt sich demnach die größte Herausforderung dann ein, wenn es nicht mehr als eine *living option* erfahren wird, was in vielen modernisierten Gesellschaften des Westens heute zunehmend der Fall ist. Dem christlichen Glauben gelingt es immer weniger, in die Perspektive der ersten Person einzutreten, soll heißen: Religion wird zwar in ihrer Nützlichkeit und Funktion – vor allem für die Moral – gesehen und auch gewürdigt, aber dies gilt meist für die anderen, nicht für einen selbst. Bei James, so diagnostiziert Peter Sloterdijk, hat „das Interesse an Religion die Religion selbst ersetz[t]“ und er wurde damit zum „natürliche(n) Verbündete(n) derer, die Gründe haben, sich durch Interesse an der Religion von der Religion selbst zu emanzipieren.“⁴⁹ Levinson schreibt im gleichen Sinne über das Lebensgefühl der viktorianischen Elite Neuenglands: „Unable to live without religion, but unable to live with religion as it was.“⁵⁰ James hat zwar das Recht zum Glauben verteidigt, aber der Weg der direkten religiösen Erfahrung war nicht der seine, „he did not really believe; he merely believed in the right of believing that you might be right if you believed.“⁵¹ Um die Wahl eines Glaubens, darin findet James heute Zustim-

⁴⁸ Troeltsch, *Empirismus*, 377.

⁴⁹ Sloterdijk, *Chancen*, 33.

⁵⁰ Levinson, *Investigations*, VII.

⁵¹ George Santayana, *Character and Opinion in the United States*, Garden City 1956, 47 (zitiert nach Jung, *Erfahrung*, 176).

mung, kommt das Individuum in der Moderne nicht herum, warum also nicht handeln, als ob es Gott gäbe? ⁵² In einer *Multioptionengesellschaft* (Peter Gross) wird es als Zumutung empfunden, alles auf eine Karte zu setzen, weil die Kosten einer Festlegung als zu hoch erscheinen. Für die Religion ist eine solche Ausgangslage natürlich bedrohlich, weil sie vom eigenen Selbstverständnis her nicht als eine unter anderen Angeboten auftreten will und kann. Für den christlichen Glauben gilt dies um so mehr, als er dem *bestimmten* Glauben an ein *bestimmtes* geschichtliches Ereignis soteriologische Bedeutung zuspricht, ohne dabei aufgrund des allgemeinen Heilswillens Gottes das Heil allein von diesem expliziten Bekenntnis abhängig machen zu können. Gewinnen deshalb „pragmatisch“ Argumente mit den Früchten der Nächstenliebe an Gewicht und Plausibilität? Jedenfalls wird es in einer modernisierten Gesellschaft attraktiver, unterhalb der Schwelle der Entscheidung für einen bestimmten Glauben und seine Inhalte eine allgemeine und tolerante Religiosität für sich und andere zu postulieren. Die Religionsphilosophie von James kann die Aufmerksamkeit der Theologie auf diese moderne Motivlage individualisierter und pluralisierter Gesellschaften lenken und hat schon vor hundert Jahren Positionen formuliert, die in dem hinsichtlich religiöser Pluralität verspätetem Europa erst gegenwärtig in ihrer Brisanz erkannt werden.

Für James wird die religiöse Erfahrung zur *eigentlichen* Religion, man könnte auch sagen: Religiosität wird von Religion unterschieden und nur erstere als lebensnotwendig ausgewiesen. Nicht mehr nur eine religionsfreundige Gottlosigkeit (Metz), sondern eine religionsitätsfreundige Religionslosigkeit? Aus religionssoziologischer Perspektive hat *Ulrich Oevermann* ein in jüngster Zeit auch in der Theologie beachtetes Strukturmodell von Religiosität vorgelegt, das an der Konstitutionsbedingung der Praxis ansetzt und nicht in der „Paraphrase subjektiver Vorstellungen“ ⁵³ stecken bleiben will. Die Ableitung ist hier nicht im Einzelnen nachzuzeichnen. Sie enthält drei Momente: (1) In der Praxis müssen vom Subjekt immer wieder autonome Entscheidungen getroffen werden, die keine „argumentativ einlösbare Gewähr“ ⁵⁴ im Rücken haben, sondern die sich bewähren müssen, wobei zugleich der Anspruch auf Begründbarkeit festgehalten wird. Um diese Dynamik auszuhalten, wird (2) ein *Bewährungsmythos* notwendig, der eine „Instanz der Erlösung und des Heils, dessen Gnade man prinzipiell teilhaftig werden kann“ ⁵⁵, verbürgt; seine selbstverständliche Evidenz gewinnt der Mythos (3) durch Vergemeinschaftung. Von diesem Modell wird behauptet, dass es, da es ein universelles Strukturproblem menschlicher

⁵² In *Der Wille zum Glauben*, 132f., geht James auf die berühmte Wette Pascals ein und grenzt sich von ihr ab: „Wir fühlen, dass der Glaube an Messen und Weihwasser, der vorsätzlich auf Grund einer solchen mechanischen Berechnung angenommen wäre, die innere Seele wirklichen Glaubens entbehren würde; und wenn wir an der Stelle der Gottheit ständen, so würde es uns wohl besonderes Vergnügen machen, Gläubige dieser Art um ihren unendlichen Lohn zu bringen.“ (ebd. 133) Vgl. dazu auch Mackie, *Wunder*, 316–333.

⁵³ Ulrich Oevermann, *Strukturmodell von Religiosität*, in: Karl Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 29–40, 30. Zur theologischen Rezeption des Modells vgl. jetzt: Judith Könemann, „Ich wünsche, ich wär gläubig, glaub ich.“ Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. Eine qualitativ-empirische Studie, Diss.theol. Münster 2002.

⁵⁴ Oevermann, *Strukturmodell*, 35.

⁵⁵ Ebd.

Praxis artikuliert, einen analytischen Rahmen für den Vergleich von Religionen bietet und sich auch „Haltungen und Denkweisen des vollständig säkularisierten Subjekts der Moderne [...] darin abbilden und entziffern lassen.“⁵⁶ Dieser Ansatz ignoriert anders als James also nicht die Notwendigkeit der Vergemeinschaftung und überwindet, wie James, das Comtesche Stufenmodell, das das Überflüssigwerden der Religion in der Moderne prophezeit. Die Dynamik der Bewährung ist nicht stillzustellen, aber die Frage, welcher Bewährungsmythos jeweils evident ist, verweist auch hier auf die sozialisatorische Fragestellung der Bedingungen des Zum-Glauben-Kommens durch das Zeugnis gelebter Erfahrung mit der lebensspendenden Kraft des christlichen Glaubens – jedenfalls wenn man davon überzeugt ist, dass der christliche Glaube „auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen“, (II. Vatikanum, *Nostra aetate* 1) in der Nachfolge des Lebens und der Lehre Jesu Christi den Weg begründeter Hoffnung und Wahrheit anbietet.

Begründungsfragen sind also in der Religionsphilosophie das eine, das andere sind Fragen des Entdeckungszusammenhanges und entdecken muss in der Moderne das Individuum die Religion, darin ist die Theologie James gefolgt. Aber so, wie alleine mit sich selbst das Individuum die Befreiung aus dem Unbehagen, dass „irgendetwas nicht stimmt“ (VrE 487), nicht finden wird, so verliert ohne bestimmte Kriterien und ohne die Wahrnehmung der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (II. Vatikanum, *Gaudium et spes* 1, „von heute“!) die Unterscheidung von Befreiung und Unfreiheit ihre Bedeutung als *living option*. Eine entinstitutionalisierte Religiosität, auf die James sein ganzes Vertrauen setzt, „schneidet sich“, so Hans Joas, „völlig ab von der rationalisierenden Wirkung der intersubjektiven Verarbeitung religiöser Erfahrung [...]. Wer religiös sein will, ohne einer bestimmten Religion zu folgen, begibt sich in dieselbe Paradoxie wie einer, der sprechen möchte, ohne dabei eine bestimmte Sprache zu sprechen.“⁵⁷

⁵⁶ Ebd. 39.

⁵⁷ Hans Joas, John Deweys Theorie der Religion, in: ders. (Hg.), *Philosophie der Demokratie*, Frankfurt a.M. 2000, 139–159, 158f.