

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Religion und Mystik in der deutschsprachigen protestantischen Diskussion des 20. Jahrhunderts” by Christoph Elsas

was originally published in

The notion of "religion" in the comparative research: selected proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September 1990 by Ugo Bianchi (Ed.), Roma: L'Erma di Bretschneider (1994), pp. 465-470.

This article is used by permission of Publishing House [L'Erma di Bretschneider](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

RELIGION UND MYSTIK
IN DER DEUTSCHSPRACHIGEN PROTESTANTISCHEN DISKUSSION

CHRISTOPH ELSAS
(BERLIN/MARBURG)

Zu einer der Religionswissenschaft aufgegebenen Korrektur der Subjektivität der Beschäftigung mit Religion gehört zum einen die Kommunikation mit Vertretern anderer Religionsgemeinschaften, zum anderen die kritische Sichtung des eigenen Hintergrunds. Um das zweite geht es mir heute. In der neuzeitlichen protestantischen Theologie und Religionsphilosophie ist es bei Schleiermacher im Verständnis der Religion als Einungserfahrung im Kosmischen (als "Anschauung des Unendlichen im Endlichen"), und bei Hegel als Einungserfahrung im Geistigen (als "Sichwissen des Menschen in Gott") zu einer Religionsbegründung auf mystischer Grundlage gekommen. Anfang unseres Jahrhunderts hat dann William James in Amerika eine mit den empirischen Methoden der experimentellen Psychologie abgesicherte Religionspsychologie begründet und die Einungserfahrung im Seelischen als das für religiöse Emotionen Eigentümliche herausgestellt.

James wurde übersetzt und hat evangelisch-systematische Theologen und Religionswissenschaftler wie Ernst Troeltsch und Rudolf Otto zu einer neuen Religionsbegründung auf mystischer Grundlage geführt: sie nahmen eine intuitiv-religiöse Anlage im Menschen an, der neben den Bereichen der Metaphysik, Ethik und Kunst – die Kant je auf ein der Empirie vorausliegendes Apriori bezieht – ein eigener Bereich zugehört. Während für Windelband und andere Neukantianer die Religion an den anderen Formen des Wertbewußtseins haftet und ihnen nur den Realitätsgrund hinzufügt, war Religion für Troeltsch ein unmittelbares Besitzen des Gotteswertes auch ohne Beziehung auf diese Formen. Er hat dafür den Begriff "religiöses Apriori" gebildet und in dessen Aktualisierung in der "psychologischen Betätigung" im mystischen Erleben den Kern aller Religion gesehen.¹ In einem Vortrag *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft – eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft* (1905) folgerte Troeltsch im Anschluß an die Religionspsychologie von James: Die Präsenzerfahrung des Göttlichen kann auf keine einfacheren Elemente des Seelenlebens zurückgeführt werden. Das bedeutet die qualitative Selbständigkeit der Religion im empirischen Sinne. Damit entspricht ihr ein besonderes apriorisches Gesetz der Ideenbildung. In der Realisierung dieses Apriori begründet sich die Gültigkeit empirischer Religion. Die "in der unbewußten

¹ *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* (1909), in: *Ges. Schriften* II, Tübingen 2¹⁹²², 477f.

Tiefe des einheitlichen menschlichen Geistes geheimnisvoll wirkende Bewegung des göttlichen“ ermöglicht dabei eine religiöse Gesamtgeschichte.² Dem mystischen Ansatz entsprechend hat Troeltsch dabei schließlich *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen* (1924) daran gebunden, “daß wir nur durch es geworden sind, was wir sind, und nur in ihm die religiöse Kraft behalten, die wir brauchen”³: Jede “Gültigkeit” von Religion beruht auf der Evidenz innerer Erfahrung, ist “Geltung für uns”⁴. “Die verschiedenen Menschheitsgruppen können nur jede auf ihrem Gebiete nach möglichster Reinheit und Tiefe von ihren eigenen Maßstäben aus streben und die geistig und kulturell schwächeren überwältigen, bei denen dann aber doch die auf sie übertragene Religion der Stärkeren von neuem sich individualisieren wird”⁵.

Otto hat die Kant'sche Lehre in seiner *Kantisch-Fries'schen Religionsphilosophie* (1909) — Fries gilt als der Hauptvertreter des sog. Psychologismus in der Philosophie des 19. Jahrhunderts — noch weiter umgeformt: Für Kant war ein Verstand, der “nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand” erkennt, ein Problem, “von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeiten machen können”.⁶ Otto ging demgegenüber von einer Wahrheit aus, die uns gewiß ist als “unmittelbare Erkenntnis der Vernunft”, die unbewußt “auf ihrem Grunde” ruht. Dieses Wahrheitsgefühl ist “der Glaube an die objektive Realität von Sein und Dasein überhaupt”.

Wichtiges Gegenstück dazu ist die “Erkenntnis von der Einheit und Notwendigkeit im Wesen der Dinge”. Beides zusammen ermöglicht, das religiöse Gefühl als Apriori zu fassen, das die Vielfalt der religiösen Erscheinungen zu verstehen und im Anspruch auf Gültigkeit ohne Beweis zu werten vermag.⁷

² Ebd. 340.

³ In: Ders., *Der Historismus und seine Überwindung*, Aalen 1966 (= 1924), 62-83, hier 77.

⁴ Ebd. 78.

⁵ Ebd. 79.

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt 1983, 282.

⁷ Tübingen 1909, 41.60f.; Jakob Friedrich Fries schrieb in seinem *Handbuch der Psychischen Anthropologie* I, 1837², in: *Sämtl. Schr.* I, Aalen 1982, 236: “Die rein vernünftigen Grundüberzeugungen über Werth und Zweck der Dinge können dem Verstande nur in allgemeinen und nothwendigen Weltgesetzen zum Bewußtseyn kommen. Diese aber sind für die Beschränktheit unserer Thatkraft keine sittlichen Gebote (der Mensch ist nicht der Weltschöpfer), sondern sie werden im contemplativen Leben gleichsam die nothwendigen Grundgedanken aller menschlichen Wünsche, die Überzeugung ewiger Hoffnungen, das heißt die religiösen Überzeugungen, deren Grundgedanken wir im Glauben aussprechen, deren Anwendungen im Leben wir in ahndenden Gefühlen des Schönen und Erhabenen bewegen”. Und im Aufsatz *Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik* (1798), in: *Sämtl. Schr.* II, 270: “Erkenntnisse a priori sind nemlich, indem sie unabhängig von allem aus Wahrnehmung Entsprungenen stattfinden, subjektiv im Gemüth nur möglich, wiefern sie aus solchen Bestimmungen desselben entspringen, welche für unsre Erfahrungen unmittelbare Grundbeschaffenheiten des Gemüths sind; die ihm daher schlechthin und beharrlich zukommen”. Im *Handbuch der Religionsphilosophie* (1832), in: *Sämtl. Schr.* XII, 39: “Wie fordern daher hier von der speculativen Philosophie nur die bestimmte Nachweisung der Schranken, welche das, was Menschen zu wissen vermögen, von dem scheiden, was menschlichem Wissen unerreichbar bleibt. Wer den Grundgedanken dieser Grenzscheidung klar gefaßt hat, der wird leicht in der ganzen Naturerkenntniß und ihrer Mathematik nur die

Otto sprach ausdrücklich bezüglich des Gefühls von einem "Einschlage des Irrationalen", der sowohl "unterhalb" wie "über alle Vernunft" ist. Nur in letzterem Sinne kann nach ihm "irrational" von der Gottesidee gesagt werden.

Genauer ist es eben das mystische Unaussagbare, von dem Otto ausgeht: Die Grundkategorie des "Heiligen" steht dafür, daß das religiöse Erlebnis vollkommen durch sein Objekt und dessen Charakter des "Ganz-Anderen" bestimmt und durch eine von Außerreligiösem unableitbare Spontaneität gekennzeichnet ist. Solches "Gefühl des Numinosen ... bricht auf aus dem 'Seelengrunde', wenn auch angeregt durch das Weltlich-Sinnliche und sich sogleich in dieses einflechtend"⁸. Auch wenn Otto dabei vom Gefühl des "fascinans" als Wert "für mich" das Gefühl des "augustum" als Wert "in sich" unterschied, das als "absoluter Wert der irrationale Urgrund und Ursprung aller möglichen objektiven Werte überhaupt" sei⁹, sind beide wertbezügliche Aussagen, die von einer inneren und äußeren Offenbarung des Göttlichen ausgehen. Solche Erscheinungen des Heiligen in spürbarer Selbstoffenbarung heißen bei Otto "Zeichen" und das mit dem religiösen Apriori menscheitsweit grundgelegte Vermögen, das Heilige in der Erscheinung recht zu erkennen, "Divination".¹⁰

Für die an Otto anknüpfende Religionswissenschaft ist von seiner Apriori-Lehre her die eigene Religiosität des Religionsforschers die grundlegende Voraussetzung und Mitte ihrer Methode, und sie unterstellt, daß die Aussagen der religiösen Subjekte berechtigt sind. Daraus resultiert die Vorgehensweise des intuitiven "Verstehens" statt des kausal-logischen "Erklärens" in der religionswissenschaftlichen Methode der Phänomenologie. Auch wenn der Phänomenologe sein Verstehen – so der deutsch publizierende holländische ev. Theologe und Ägyptologe Gerardus van der Leeuw¹¹ – vor der "Macht" zum Verstummen bringt, die in ihrer Offenbarung "wesensmäßig verborgen" bleibt, kann er auf sie nur so hinweisen, daß er sich auf das Selbstverständnis des religiösen Menschen beruft. So sind diese heiligen Mächte nur so gegeben, wie sie für das subjektive Erleben erscheinen. Aufgabe der Phänomenologie ist es dann, "die Bedeutung, den Sinn der Erscheinungen aufzuspüren" im Versuch, "das in der Wirklichkeit Erlebte zu fassen, in ideellen Strukturen zu ergreifen..., die... in der Handlung des Begreifens von uns wiederum erlebt werden", und schließlich "von diesem Erlebnis zu sprechen, zu zeugen".¹²

Besonders der Marburger ev.-theologische Religionswissenschaftler Friedrich Heiler hat solche Strukturen (– die in der englisch-skandinavischen Forschung als "Pattern" in ihrer historisch-kulturellen Verankerung herausgearbeitet wurden¹³ –) als "Gleichartigkeiten der Erscheinungen der Religion" auf eine sie begründende "Einheit

Hilfsmittel der menschlichen Auffassungsweise anerkennen und einsehen, daß nur die ästhetischen Überzeugungen lebendige Gültigkeit behalten".

⁸ *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917, ³⁵1963, 138.

⁹ Ebd. 67.

¹⁰ Ebd. 174.

¹¹ *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, ³1970, 781.

¹² *Einführung in die Phänomenologie der Religion* 1925, Darmstadt² 1961, 2f. und 9.

¹³ Besonders G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969 (schwed. 1945).

der Religionen”¹⁴ zurückgeführt. Diese sieht er im “Wesen der Religion” als “aus der Erfahrung göttlicher Gnade fließende Gemeinschaft des Menschen mit der transzendenten Wirklichkeit”¹⁵ gegeben und findet die höchsten und reinsten Äußerungen dieses Wesens im mystischen Element der Religion: Das ist die “psychische Erlebniswelt, die Tiefenschicht der Wertgefühle”, die im Durchgang durch “die sinnliche Erscheinungswelt, d.i. das institutionelle Element der Religion”, und “die geistige Vorstellungswelt, die Gedankenwelt, das rationale Element”, aufzusuchen ist.¹⁶

Doch hat sich in der deutschen evangelischen Theologie weithin besonders Karl Barths Kritik an der Religionsbegründung auf einem religiösen Apriori statt auf dem allen menschlichen Möglichkeiten entgegengesetzten Wort Gottes durchgesetzt. Religion sei “kein Standpunkt, auf den unsereins sich stellen, sondern die Entscheidung, die immer wieder nur in Gott selbst, in Gott allein fallen kann”.¹⁷ Auch die anderen Vertreter der Dialektischen Theologie haben solche Religionskritik wesentlich gegen das mystische Element gerichtet verstanden. Emil Brunner hat geradezu unter dem Titel *Die Mystik und das Wort* (1924) sie als den eigentlichen antichristlichen Typus religiösen Verhaltens verworfen: “Mystik ist geraubte Unmittelbarkeit”, die ehrfurchtslos “glaubt sich des Göttlichen bemächtigen zu können”.¹⁸ Auch wenn die eigentliche Zielrichtung der Dialektischen Theologen die Abrechnung mit dem Kulturprotestantismus war, dessen Ansatz bei der entwicklungsfähigen guten Anlage im Menschen nach dem ersten Weltkrieg der Kritik verfiel, wurden damit Mystik und Religion weitgehend pauschal in evangelischen Kreisen diskreditiert.

Daß die mystische Erfahrung die auch in ihr vertretenen Züge “der titanischen Menschenmöglichkeit der Religion”, von der Karl Barth sprach¹⁹, gerade ganz weitgehend auch demontiert, wurde evangelischerseits kaum in Überlegungen einbezogen, auch wenn Rudolf Otto in seiner *West-Östlichen Mystik* (1926) darauf hinwies, daß das letztlich rezeptiv-passive Erleben des Mystikers eher Ausdruck einer exzessiven Gnadenlehre als pantheistische Kreaturvergötterung zu nennen sei.²⁰ Erst in neuerer Zeit haben der Rückgang aufs Neue Testament – wo ja nur kein Wertakzent auf die subjektiven Formen gelegt wird, in denen der Glaube auftreten kann, der die Offenbarung entgegennimmt – und auf Luther eine offenere Haltung der Mystik gegenüber ermöglicht: Luther vertritt eine eigenständige Mystik, die die Anfechtungen, die *tentatio*, als das eigentliche Feld der Gottesbegegnung betont.²¹ Zudem können Lutheraner – wie in

¹⁴ *Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen*, in: M. Eliade - J.M. Kitagawa (Hg.), *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963, 40-74, hier 50f.

¹⁵ *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* 1961, Stuttgart ²1970, 564.

¹⁶ Ebd. 18ff.

¹⁷ *Römerbrief*, Zürich ²1921, 105.

¹⁸ Tübingen 1924, 387.

¹⁹ *Römerbrief*, a.a.O., 239.

²⁰ *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha ¹1926, München ³1971, 230ff.

²¹ R. Schwarz, *Martin Luther*, in: G. Ruhbach - J. Sudbrack (Hg.), *Große Mystiker – Leben und Wirken*, München 1984, 185-202; M. Nicol, *Meditation bei Luther*, Göttingen 1984.

der Missionstheologie etwa Vicedom²² — die Religionen als in die Erhaltungsordnung Gottes gehörende Instrumente verstehen, durch die er die Völker führt, und auch davon ausgehen, daß das verkündigte Gotteswort weiterwirkt durch die Kraft des Heiligen Geistes, der sich ihm immer verbindet, auch wenn es von den nichtchristlichen Religionen benutzt wird.²³

Das würde erlauben, die Religionen als Wege zu verstehen, auf denen gerade die Mystik alle religiöse Ausdrucksform als unzulänglich infragegestellt und letztlich den Menschen auf den überwältigenden Sinneseindruck eines "Ganz-Anderen" rückbezieht. Dieses "Ganz Andere" — wird man allerdings mit dem deutschen Philosophen Ludwig Wittgenstein und neueren Mystik-Forschern sagen müssen²⁴ — bleibt aber inhaltlich nicht festlegbare Erfahrung und kann deshalb kein irgendwie positiv zu fassendes Apriori sein. Wenn die Mystiker aller Traditionen auf ihrem alles Besondere abstreifenden Wege bis zu dieser Einsicht vordringen, daß alle bewußten Wahrnehmungen, die sich ihren mystischen Sinneseindrücken verbinden, schon ein durch die Sozialisation geprägtes "Sehen-als" sind — so Wittgenstein —, sind sie auf diesem Wege auch dort angelangt, wo sie sich mit dem treffen können, der sonstwie sich aus Gnade allein Gott im Glauben zugehörig weiß. Die Rechtfertigungserfahrung, die dem einen ohne Mystik grundlegend ist für sein Leben vor Gott, kann beim anderen eine durch Mystik vertiefte Rechtfertigungserfahrung sein. So haben etwa Neuhinduismus und Islam für ihre mystischen Wege erkennbar viel an biblischen Gedanken aufgenommen. Aufgabe der Kirche bleibt, zu verdeutlichen, daß solche Gnade in Christus jedem Menschen zugeeignet ist.

"Religion ist Richtung auf das Unbedingte" heißt es bei Paul Tillich, wobei es die "ständige Funktion der Mystik" ist, "auf den Abgrundcharakter des Sein-Selbst hinzuweisen und die dämonische Identifikation eines Endlichen mit dem Unendlichen zu verwerfen".²⁵ Religionsphilosophie kann daran anschließen, bei Tillich selbst, aber auch bei Carl Ratschow über das, von dem die Sinneseindrücke ausgehen: "Das erste Bewegende in allen Religionen ist die Unwiderstehlichkeit des Gottes"²⁶, oder bei Wolfhart Pannenberg: "Die Macht, die als die einende Einheit jenes Ganzes in Erscheinung tritt, ist die Wirklichkeit, mit der es die Religionen zu tun haben"²⁷. Diesen Gedankengängen entsprechend stellt für John Hick's Überlegungen angesichts des neuen Religionspluralismus in England (— die von einem evangelischen Religionspädagogen auch auf deutsch herausgegeben wurden —) "das unterschiedliche menschliche Bewußtsein von dem Ewigen Einen verschiedene kulturell konditionierte Wahrnehmungen der gleichen unendlichen göttlichen Realität dar": weil "religiöser Glaube kein

²² *Jesus Christus und die Religionen der Welt*, Wuppertal 1966, 97.

²³ Ebd. 143.

²⁴ Vgl. Ph.C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Berlin u.a. 1982 (RR 26), bes. S. 171 mit Bezugnahme auf Wittgenstein.

²⁵ *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1925, 1962.

²⁶ *Die Religionen und das Christentum*, Berlin 1967, 105.

²⁷ *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 285f.

isolierter Aspekt unseres Lebens ist, sondern eng mit der menschlichen Kultur und der menschlichen Geschichte verknüpft ist”.²⁸ Aber auch Dietrich Bonhoeffers Position gehört dazu mit seinem bekannten Ausspruch “Die Menschen können einfach, so wie sie sind, nicht mehr religiös sein”.²⁹ Denn für ihn war das Erleben intensivsten Lebens im Alltag im Angesicht des Todes tragendes Moment seines – durch Psalmgebet und Meditation ausgerichteten – Christseins. Wenn Bonhoeffer schreibt: “Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt”³⁰, kann das mit dem Gedanken der Mystik zusammengesehen werden, auch Gott um Gottes willen zu lassen, wenn die Gottesliebe ihre Vollkommenheit erreicht. In diese Richtung geht jetzt Jürgen Moltmanns *Theologie der mystischen Erfahrung*: “Versteht man das geistliche Mit-Christus-Sterben nicht als Ersatz für das reale Mit-Christus-Sterben, dann ist Mystik keine Entfremdung von der Tat, sondern eine Vorbereitung für die öffentliche Nachfolge”.³¹

Mit einer solchen Analyse der heutigen Diskussion ergeben sich neue Möglichkeiten, unter Aufnahme auch der spezifisch protestantischen Tradition Religionswissenschaft und Theologie fruchtbar in Beziehung zu setzen.

²⁸ *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985, 56f.

²⁹ *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Neuausgabe München 21977, 178.

³⁰ Ebd. 393f., aufgenommen bei F. Schlingensiepen, *Im Augenblick der Wahrheit. Glaube und Tat im Leben Dietrich Bonhoeffers*, München 1985, 44.

³¹ *Theologie der mystischen Erfahrung*, in: Ders., *Gotteserfahrungen: Hoffnung, Angst, Mystik*, München 1979, 46-71, hier 62-64.