

Transzendente Semiotik II:

Phänomenologische Hermeneutik als Methodologie innerhalb einer Erkenntnistheorie der spirituellen Erfahrung

Edgar W. Harnack

Zusammenfassung

Eine auf die Bedürfnisse der psychologischen Analyse des Einzelfalls zugeschnittene Hermeneutik wird als die geeignete Methodik dargestellt, spirituelle Erfahrungen zu untersuchen. Dabei wird die im Beitrag des Autors in der Ausgabe 2/2011 begonnene Diskussion eines Verständnis von spirituellen Erfahrungen als Zeichen einer anderen Wirklichkeit hier stärker methodologisch fortgesetzt und das Gewicht dabei auf die Probleme und Möglichkeiten der Einzelfallanalyse gelegt. Die induktive (oder abduktive) Generalisierung der Einzelbefunde auf eine Konstruktebene bleibt dabei hier weitgehend unberührt, wird aber impliziert.

Schlüsselwörter: Spirituelle Erfahrung, Hermeneutik, psychologische Methodologie, psychologische Epistemologie, außergewöhnliche Erfahrung

Wozu brauchen wir eine spirituelle Erkenntnistheorie?

Man darf vermuten, dass das Problem sich in allen menschlichen Kulturen entweder implizit oder explizit stellte: Wie lassen sich Erlebnisse von Menschen verstehen, die jenseits der physisch-materiellen Realität liegen? Wenn in einer Jägerkultur ein junger Mann erstmalig die Vision einer Hirschgottheit hatte, die ihm erklärte, wo er die besten Jagdgründe finden würde, so stellte sich seiner Gemeinschaft vielleicht die Frage, ob der junge Mann die Gabe besaß, mit der Welt der Geister und Ahnen zu kommunizieren oder ob er einfach nur phantasierte. Für das Überleben der Sippe wesentliche Entscheidungen wurden von solchen Träumenden, den Schamanen getroffen. Explizit aber stellte sich die Frage der Unterscheidung zwischen einem einfachen Traum und einer echten

Vision hier vermutlich noch nicht, weil die ganze Gemeinschaft sich natürlicherweise im Kontakt mit der animistischen und der persönlichen Anderswelt befand, dass jeder bereits Vorwissen darum besaß, worum es sich bei Traumgebilden, Visionen oder Eingebungen handelte. Wahrscheinlich entstanden die Schwierigkeiten erst mit dem Aufkommen einer intellektuellen Theologie, die sich von der unmittelbaren spirituellen Erfahrungsgrundlage entfernte und dafür sorgte, dass das Numinose von einer Priesterkaste erklärt werden musste. Der direkte Kontakt mit Gott war den Menschen im Garten Eden noch möglich, so lehrt es die Bibel. Sie benötigten noch keine Vermittler, keine heiligen Schriften, keine Lehrer und Deuter der Prophetien. Erst nachdem die *Erkenntnis* den Menschen von seiner unmittelbaren Erfahrung entfremdet hatte, erst nachdem der Intellekt sich zwischen die unmittelbare Mitteilung des Göttlichen und den Menschen gedrängt hatte, musste der Mensch sich entscheiden, was vom Göttlichen stammte und was nicht, musste Regeln und Gebote aufstellen, musste eine Gelehrtenschaft und einen Kanon verbindlichen religiösen Glaubens erschaffen, um die richtige von der falschen Spiritualität zu sonders. Von nun stellte die Frage, wie man echte von falscher Mystik unterscheiden konnte, sich explizit.¹

Hinter diesen Standard können wir Heutigen nur partiell zurückgehen. Zu unserem Glück gibt es sie zwar in reduziertem Maße immer noch (und jetzt wieder zunehmend): die Schamanen, Seher und Mystiker, die des Andersweltlichen direkt gewahr werden. Aber heute, nach der Aufklärung, wo die Dominanz des Intellekts so stark ist, dass dieser uns nicht mehr wie ein bloßes Werkzeug unserer psychischen Ausstattung erscheint, sondern wie ein Daseinszweck an und für sich, können wir nicht mehr naiv und ohne gezielte Nutzung des Verstandes annehmen, dass ihre Gesichte einfach deshalb von einer höheren Wirklichkeit sprechen, weil es das ist, was diese Menschen erleben. Wir können nicht so naiv jedem das abnehmen, was er uns erzählt. Diesen Prüfprozess haben wir aus den Händen der religiösen Priesterschaft mit ihren Ordalen und Befragungen der Götter herausgenommen und in die Hände der Priester der Wissenschaft gelegt. Ihnen allein glauben wir, ohne ihre Aussagen selbst zu prüfen: aus purer Hilflosigkeit, denn niemand kann die Aussagen eines Wissenschaftlers auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen als ein Wissenschaftler desselben Bereichs. So war es bei den Priestern einst auch: Niemand konnte vor den ersten Bibelübersetzungen in

¹ Vgl. den Versuch einer systematischen Untersuchung aus psychiatrischer Sicht durch Jean Lhermitte (1953): *Echte und falsche Mystiker*. Luzern: Räber.

Es gibt hier interessanterweise sehr unterschiedliche Tendenzen in den christlichen Kirchen: Das katholische Lehramt prüft den Einzelfall tendenziell mit offenem (manchmal überraschendem) Resultat, während die großen protestantischen Kirchen dazu neigen, jede Mystik für baren Unsinn zu halten, und die charismatischen Freikirchen schon jede Bewusstseinsveränderung während des Gottesdienstes für eine mystische Offenbarung halten.

die Volkssprachen die Bibelauslegung des mittelalterlichen Klerus prüfen denn ein anderer Kleriker; niemand konnte es wagen, die sakrale Handlung eines brahmanischen Priesters der vedischen Zeit für ungültig (oder gültig) zu erklären als ein anderer Brahmane.

Wir mögen gute oder schlechte Gründe haben, weshalb wir den Verstand zwischen uns und die Erfahrung zu schieben gelernt haben und der Unmittelbarkeit der Erfahrung misstrauen. In einer komplexen Gesellschaft ist es vernünftig, dass die Vernunft, das Erkenntnisvermögen der logischen Argumentation und guten Begründung, alles in einem sekundären Prozess noch einmal prüfen soll, was wir hören oder selbst erleben. Fest steht, dass wir zu diesem Zeitpunkt der Evolution unserer Kultur als gesellschaftlich geformte Individuen und noch mehr als Gesamtgesellschaft nicht akzeptieren können, dass etwas „wahr“ sein soll, das unserer Vernunft widerspricht. Und den höchsten Standard der Vernunft, den wir besitzen, nennen wir „wissenschaftlich“. Die Theorie, welche die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis der spirituellen Erfahrung behandelt, nennen wir eine *Erkenntnistheorie* der spirituellen Erfahrung, und die Lehre von den möglichen Methoden, zu einer solchen Erkenntnis zu gelangen, nennen wir ihre *Methodologie*.

Nun halten viele Sozialwissenschaftler nur eine solche Methodologie für brauchbar, die der Logik des Experiments folgt, weil diese Form des Studienaufbaus ein größtmögliches Maß an „Beweiskraft“ besitzt. Ohne uns in die vielen möglichen Kritikpunkte an der Favorisierung dieses einen methodischen Modells zu vertiefen, müssen wir doch zumindest eines vorweg festhalten: Es gibt nicht per se gute und schlechte Methoden vernunftgemäßer Forschung. Es gibt nur Methoden, die einer Fragestellung nach Vernunftkriterien angemessen oder unangemessen sind. Das Experiment ist eine gute Methode, um einen Beweisversuch für etwas anzutreten. Es ist allerdings quasi unmöglich, in den Sozialwissenschaften ein *Experimentum crucis* zu kreieren, das einen hieb- und stichfesten Beweis für eine These liefern könnte. Deshalb ist es vollkommen müßig, einen Menschen, der fest von der Inexistenz paranormaler oder transzendenter Wirklichkeit überzeugt ist, mittels eines Experiments vom Gegenteil überzeugen zu wollen. Es wäre übrigens umgekehrt ebenso unmöglich, einen Berkeleyyschen Spiritualisten per Experiment von einer materiellen Wirklichkeit zu überzeugen. Wir brauchen uns deshalb der Frage, ob es eine Welt jenseits der physisch-materiellen Wirklichkeit gibt, gar nicht mit wissenschaftlicher Methodik zu nähern: Wir können sie entweder axiomatisch ablehnen, wie es die Mehrheit der Wissenschaftler heute tut, oder sie axiomatisch bejahen, wie wir das einmal zur Abwechslung vorschlagen würden. Wir brauchen folglich das Experiment auch nicht als primäre Forschungsmethodik, um die uns interessierenden Fragen

beantworten zu können. Es gibt brauchbarere Forschungsmethodiken, wenn es nicht darum geht, eine Behauptung zu beweisen, sondern einen Gegenstand besser zu verstehen. Diese Methodiken geisteswissenschaftlicher Art (es ist vielleicht etwas langweilig, das immer zu betonen, aber leider wohl nicht ganz überflüssig) sind ebenso „wissenschaftlich“ wie die an den Naturwissenschaften orientierten quantitativen Methoden, denn ihre Anwendung ist ebenso gut verträglich mit Vernunftgründen wie diese, wenn auch ihr ideales Einsatzgebiet und ihre Ergebnisse sich unterscheiden.

Das Problem: Sind wahre Aussagen über idiosynkratisches Erleben möglich?

Wie können wir wissen, ob ein Erleben wirklich das ist, was es zu sein scheint? Woher wissen wir, ob wir mitten in der Sahara tatsächlich eine Oase sehen oder ob es sich doch um eine Fata Morgana handelt? Woher wissen wir, ob wir neulich nachts, als wir von einem seltsamen Lichtschimmer aus dem Schlaf gerissen wurden, in der Tür zu unserem Schlafzimmer eine Erscheinung aus einer anderen Welt gesehen haben² oder nicht nur geträumt oder eine neurologische Anomalie erlitten haben? Die Frage nach der Übereinstimmung zwischen dem, was wir zu erleben meinen und dem, was es „wirklich“ ist, lässt sich nirgendwo mit so großen Schwierigkeiten beantworten wie bei der spirituellen Erfahrung, wo wir gar nicht wissen, was dieses „Wirkliche“ überhaupt ist, noch weniger, wie es sich also überprüfen lassen sollte. Wir wissen noch einmal, was „ein Wesen aus einer anderen Welt“ ist, selbst wenn wir uns ganz sicher wären, dass sich ein solches in unserem Schlafzimmer befand. Um wie viel weniger können wir seine Wirklichkeit behaupten, wenn es nur uns erscheint?

Normalerweise bedienen wir uns in Zweifelsfällen der Wahrnehmung des Kriteriums des intersubjektiven Vergleichs: „Hast du das auch gesehen?“ ist die erste Frage, wenn wir wissen wollen, ob es sich um eine physische oder eine andersgeartete Wahrnehmung handelt. Viele spirituelle Erfahrungen aber sind solche andersgearteten Wahrnehmungen und selten (aber zuweilen durchaus) lassen sie sich intersubjektiv bestätigen. Und selbst wenn einmal eine punktuelle Intersubjektivität einer Wahrnehmung gegeben sein sollte, wissen wir noch nicht, ob nicht mehrere Personen zugleich getäuscht sind. So können mehrere Personen gleichzeitig eine Luftspiegelung in der Wüste für einen See halten –

² Nein, ich, der Autor, habe dergleichen bisher nicht erlebt, aber dem nicht mit spirituellen Erfahrungen befassten Leser sei gesagt, dass die Beispiele, die hier verwendet werden, durchaus (und nicht nur singulären) Berichten von erlebenden Personen entstammen.

oder ein Himmelsphänomen für eine Madonnenerscheinung. So fehlt uns ohne physikalisches Objekt auch ein unmittelbares Außenkriterium zur Prüfung des Wirklichkeitsgehaltes einer Erfahrung. Meist fallen die möglichen Kriterien mit dem Phänomen (dem subjektiv Erscheinenden) selbst zusammen: Es ist, was es erscheint, nicht, was ein anderer überprüfen kann. Wir sind also zunächst auf eine radikale Phänomenologie angewiesen statt einer Einfügung in eine externe Welt: „Die Person hat nachts eine Erscheinung gesehen“ ist durch kein Außenkriterium verifizierbar oder widerlegbar, weil „nein, ich war auch dort, und da war nichts“ noch keine zulässige Negation eines Phänomens ist, das so nur für die betroffene Person existierte. Zugleich bedeutet diese Singularität eben nicht gleichzeitig eine Geisteskrankheit. Singuläre Phänomene können sich innerhalb des individuellen Wahrnehmungsbereichs einer Person abspielen, ohne dass diese fehlende *punktueller Intersubjektivität* auf einen krankhaften Geisteszustand hinweisen muss. So bleibt uns zur prüfenden Betrachtung also nur das Phänomen selbst, das wir zunächst einmal als nur als sprachliches Zeugnis aus dem Mund oder der Feder der Betroffenen kennen können. Wir müssen uns folglich von dem veralteten erkenntnistheoretischen Korrespondenzmodell der Wahrheit als „*adaequatio rei et intellectus*“, der Übereinstimmung von Sache und Verstand verabschieden, dass ohnehin seine Schwierigkeiten in einer unabhängig vom Verstand existierenden äußeren Realität hat. Im Fall der spirituellen Erfahrung hilft uns diese Wahrheitstheorie nicht weiter. Wir benötigen einen radikal phänomenologisch-konstruktivistischen Ansatz: Für die Person, die bei anscheinend wachem Bewusstsein ein Lichtwesen in ihrem Schlafzimmer antrifft, ist diese Erfahrung „wahr“. Für uns und sie ist sie erklärungsbedürftig, aber unsere Erklärung ist erst dann wahr, wenn sie als Wirklichkeitskonstruktion die erlebende Person ebenso zufriedenstellt wie uns. Einen anderen Wahrheitsbegriff können wir in der Untersuchung der spirituellen Erfahrung nicht anlegen und deshalb benötigen wir zuallerst die Hinwendung zum Einzelfall und sein akzeptierendes Verstehen. Hat es dann aber überhaupt eine Bedeutung, wenn wir uns fragen: „War dieses Ereignis wirklich oder nicht“? Offenbar sind auch reine Vorstellungsbegriffe wie „der Deutsche“ (eine Abstraktion aus Millionen konkreter Wesen) oder „die Liebe“ (eine Abstraktion aus vielen einzelnen Körpersensationen, Situationen, Handlungsmustern und ihren Bewertungen) sehr wohl wirksame Wirklichkeiten, auch wenn wir sie nicht unmittelbar und intersubjektiv wahrzunehmen vermögen. In diesem Sinn ist jede Erfahrung, auch eine nur intern gegebene, eine Wirklichkeit, die wirkt. Wir werden sehen, dass die *Wirklichkeit* einer Erfahrung (der Ausdruck Meister Eckharts, der *das Wirkende*

meint) sinnvoll betrachtet werden kann, auch wenn ihre *Realität* (von lateinisch *res*, die Sache, also die Dinghaftigkeit der Welt) nicht untersuchbar ist.³

Neben der *punktuellen Intersubjektivität*, die bedeutet, dass mehrere Person etwas an demselben raum-zeitlichen Punkt wahrnehmen, gibt es eine *syndromale Intersubjektivität*, mit der wir uns später beschäftigen werden, nämlich die Tatsache, dass wir – wie bei der in der (Psycho-)Pathologie üblichen Zusammenfassung gedanklicher Gebilde namens „Syndrom“ aus beobachtbaren Gegebenheiten namens „Symptom“ – mehrere Phänomenberichte, die Ähnliches beinhalten, miteinander vergleichen und dadurch „Syndrome“ bilden können. Diese syndromale Intersubjektivität kann von einem beobachtenden oder einem betroffenen Expertensystem gebildet werden. Wir können von einer *praktischen Expertise* sprechen, wenn derjenige, der das Phänomen klassifiziert, selbst interne Vergleichsdaten besitzt, also Ähnliches oder Gleiches schon erlebt hat. Von einer *theoretischen Expertise* hingegen gehen die meisten Sozialwissenschaftler aus, wenn sie menschliche Erfahrungen untersuchen: Wir müssen niemals auch nur etwas psychotisch gewesen sein, um zu wissen, was eine Psychose ist.⁴ Das lässt sich im Wüstenbeispiel gut erkennen: Erst wenn eine erfahrene Person unter den Wandernden ist, die schon genügend Fata Morganas selbst gesehen hat (*praktische Expertise*) oder einige unterscheidende Kriterien von Luftspiegelungen und Wasseransammlungen kennt (*theoretische Expertise*), können wir uns ein Urteil erlauben. Experten der sowohl praktischen als auch theoretischen Art sind im spirituellen Bereich die Lehrmeister der spirituellen Erfahrungstraditionen, und wären sie für uns erreichbar (was sie meist nicht sind), sollten wir auch ihr Urteil einbeziehen, um Fata Morganas nicht für Wasserreservoir zu halten oder umgekehrt. Also können wir Kriterien aus der Untersuchung und dem Vergleich verschiedener Erfahrungen und vorhandenem theoretischen Wissen gewinnen. Hier geraten wir in einen zirkulären Prozess: Erst wenn wir viele Erfahrungen der gleichen Art miteinander verglichen haben, können wir sie in Kategorien zusammenfassen und diesen einen Namen geben.

Nun haben wir aber lediglich eine Gruppierung nach Ähnlichkeiten und ein solches Expertenwissen, das Kriterien dafür bereitstellt, wann wir es mit welcher Art von Erfahrung zu tun haben. Wir wissen, wann wir es mit einer Fata Morgana

³ Vgl. das so genannte Thomas-Theorem: „If men define situations as real, they are real in their consequences“ (nach William & Dorothy Thomas. *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York 1928).

⁴ Seit dem Jasperschen Unverstehbarkeitspostulat von Psychosen ist dieser Satz jedoch vielfältig diskutierbar, so könnte man ihn als „wissen“ im Sinne des Diltheyschen „Erklärens“ von etwas nur äußerlich Erkennbarem deuten, und so meinte Jaspers sein Postulat. Ich meine, dass das Postulat jedoch falsch ist und eine verstehende Einfühlung gelingen kann, ohne selbst psychotisch zu sein.

na und wann wir es mit Wasser zu tun haben, aber können noch keine Aussagen über Konsequenzen dieser Eingruppierung treffen. Wir wissen noch nicht, ob es gut oder schlecht ist, in der Wüste auf eine Fata Morgana zu treffen, solange wir in uns nicht das Wissen um die Bedeutung dieses Phänomens besitzen. Wir müssen unseren Konstruktbegriff „Fata Morgana“ noch mit empirischem Wissen über seine Konsequenzen anreichern, um nicht nur seine Bedeutung in der Abgrenzung gegen andere Begriffe, sondern auch seine *Bedeutung für uns* zu erfassen. Diese können wir nur gewinnen, indem wir die Erfahrungsklassen im Hinblick auf ihre Wirkungen untersuchen. So ist heute ziemlich klar, dass besonders intensive Nahtoderfahrungen bei einer Mehrheit der Betroffenen positive Veränderungen in der Sicht auf Leben und Sterben nach sich ziehen. Ein solches Kriterium der Konsequenzen vermag also pathologische von entwicklungsförderlichen Erfahrungen zu unterscheiden. William James, der auf eine spirituelle Psychologie eine neue evidenzbasierte Religiosität zu gründen hoffte,⁵ machte die guten und die schlechten Konsequenzen einer Spiritualität zum Kriterium für ihren Wert, hielt aber daran fest, dass beide Erfahrungstypen spiritueller Natur sein können. Wir werden noch einmal auf die Frage der Konsequenzen zurückkommen.

Spirituelle Erfahrungen aber sind nicht nur schwerlich unmittelbar intersubjektiv prüfbar, sie sind oft auch schwer auszudrücken, weil unsere Sprache aus dem funktionellen Zusammenhang einer geteilten sinnlichen Welt stammt. Im Laufe der Zeit haben die Gesellschaften in der Ableitung aus diesen konkret-sinnlichen Begriffen zwar Abstrakta gebildet, die nicht deiktisch (durch Draufzeigen), sondern schlussfolgernd aus multiplen Kontexten, in denen sie auftreten, erlernt werden. Aber gerade die europäischen Sprachen scheinen arm an Begriffen für mystische Zustände zu sein – und selbst, wo sie vorliegen, sind sie schwerlich in der richtigen Weise anwendbar für denjenigen, der niemals oder gerade zum ersten Mal erlebt hat, was sie bezeichnen. Wie können wir also jemals hoffen, wirklich zu verstehen, was ein Anderer erlebt hat, wenn es sich um ein Erleben handelt, das in meiner eigenen Erinnerung und Sprachbildung keine Entsprechung findet? Offenbar müssen wir uns per Analogieschluss eine Vorstellung von diesem Erleben konstruieren, die so nahe wie möglich an dem bleiben soll, was der andere meint.

Um diese nahe Vorstellung zu konstruieren, können wir in einen dialogischen Prozess mit dem Berichtenden gehen, eine konstruktivistische Methodik benutzen, bei der wir Hypothesen äußern und warten, ob diese vom Anderen bestätigt oder verneint werden. Das bedeutet, dass wir uns anhand der beglei-

⁵ Vgl. meinen Aufsatz: Harnack, Edgar W. (2009): Experimentelle Religion – Transpersonale Psychologie als „Religionswissenschaft“ im Sinne von William James. *Journal für Psychologie* 17 (1)

tenden, vorausgehenden und nachfolgenden Emotionen, Gedanken und Umstände ein Bild der Wahrnehmung errichten. Vor aller Abstraktion also müssen wir erst einmal die größtmögliche Sicherheit gewinnen, dass wir alle Facetten dessen erfasst haben, was Bestandteil dieser Erfahrung ist. Eine gründliche Einzelfallanalyse ist Voraussetzung jeder weiterführenden Analyse. Dabei bereichert die Kenntnis dessen, was uns andere Personen über ähnliche Erfahrungen erzählt haben, die Definition des aktuell Erzählten. Ähnlich könnten wir vorgehen, wenn wir nicht eine Person, sondern einen schriftlichen Bericht vor uns haben. Dabei umkreisen wir den wahren Erlebnisinhalt immer wieder bis wir uns ihm so weit wie möglich angenähert haben, in einem asymptotischen Prozess, der (ohne hellseherische Begabung) möglicherweise niemals zu einer Identität meiner Vorstellung und der Erfahrung des anderen kommen wird.

Eine spirituelle Erfahrung?

Schauen wir uns einmal an, welche Fragen sich beim Lesen eines Erlebens stellen, das die erlebende Person freundlicherweise meiner Sammlung spiritueller Erfahrungen hinzugefügt hat:

„Im Dezember 2008 stand ich vor einer Bühne eines kleinen Weihnachtsmarktes und schaute mir eine Darbietung von Weihnachtsliedern an. Völlig unvermittelt bekam die gesamte Szenerie etwas unwirkliches (überwirkliches?), wurde irgendwie transparent, bekam aber gleichzeitig etwas strahlendes, unheimlich mächtiges (göttlich-heiliges?). So als wäre alles nur aus einem lichtdurchlässigen Material (wie dünnes Papier) und würde nur von einer einzigen gewaltigen Lichtquelle durchstrahlt. Wobei ich diese Begriffe nicht näher bestimmen kann, es hat eher etwas von einem Gefühl, nicht im Sinne von Emotion, sondern vielleicht im Sinne von ‚Nicht-Gedanken‘. Alles Wahrgenommene war plötzlich leere Kulisse und diese leere Kulisse war GÖTTLICH. Die tanzende göttliche Leere sozusagen. Und dieses "GÖTTLICH" kann gar nicht groß genug geschrieben werden. Es war einfach überwältigend. Es scheint für einen Menschen nicht tragbar zu sein. Es ist irgendwie nicht genug Platz, um es unterzubringen. Keine Ahnung was passiert wäre, hätte es länger gedauert. Tränen der Überwältigung kamen und ich hatte für einen Moment das Gefühl mich kaum auf den Beinen halten zu können. Ähnliche Erlebnisse hatte ich auch schon vor- und nachher, nicht jedoch in dieser Intensivität.“⁶

⁶ Es handelt sich um die direkte (unveränderte) Wiedergabe eines Berichts (Datei-Nr. 2013-03-30-01) der Sammlung spiritueller Erfahrungsberichte, die der Autor betreibt. Für jede Bereicherung durch weitere Erfahrungen bin ich dankbar (www.zeitschrift-fuer-spiritualitaet.de/archiv).

Gemäß dem eben dargestellten Prozess richten wir nun Fragen an den Text, wobei wir zunächst alles Vorwissen bewusst einklammern, um uns naiv und frisch dem Bericht zu nähern, bevor wir es in einem zweiten Schritt wieder hervorholen, um damit den Bericht noch einmal anzusehen. Kurz gesagt, tauchen in uns beispielsweise die folgenden dialogischen Gedanken auf:

Anfangsfrage: Kann ich mir dieses Erleben überhaupt vorstellen oder liegt es so weit außerhalb meiner Vorstellungsmöglichkeiten, dass ich es in meinem eigenen Geist trivialisiere, auf meine eigene Ebene der Erfahrung herunter breche und deshalb nicht wirklich verstehe, was die Schreiberin erlebt hat?

Erster Eindruck: Offenbar fällt mir die Vorstellung beim Durchlesen schwer. Wenn ich die Worte der Schreiberin oberflächlich lese, nehme ich sie tatsächlich nur auf wie eine banale Phantasie.

Zweite Lektüre zur Prüfung: Die Schreiberin erlebt das Geschehen jedoch als überwältigend. Ihr kommen Tränen und sie hat das Gefühl, sich kaum auf den Beinen halten zu können. Das Erleben hat Auswirkungen auf ihr Körpergefühl, es wirkt wie ein sehr starker emotionaler Eindruck. Die Vermutung, es handele sich um eine banale Phantasie muss zurückgewiesen werden. Hier geschieht außerdem etwas mit ihr, das jenseits gewöhnlicher Vorstellung liegt, es geschieht, und kann gar nicht gemacht werden.

Inhaltsanalyse: Diese Wahrnehmung beschreibt sie in den folgenden Begriffskategorien:

Unwirklichkeit (Überwirklichkeit)

Transparenz und Licht [scheint zusammenzugehören] (strahlend, aus einer einzigen Lichtquelle, alles Materiale ist wie lichtdurchlässig, wie dünnes Papier)

Leerheit (nur wie eine Kulisse)

Göttlich-Heiliges (göttliche Leere, mächtig, nicht groß genug beschreibbar, für einen Menschen allein nicht tragbar)

Dabei gehören diese Begriffe alle zusammen, während die Begriffe auf der Seite ihrer psychischen Reaktion „Überwältigung“ und „Nicht-Gedanken“ lauten.

Vergleich mit eigenem Vorwissen: Diese Begriffe erinnern an andere mystische Erfahrungen. Der Eindruck, dass die Welt der Erfahrenden leer (substanzlos) und transparent erscheint, dass ein Licht hindurchscheint und dass sich darin die Qualität einer unbeschreibbaren Macht ausdrückt, findet sich auch in den ausführlichen Schilderungen anderer Personen, die ihr Erleben als Folge langer Meditationspraxis oder als spontane mystische Erfahrung deuten. Vielleicht entspricht diese Erfahrung sogar dem, was im Buddhismus als unmittelbare Sicht der Leerheit benannt wird (wobei es wohl noch andere Varianten gibt, wie diese erfahren werden kann). Jedenfalls spricht nichts an der Erfahrung selbst für eine psychopathologische Komponente.

Haben wir über das Erleben hinaus Informationen? *Über ihren persönlichen Kontext erfahren wir nur so viel, dass sie vorher und nachher ähnliche, weniger intensive Erlebnisse hatte. Offenbar gibt es in ihr also etwas wie eine Disposition zu derartigem Erleben.*

Welche momentan unbeantwortbaren Fragen bleiben mir schließlich?

1. *Wie ist es überhaupt möglich, dass Menschen etwas Derartiges erleben?*
2. *Erlebt die betreffende Person eine echtere oder nur eine andere Dimension von Wirklichkeit? Ist dieses Erleben also eine „höhere“ Erfahrung als die Alltags-sichtweise?*
3. *Kann und soll die Person die Fähigkeit zu derartigen Erfahrungen für sich nutzen (ausbauen) oder ist eine derartige Erfahrung immer nur als „Geschenk“ zu betrachten?*

Haben wir so ein erstes Verständnis des Textes erreicht, so möchten wir die Erfahrung doch noch tiefer verstehen. Was aber unter dem Verstehen einer Erfahrung zu verstehen ist, hängt doch wesentlich von der Frage ab, die wir an einen Bericht richten. Die eingangs gestellte Frage, ob es sich um eine echte spirituelle Erfahrung handelt, entpuppt sich dabei als enorm unpräzise: Was ist eine echte und was eine unechte spirituelle Erfahrung? Wenn die Erfahrende uns sagt „Ich möchte verstehen, was ich da erlebt habe“, so können wir ihr nur insofern helfen, als sie ihre Frage an die eigene Erfahrung präzisieren kann. „Was genau hat die Erfahrung für Konsequenzen *für mich*“ ist eine gänzlich andere Fragestellung als: „Verbirgt sich dahinter eine unbekannte Macht?“. Während wir ersteres eine *pragmatische* Frage nennen können, steckt hinter letzterem eine Frage nach der Beschaffenheit des Kosmos, eine *ontologische* Fragestellung also. Leider sind wir beim derzeitigen Stand einer spirituellen Wissenschaft kaum dazu in der Lage eine solche Frage zu beantworten. Wir Modernen greifen dann gerne nach der unsinnigsten aller Hypothesen und nennen das Unerklärliche einen Zufall, halten uns dadurch das Unbehagen angesichts eines Wirkenden, das wir nicht beherrschen, vom Hals. Wenn wir aber die Welt beispielsweise nach der buddhistischen Madhyamaka-Philosophie⁷ als ein großes Netz aus gegenseitigen Abhängigkeiten begreifen, in dem all unser Leben (unter anderem) von unserem eigenen Geist abhängt, dann geht es nicht so sehr um das, was „da draußen“ ist. Das, was uns die spirituelle Erfahrung lehrt, bezieht sich dann auf die Person. Dann sagt uns jede derartige Erfahrung etwas über die Person, die sie macht – und enthält eine Botschaft über deren innere spirituelle Psychologie. Wir könnten die spirituelle Erfahrung in diesem Sinne als Zeichen

⁷ Diese trifft sich in diesem Punkt mit der westlichen Erkenntnistheorie des radikalen Konstruktivismus und wird von ihrer Schwester, der Cittamatra-Schule, noch übertroffen.

für ihre spirituelle Bereitschaft, ihren spirituellen Entwicklungsstand etc. ansehen.

Doch wie in der Psychopathologie so liegt auch in der spirituellen Wissenschaft eine wirkliche Gefahr darin, dem Trugschluss der Reifizierung zu verfallen. Gerade in Kreisen der Praktizierenden fernöstlicher Spiritualitäten wird gerne so gesprochen: „Der Ingo hatte ein Satori-Erleben. Ich bin mir da sicher. Aber die Paula meint, es sei ein Kensho. Und wenn es nun doch ein Samadhi-Zustand war?“. Hier ist das Phänomen der Reifizierung zu beobachten, bei dem so getan wird, als gäbe es all das außerhalb von uns, was in Wirklichkeit nur Beschreibungsweisen *in* uns sind, spinnennetzartige Konstruktionen unseres Verstandes, in denen sich eine Erfahrung fangen lassen soll. Weil es kein Satori und keine Depression im selben Sinn gibt wie eine Sonnenblume, sondern nur in der Weise, wie es ein Bruttosozialprodukt oder eine moralische Verpflichtung gibt, fokussieren wir falsch, wenn wir über Begriffe streiten. Die Frage ist weniger „Ist das ein Apfel oder nicht“ und mehr „Ist diese Frucht gesundheitsförderlich oder nicht“. Bei spirituellen Erfahrungen handelt es sich um etwas nicht unmittelbar und intersubjektiv sinnlich Erfassbares, und wenn wir über Begriffe streiten, die als Begriffsextension nicht unmittelbar sinnlich Erfassbares umschließen, dann sollten wir uns bewusst machen, dass wir nur über angenommene Bedingungen und Konsequenzen dieser Begriffe streiten, der Begriff aber nicht „real“ (als *res*, Sache) existiert. Obwohl es also Satori nicht gegenständlich gibt, gibt es Satori als etwas, das andere Konditionen und Konsequenzen hat als Nicht-Satori.

Dann bleibt uns als unhintergebares und echtes Kriterium zur Beurteilung des Erlebnisses noch jenes Kriterium, das der Philosoph und Psychologe William James zur Grundlage seiner Erkenntnistheorie machte: die Frage nach der pragmatischen Bedeutung eines Sachverhalts für das Individuum. Und dieses Kriterium ist wirklich von Belang, wie wir leicht einsehen können, wenn wir Ingo selbst vor uns haben, der behauptet, ein Erleuchteter zu sein. Das kommt heutzutage nicht selten vor. Was sollen wir dieser Person sagen, wenn wir nach gründlicher Examination tatsächlich nichts finden, was gegen ihre Annahme spricht (angenommen, sie ist psychologisch integer und ihr außergewöhnliches Erleben entspricht den Erlebnissen, die manche Personen als temporäre Erleuchtungserfahrung bezeichnen würden). Das einzige, was wir ihr vernünftigerweise sagen können, ist: Beobachte weiter, was dein Erleuchtungserleben mit dir macht. Wenn es dein Leben und das deiner Umwelt verbessert, ist dagegen nichts einzuwenden. Fördert es hingegen direkt (nicht als Folge negativer sozialer Reaktionen) Depression, Angst oder Psychose statt Ausgeglichenheit, Harmonie und Lebensfreude, dann kann etwas nicht stimmen. Vielleicht ist das jetzt zu einfach

formuliert, aber fürs Erste geht es um das „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, ein Bibelzitat, das auch der Pragmatist William James gebraucht.

Die erste derartig formulierte pragmatische Fragestellung betrifft deshalb in der Regel die Abgrenzung psychopathologischer von („echter“) spiritueller Erfahrung. Es ist oft auch die erste kategorielle Einordnung, die Erfahrende von Profis (z. B. parapsychologischen Beratern, Pastoren oder Psychiatern) erwarten. Die Frage impliziert mindestens ein Vorwissen um den Begriff des Spirituellen. Spirituell können wir hier – wiederum mit einer pragmatischen Voraussetzung – eine Erfahrung nennen, bei der wir annehmen können, dass sie sich nicht so gut verstehen lässt, wenn wir ein materialistisches Verständnis zu Grunde legen und dass ihr Verständnis vor dem Hintergrund einer transzendentalen Wirklichkeit besser gelingt.⁸ Das zu entscheiden setzt wiederum ein Verständnis der verschiedenen möglichen Interpretationen voraus. Mit anderen Worten: Um die „Gretchenfrage“ einer spirituellen Psychologie beantworten zu können („Ist da etwas Spirituelles dran?“) muss zunächst bekannt sein, welches Verstehen des Ereignisses vor dem Hintergrund eines materialistischen Wirklichkeitsverständnisses und welche vor einem spirituellen Weltverständnis möglich ist. Wir kommen hier unweigerlich in eine zirkuläre Denkbewegung hinein: Nehmen wir an, es handelt sich um die Manifestation einer immateriellen Wirklichkeit innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung der Berichtstatterin, das Aufscheinen einer mystischen Welt, dann haben wir die Frage bereits so beantwortet, dass wir das Erleben für eine spirituelle Erfahrung halten. Angenommen wir halten es für einen semi-psychotischen Zustand, möglicherweise irgendein physiologisch ausgelöstes Neurotransmitter-Ungleichgewicht oder gar einen Hinweis auf eine Transitorische Ischämische Attacke, dann haben wir die Ausgangsfrage ebenfalls sehr schnell beantwortet. Was war es denn nun also *in Wahrheit*?

Zwar ist es ein brauchbarer Ansatz, externe Kriterien heranzuziehen, aber entgegen aller Erwartung, lässt sich diese Frage leider nicht dadurch beantworten, dass wir die Betreffende beispielsweise einem „Hirn-Scan“ unterziehen. Selbst wenn wir durch modernste Technik im Nachhinein eine Inhibition des Dopamin-Reuptakes nachweisen könnten, wissen wir nicht sicher, ob die Neurotransmitterverschiebung vielleicht die Folge statt die Ursache des Erlebens war. Zudem benötigen wir auch dafür mehrere Messwerte, um zu wissen, welches die für die Person individuell normale Menge an freiem Dopamin im synaptischen Spalt ist. Wir können noch nicht einmal wissen, ob ein im MRT gefun-

⁸ Ich verweise zu Vorüberlegung zu diesem Punkt auf andere Artikel, z. B. Harnack, Edgar W. (2011): Gott erforschen statt Gott beweisen. Methodologische Präliminarien transzendentalpsychologischer Forschung. *Zeitschrift für Spiritualität und Transzendente Psychologie* 1 (1), 123-146

denes auffälliges Blutgefäß im Bereich des visuellen Kortex zum Zeitpunkt des Erlebens eine Ischämie hervorgerufen hat oder ob es sich um einen von dem Erleben unabhängigen Befund handelt. Selbst wenn wir unter Laborbedingungen derartige Erfahrung simulieren können, indem wir Magnetfelder ansetzen, Drogen verabreichen oder auf andere Weise das Gehirn direkt beeinflussen, wissen wir nur, dass wir dasselbe Erleben *auch* auf dem Weg Materie → Bewusstsein erzeugen können, aber wir wissen nicht, ob es unter normalen Umständen auf dem umgekehrten Weg Bewusstsein → Materie hervorgebracht wird.⁹ Kurz gesagt: Wir werden prinzipiell immer Argumente für die materialistische und die spirituelle Kausalität finden. Wir können sagen: Beide Kausalmodell sind komplementär; sie ergänzen sich stets.

Statt nach der wahren Primärursache zu forschen, bietet es sich an, nach den wahren Folgen verschiedener Wirklichkeitskonstruktionen zu schauen. Auch deshalb hat eine Erkenntnistheorie der spirituellen Erfahrung m. E. immer notwendigerweise einen pragmatistischen und konstruktivistischen Zug: Nicht die kausale Korrektheit einer Erklärung, sondern nur die Wirkung, die eine Verortung einer Erfahrung entfaltet, kann uns als vernunftgemäßes Kriterium für die passende Konstruktion ihres Wesens dienen. Natürlich hat es ebenso entscheidende Konsequenzen, wenn wir bei der Berichterstatlerin einen Hirntumor übersehen, wie wenn wir eine spirituelle Erfahrung übersehen und sie aufgrund konservativ-psychopathologischer Fehleinschätzungen schlimmstenfalls ein Leben lang unter verschreibungsfähige Drogen gesetzt wird. Wie können wir aber, schon bevor sich die Konsequenzen voll entfaltet haben, wissen, ob wir eine potentielle medizinische Störung behandeln sollen oder nicht?

Hier können wir Anleihen bei einem fast schon veralteten, aber nichts desto trotz sinnvollen medizinischen Modell machen: der Idee, dass sich schon anhand der Symptomatik manche Krankheit diagnostisch einordnen lässt. Erfahrungen (ob spirituelle, psychotische oder alltägliche) sind – von ihrer neurologischen Grundlage abgesehen – reine Phänomene („Erscheinungen“), also nichts als Symptome, ohne dass wir eine darunter liegende „bakterielle“ Infektion finden könnten. Der brauchbarste Weg, Erkenntnisse über den Gegenstand einer Erfahrung zu sammeln, liegt deshalb im Studium der „Symptome“, des Phänomens selbst. Wir benötigen eine Systematik derartiger „Symptome“, um daraus

⁹ Nun können wir uns wiederum damit aushelfen, dass wir statt „Bewusstsein → Materie“ von „Bewusstsein = Materie“ sprechen und damit annehmen, dass Bewusstsein immer nur der erlebte Ausdruck von Materie ist, ein materialistischer Monismus, bei dem Bewusstsein als Epiphänomen physischer Prozesse bezeichnet wird. Diese philosophische Annahme zur Stützung des Primats der Hirnforschung gegenüber der Bewusstseinsforschung ist aber lediglich ein Postulat, das jede spirituelle Wissenschaft naturgemäß zurückweisen muss.

Gemeinsamkeiten ableiten zu können, mittels derer wir besser vorhersehen können, welche Konsequenzen sich für den einzelnen aus einer solchen Erfahrung ergeben. Bereits beim heutigen Wissensstand können wir sagen: Der größte Teil der Erfahrungen von der Art der oben gegebenen führt nicht zu psychopathologischen Problemen. Er bleibt sogar gänzlich folgenlos, abgesehen vielleicht von den positiven Folgen für den „Stand im Leben“ des Erfahrenden: Die erlebende Person macht unter dem spirituellen Verständnisprinzip die positive Erfahrung, Teil einer lebendigen, immer noch geheimnisvollen Welt zu sein – nicht eines physikalisch voll erklärten materiellen Kausalzusammenhangs, sie erfährt einen Moment tieferer Rückbindung und Aussicht auf etwas Anderes, der ihr – wenn sie ihn ernst zu nehmen und zu integrieren vermag – auch in anderen Lebenssituationen Sinn und Stütze geben kann. Die Unterschiede zwischen einer spirituellen und einer psychopathologischen Interpretation können also subjektiv sehr bedeutsam sein. Aber wissen wir nun, um was es sich *wirklich* handelte?

Von der pragmatischen Deutung zur Frage nach der Kausalität oder Intentionalität

Wenn wir den Versuch des Verstehen der spirituellen Erfahrung eine *transzendente Semiotik (Zeichentheorie)* nennen, dann deshalb, weil wir die empirischen Daten, die wir aus der Aufzeichnung spiritueller Erfahrungen gewinnen, als Zeichen für etwas anderes ansehen können. Entscheidend ist nun, dass wir diese Zeichenhaftigkeit der Erfahrungen in zweierlei Weise denken können. Entweder im Sinne einer reinen konstrukttheoretischen Beziehung. Dann sind die Erfahrungen die Beobachtungsdaten, die induktiv Hypothesen über ein dahinterliegendes Konstrukt „Transzendenz“ generieren und dieses Konstrukt mit jeder neuen subsumierten Erfahrung anreichern und komplexer werden lassen. Andererseits könnte es auch sein, dass die spirituelle Erfahrung nicht eine nur formale Zusammenfassung in eine Instanz erfährt, die wir mit einem Leerstellenbegriff das Göttliche nennen, sondern in der Weise, dass dieses Prinzip zugleich *principium*, erste Wirkursache der Erfahrung ist und diese Erfahrung gezielt und mit sinnvoller Absicht beschert. Hinter der Frage „Was bedeutet diese Erfahrung?“ steckt ja oft die Annahme eines aktiven, intelligenzbegabten Göttlichen, das mit dem Geschenk einer Erfahrung eine Absicht für uns verfolgt. In diesem Fall bezieht sich die Idee der Zeichenhaftigkeit in einem mehr anthropomorphen Sinn auf eine tatsächliche sprachliche Äußerungsform eines Wirkprinzips oder einer göttlichen Person, von der wir ganz direkt angesprochen werden und gemeint sind.

In einem Fall hat die Erfahrung den Charakter des intentional für mich Gemachten, im anderen Fall den des Bedeutsamen im Hinblick auf etwas Größeres, von dem mein Leben ein Teil ist, und sei es auch nur einer kosmischen Gesetzmäßigkeit (in keinem Fall aber hat sie den Charakter des bloß Zufälligen, der ihr im materialistischen Weltbild in Ermangelung einer besseren Erklärung zugesprochen wird). Beide Fälle sind indessen miteinander sinnvoll auf der methodologischen als auch der lebensweltlichen Ebene vereinbar: Sie bilden vermutlich ein komplementäres Ergänzungsverhältnis, so dass nicht der eine *oder* der andere wahr ist. Vielmehr dürfte es eine Frage der Perspektive sein, ob ein Sachverhalt als teleologisch (intendiert) oder als kausal bedingt anzusehen ist. Dasselbe gilt wiederum für jede Erfahrung. Jede Erfahrung – inklusive der bloßen Tatsache unserer Existenz auf diesem Planeten – lässt sich sowohl als karmisch bedingt als auch als göttlich gewollt begreifen – und beide Standpunkte lassen sich jeweils durch spirituelle Erfahrungen bestätigen. Für den Begriff der Erfahrung als Zeichen heißt dies, dass jede Erfahrung für eine transzendente (spirituelle) Zeichentheorie ein Zeichen ist, das Auskunft gibt über das Funktionieren nicht nur der physischen, sondern auch der spirituellen Welt, die wie ein weiteres Wirkungsfeld hinter der materiellen zu liegen scheint. Ob wir diese Zeichenhaftigkeit nun als bloßen Indikator oder als bewussten sprachlichen Ausdruck, als Botschaft der anderen Seite der Welt ansehen, ist dabei arbiträr oder „beidgültig“ (ein Adjektiv, das ausdrücken soll, dass der Proposition: „Es gilt: $A \cup B$ “ der Wahrheitswert 1 zugeordnet ist). Es muss einem späteren Aufsatz vorbehalten bleiben, die Zeichenhaftigkeit der gesamten Welt zu thematisieren (eine Zeichentheorie, wie sie bei Augustinus oder dem Philosophen Georg Friedrich Meier angedacht ist). Hier genügt die Feststellung, dass aus einer solchen ontologischen Prämisse folgt, dass wir die Annahme, eine Erfahrung sei eine spirituelle Erfahrung, immer nur in relativer Weise (relativ zu *weniger* spirituellen Erfahrungen), niemals in absoluter Weise treffen müssen. Deshalb ist es müßig, den spirituellen Gehalt einer Erfahrung zu beweisen. Wir können uns eines Letztbeweises gegenüber dem Materialismus ebenso enthalten wie dieser einen solchen niemals akzeptieren wird, weil ihm ebenso sehr alles Materielles ist, wie uns alles Spirituelles sein darf. Auf einer relativen Ebene kann es allerdings sehr sinnvoll sein, *eher* spirituelle von *eher* innerweltlichen psychologischen Erfahrungen unterscheiden zu können.

Zugleich sollten wir nicht die Grenze zwischen Verstehen und Erklären bei der Unterscheidung zwischen Kausalität und Intentionalität ansetzen, wie es Dilthey tat. Wir müssen beides auf einer anderen als der naturwissenschaftlichen Ebene der äußerlichen Determinierung zu verstehen bemüht sein. Der transzendente Wirkfaktor, den wir das Göttliche nennen, kann uns in kausaler und in

intentionaler Weise erscheinen, aber wir sollten uns bemühen, ihn zunächst einmal in der Betrachtung der Einzelfälle zu verstehen, bevor wir Kausalaussagen aus ihm abzuleiten fähig sind. Erst wenn wir uns befreien von unserer permanenten Verhaftung am *Erklären*, am Versuch, das Woher, Wodurch und Wo zu einer solchen numinosen Erfahrung zu lösen, erst dann können wir auch das Bewerten und Einordnen in unsere erlernten kognitiven Schemata vorläufig hinter uns lassen. Erst dann sind wir frei, um das an der Erfahrung zu verstehen, was so ganz anders ist, dass wir es nicht aus uns heraus zu begreifen vermögen. Wir benötigen die Befreiung der uns bereits zur Verfügung stehenden gedanklichen Schemata hin zum kreativen Möglichkeitsraum des noch nicht Gedachten, des direkten phänomenalen Aufnehmens in der vorurteilsfreien Achtsamkeit, die Husserl als phänomenologische Epoché und Reduktion beschrieb, oder sogar in der Meditationspraxis mit ihrer Möglichkeit des eigenen Nacherlebens. Echtes Verstehen darf nicht stehen bleiben bei der Bildung von Kategorien, die uns helfen, vorläufige Fragen zu beantworten, sondern sollte sich öffnen für die Möglichkeit, dass wir nicht wissen, was da wie durch die Person hindurch und in ihr wirkt. Und dennoch können wir uns um seine Erforschung bemühen, indem wir – im Sinne des ersten Begriffs von Zeichenhaftigkeit – die Wirkungsweisen der spirituellen Erfahrung zu Allgemeinsätzen abstrahieren.

Hermeneutisch-phänomenologische Methodologie

Im oben vorexerzierten Beispielfall haben wir einige methodologische Paradigmen berührt. So haben wir festgestellt, dass Erkenntnis in dem uns interessierenden Bereich sich häufig in kreisförmigen Bewegungen von Vorwissen zu Wissen, das wieder zu Vorwissen wird (etc.) vollzieht. Dieser Erkenntnismodus ist als hermeneutischer Zirkel bekannt. Wir werden deshalb im Folgenden den Gewinn der hermeneutischen Methodik für eine Wissenschaft der spirituellen Erfahrung ansehen. Dann haben wir betont, dass wir das Phänomen an sich heranziehen müssen, wenn wir im Bereich von Erfahrung Erkenntnis über deren Wesen gewinnen wollen, und dabei unser Vor-Wissen zunächst als Vor-Urteil ausklammern müssen. Hiermit bewegen wir uns auf dem Boden der Phänomenologie Edmund Husserls, die hier aber nicht Gegenstand sein kann. Dem Pragmatismus William James' sind wir immer wieder stellenweise begegnet, obwohl ich hier ebenfalls auf die Besprechung dieses interessanten Theoretikers verzichten muss.

Hermeneutik ist das Bemühen um das Verstehen eines Einzelfalls. Im Unterschied zur Aufstellung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten und der Erklärung der Welt aus ihnen, die der Philosoph Wilhelm Windelband „nomothetisch“ nannte,

stellen sich an die Erforschung des Einzelfalls (die „idiographische“ Methodik) ganz andere Anforderungen. Das Verstehen des Einzelfalls wird eben durch seine Singularität erschwert. So setzt die Beschäftigung mit dem Einzelfall immer die Kenntnis von Allgemeinbegriffen voraus, die sich auf diesen Einzelfall anwenden lassen, und sie ist niemals voraussetzungsfrei. Der erstere Umstand – die Reziprozität von Einzelfall und generellem Begriff bei der Einzelfallbetrachtung – ist unter dem Begriff hermeneutischer Zirkel bekannt (und erstmals wohl 1808 von Friedrich Ast so formuliert worden). Der zweite Umstand – dass wir immer von einer weltanschaulichen Basis an die Untersuchung eines Einzelfalls herantreten und deshalb niemals voraussetzungsfrei beginnen *können* – wurde in der Hermeneutik des 20. Jahrhunderts als geschichtliche Relativität jeder hermeneutischen Perspektive thematisiert (z. B. ist jede historische Analyse immer gebrochen im Prisma der eigenen geschichtlichen Position). Wir sprechen hier statt geschichtlicher besser in einem weiteren Sinn von der weltanschaulichen Prädestination jeder Betrachtung eines spirituellen Phänomens. Wie wir gleich sehen werden, ist die historisch-kritische Methode ein Versuch, dieser Historizität jedes Textes gerecht zu werden.

Die Untersuchung von Einzelfällen unserer Art muss in einer ersten Phase so erfolgen, dass erst einmal der Glaubwürdigkeitscharakter der Aussagen zu prüfen ist. Diese Prüfung unterscheidet sich also der Sache nach weitgehend von der Fragestellung, die der hermeneutischen Methode in anderen Fällen zukommt. Wir haben es in dieser ersten Phase bei spirituellen Erfahrungen eher mit einem Vorgehen nach dem Modell der kriminalpolizeilichen Ermittlung zu tun: Erstaunlicherweise kann eine solche polizeiliche Einzelfalluntersuchung über ein ganzes Leben entscheiden – es kann einen Menschen für immer ins Gefängnis bringen und in manchen halbzivilisierten Nationen sogar das Leben kosten – und trotz ihrer enormen pragmatischen Bedeutung scheint sie weniger zuverlässig zu sein als die Methoden der exakten Wissenschaft – nicht weil unser Polizeiapparat so schlecht arbeiten würde, sondern weil eine Einzelfalluntersuchung per se ganz andere Methodiken erfordert. Wir können sicher sein, dass die Wissensgewinnung in den Sozialwissenschaften in keiner Weise zuverlässigere Aussagen über einen Einzelfall ergibt als das Verfahren eines sorgfältig arbeitenden Kriminalbeamten, denn die akkumulierten Daten sozialwissenschaftlicher Studien (beispielsweise die Forschungsergebnisse der Neurowissenschaften oder der empirisch forschenden Psychiatrie) sind – sofern sie überhaupt generelle Aussagekraft besitzen und nicht von vorneherein überbewertet werden – *auf den Einzelfall* nur im Sinne von Wahrscheinlichkeitsaussagen übertragbar. Für die Frage der Glaubwürdigkeit also stehen uns zunächst einmal *Indizien* zur Verfügung,

die wir aus dem Repertoire der forensischen Aussagenpsychologie beziehen können.

Etwas Weiteres unterscheidet unseren Gegenstand von der üblichen Hermeneutik der Sozialwissenschaften: Jedes außergewöhnliche Erlebnis selbst trägt den Charakter einer Wahrnehmung, insofern es für den Betroffenen mittels irgendeiner sinnlichen Qualität (die auch ein innerer oder Körpersinn sein kann) ins Bewusstsein tritt und nicht als selbstproduziert, sondern als empfangen erscheint. Wahrnehmungscharakter muss demnach auch jener spirituellen Erfahrung zugebilligt werden, die sich mehr oder weniger ganz im gedanklichen oder sprachlichen Bereich abspielt,¹⁰ etwa ein als ungewöhnlich erlebter Einfall oder das Auftauchen innerer Stimmen, die noch wie laute Gedanken, aber schon als autonom wahrgenommen werden, oder das Phänomen des automatischen Schreibens, das ebenfalls mehr Wahrnehmung als Handlung ist, weil es nicht autonom vom Individuum gesteuert vor sich geht. Dabei ist oft schwer zu unterscheiden, ob es sich um eine Innen- oder Außenwahrnehmung handelt bzw.: beides kommt vor und bei beidem handelt es sich um Wahrnehmungen und nicht Handlungen und Verhaltensweisen.

Qualitative (hermeneutische) psychologische Methoden setzen hingegen meist die Kategorie des *Handelns* voraus. Sprachliche oder körperliche Äußerungen von Menschen werden danach untersucht, welche Intentionalität und Motiviertheit, welche Einbindung in soziale Regulationssysteme etc. einem Handeln zugrunde liegt. Dies hat die sozialwissenschaftliche Methodologie der hermeneutischen Wissenssoziologie (Soeffner) oder objektiven Hermeneutik (Oevermann) hervorgebracht. Handlungssequenzen sind aber etwas anderes und folgen einer anderen Logik als Wahrnehmungssequenzen. Dasselbe gilt für andere Ansätze einer verstehenden Psychologie, die sich hauptsächlich auf zielgerichtete Aktivität und nicht auf Wahrnehmungen richtet, die eben außerhalb des Bewusstseins des Erlebenden ihren Ursprung haben und deren Intentionalität oder Kausalität regelmäßig völlig unklar ist.

Das Erleben wird alsdann in kognitive Kategorien eingebettet, die in Wechselwirkung mit sprachlich gegebenen Begriffen dem erlebenden Individuum zur Verfügung stehen. Aus diesen Begriffen erst entsteht dann der Versuch einer Transkription des Erlebten in eine sprachliche Mitteilung mit dem Ziel der Vermittlung gegenüber einer unbeteiligten anderen Person. Schließlich ist die Nachricht bereits bei der Encodierung auch abhängig vom Bild eines Empfängers, denn selbstverständlich selektiert der Sender nicht nur Teile der Sachinformation, sondern auch seine Wortwahl, die Länge, den Stil und die materielle

¹⁰ In der buddhistischen Psychologie werden Gedanken im Übrigen allgemein unter die Sinneswahrnehmungen eingeordnet.

Form seiner Mitteilung in Abhängigkeit vom Empfänger. Hinzu treten Kontextmerkmale der Mitteilung wie zum Beispiel die Ungestörtheit, zeitliche oder inhaltliche Beschränkungen beim Erzählen des Erlebten und dergleichen mehr. So wird die Mitteilung sehr unterschiedlich ausfallen, je nachdem ob sie beim Aufnahmegespräch auf einer überfüllten geschlossenen psychiatrischen Station gegeben wird, bei einem Sonntagsausflug mit dem Partner oder bei einem wissenschaftlichen Interview.

Dieser Prozess nun bildet wiederum eine deutliche Differenz zu den Gegenständen der traditionellen Hermeneutik. Die Hermeneutik als Methodenlehre hat sich zunächst (bereits in der Antike) aus philologisch-literaturwissenschaftlichem Interesse, dann aus Fragen der theologischen Schriftauslegung, schließlich in der Moderne aus historischen und fachphilosophischen Bedürfnissen heraus entwickelt. Dabei stand die Interpretation von einzelnen, bedeutsamen Texten, erst seit Schleiermacher auch die Frage nach dem Verständnis der gesprochenen Rede im Mittelpunkt des Interesses. Immer – und sogar in der heutigen sozialwissenschaftlichen Anwendung – lag der Fokuss auf drei Bereichen der hermeneutischen Textanalyse: Erstens dem historisch-gesellschaftlichen *Kontext* einer Äußerung; zweitens Fragen der *Textgestalt* (grammatikalisch-textkritische Fragen); und drittens Fragen der Begriffs- und Ideengeschichte, der historischen Einordnung des *Inhalts*. Diese Fragen aber sind für den hier interessierenden Gegenstandsbereich spiritueller Erfahrungen zwar nicht völlig uninteressant, aber weitaus weniger bedeutsam als bei literarisch verfassten Texten. Beispielsweise ist es für das Verständnis einer außergewöhnlichen Erfahrung ziemlich unerheblich, welche grammatikalische Struktur oder welche orthographischen Fehler ein vom Erlebenden verfasster schriftlicher Bericht enthält. Formale Aspekte der Sprachform (etwa der Stil und die grammatikalische Korrektheit) vermögen zwar etwas – in sehr begrenztem Maße – über die Person des Berichterstatters oder die Situation der Abfassung des Berichts auszusagen (z. B. ob die Person mehr oder weniger gebildet zu sein scheint und ob sie sich viel Mühe mit dem Abfassen gab). Aber sind das wesentliche Fragen an eine Person, die beispielsweise etwas wie eine Engelserscheinung gehabt zu haben behauptet?

Im Unterschied zur Hermeneutik und ihrer historisch-kritischen Methode geht es uns nicht um die Analyse historisch weit zurückliegender Schriftzeugnisse. Was wir intendieren, ist kein historisch-kritische, sondern eine psychologisch-kritische Methodik. In dieser wird der lange zurückliegende historische *Kontext* der (z. B.) biblischen Texte ersetzt durch den Personkontext des Subjekts (seine Persönlichkeit), sein aktuelles soziales Leben, die Art seiner sozialen Interaktion als wirkende Gestaltungskraft auf seine Persönlichkeit und als Aus-

druck seiner Persönlichkeit. Die Analyse des *Textes* selbst, die Art und Weise der Darstellung, seine gattungsgemäße Form, seine Tradierung, spiegelt sich wieder in der Analyse der Auffälligkeiten des Ausdrucks, der inhaltlichen Kohärenz, der Glaubwürdigkeit, eventuell auch des Kontexts und der sozialen Geschichte des Textes („Wo wurde diese Erfahrung wem und mit welchem mutmaßlichen Ziel – früher oder aktuell – erzählt?“). Und die *Inhalte*, die der historische Text transportiert und die normalerweise in der Analyse der Motiv- und Ideengeschichte mit anderen, ähnlichen oder kontrastierenden Ideen und erzählerischen Motiven verglichen werden, spiegelt sich in der Analyse der Erfahrungssituation selbst wieder: Wie sind andere, ähnliche Berichte von solchen Erfahrungen beschaffen, wie fügt sich der vorliegende Bericht in ein Muster ein und wo ist er originell?

Wir analysieren einen Text, der den Bericht einer psychologischen Erfahrung darstellt, vor dem Hintergrund der psychologisch-kritischen Methode also in dreierlei Hinsicht: Im Hinblick auf die berichtende *Person* als den Entstehungskontext des Textes (und nicht als Mittel, um Kenntnisse über die Person zu gewinnen), im Hinblick auf die *Textgestalt* selbst und im Hinblick auf den *Inhalt*, der berichtet wird, im Vergleich mit ähnlichen Inhalten aus anderen Texten. Schließlich lassen sich auf einer übergeordneten, vierten Ebene Schlussfolgerungen aus dieser dreiteiligen Analyse des Textes ziehen, die wiederum – im Sinne des hermeneutischen Spiralprozesses – als Maßstab und generiertes allgemeines Muster in die Betrachtung nachfolgender Texte eingehen. Diese vierte Ebene, die Verallgemeinerungen, die sich aus einer Vielzahl ähnlich gelagerter Texte ergeben, lassen sich – im Sinne des nomothetischen Wissenschaftsideals – als das letzte Ziel der Textanalyse bezeichnen.

Das ist die ganze Idee einer psychologisch-kritischen Methodologie der spirituellen Erfahrung: Als induktive erste Phase der Theoriebildung in der transzendentalen Psychologie empirisches Wissen zu generieren, das auf Muster hin untersucht werden kann. Dabei unterscheidet sich die spirituelle oder transzendente Psychologie deutlich von der Theologie und ihrer historisch-kritischen Methode in der Gesamtintention: Die Theologie, zumal die protestantische, geht davon aus, dass in den interessierenden (biblischen) Texten die Offenbarung des Göttlichen in einmaliger, historisch unwiederholbarer Weise vorliegt und es deshalb auf den expliziten und impliziten Sinn dieses Textes ganz individuell ankommt. Zugleich ist der Prozess der Konstruktbildung in der kirchlichen Dogmatik oder Gotteslehre bereits weitgehend abgeschlossen und immer rückbezüglich auf die frühchristlichen Konzilien, die praktisch nicht mehr revidierbar sind. Die transzendente Psychologie sieht – in christlicher Terminologie gesprochen – die Offenbarung hingegen als permanenten und niemals abge-

schlossenen Prozess an und das gleiche gilt für die Konstruktbildung, aus der Aussagen über „das Göttliche“ oder „die Funktionsweise der spirituellen Welt“ entstehen, so dass jedes neue Einzelzeugnis als Teil eines Prozesses der weiteren Differenzierung des Konstrukts seine Berechtigung besitzt. Der Wert eines biblischen Textes wie der Apokalypse Johanni ist vor dem Hintergrund einer empirischen Religion (sensu William James) deshalb nicht größer als der einer heutigen Endzeitvision, zumal letztere besser auf die drei Faktoren *Person*, *Inhalt* und *Textgestalt* untersuchbar ist.

Für die Hermeneutik ist es wesentlich, dass sie als idiographische Methodik zunächst den Einzelfall, die einzelne sprachliche Äußerung im Blick hat und diese – und nur diese – zu verstehen sucht. Darin aber ist ihr immer eine zweite Erkenntnisebene bereits mitgegeben, die im hermeneutischen Zirkel bereits enthalten ist – die Ebene der Allgemeinbegriffe, unter die der Einzelfall allerdings nicht einfach subsumiert werden sollte: Es geht um den Drahtseilakt, die Differenzierung des Grades seiner Zugehörigkeit zu mehreren möglichen Allgemeinbegriffen vorzunehmen und dabei nicht durch die Subsumption die Individualität aufzuheben, sondern deutlicher gegenüber anderen Einzel-Sachverhalten hervortreten zu lassen. Auch unsere psychologisch-kritischen Methode geht von einem zirkulären Verfahren aus, bleibt aber nicht dabei stehen, sondern wird durch die Konstruktformulierung überhöht.

So kann das Interesse einer Wissenschaft vom Spirituellen nicht auf das Verstehen einer Einzeläußerung beschränkt bleiben. Diese Beschränkung trifft zu auf die heiligen Schriften der Religionen, auf die Texte der schönen Literatur oder auf philosophische Abhandlungen, die jeweils als einmalige Leistungen gelten und deshalb als solche (an und für sich) von Interesse sind. Dasselbe gilt für historische Gegebenheiten mit ihrer Einmaligkeit, die Windelband mit seiner Unterscheidung nomothetischer und idiographischer Verfahren im Blick hatte. Aber spirituelle Erfahrungen sind eben genauso einmalig wie jede andere psychische Situation: Einmalig als *token*¹¹ in der geschichtlichen und biographiegeschichtlichen Einmaligkeit ihres jeweiligen Vorkommens, aber keineswegs (notwendigerweise) einmalig in ihrer zugrundeliegenden Struktur, also als *type*. Und anders als bei Kulturleistungen, die für sich stehen, kommt es uns bei psychologischen Äußerungen historisch unbekannter Personen (ungerechterweise) nicht auf den einzelnen Fall, sondern auf die allgemeinen Bedingungen und strukturellen Gemeinsamkeiten an, die sich aus mehreren derartigen Äußerungen ableiten lassen. M. a. W.: Eine psychologisch-kritische Hermeneutik interes-

¹¹ Die Unterscheidung zwischen *token* (ein Einzelobjekt) und *type* (eine Objektklasse) stammt von William James' (zeitweisem) Lehrer und Freund Charles S. Peirce: Die Tasse, die hier vor mir steht, wäre ein *token*, während der Begriff „Tasse“ der ihr zugeordnete *type* ist.

siert sich für die Ebene der Allgemeinbegriffe oder Konstruktbegriffe nicht nur zur Anwendung auf den Einzelfall, sondern als genuines Ziel ihres Forschens. Die psychologisch-kritische Methode ist, in Windelbands Begriffspaar, in der ersten Phase idiographisch, aber in der zweiten Phase nomothetisch. Haben wir erst einmal dieses generalisierende Stadium der Erforschung spiritueller Phänomene erreicht, können wir über die große „Leerstelle“, das Göttliche hinter der materiellen Oberfläche, in einer systematisch, empirisch belegten (und nicht wie im mythologischen Stadium etwa der Bibel nur in einer anekdotischen) Weise reden.¹²

¹² Eine methodisch zwar nicht exakte, aber demonstrative Anwendung der hier diskutierten Prinzipien auf publizierte spirituelle Erfahrungen bietet mein Artikel *Begegnungen mit immateriellen Wesen*, der weiter unten in dieser Ausgabe zu lesen ist.