



MARIANO DELGADO
VOLKER LEPPIN (HG.)

DIE VIELFALT MYSTISCHER ERFAHRUNG

Theologische, philosophische
und religionswissenschaftliche
Annäherungen



Studien zur christlichen
Religions- und Kulturgeschichte

Herausgegeben von
Mariano Delgado
und Volker Leppin

Band 35

Die Vielfalt mystischer Erfahrung

Theologische, philosophische und religionswissenschaftliche Annäherungen

Herausgegeben von
Mariano Delgado und Volker Leppin

Schwabe Verlag
Kohlhammer

Dieses Buch ist mit Unterstützung
des Hochschulrats der Universität Freiburg Schweiz;
des Bistums Basel; des Bistums St. Gallen; der Stiftung Dialog zwischen
Kirchen, Religionen und Kulturen in Basel; der Katholischen Kirche
im Kanton Zürich und der Reformierten Kirchen Bern -Jura- Solothurn
veröffentlicht worden.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz
W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, Deutschland

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich
seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in
keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt,
zugänglich gemacht oder verbreitet werden. Die Verwendung
des Inhalts zum Zwecke der Entwicklung oder des Trainings von
KI-Systemen ist ohne Zustimmung des Verlags untersagt.

Abbildung Umschlag:
Gian Lorenzo Bernini
»Die Ektase der Heiligen Teresa«
Santa Maria della Vittoria | Rom

Lektorat: Cand. Dr. phil. Miriam Stawski
Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel
Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg
Layout | Satz: GraphicDesign Sievernich & Rose
Druck: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Printed in Germany

Herstellerinformation:
Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG,
St. Alban -Vorstadt 76, CH-4052 Basel,
info@schwabeverlag.ch und
W. Kohlhammer GmbH,
Heßbrühlstraße 69, D-70565 Stuttgart,
produktsicherheit@kohlhammer.de

Verantwortliche Person gem. Art.16 GPSR:
Schwabe Verlag GmbH, Marienstraße 28,
D-10117 Berlin, info@schwabeverlag.de

ISBN Printausgabe 978-3-7965-5446-9 (Schwabe)
ISBN Printausgabe 978-3-17-046998-3 (Kohlhammer)
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-5447-6 (Schwabe)
DOI 10.24894/978-3-7965-5447-6
Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe
und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis
und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabe.ch

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9	Mariano Delgado und Volker Leppin
Einleitung		Mariano Delgado und Volker Leppin
	13	Die Vielfalt mystischer Erfahrung
I		Christoph Seibert
Konzepte von Mystik	27	Abenteuer im Gewöhnlichen Zur Funktion mystischen Erlebens bei William James
		Peter Schüz
	47	»Überspannung der irrationalen Momente in der Religion« Mystik als Intuition für das »Ganz Andere« bei Rudolf Otto
		Friedemann Voigt
	77	Radikaler Individualismus und freie Geistesgemeinschaft: Mystik bei Ernst Troeltsch
		Wolfgang Gantke
	101	Friedrich Heiler: Phänomenologie der Mystik
		Isabella Bruckner
	111	»Das ist es nicht« Mystik im Aufbruch der Neuzeit bei Michel de Certeau
		Joachim Negel
	131	Auf der Suche nach der verlorenen Intimität Formen »atheistischer« Mystik im 20. Jahrhundert am Beispiel von Rainer Maria Rilke, Robert Musil und Georges Bataille

		Veronika Hoffmann
	163	»Hermeneutiken gegen den Anschein« Deutungen von »Nachterfahrungen« bei Johannes vom Kreuz und in der Gegenwart
II		Isabelle Mandrella
Grundstrukturen	181	Mystik – Religion oder Philosophie?
		Saskia Wendel
	191	Mystik – eine Frage des Geschlechts?
		Margit Eckholt
	201	»Die Einfälle des Menschen helfen der Kirche, es allmählich wieder zu lernen, was sie sagt, was sie glaubt« Michel de Certeau: Schulung des <i>sensus fidelium</i> und prophetische Kritik – Mystik im Dienst der Ekklesiogenese
		Jean-Claude Wolf
	221	»Durch Absonderung zur Gemeinschaft« Mystik-Rezeption bei Gustav Landauer
III		Raid Al-Daghistani
Spezifika und Konvergenzen in den Religionen	237	Der Geschmack der Erkenntnis Zur Gnoseologie des <i>dawq</i> im Sufismus – verdeutlicht am Beispiel von Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111)
		Ansgar Martins und Elke Morlok
	261	Der Name Gottes und die Möglichkeiten mystischer Erfahrung bei Abraham Abulafia, Walter Benjamin und Gershom Scholem
		Georgiana Huian
	287	Mystik und Askese in der orthodoxen Theologie Perspektiven aus dem 20. Jahrhundert
		Volker Leppin
	305	Die Rolle Christi in der christlichen Mystik

- Ulrich H. J. Körtner**
323 Das Wort und die Mystik im Protestantismus
Beobachtungen zu Begriff und Sache der Mystik
in der deutschsprachigen Theologie des
20. Jahrhunderts
- Mariano Delgado**
359 Katholische Kirche und Mystik
Probleme und Perspektiven
- Simon Peng-Keller**
379 »Reines Bewusstsein?«
Kontemplative Praxis im Konflikt
der Interpretationen
- Annette Wilke**
397 Nichtzweiheit:
Die Mystik der Upaniṣaden in der
Lehrtradition Śaṅkaras
- Perry Schmidt-Leukel**
423 Mystische Erfahrung im Buddhismus?
Fragen der neueren Forschung
- Friederike Assandri**
445 Mystik in Meditation, Ritual und Epistemologie
des frühmittelalterlichen Daoismus
- Reinhold Bernhardt**
465 Mystische Erfahrung – Ein Deuteversuch
- Anhang** 488 **Personenregister**
494 **Verzeichnis der Autorinnen und Autoren**

Vorwort

Die Symposien zu Themen der Christentums- und Religionsgeschichte, die in Kooperation zwischen dem Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog der Universität Freiburg/Schweiz und Volker Leppin, Inhaber der Horace Tracy Pitkin Professur of Historical Theology an der Yale Divinity School, seit langer Zeit alljährlich in Freiburg stattfinden, haben sich als Ort des Austauschs über gewohnte Fächergrenzen hinweg und als Grundlage für handbuchartige Sammelbände etabliert. Unter der Leitung der Herausgeber fand vom 6.-9. Juni 2024 das Symposium »Die Vielfalt mystischer Erfahrung. Theologische, philosophische und religionsvergleichende Annäherungen« statt. An der interdisziplinär angelegten Tagung nahmen zwei Dutzende von Forschern und Forscherinnen aus verschiedenen Universitäten und Perspektiven statt. Im ersten Teil ging es um Konzepte von Mystik bei großen Persönlichkeiten, im zweiten um die Grundstrukturen, im dritten um die Konvergenzen und Spezifika in großen Religionen im Zeichen der Mystik. Dies ist auch die Struktur dieses Bandes.

Wir leben in Zeiten, in denen »Mystik« wieder gefragt ist, in der Forschung wie in den Feuilletons und in den Alltagsgesprächen – und doch ist es kaum möglich, sich auf eine »Mystikdefinition« zu einigen. Die Beiträge dieses Bandes möchten einerseits auf die Vielfalt mystischer Erfahrung hinweisen und andererseits transversale Gemeinsamkeiten des Phänomens sichtbar machen.

Für die Aufnahme in ihr Programm danken wir den Verlagen Schwabe in Basel und W. Kohlhammer in Stuttgart. Ferner gilt unser Dank folgenden Institutionen für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses: der Publikationskommission des Hochschulrates Freiburg/Schweiz; dem Bistum Basel; dem Bistum St. Gallen; der Stiftung Dialog zwischen Kirchen, Religionen und Kulturen in Basel; der Katholischen Kirche im Kanton Zürich; den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn. Für die redaktionelle Aufarbeitung der Manuskripte danken wir cand. Dr. phil. Miriam Stawski, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Freiburg/Schweiz, Christoph Schenker, Studentische Hilfskraft an diesem Lehrstuhl, und cand. Dr. theol. Miriam Vennemann, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an derselben Universität. Für die Gestaltung der Druckvorlage danken wir dem Atelier GraphicDesign Sievernich & Rose.

Freiburg / Schweiz und New Haven | März 2026
Mariano Delgado | Volker Leppin

Die Vielfalt mystischer Erfahrung

**Theologische,
philosophische und
religionswissenschaftliche
Annäherungen**

Einleitung

Die Vielfalt mystischer Erfahrung

von Mariano Delgado und Volker Leppin

Mystik hat Konjunktur – zumal in der Erlebnis- und Konsumgesellschaft. Aber eine Bestimmung dessen, was unter Mystik zu verstehen ist, gleicht der Quadratur des Kreises. Die Vielfalt mystischer Erfahrung wird immer wieder betont. Die Klassiker der Religionswissenschaft (u. a. William James, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Ernst Troeltsch, Michel de Certeau) haben sich damit befasst, ebenso Mystikforscher und -forscherinnen in den Weltreligionen.

Die einschlägige Literatur ist voll von Bemerkungen dieser Art: Mystik gibt es nicht abstrakt und allgemein, sondern nur in der jeweiligen konkreten Ausformung einer Person und einer Religion oder Weltanschauung. Diese deuten von außen nicht zugängliche Erfahrungen und verschriftlichen diese interpretierenden Berichte – immer vor dem Hintergrund des Verstehenshorizontes der jeweiligen Religion oder Weltanschauung. Mystiker und Mystikerinnen teilen die Ratlosigkeit im Blick auf eine Mystikdefinition nicht. Sie beanspruchen ein Erfahrungswissen und sind bemüht, das Erfahrene anderen sprachlich zu vermitteln oder auch dabei die Grenze des Sprachlichen auszuloten. Ob das dann unter einen bestimmten Begriff der Mystik fällt, kann ihnen gleich sein.

Bekanntlich sind die Substantive Mystik und Mystiker Wortschöpfungen aus dem 17. Jahrhundert im Schatten der Quietismuskrise mit einer eher negativen Konnotation. In seiner *Relation sur le quiétisme* (1698) warf Bossuet Madame Guyon vor, sie benutze »le langage des mystiques«, d. h. der »Quietisten«.¹

In der christlichen Tradition sprach man bis dahin eher von »mystischer Theologie« (so Pseudo-Dionysius Areopagita), oder von Kontemplation im Sinne der *cognitio Dei experimentalis* (so Bonaventura im Hochmittelalter) bzw. einer »Liebeswissenschaft«, die »im eingegossenen liebenden Erkennen Gottes« besteht² (so Johannes vom Kreuz Ende des 16. Jahrhunderts); oder jemand wie Teresa von Ávila sprach von der Erfahrung

1 Vgl. *Relation sur le Quiétisme par Meßire Jacques Benigne Bossuet ...*, Paris 1698, 95.
2 *Johannes vom Kreuz*, Poesía und Prosa. Gesamtausgabe. Bd. 2: Die Prosa kommentare. Hg., eingeleitet und vollständig neu übersetzt von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters.

Mit einem Geleitwort von Bernhard Teuber, Freiburg i. Br. 2004, 1067f. (2 N 18,5). Anderswo nennt er das Wesen der mystischen Erfahrung »eine unbestimmte liebende Einsicht«, ebd., 688 (2 S 14,2).

einer besonderen Nähe Gottes durch inneres Beten und Ruhegebet. Erst mit der Mystikforschung im späten 19. Jahrhundert entsteht das Bedürfnis nach einer Definition des Phänomens zwecks Abgrenzung des zu erforschenden Gegenstandes. Bedeutende Mystikforscher haben immer wieder heuristische Mystikdefinitionen gewagt – und zugleich auf die Vielfalt des Phänomens aufmerksam gemacht.

Alois M. Haas kennzeichnet Mystik im allgemeinsten Sinn als jene religiöse Erfahrungsebene, »in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet«. ³ Anschließend vermerkt er aber, dass die Frage »Was ist Mystik?« sich nur im Blick auf die unendlich vielfältigen Formen des Phänomens in der Geschichte sowie unter Einbeziehung der verschiedenen Interpretationen desselben beantworten lässt. ⁴

Bernard McGinn definiert christliche Mystik bzw. das mystische Element im Christentum als »unmittelbare, bzw. direkte Gegenwart Gottes«, und zwar »als Vorbereitung auf sie, als Bewusstsein von ihr und als Reaktion auf sie«. ⁵

Zur Klärung der Vielfalt mystischer Erfahrung will dieser interdisziplinär geplante Band beitragen.

CHRISTOPH SEIBERT eröffnet den *ersten Teil* mit einem Beitrag »Zur Funktion mystischen Erlebens bei William James«. Ausgehend von der These, dass menschliche Lebensvollzüge unter den Bedingungen von habitualisierten Aufmerksamkeitsoperationen verlaufen, stellt sich die Frage nach einer Öffnung der auf diesem Weg konstituierten diskursiven Praktiken. Vor diesem Hintergrund lässt sich James' Umgang mit der Thematik der Mystik so lesen, dass mystische Erlebnisse Bruchstellen im Diskurs markieren und auf diese Weise Potentiale des Anderswerdens eröffnen, ohne allerdings schon eindeutige Erkenntnisse liefern zu können. Leitend ist dabei die Unterscheidung zwischen einer mystischen Dimension der Erfahrung im Allgemeinen und der religiösen Mystik im Besonderen sowie die Frage, welche Form die kognitive Qualität mystischer Erlebnisse annimmt. An dieser Stelle ist besonders James' Verweis auf die Musik interessant.

PETER SCHÜZ setzt sich mit »Mystik als Intuition für das ›ganz Andere‹ bei Rudolf Otto« auseinander. Mit seinem Hauptwerk *Das Heilige* (1917) erlangte er Weltruhm – es wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und gilt

³ *Alois M. Haas*, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt am Main 1989, 319.

⁴ Vgl. ebd., 332.

⁵ *Bernard McGinn*, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: *Ursprünge*, Freiburg i.Br. 1994, 16.

Eine Übersicht über die verschiedenen interdisziplinären Mystikansätze und -theorien (theologische, philosophische, psychologische, anthropologische, religionsvergleichende und philologische) findet sich ebd., 383-481.

nicht nur als eines der bedeutendsten theologischen Bücher des 20. Jahrhunderts, sondern auch als Meilenstein der modernen Mystikforschung. Der Beitrag zeichnet zunächst den werkgeschichtlichen Weg von Ottos Deutung der Mystik nach, der von seinen frühen Luther- und Schleiermacherstudien bis zu Übersetzungen mystischer Texte der indischen Religionsgeschichte und schließlich zum Klassiker »West-östliche Mystik« von 1926 reicht. Ottos religionsgeschichtliche, psychologisch-phänomenologische und religionsphilosophische Studien, nicht zuletzt aber auch seine spektakulären Weltreisen führten dabei zu der bis heute anregenden Idee des »Numinosen« als einer »Deutungs- und Bewertungskategorie«, mit der sich die vielgestaltige Ausdruckswelt der Mystik als Ringen um ein religiöses Urphänomen, als Intuition für das »ganz Andere« beschreiben lässt.

FERDINAND VOIGTS Beitrag »Radikaler Individualismus und freie Geistesgemeinschaft: Mystik bei Ernst Troeltsch« zeichnet die Mystik-Deutung Troeltschs von seinen Frühschriften bis zur religionssoziologischen Fassung in den Soziallehren nach. Der Mystik-Begriff dient Troeltsch schon um 1900 einerseits zur konfessionspolemischen Abgrenzung vom Katholizismus wie andererseits zur innerprotestantischen Bestimmung einer Erfahrungstheologie in Anschluss an Schleiermacher und in kritischer Abwendung von Ritschl. Die christentumsgeschichtlichen wie modernitätstheoretischen Implikationen werden dann mit Hilfe der religionssoziologischen Herausarbeitung der Typologie von Kirche, Sekte und Mystik weiter differenziert. »Mystik« ist nicht nur ein Zentralbegriff der historisch-systematischen Theologie und Religionsphilosophie Troeltschs, sondern zugleich Schlüsselbegriff für seine Deutung einer individualisierten Moderne.

WOLFGANG GANTKE widmet sich Friedrich Heilers »Phänomenologie der Mystik« vor dem Hintergrund der heutigen Wiederentdeckung der Mystik als Grundlage für einen gelingenden Dialog der Religionen und argumentiert, dass sie auch nach der kulturwissenschaftlichen Wende wieder größere Beachtung verdient. Heiler tendiert dazu, eine deskriptive Phänomenologie, die ihm dazu dient, eine Fülle von Material zu sammeln und einzuordnen, mit einer Wesensphänomenologie zu kombinieren, die von der empirischen Erscheinung zum eigentlichen Wesen der Religion, zur mystisch interpretierten »letzten Wirklichkeit«, vorzudringen versucht. Religionswissenschaftliche Kritiker werfen ihm vor, die Grenze zur Theologie dadurch zu überschreiten, dass er als ein spirituell Erfahrener im Rahmen der wertneutralen Religionswissenschaft vom Erlebnis des Heiligen und vom Umgang mit jenseitigen Erfahrungswelten zu sprechen wagt. Heiler kann daher als ein Wegbereiter einer engagierten Religionswissenschaft interpretiert werden, der numinose Erfahrungen und das Gebet als Begegnung mit dem Heiligen ernst

nimmt. Zudem befürwortet er ein Praktischwerden der Religionswissenschaft im Sinne des Einsatzes für eine interreligiöse Verständigung und den Frieden unter den Religionen. Da für Heiler der Mensch ein transzendenzbezogenes Wesen ist und die Mystik eine anthropologische Konstante, können in seiner ›Phänomenologie der Mystik‹ die Grenzen zwischen Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Theologie nicht scharf gezogen werden.

ISABELLA BRUCKNER untersucht »Mystik im Aufbruch der Neuzeit bei Michel de Certeau«. In seinem zweibändigen Werk *La fable mystique* wendet sich der französische Spiritualitätshistoriker Michel de Certeau SJ (1925-1986) der Mystik des Mittelalters und der Neuzeit, insbesondere aber der Jesuiten- und Karmeliten-Tradition in Spanien und Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts zu. Es handelt sich dabei um jenen Moment, in welchem »Mystik« erstmals als Substantiv Verwendung findet und sich die *cognitio Dei experimentalis* als eigene erfahrungsbasierte Wissenschaft zu etablieren beginnt. Certeau interpretiert diese von der apophatischen Theologie Dionysius Pseudo-Areopagitas geprägte Sprache als Symptom einer sich in jener Zeit allmählich abzeichnenden Krise der christlich-symbolischen Ordnung. Der neuartige Sprach-Stil (der häufige Gebrauch von Paradoxen, Oxymora etc.) verweist auf ein Brüchigwerden der traditionell scholastischen Systematik. Doch auch ein freier Umgang mit den Heiligen Schriften, das Schweigen des kontemplativen Gebets und ein neuer Diskurs des Körpers kennzeichnen die spirituellen Verschiebungen. Dementsprechend tritt in den Texten dieser Zeit anstelle des vernunftdurchwirkten Kosmos zunehmend das individuelle Ich der Mystiker als jene Instanz hervor, die den Ort des Sprechens Gottes einnimmt. In Certeaus historischen, semiotischen und von der Psychoanalyse geprägten Untersuchungen erscheint das mystische Ich weniger als Zeuge einer Vereinigung mit dem Göttlichen denn als beseelt von einem unstillbaren Begehren, das gegenüber allem Endlichen vor allem bekennt: »Das ist es nicht«.

JOACHIM NEGEL untersucht Formen »atheistischer« bzw. »a-theistischer« Mystik in der deutschsprachigen und französischsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts am Beispiel von Rilke, Musil und Bataille. Ausgangspunkt ist die moderne Erfahrung des Verlusts metaphysischer Orientierung. Die analysierten Texte zeigen unterschiedliche Wege, Intimität, Resonanz und Transzendenzerfahrung jenseits traditioneller Gottesrede zu erschließen: Rilkes »Weltinnenraum«, Musils »anderer Zustand« und Batailles »ekstatische Immanenz«. Gemeinsam ist ihnen der Versuch, die Selbst- und Weltentfremdung des modernen Menschen zu überwinden. Der Beitrag diskutiert zugleich die Grenzen solcher Entwürfe und zeigt ihre mögliche Bedeutung im Gespräch mit christlicher Mystik auf.

VERONIKA HOFFMANN untersucht »Deutungen von ›Nachterfahrungen‹ bei Johannes vom Kreuz und in der Gegenwart« und arbeitet damit bei einem Autor, der vorwiegend als praktizierender Mystiker gilt, theoretische Grundstrukturen heraus, die sie in das Gespräch mit der heutigen wissenschaftlichen Erfassung des Phänomens bringt. Hiernach kann man beobachten, dass in der christlichen Mystik intensive religiöse Erfahrungen eine bedeutsame Rolle spielen. Diese werden zumeist positiv erlebt, aber auch von negativen Erfahrungen wird berichtet. Der destabilisierenden Wirkung solcher ›Nachterfahrungen‹ versucht man mit einer ›Hermeneutik gegen den Anschein‹ zu begegnen, mit der sie so reinterpretiert werden, dass sie sich in das glaubende Selbstverständnis integrieren lassen. Eine der wirkmächtigsten diesbezüglichen Figuren ist die »Dunkle Nacht« bei Johannes vom Kreuz, jüngste Zeugnisse lesen solche Nachterfahrungen jedoch auch in anderen Gestalten. Der Beitrag beobachtet diese Verschiebungen exemplarisch und stellt von da aus weitergehende Beobachtungen an: zur Rolle der Erfahrung, zum Verhältnis von Binnen- und Außenperspektive, zur notwendigen Unterscheidung zwischen dem ›Protagonisten‹ der Erfahrung und ihrem ›Interpreten‹ und zur Frage, wem die Deutungshoheit über solche Erfahrungen zugesprochen wird.

ISABELL MANDRELLA eröffnet den *zweiten Teil* mit der Erörterung der Frage »Mystik – Religion oder Philosophie?«. Diese Frage lässt sich nicht ausschließlich beantworten, sondern nur im Sinne einer Gewichtung. Denn in Bezug auf die Mystik stehen sich Religion und Philosophie zu nah, um streng voneinander getrennt werden zu können. Freilich setzt das ein bestimmtes eingeschränktes Verständnis von Religion und Philosophie voraus. Vor diesem Hintergrund plädiert der Beitrag dafür, dass Mystik eher Philosophie als Religion ist, nämlich die auf Erkenntnis ausgerichtete intellektuelle Erfahrbarkeit einer differenzlosen Einheit von Ich und Absolutem, in der Selbst- und Gotteserkenntnis zusammenfallen, und die darin greifbar werdende Bewusstwerdung des eigentlichen Selbst als des Göttlichen im Menschen.

SASKIA WENDEL untersucht »Mystik: eine Frage des Geschlechts?«. Der Beitrag macht deutlich, dass in mystischen Konzeptionen die Kategorie ›Geschlecht‹ einerseits keine Rolle spielt, weil erstens affektive Mystik nicht mit ›Frauenmystik‹ identifiziert werden kann, und weil das mystische Erkennen nicht mit Erfahrungserkenntnis in jeder Hinsicht gleichbedeutend ist und somit auch der auf der Erfahrungsebene virulente Genderfaktor an dieser Stelle nicht greift. Andererseits aber ist die Geschlechterkategorie durchaus relevant und wirkmächtig, weil normierende Geschlechtercodes auch auf die Texte einwirken und in ihnen

zum Tragen kommen, und weil das Genre ›Mystik‹ es Frauen im Mittelalter erlaubt hat, sich theologisch zu äußern und so die Möglichkeit eines *Empowerments* bedeutet hat. Mystik ist daher, so das Fazit des Beitrags, (k)eine Frage des Geschlechts.

MARGIT ECKHOLT geht es um »Schulung des *sensus fidelium* und prophetische Kritik – Mystik im Dienst der Ekklesiogenese«. »Die Einfälle des Menschen helfen der Kirche, es allmählich wieder zu lernen, was sie sagt, was sie glaubt«: Das Zitat des oben schon imentalis benannten Michel de Certeau leitet die systematisch-theologischen Überlegungen zur komplexen Frage nach dem Verhältnis von Mystik und Kirchenkritik. Mit de Certeau wird von einem ›mystischen‹, an Erfahrung und Subjektivität orientierten Zugang zur Offenbarung und zu einem Glaubensverständnis ausgegangen. Das ist ein zentrales Moment für den kirchlichen Erneuerungsprozess in der katholischen Kirche seit dem 2. Vatikanischen Konzil. Ekklesiologie ist auf Ekklesiogenese bezogen, die Kirche hat sich stetig zu erneuern über den Rekurs in den Ursprungsgrund der Glaubensgemeinschaft in der Nachfolge Jesu von Nazareth. Der Aufsatz stellt theologische Grundmomente einer solchen ›Ekklesiogenese‹ vor, die verbunden sind mit ›Mystik‹ und prophetischer Kirchenkritik und die an politische Theologie und Befreiungstheologien anknüpfen.

JEAN-CLAUDE WOLF schreibt über die »Mystik-Rezeption bei Gustav Landauer«. Dessen Essay »Durch Absonderung zur Gemeinschaft« (1901) ist ein Beitrag zum religiösen Sozialismus aus jüdisch-christlichen Quellen. Ausgangspunkt ist Skepsis bezüglich der Aussageleistung der Sprache und der Tücken der Sozialisation. Was die Menschen über die Nationen hinweg verbindet, ist nicht ihre Landessprache, auch keine Wissenschaftssprache, sondern die »Musik der Welt«. Weg und Ziel der Anti-Politik bestehen in der gewaltfreien Revolution einer herrschaftsfreien Gemeinschaft. Wenn Gott ein Leitstern wird, dann ist er ein Gott im Werden.

RAID AL-DAGHISTANI's Beitrag mit dem Titel »Der Geschmack der Erkenntnis: Zur Gnoseologie des *ḍawq* im Sufismus – verdeutlicht am Beispiel von Abū Ḥāmid al-Gazālī (gest. 1111)« steht am Anfang des *dritten Teils*. Darin geht er auf das Thema des ›mystischen Schmeckens‹ (*ḍawq*) im Sufismus ein. Zunächst wird der Sufismus im Sinne der islamischen Mystik als einen genuinen *Erkenntnisweg* im Islam begründet, insofern das letzte Ziel der sufischen Aspirationen und Bestrebungen die Erlangung der mystischen Gotteserkenntnis (*maʿrifa*) darstellt. Da eine der grundlegendsten und wichtigsten

Formen einer solchen *erfahrungsbezogenen, existenziellen* und *über-rationalen* Erkenntnis eben das sogenannte ›mystische Schmecken‹ der göttlichen Anwesenheit ist, wird dann das Konzept des *dawq* ausführlich dargestellt und am Beispiel der Auffassung Abū Ḥāmid al-Ġazālīs zusätzlich veranschaulicht und vertieft. Dabei werden religionstheologische, epistemische und anthropologische Aspekte des *sufischen Schmeckens* beleuchtet und im Rahmen der religiösen Epistemologie kritisch bewertet.

ANSGAR MARTINS und ELKE MORLOK beschäftigen sich mit dem Thema »Der Name Gottes und die Möglichkeiten mystischer Erfahrung bei Abraham Abulafia, Walter Benjamin und Gershom Scholem«. In der jüdischen Forschung zu Mystik und Kabbala wird der Begriff der »mystischen Erfahrung« meist mit dem Begründer der prophetisch-ekstatischen oder linguistischen Kabbala, Abraham Abulafia (1240-ca.1291), assoziiert. Der Beitrag folgt erst der wissenschaftlichen Erschließung Abulafia, vor allem durch Gershom Scholems (1898-1982), den Begründer der modernen Kabbala-Forschung, und geht dann auf Abulafias Meditationen ein. Dabei wird ein weiterer Erfahrungsbegriff zugrunde gelegt: Religiöse oder ›mystische‹ Erfahrungen sind alle Formen von Erlebnissen, Wahrnehmungen, sinnlichen und außersinnlichen Eindrücken, in denen Göttliches zugänglich wird. In einem zweiten Teil geht es um Walter Benjamin (1892 – 1940), der in einer Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie das Ziel einer metaphysischen Erfahrung formulierte, die ähnlich wie bei Abulafia sprachlich, als Erfahrung des Gottesnamens vorzustellen ist. Es gibt eine andauernde Forschungsdebatte darüber, ob Abulafia Benjamin beeinflusst hat oder umgekehrt Benjamins Philosophie Scholems Forschungen zu Abulafias Kabbala. Statt sie zu entscheiden, geht der Beitrag auf die sprachtheoretischen Parallelen zwischen Abulafia und Benjamin ein, skizziert dann aber, dass Benjamin als Denker des 20. Jahrhunderts doch von neuen Fragen umgetrieben wird: Ist metaphysische Erfahrung überhaupt noch möglich?

GEORGIANA HUIAN schreibt über »Mystik und Askese in der orthodoxen Theologie: Perspektiven aus dem 20. Jahrhundert«. Der Beitrag stellt verschiedene Ansätze in der Orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts dar, die aus monastischer und akademisch-reflektierter Sicht stammen. Mit Bezug auf Einsichten von Siluan von Athos, Sophroni Sacharow, Myrrha Lot-Borodine, Maria Skobtsova, Dumitru Stăniloae und Kallistos Ware, wird ein holistisches Konzept des asketischen und mystischen Lebens rekonstruiert. Dieses Konzept ist eng verbunden mit dem christlich-orthodoxen Verständnis der Teilhabe an den ungeschaffenen Energien Gottes sowie mit der Betonung der Synergie zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher

Gnade. Die Erfahrung des Jesusgebets und die Rezeption der patristischen Literatur und der Philokalia prägen wesentlich die asketisch-mystische Dimension der Orthodoxen Theologie im 20. Jahrhundert. Mystik und Askese sind nicht zwei trennbare Bereiche, sie bedingen und bereichern sich gegenseitig. Gleichzeitig kommt aus den diskutierten Perspektiven das Verhältnis zwischen Mystik und einem ikonischen und relationalen Verständnis der Person zum Vorschein.

VOLKER LEPPINS Thema ist »Die Rolle Christi in der christlichen Mystik«. Christliche Mystik wurde aus reformatorischer Sicht als christusfern angesehen. Dabei ist sie zentral auf Jesus Christus bezogen, allerdings in sehr verschiedenen Rollen. Der Beitrag hebt vier hervor: Insbesondere bei weiblichen Mystikerinnen, aber auch bei Bernhard von Clairvaux, findet sich oft die Vorstellung von Christus als Geliebtem, die hocherotisch entfaltet wird. Das kann sich mit einem zweiten Vorstellungskreis verbinden, bei dem der leidende, geschundene Christus im Vordergrund steht. Berührt dies eher die Frage der Passion, so entstammt der Vorstellung von Weihnachten der Gedanke einer Geburt Christi in der Seele, der besonders von Meister Eckhart betont wurde. Bei diesem findet sich auch die vielleicht kühnste Verwendung der Rede von Jesus Christus in der Mystik, nämlich die Vorstellung von Christus als Schöpfungs- und damit zugleich auch Offenbarungsmittler.

ULRICH H. J. KÖRTNER schreibt über »Das Wort und die Mystik im Protestantismus« in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. Der Beitrag untersucht die Verwendung des Mystikbegriffs in den Diskursen der Dialektischen Theologie und den aus ihr hervorgegangenen Spielarten einer Theologie des Wortes Gottes. Mystik erscheint hier als ein theoriepolitischer Begriff, der auf unterschiedliche Weise zur Abgrenzung von anderen theologischen Richtungen verwendet wird. Zum einen ist er konfessionspolitisch konnotiert. Zum anderen dient der Mystikbegriff aber auch zur Abgrenzung von Schleiermacher und seinem theologischen Erbe. Im Einzelnen wird die Verwendung des Mystikbegriffs bei Emil Brunner, Karl Barth, Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann mit einem Seitenblick auf Albert Schweitzer rekonstruiert. Eigene Wege geht Paul Tillich, der die Dialektische Theologie als Neo-Orthodoxie kritisiert hat. Als Schülerin Gogartens und Kritikerin Bultmanns kommt auch noch Dorothee Sölle kurz zu Wort. Systematisch-theologische Erwägungen zur Neubewertung der Mystik in der gegenwärtigen evangelischen Theologie bilden den Abschluss des Beitrags.

MARIANO DELGADO geht es um »Katholische Kirche und Mystik: Probleme und Perspektiven«. In diesem Beitrag wird die These vertreten, dass die Probleme der katholischen Kirche mit der Mystik im zweiten Jahrtausend nicht zuletzt mit der ›Kirchengestalt‹ in dieser Zeit zu tun haben – und

natürlich auch mit der mystischen Tendenz zum quietistischen Ruhebet und zur Betonung der persönlichen Erfahrungsdimension. Dementsprechend eröffnen der notwendige Abschied von dieser Kirchengestalt und eine neue Wertschätzung der persönlichen Erfahrung, worauf Karl Rahner mit seiner bekannten Diagnose über den Frommen von Morgen als Mystiker indirekt anspielte, neue Perspektiven für das immer schwierige Zusammenspiel von Mystik bzw. von persönlicher Glaubens- oder Gnadenerfahrung und kirchlicher Institution.

SIMON PENG-KELLER schreibt über »Reines Bewusstsein? Kontemplative Praxis im Konflikt der Interpretationen«. Die Deutung kontemplativer Praxis und Erfahrung ist kontrovers. Strittig ist dabei insbesondere das Verhältnis zwischen Praxis, Erfahrung und Deutung. Konvergieren kontemplative Praktiken in einem ›reinen Bewusstsein«, das allen Deutungen vorausliegt und insofern transkulturellen Charakter hat? Der Beitrag untersucht gegensätzliche Antworten auf diese Frage und analysiert perennialistische, konstruktivistische, naturalistische und kontextualistische Deutungsansätze. Es wird gezeigt, dass die Divergenz zwischen diesen Zugängen in gegensätzlichen epistemologischen, ontologischen und soteriologischen Prämissen zu suchen ist, die auch die Wahrnehmung, Beschreibung und Bewertung der untersuchten Phänomene prägen. Um aus den Aporien dieser Deutungsansätze herauszufinden, bedarf es eines Deutungszugangs, welcher der hyperbolischen Qualität kontemplativen Erlebens ebenso Rechnung trägt wie dessen Formung durch Praxis- und Deutungszusammenhänge. An einem exemplarischen Text von Christian Lehnert wird aufgezeigt, dass kontemplativen Präsenzereignissen ein Sinnüberschuss innewohnt, der sich nicht restlos auf vorgegebene Praxis- und Deutungszusammenhänge zurückführen lässt und die vorgegebenen epistemologischen und ontologischen Ordnungen eher aufbricht als bestätigt.

ANNETTE WILKE setzt sich in ihrem Beitrag »Nichtzweiheit: Die Mystik der Upaniṣaden in der Lehrtradition Śaṅkaras« mit der Alleinheitslehre der Upaniṣaden auseinander, die mit der zentralen Formel *tat tvam asi* (Das bist Du) als die indische Mystik bekannt geworden, gar als *die* Mystik schlechthin. Diese Deutung verdankt sich dem bedeutendsten Kommentator Śaṅkara und seiner Lehre der Nicht-Zweiheit (a-dvaita), bekannt als *Advaita-Vedānta*. Ein erster Teil kontrastiert – nach einem Abriss der Rezeptionsgeschichte der Upaniṣaden – die exzeptionelle Stellung Śaṅkaras (bis hin zu R. Otto) mit heutiger Śaṅkara-Kritik und die Zugänge westlicher Forscher mit der oralen Unterweisung vom Lehrer an den Schüler (guru-sisya-parampara). Ein zweiter Teil zeigt, wie Śaṅkara das große Wort (mahāvākya) der Chāndogya-Upaniṣad *Das bist Du* (*tat tvam asi*) kommentiert und

schließt, dass kein anderes Verständnis als eine strikte Nichtzweiheit von »Das« und »Du« möglich ist. Der dritte Teil vermittelt einen Einblick in die bis heute lebendig gebliebene *mündliche Lehrtradition*, die wie die Upaniṣaden selbst als *śabda-pramāṇa*, die Kommunikation des Nichtkommunizierbaren durch das Wort gilt.

PERRY SCHMIDT-LEUKEL setzt sich mit Fragen neuerer Forschung zum Thema »Mystische Erfahrung im Buddhismus?« auseinander. Die Diskussion über Mystik im Buddhismus ist heute sehr viel stärker als früher vom Bewusstsein der Diversität und Ambiguität des Mystik-Begriffs sowie der internen Pluralität der buddhistischen Tradition geprägt. Vor diesem Hintergrund vermittelt der Beitrag einen kurzen Überblick zu einigen Kernfragen der neueren Forschung. Wie ist das Schwanken bei der Frage zu erklären, ob bestimmte Phänomene des Buddhismus der Mystik zuzuordnen sind? Welche geistesgeschichtlichen und religionstheologischen Implikationen spielen dabei eine Rolle? Welche neuen methodischen Zugänge gibt es bei der Erforschung ›mystischer‹ Aspekte des Buddhismus und welche Rolle spielen hierbei weltanschauliche und epistemologische Hintergrundannahmen? Wie schlägt sich innerbuddhistische Vielfalt hinsichtlich der Interpretation neurologischer Befunde zu meditativen Erfahrungen nieder? Und was tragen diese zur Frage nach dem Realitätsgehalt solcher Erfahrungen bei?

FRIEDERIKE ASSANDRI geht der Frage »Mystik in Meditation, Ritual und Epistemologie des frühmittelalterlichen Daoismus« nach. Der Artikel stellt Formen des mystischen Erlebens im alten und frühmittelalterlichen Daoismus, soweit sie aus den uns zugänglichen Texten rekonstruiert wurden, vor. Nach einer kurzen Einführung zum Daoismus werden die Darstellungen apophatischer Meditation in den frühesten Texten wie dem *Daode jing* und *Zhuangzi* vorgestellt. Dem folgt eine Diskussion der komplexen Meditations- und Visualisierungspraktiken der *Shangqing* und *Lingbao* Schriften aus dem vierten und fünften Jahrhundert, beide aus dem Milieu der sogenannten Unsterblichkeitssucher. Motive und Praktiken zur Selbstkultivierung aus diesen alten Texten finden sich bis heute auch im daoistischen Ritual wieder. Im Unterschied zu diesen komplexen, esoterischen Praktiken entstand auch eine eher noetische Annäherung an die letzte Realität des Dao. Diese Form der daoistischen Mystik griff Impulse aus der buddhistischen Madhyamaka-Lehre auf und entwickelte sich zu einer exoterischen Form der Mystik.

REINHOLD BERNHARDT schließlich erkundet das Feld unter dem Titel »Mystische Erfahrung – Ein Deuteversuch«. Die darin vorgeschlagene Mystikdeutung geht davon aus, dass es analoge mystische Erfahrungen nicht nur in unterschiedlichen Religionstraditionen, sondern auch außerhalb des

Religiösen gibt. Sie postuliert, dass die Grundstruktur dieser Erfahrungen im Erleben einer Einheit und Ganzheit besteht, bei der die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt transzendiert wird. Dieses unmittelbare Erleben kann dann sowohl religiös als auch nichtreligiös schematisiert werden. Diese Deutung basiert somit auf der (analytischen) Unterscheidung zwischen der vorreflexiven Ebene des intuitiven *Erlebens* und der reflexiven Ebene der kognitiven *Erfahrung*. Das Erleben wird erst dort ›mystisch‹, wo es als solches reflexiv zu Bewusstsein kommt und dabei in den Ausdrucksformen einer Religionstradition versprachlicht wird. Für die Annahme eines vorreflexiven Innewerdens der Gegenwart Gottes gibt es auch in der Theologie Anknüpfungspunkte.

Die Beiträge dieses Bandes stellen verschiedene Annäherungen an die Vielfalt mystischer Erfahrung dar. Diese ist auch in unserer Zeit ein vielschichtiges Phänomen, mit dem man sich nicht nur in akademischen oder spirituellen Kreisen beschäftigt. Die Resonanz findet sich auch in der zeitgenössischen Philosophie und Literatur – und sogar in der Popkultur. Am 7. November 2025 erschien z. B. das neue Album der berühmten spanischen Popsängerin Rosalía. Es trägt den Titel *Lux*, und in den Liedern wird auf mystische Motive verschiedener Religionen, aber vor allem der christlichen Tradition, bewusst angespielt. Mitten im Lied *Magnolias*, in dem Rosalía ihre Vorstellung des eigenen Begräbnisses beschreibt, singt der renommierte Knabenchor der Benediktinerabtei von Montserrat: »Dios desciente y yo asciendo/Nos encontramos en el medio« (Gott steigt herab und ich hinauf/wir treffen uns in der Mitte).⁶ Ob allen Hörenden dieses Liedes in den Diskotheken und Popkonzerten der Welt bewusst sein wird, dass hier das zentrale Motiv christlicher Mystik durchklingt, nämlich die Berufung des Menschen zur Vereinigung mit Gott? ◆

6 Vgl. <https://open.spotify.com/intl-de/track/7GF92haKwJg9WUdnkTxRtr> (Zugriff: 9.11.2025).

Die Vielfalt mystischer Erfahrung

Theologische,
philosophische und
religionswissenschaftliche
Annäherungen

I
Konzepte von Mystik

Abenteurer im Gewöhnlichen

Zur Funktion mystischen Erlebens bei William James

von Christoph Seibert

Mystik birgt etwas Abenteuerliches, sie hat etwas Widerständiges an sich. Sie ist, so könnte man zugespitzt sagen, vielleicht sogar selbst eine Art des Widerstandes. Diese an Dorothee Sölles Buch zum Thema erinnernde These im Zusammenhang mit William James zu formulieren,¹ mag auf den ersten Blick befremdlich wirken. Riskiert man allerdings einen zweiten Blick, zeigt sich, dass James' Beschäftigung mit Mystik eine Stoßrichtung besitzt, die exakt darauf abzielt, wenn auch nicht in dem theologischen Sinn, den man bei Sölle ausmachen kann. Ich möchte die Implikationen dieser These im Folgenden etwas näher entfalten und damit eine etwas ungewohnte, vielleicht sogar überraschend politische Lesart von James' Überlegungen zum Mystischen vorschlagen. Ich werde allerdings keine philologisch exakte Text-Exegese liefern, sondern möchte im Dialog mit ihm eher ein systematisches Argument entwickeln, in dem bestimmte Punkte, die sich in seinen Texten finden, verstärkt und andere stark abgeschwächt werden. Dabei gehe ich wie folgt vor: Nach einleitenden Überlegungen zum Ausgangspunkt seiner Religionstheorie und einer biographischen Kontextualisierung seines Zugangs zur Thematik (1) werde ich meine Überlegungen kompositorisch in drei aufeinander aufbauenden Abschnitten organisieren, deren Überschriften bereits die Perspektive meiner Interpretation andeuten: Fokus (2), Öffnung (3), Praxis (4).

1 Zugang

Liest man William James' Schriften, merkt man sehr schnell, dass die Auseinandersetzung mit der Religionsthematik unauflöslich mit seinem Denkweg verwoben ist und deshalb auch nicht als ein sekundärer Zusatz angesehen werden darf, den man aus seinem Werk beliebig herauslösen könnte. Aus diesem Grund lässt sich die Struktur seiner Religionstheorie

¹ Vgl. *Dorothee Sölle, Mystik und Widerstand*, Hamburg 1997.

auch nicht an einem einzelnen Artikel oder Buch ablesen, sondern umfasst das gesamte Œuvre. Für die Bearbeitung der aktuellen Thematik bietet sich hingegen ein Fokus auf die aus den berühmten *Gifford Lectures* von Edinburgh hervorgegangene Studie *The Varieties of Religious Experience* an. Sie ist insbesondere dafür in die Schlagzeilen gekommen, dass in ihr die Wirklichkeit der Religion von ihren institutionellen und rituellen Praktiken entkleidet und primär als »personal religion«², ausgehend von den Erlebnissen einzelner Subjekte, entworfen wird. Diese Akzentsetzung wurde schon zu James' Lebzeiten scharf kritisiert³ und ist bis heute vielen Missverständnissen und etlicher Kritik ausgesetzt. Um sie richtig einschätzen zu können, ist es zunächst einmal wichtig zu sehen, dass die Konzentration auf das individuelle Subjekt einen sehr schlichten methodischen Hintergrund hat. Sie dient in erster Linie dazu, die Komplexität des Phänomenbereiches, mit dem sich die Untersuchung beschäftigt, auf den Aspekt hin einzuschränken, der für James' psychologische Perspektive einschlägig ist. Darin verortet er, was er als das personale Element am religiösen Phänomenbereich ausmacht. Es sind also primär forschungspragmatische Gründe, die hier den Ausschlag geben, obgleich man durchaus fragen sollte, welche philosophischen Voraussetzungen bei dieser methodischen Wahl in Anspruch genommen werden. Denn es ist offensichtlich, dass dem subjektiven Faktor in James' Denken über die *Varieties* hinaus eine zentrale Bedeutung zukommt. Ich deute diesen Punkt nur an, ohne ihn an dieser Stelle weiter zu vertiefen, gehe aber davon aus, dass er im Zuge der nachfolgenden Überlegungen etwas klarer bestimmt wird. Bei der vorgenommenen Konzentration auf die »personal religion« kommt bekanntlich der Mystik-Thematik eine besondere Stellung zu. Das liegt vor allem daran, dass James die religionskonstituierenden Erfahrungen im Kern als mystische Erlebnisse beschreibt. In diesem Sinn lautet eine zentrale These: »[...] personal religious experience has its root and centre in mystical states of consciousness.«⁴

Bevor ich auf inhaltliche Details dieser These eingehe, möchte ich einleitend danach fragen, wie James hier seinen eigenen Erfahrungshintergrund ins Spiel bringt. So zu fragen bietet sich jedenfalls bei einem Denker an, bei dem Wissensproduktion und persönliche Stellungnahmen nicht in Opposition gedacht, sondern in komplexen Weisen miteinander verschränkt

2 *William James, Varieties of Religious Experience*, Cambridge Mass. 1985, 33.

3 Beispielsweise von James' Kollegen Josiah Royce, der in seinem Buch *The Sources of Religious Insight* darauf aufmerksam macht, dass die individuelle Erfahrung zwar eine unerlässliche Quelle von Religion sei, für sich

selbst genommen aber unzureichend bleibe, um die umfassende Semantik des religiösen Feldes zu erschließen. Vgl. *Josiah Royce, The Sources of Religious Insight*, New York 1912, 58-75. Zu Royce vgl. *Christoph Seibert/Christian Polke* (Hgg.), *Josiah Royce. Pragmatist, Ethicist, Philosopher of Religion*, Tübingen 2021.

werden. Es muss daher auch nicht überraschen, wenn wir in den *Varieties* solche persönlichen Stellungnahmen mehrfach ausmachen können. Mit Blick auf die Mystikthematik ist insbesondere an die negative Aussage zu denken, dass ihm seine persönliche Konstitution einen direkten Genuss von religiös-mystischen Erlebnissen fast vollständig, »almost entirely«,⁵ verwehre. »Fast vollständig«, – man sollte diesen Zusatz ernst nehmen, da er die negative Aussage minimal, aber doch einschneidend relativiert. Achtet man von hier aus dann genauer auf die uns zugänglichen Texte, bringen sie durchaus Erfahrungen zum Ausdruck, die man entweder mit dem Prädikat »mystisch« versehen kann oder die zumindest in die Richtung dessen weisen, was man normalerweise mit diesem Prädikat verbindet. Zur Verdeutlichung nenne ich ein einschlägiges biographisches Beispiel, das zugleich auch von systematischem Wert ist.

Es handelt von einem Ereignis, das noch vor der Reise zu den *Gifford Lectures* von Edinburgh zu datieren ist. James sucht immer wieder Erholung vom betriebsamen und anstrengenden Leben in Cambridge und er sucht sie in der Natur, bisweilen bei ausgedehnten, über mehrere Tage andauernden Wanderungen. Eine dieser Wanderungen findet Anfang Juli 1898 statt. Sie führt ihn auf Mount Marcy,⁶ der mit seinen 1600 Metern den höchsten Punkt in der Region von New York bildet, inmitten einer Wildnis, die heute zu einem Nationalpark gehört. Am 7. Juli in den frühen Morgenstunden besteigt James mit einem Führer den Berg, verweilt ein paar Stunden auf der Spitze und geht dann westwärts wieder zu einem Camp herunter, auf dem er Freunde und deren Kinder trifft. Man schlägt das Nachtlager auf. Wie so oft, findet er keinen Schlaf, verlässt das Zelt und geht im Wald spazieren. Was er dabei erlebt, teilt er seiner Frau Alice in einem Brief mit, den er mit den gewichtigen Worten einleitet: »[...] the night turned out to be one of the most memorable of all my memorable experiences«. ⁷ Was hat sich ereignet? James beschreibt es mit folgenden Worten:

»I spent a good deal of it [the night, C.S.] in the woods, where the streaming moonlight lit up things in a magical checkered play, and it seems as if the Gods of all the nature-mythologies were holding an indescribable meeting in my breast with the moral Gods of the inner life [...]. It was one of the

4 *James, Varieties* (Anm. 2), 301.

5 Ebd.

6 Vgl. *Robert D. Richardson, William James. In the Maelstrom of American Modernism*, Boston/New York 2006, 372-376.

7 *William James, Brief an Alice*, vom 9.07.1898, in: *Henry James* (Hg.), *The Letters of William James*, Vol. 2, Boston 1920, 76.

happiest lonesome nights in my existence and I understand now what a poet is. He is a person who can feel the immense complexity of influences that I felt, and make some partial tracks in them for verbal statement. In point of fact, I can't find a single word for all that significance, and don't know what it was significant of, so there it remains, a mere boulder of *impression*. Doubtless in more ways than one, though, things in the Edinburgh lectures will be traceable to it«. ⁸

In den Auslassungen, die durch die eckige Klammer markiert sind, versucht James, verschiedene Facetten seines Eindrucks in Worte zu fassen, nur um festzustellen, dass alle unerklärlich miteinander verbunden sind, in ihrer Form nicht als distinkte Elemente, sondern eher in der perzeptiven Einheit eines »much-at-once«⁹ ineinanderlaufen. Wir erfahren inhaltlich nicht allzu viel darüber, was sich ereignet hat; drei Aspekte lassen sich aber umrisshaft hervorheben:

a In James' Schilderung scheint auf ominöse Weise zusammenzukommen, was im Verhältnis von Immanuel Kants erster und zweiter Kritik noch auseinanderzufallen droht, d. h. Natur (»the Gods of all the nature-mythologies«) und Freiheit (»the moral Gods of the inner life«); in Anspielung auf seinen Paten Ralph Waldo Emerson könnte man auch formulieren, dass sich das Universum und die Seele in der Einheit eines Erlebnismomentes treffen. Es handelt sich also um eine Versöhnungs- oder Einheitserfahrung.

b James fühlt, dass dieser Erlebnismoment bedeutungstragend ist, also eine kognitive Qualität aufweist, ohne aber genau sagen zu können, worin seine Bedeutung genau bestehen soll. Er beschreibt ihn als »Block« von komplexen Eindrücken (»mere boulder of impression«), aber ohne konkret ausmachbare Referenz und offen für verschiedene Interpretationen.

c Das Erlebnis scheint dabei von nachhaltiger Wirkung zu sein. Es bleiben Gedächtnisspuren zurück, die es erlauben, es retrospektiv zu deuten und prospektiv bereits die nahenden *Gifford Lectures* in den Blick zu nehmen.

Wie immer man dieses Erlebnis interpretieren möchte, folgt man James' eigenen Aussagen, kommt ihm einiges an Gewicht zu. Der Biograph Robert D. Richardson spricht sogar von einem »triggering, originating, or catalyzing moment for *The Varieties of Religious Experience*«. ¹⁰ Ich werde darauf zurück-

⁸ Ebd., 76f.

⁹ *William James, A Suggestion about Mysticism*, in: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 7, No. 4 (1910) 85-92, 86.

¹⁰ *Richardson, William James* (Anm. 6), 375.

kommen, zuvor gilt es aber, den Bereich etwas näher zu skizzieren, in dem James' Zugang zum Mystischen lokalisiert werden kann. Dabei wird wiederholt eine einschlägige biographische Situation den Auftakt geben.

2 Fokus

Während seines Deutschlandaufenthaltes am Ende der 1860er Jahre durchlebt der junge James eine schwere Krise, die neben körperlichen Ursachen auch damit zu tun hat, dass er durch die Konfrontation mit der szientistischen Weltanschauung seiner Zeit in tiefgreifende existentielle Zweifel stürzt,¹¹ die seine Gewissheit als ethisches Subjekt betreffen. Es handelt sich um den typischen Fall einer Sinnkrise, bei der nicht nur das, was als ein Zweck des sittlichen Engagements erscheint, in bestimmten Momenten seinen Glanz verliert, sondern bei der vielmehr die Würde sittlicher Praxis angesichts des Glaubens an die vollkommene Determiniertheit aller Dinge selbst in Zweifel gezogen wird. Er kämpft sich aus dieser Krise mühsam heraus, wobei dem souveränen Akt des eigenen Willens eine zentrale Funktion zukommt. Inspiriert durch Charles Renouviers Freiheitstheorie, löst er die Problematik dadurch, dass er sich gegen den Determinismus der szientistischen Weltanschauung und für die Freiheit entscheidet, wobei er diese Entscheidung bereits als Grundakt einer sich selbst affirmierenden Freiheit begreift. Und so schreibt er in einem Tagebucheintrag vom April 1870 den Satz, der in gewisser Weise für seine späteren Überlegungen verbindlich bleiben wird: »My first act of free will shall be to believe in free will.«¹² Die sich darin aussprechende Gewissheit einer sich aus eigenem Recht selbst affirmierenden Freiheit findet fast wörtlich Eingang in die Argumentation seiner Ethik des Glaubens von *The Will to Believe*, wo er in Kritik der Position des Determinismus schreibt: »In other words, our first act of freedom, if we are free, ought in all inward propriety be to affirm that we are free.«¹³ Am Anfang steht also die Tat.

In der Fluchtlinie dieser Idee präsentiert er den Menschen als ein eminent praktisches Wesen, das in seiner Umwelt immer schon engagiert ist, indem es je nach Standort, Interesse und Perspektive bestimmte Möglichkeiten aus der Fülle des situativ Möglichen auswählt und sich in ihrem Licht als Subjekt

¹¹ Zum Kontext vgl. *Paul Croce, Science and Religion in the Era of William James*, Vol. 1: *Eclipse of Certainty: 1820-1880*, Chapel Hill 1995.

¹² *Ralph Barton Perry, The Thought and Character of William James*, Vol. 1: *Inheritance and Vocation*, Boston 1936, 323.

¹³ *William James, The Dilemma of Determinism*, in: *Ders., The Will To Believe*, Cambridge Mass. 1979, 114-140, 115.

entwirft.¹⁴ Der menschliche Geist ist also nicht primär ein Instrument der Anpassung an eine gegebene Situation, sondern er wird vor allem anderen als Selektionsverhalten verstanden, das sich auf von ihm gesetzte Zwecke hin entwirft.¹⁵ Von zentraler Bedeutung ist dabei der habitualisierte Vollzug von Aufmerksamkeitsleistungen. Ganz in der Linie seiner frühen Freiheitsidee verknüpft James Aufmerksamkeit und Willen, und zwar mit der Pointe, dass es bei der Realisierung von volitiven Initiativen ganz grundlegend darum geht, die Aufmerksamkeit auf bestimmte Dinge zu lenken, von anderen abzuziehen und auch gegen Widerstand aufrecht zu erhalten. Es geht um »[e]ffort of attention«,¹⁶ mithin um die Herstellung eines Fokus, von dem aus das Feld der Erfahrung dann seine jeweils spezifischen Konturen gewinnt. So gesehen sind Akte der Aufmerksamkeit nicht nur konstitutiv für die Bestimmtheit dessen, was Erfahrung genannt wird,¹⁷ ihre Selektionsleistungen sind darüber hinaus einschlägig für die Ausrichtung des gesamten praktischen Lebens. Denn sie entscheiden darüber, welchen Möglichkeiten, sich als Subjekt zu bestimmen, der Vorrang eingeräumt wird.¹⁸

Im Licht dieser frühen psychologischen Überlegungen bietet es sich an, die situative Emergenz des Geistes nicht vorrangig durch Anpassungsprozesse, sondern durch Kreativität, Wahlakte und Zweckbegriffe bestimmt zu sehen. So gesehen ist das menschliche Weltverhältnis keine harmlose, indifferente Angelegenheit, es hinterlässt vielmehr Spuren: In der Modalität des Erkennens bildet es die äußere Realität nicht ab, es ist kein Spiegel der Natur, sondern interpretiert sie und bestimmt sie dadurch als »soundso«; in der Modalität des Handelns wird nicht nur Bestehendes reproduziert, es wird transformiert und vielleicht sogar ein neuer Anfang gesetzt. In diesem Sinn wird unsere praktische Existenz von James als »turning-place« oder als »workshop of being«¹⁹ bezeichnet, wobei nicht vergessen werden darf, dass es dabei im Kern immer auch um die habitualisierte Lenkung der Aufmerksamkeit geht.²⁰ Es mag für manche vielleicht naheliegen, von solchen Äußerungen eine Linie zur technologisch-ökonomischen Entwicklung zu ziehen und zivilisatorische Leistungen unter dem Gesichtspunkt einer rein instrumentellen Vernunft mit ihrem auf Verfügungsmacht und Machbarkeit abgestellten Herrschaftswissen zu deuten.²¹ Damit würde man allerdings die Weite der

14 Vgl. *William James, Principles of Psychology*, Vol. 1/2, New York 1890, Vol. 1, 288.

15 Vgl. ebd., 11, 139.

16 Ebd., Vol. 2, 562.

17 Vgl. ebd., Vol. 1 (Anm. 14), 402.

18 Vgl. ebd., 424.

19 *William James, Pragmatism. A New Way for Some Old Ways of Thinking*, Cambridge Mass. 1975, 138.

20 Eine überzeugende, systematische Auseinandersetzung dieser These findet sich bei *Michael L. Raposa, Theosemiotic. Religion, Reading, and the Gift of Meaning*, New York 2020, 97-106.

pragmatistischen Handlungstheorie mit der ihr zugehörigen Theorie der Aufmerksamkeit übersehen und sie einseitig unter den Gesichtspunkt des instrumentellen Handelns fassen.²² Ich möchte diesen Punkt hier nicht vertiefen, da er zu weit vom Thema wegführt. Es ging mir lediglich darum, einige theoretische Wirkungen von James' früher Hinwendung zur Tat anzudeuten.

Dies eingestanden, scheint er sich aber auch mancher Schattenseiten dieser Fokussierungsoperationen bewusst zu sein. Er sieht nämlich sehr klar, dass Menschen unter den Bedingungen ihres je perspektivisch-praktischen Weltzugangs mit einer eigentümlichen Blindheit geschlagen sind. Sie können vielfach nicht anders, als die Dinge so wahrzunehmen, wie sie im Licht von eingespielten Aufmerksamkeitsroutinen erscheinen. Unter dem Gesichtspunkt der Praxis trägt die tätige Strukturierung unseres Lebens, auf die natürlich nicht verzichtet werden kann, dazu bei, dass wir im Regelfall unsere Aufmerksamkeit den Angelegenheiten widmen, mit denen uns das Tagesgeschäft regelmäßig konfrontiert, wobei wir im gleichen Atemzug Sinnspektren der Erfahrung aus den Augen verlieren, denen keine diesbezügliche Verwertbarkeit attestiert wird. In einem Vortrag vor College-Studierenden widmet sich James ausdrücklich dieser Thematik, wobei zwischen den Zeilen ein an Schopenhauer erinnernder Grundton mitklingt: »Yet so blind and dead does the clamor of our own practical interests make us to all other things, that it seems almost as if it were necessary to become worthless as a practical being, if one is to hope to attain to any breadth of insight into the impersonal worths as such.«²³ *Prima vista* scheint James in diesem Text die Logik seines attentionalen Perspektivismus auf die Spitze zu treiben, indem er uns eine fast schon naturgegebene Blindheit für die vitalen Empfindungen unserer Mitwelt unterstellt, so sehr sind wir mit der Ausübung unserer jeweils eigenen, instrumentell organisierten »functions and duties«²⁴ beschäftigt.

Unter dieser Voraussetzung könnte man die diskursiven Praktiken, in denen wir uns füreinander als tätige Subjekte bestimmen, in einer Weise rekonstruieren, die diesen Gedanken mit aufnimmt. Denn für James sind die Begriffe, die unsere wissenschaftlichen und lebensweltlichen Verstehens- und Gestaltungsroutinen strukturieren, nicht mehr, aber auch nicht weniger als

21 Vgl. *Max Scheler*, Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt, in: *Ders.*, Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke, Bd. 8, Bern 1960, 191-382.

22 Einen Gegenentwurf zu dieser Engfassung liefert *Hans Joas*, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a. M. 1996.

23 *William James*, On a Certain Blindness in Human Beings, in: *Ders.*, Talks to Teachers on Psychology, Cambridge Mass 1983, 132-149, 141.

24 Ebd., 132.

perspektivische Orientierungsinstrumente.²⁵ Sie machen nur einen spezifischen Ausschnitt der Realität für uns bearbeitbar und lassen uns darüber hinaus eher verschlossen als offen für anderes erscheinen. Auch die besten Denk- und Handlungsgewohnheiten sind vor blinden Flecken also nicht gefeit, jene sind ihnen vielmehr strukturell eigen. In den Worten von John Kaag gesprochen:

»Our volition – and the practical pursuits that structure and organize our lives – is what keeps us from recognizing the full range of experience. We regularly confuse what is urgent and immediate with what is actually important or miraculous. Our habits, even the very good ones, close us off from what we might see and what we might become.«.²⁶

Ich gehe einen Schritt weiter. Leitend ist dabei die Annahme, dass mystisches Erleben einen möglichen Weg der Öffnung und Distanzierung darstellt.

3 Öffnung

Das Element des Mystischen ist in James' Auseinandersetzung eng mit dem Konzept der Autorität verbunden, das soziale und politische Hintergründe hat. Man könnte daher in seiner Behandlung der Thematik eine versteckt politische Dimension vermuten, zumindest dann, wenn die Legitimation der Praktiken unseres Für-wahr-haltens eine politische Bedeutung hat. Vorausgesetzt ist dabei allerdings ein weiter Begriff des Politischen, der sich nicht in Politik, verstanden als politisches System, gestützt durch Institutionen und Gesetze, erschöpft. Vielmehr ist das Politische, so Rahel Jaeggi im Verweis auf Hannah Arendt, zu verstehen als »öffentliche[r] Bereich freier Gestaltungsmöglichkeiten, in dem über die gemeinsame Welt entschieden wird.«.²⁷ Zum Spektrum dieser »gemeinsame[n]« Welt gehört offensichtlich auch die Aushandlung von Fragen, welche das Verständnis von Welt und Realität selbst betreffen, sowie die Arbeit an der Frage danach, wem überhaupt die Definitionsmacht über das zukommt, was wir Wissen über Realität nennen. Das von James im Kontext seiner Überlegungen zur Mystik ins Spiel gebrachte

25 Vgl. *William James, The Sentiment of Rationality*, in: *Ders., The Will to Believe* (Anm. 13), 62.

26 *John Kaag, Sick Souls, Healthy Minds. How William James Can Save Your Life*, Princeton/Oxford 2021, 108.

27 *Rahel Jaeggi, Wie weiter mit Hannah Arendt?*, Hamburg 2008, 11.

28 *James, Varieties* (Anm. 2), 335.

29 *Ebd.*, 304.

Autoritätskonzept bezieht sich jedenfalls exakt auf die politische Dimension, die solchen Problemstellungen eingeschrieben ist. Wer besitzt die Autorität, über das zu entscheiden, was als Wissen über Reales gelten kann? Sind es die empirischen Wissenschaften? Sind es Philosophie oder Religion? Oder sind es die sozialen Diskurse, in denen wir uns als Subjekte bestimmen und in denen immer auch Anteile von wissenschaftlichen, philosophischen oder anderen Wissensformaten mit eingelagert sind? Wenn ich so frage, knüpfe ich direkt an die im letzten Abschnitt erwähnte Befassung des jungen James mit der autoritätsanmaßenden Geste der szientistischen Weltanschauung seiner Zeit an.

Das Kapitel über Mystik, das im Zentrum der *Varieties* steht, lässt sich jedenfalls gut im Licht dieser Auseinandersetzung lesen. Es behandelt dabei allerdings eine Angelegenheit, die über das epistemische und wissenstheoretische Problem hinausgeht und eine tiefgründigere Thematik berührt. Denn es stellt vor die Frage, durch wen oder was das Subjekt ermächtigt wird, sich über das hinaus zu verstehen, was es unter Einfluss seiner attentionalen Selektionsakte geworden ist und faktisch ist. Möglich ist ein solches Verstehen zumindest dann, wenn das Subjekt in die Lage versetzt wird, das Gehäuse seiner Routinen zu öffnen und sich in einem umfassenderen Sinnhorizont so zu imaginieren, dass es dabei der Potentiale seines Anders-Werden-Könnens gewahr werden kann. Es geht also um Prozesse der mentalen Öffnung und Distanznahme. So gesehen liegt eine gewisse Brisanz in James' Auseinandersetzung mit dem Mystischen. Auch wenn seine Phänomendeutung von Begriffen wie »Einheit«, »Versöhnung« oder »Bejahung« durchzogen ist und dadurch einen Gestus der subjektiven Harmonisierung, Beruhigung und Entlastung zum Ausdruck zu bringen scheint, handeln etliche Erfahrungsberichte, die er analysiert, immer wieder von umstürzenden Erlebnissen, im Grunde genommen von einem Umsturz im Regime epistemisch-sozialer Autorität. Die Definitionsmacht der gängigen Rationalitätsregime erfährt im mystischen Erleben also eine bedeutungsvolle Relativierung oder – schroffer formuliert – sogar ihren eigenen Zusammenbruch: »They [mystical states] break down the authority of the non-mystical or rationalistic consciousness, based upon the understanding and the senses alone.«²⁸ Bevor ich darauf näher zu sprechen komme, ist ein Wort zum methodischen Verfahren und dessen inhaltlichen Implikationen angebracht.

James entwickelt seine Untersuchung ausgehend von einer Krieteriologie mystischer Erfahrungen und einem Vorschlag zur Untersuchungsanordnung, den er als »mystical ladder«²⁹ bezeichnet. Vor allem die ersten beiden Kriterien rufen das Walpurgisnachterlebnis auf Mount Marcy ins Gedächtnis, von dem James in seinem Brief an Alice bereits sagen konnte, dass es Auswirkungen auf die *Gifford Lectures* haben werde: Ein mystisches Erlebnis ist notwendig durch die Eigenschaften der Unaussprechlichkeit (ineffability)

und der kognitiven Qualität (noetic quality) ausgezeichnet. Es weist darüber hinaus auch regelmäßig die Merkmale der Flüchtigkeit (transiency) und der Passivität (passivity) auf.³⁰ Zusammen genommen erachtet er diese Kriterien, die auffälligerweise an keiner Stelle genau entwickelt werden, für hinreichend, um eine spezifische Art von Erlebnissen von anderen mehr oder weniger trennscharf zu unterscheiden. Er redet in diesem Zusammenhang deshalb auch von der »mystical group«.³¹ Soviel sei in aller Kürze zur Kriteriologie gesagt, deren Bedeutung für die inhaltliche Entwicklung der Argumentation aber nicht überschätzt werden sollte.

Größere Bedeutung kommt m. E. der als »mystical ladder« bezeichneten Anordnung des Materials zu. Hinter diesem Ausdruck verbirgt sich eine kontinuierliche Reihung von verschiedenen Phänomenarten, die James allesamt zur »mystical group« zählt. Die Reihung beginnt bei sinnerschließenden Erlebnissen, die keine religiöse Prägung haben, für einzelne Personen aber von Gewicht sind, da ihnen eine unmittelbar wertkonstituierende Qualität zugemessen wird. Es bildet sich ein »sense of deeper significance«³² heraus, und zwar ohne zuvor durch das Nadelöhr des Diskurses gegangen zu sein. Es folgen verträumte Zustände wie unwillkürliche Tagträume oder *déjà-vue*-Erlebnisse, in denen der das Wachbewusstsein bestimmende Fokus von seinen porösen Rändern her zur Auflösung gebracht wird. Das Aufmerksamkeitsfeld erfährt dadurch eine bedeutsame, spontane Ausdehnung. Als nächsten Schritt auf der Leiter präsentiert James Rauschzustände aller Art, wobei er vor allem alkoholinduzierte Zustände sowie Erfahrungen unter dem Einfluss von Distickstoffmonoxid im Blick hat. Dies hat einen erwähnenswerten biographischen Hintergrund. Inspiriert durch Benjamin Paul Bloods Essay *The Anesthetic Revelation and the Gist of Philosophy* von 1874, den James noch im gleichen Jahr rezensierte,³³ begann er selbst, über Jahre hinweg mit verschiedenen Dosen von Distickstoffmonoxid intensiv zu experimentieren. Dies geschah im Licht der sich wiederholt bestätigenden Annahme, dass die auf diesem Weg hervorgerufenen Rauschzustände wichtige Einblicke in die Verfassung unseres Bewusstseins verschaffen können. Sie sind nämlich imstande zu zeigen, dass das rational organisierte Wachbewusstsein nur eine besondere Bewusstseinsform bildet, die von anders strukturierten Formen umschlossen ist.

30 Vgl. ebd., 302f.

31 Ebd., 303.

32 Ebd., 305.

33 Vgl. *William James*, Review of the *Anesthetic Revelation*, in: *Atlantic Monthly*, Vol. 33, No. 205 (1874) 627-628.

34 *James*, *Varieties* (Anm. 2), 308.

35 Ebd., 332.

36 Eine Anspielung auf die gleichnamige Schrift von Max Scheler, ohne damit inhaltliche Konvergenzen behaupten zu wollen.

37 *William James*, *On a Certain Blindness in Human Beings*, in: *Ders.*, *Talk to Teachers* (Anm. 23), 132-149, 132.

Unter dem Einfluss von Rauschmitteln werden die Grenzen zwischen diesen Formen durchlässig und es kommt zu Erlebnissen, die man als bewusstseins-erweiternd bezeichnen kann. Rückblickend kommt James in diesem Kontext recht offen auf seine eigenen Erlebnisse zu sprechen, deren gemeinsamen Nenner er darin erkennt, dass sie alle in irgendeiner Weise die Versöhnung von Gegensätzen zum Ausdruck bringen, mithin ein Muster bilden, das aus der Geschichte der Mystik hinreichend bekannt ist: »The keynote of it is invariably a reconciliation. It is as if the opposites of the world, whose contradictoriness and conflict make all our difficulties and troubles, were melted into unity«. ³⁴ Von hier aus bietet sich schließlich der Übergang zu den Phänomenen genuin religiöser Mystik nahezu organisch an. Sie bilden daher auch die letzte Stufe auf der sogenannten »mystical ladder«. Auch sie zeugen von jener Perspektive der Versöhnung der Gegensätze, wobei hier primär an das Einswerden mit dem Absoluten gedacht ist. So kann er gegen Ende seiner Analyse religiöser Mystik schreiben: »This overcoming of all the usual barriers between the individual and the Absolute is the great mystical achievement. In mystic states we both become one with the Absolute and we become aware of our oneness«. ³⁵

Soviel sei zur methodischen Anordnung gesagt, die ihrerseits zugleich eine inhaltliche These zum Ausdruck bringt, die von Gewicht ist. Man könnte sie mit Bezug zum Untertitel des Buches, das als *Study in Human Nature* angelegt ist, wie folgt formulieren: Die Stellung des Menschen im Kosmos ³⁶ ist vor dem Hintergrund eines Entwicklungskontinuums von Erfahrungen zu verstehen, die man als mystisch bezeichnen kann und deren Konturen in Formen der religiösen Mystik am prägnantesten, aber auch am extravagantesten hervortreten. Dem Mystischen kommt demzufolge somit keine ausschließlich religiöse Bedeutung zu, sondern eine allgemein anthropologische: Der Mensch als *animal rationale* und *animal symbolicum* ist zugleich *homo mysticus*. Dem liegt die für James' Denken auch sonst verbindliche Auffassung zugrunde, dass die Operationen des *intellectus* nicht aus sich selbst heraus über das entscheiden können, was im Leben von Einzelnen von existenzbestimmender Bedeutung ist, sondern auf Funktionen des Gefühls verwiesen sind, die einen Kontakt zum Realen vermitteln, dessen qualitative Direktheit dem Denkvollzug verwehrt bleiben muss: »Our judgments concerning the worth of things, big or little, depend on the *feelings* the things arouse in us«. ³⁷ Wie immer man das einschätzen möchte, die vorgenommene Ausweitung des Prädikats »mystisch«, legt jedenfalls eine begriffliche Differenzierung nahe. Wenn man James' Anordnung folgt, bietet es sich an, zwischen dem zu unterscheiden, was ich als *mystische Dimension der Erfahrung im Allgemeinen* im Unterschied zur

religiös-mystischen Erfahrung im Besonderen bezeichnen möchte. Letztere wäre dann als Spezialfall einer elementaren menschlichen Erfahrungsmöglichkeit zu verstehen, wohl wissend, dass die Übergänge zwischen beiden fließend sind. Diese Differenzierung zeigt an, dass die Behandlung der religiösen Mystik in einem größeren anthropologischen Zusammenhang steht, in welchem ihr in gewisser Weise eine Leuchtturmfunktion zukommt. Sie dient dem Zweck, möglichst eindrücklich vor Augen zu stellen, dass unsere Existenz nicht nur in empirischen Objektrelationen beheimatet ist, sondern darüber hinaus – James würde sogar sagen: vor allem³⁸ – in denjenigen Beziehungen, die das Faktische im Idealen, das Wirkliche im Möglichen, das Sichtbare im Unsichtbaren, in der »Reality of the Unseen«,³⁹ gründen. Die Analyse des (religiös) mystischen Erlebens dient somit einem weiter gesteckten Zweck. Zwei Implikationen dieser These möchte ich kurz mit Blick auf die Beziehung zwischen den ersten beiden Merkmalen des Mystischen aufzeigen, der Unaussprechlichkeit und der kognitiven Qualität.

a **Unaussprechlichkeit:** Indem er diesem Zusammenhang nachgeht, bewegt sich James mit den Mitteln der Sprache an den Grenzen des Diskurses und sucht eine rationale Theorie für das, was im Moment seines Auftretens die gewöhnlichen Gebote diskursiver Rationalität zu durchkreuzen scheint, aber dennoch einen kognitiven, vielleicht sogar theoriefähigen Gehalt zum Ausdruck bringen will. Dabei ist vorausgesetzt, dass Phänomene des Mystischen in ihrer aktuellen Erlebnisqualität in der Modalität des Gefühls auftreten, ihren Ort also weniger im diskursiven *logos*, sondern eher im vordiskursiven, leiblich affizierten *pathos* und *eros* haben. Deshalb gehört zu ihrer Deutung, diese Differenz im Medium der Sprache zu markieren, was zugleich bedeutet, dass man die Qualitätsdichte des ursprünglichen Ereignisses begrifflich niemals eindeutig zu fassen bekommt. Dieser Aspekt ist bereits in dem Brief an seine Frau Alice erkennbar, in welchem er versucht, sein nächtliches Erlebnis auf Mount Marcy zur Sprache zu bringen. Er sucht nach Worten, wobei er sich gleichzeitig bewusst ist, dass die Sache, um die es geht, mit diesen Worten nicht eingeholt werden kann. Am Ehesten wäre das noch mit den Mitteln der Poesie möglich. Noch deutlicher erkennbar ist dieser Gesichtspunkt in den Analysen der *Varieties*, und zwar tritt er an

38 In diesem Kontext ist auch das bekannte Votum zu verstehen, das sich im Vorwort zu *The Will to Believe* findet: »The most interesting and valuable things about a man are his ideals and over-beliefs« (*James, The Will to Believe* [Anm. 13], 9).

39 *James, Varieties* (Anm. 2), 51.

40 Ebd., 359.

41 *James, On a Certain Blindness in Human Beings*, in: *Ders., Talks to Teachers* (Anm. 23), 139.

den verwendeten Erfahrungszeugnissen selbst hervor, deren Verfasser:innen sich durchgängig bewusst sind, dass die von ihnen verwendeten Worte unzureichend sind, um das Erlebte auch nur annähernd diskursiv handhabbar zu machen. Und auch in diesem Kontext erfolgt die Hinwendung zum Poetischen, die Verwendung von Bildern und Metaphern. Damit liegt ein paradoxer Befund vor: Mit den Mitteln des diskursiven Logos soll etwas bestimmt werden, bei gleichzeitigem Wissen darum, dass dieser dazu nicht in der Lage ist. Ausgehend von diesem Befund tritt die eingangs markierte Autoritätsthematik in ein neues Licht. Es drängt sich nämlich die Vermutung auf, dass im Fall der Mystik der Grund epistemischer Autorität, von dem aus Wissensansprüche ihre Legitimation erfahren können, letztlich *unbestimmbar* bleibt, also jede Bestimmung – ob in Wort oder Bild – nur als Annäherungswert fungieren kann, von dem zu sagen ist, dass das, worauf er sich bezieht, ihm strukturell entzogen bleibt: »Conceptual processes can class facts, define them, interpret them; but they do not produce them, nor can they reproduce their individuality. There is always a *plus*, a *thisness*, which feeling alone can answer for.«⁴⁰ Was bleibt, ob explizit eingestanden oder nicht, ist somit keine substantiell starke Position, von welcher aus man irgendwelche Erkenntnisansprüche ableiten könnte; was bleibt, ist vielmehr die fortwährende Negation aller Versuche, eine solche Position einzunehmen, d. h. jenen Grund der Autorität prädikativ eindeutig bestimmen zu wollen.

b Kognitive Qualität: Unbeschadet dessen geht James davon aus, dass mystische Erlebnisse kognitiv valent sind, also eine Erkenntnisqualität implizieren. Aber auch an dieser Stelle kommt es auf den Modus an, in welchem diese Erkenntnis realisiert wird. Folgt man der klassischen Struktur der Kantischen Kritik, ist Erkenntnis das Resultat einer Synthesis von Anschauung und Begriff, die sich im Urteilsakt zum Ausdruck bringt. Im Urteil wird, vermittelt über die Kopula, einem Subjektbegriff ein Prädikatsbegriff zugeschrieben und dadurch ein Gegenstand als *soundso* bestimmt. Nach dieser Idee schließt der Prozess des Erkennens nicht nur vermittelnde Elemente mit ein, vielmehr ist Erkenntnis selbst eine Vermittlung des voneinander Verschiedenen in der begrifflichen Einheit der Synthesis. Blickt man von dieser klassischen Typik aus nun wieder auf James, wird man vielleicht erwarten, dass im Zuge seiner brisanten Gefühls- und Unmittelbarkeitsrhetorik die kognitive Qualität mystischen Erlebens eher nach Art eines instantanen Ereignisses rekonstruiert wird, in dem sich auf einen Schlag ein Ganzes an Bedeutung zeigt, ohne irgendwelcher vermittelnder Strukturen zu bedürfen: eine nach dem Typus der Perzeption eintretende instantane *unio mystica*. Klar scheint zwar zu sein, dass der »mystic sense of hidden meaning«⁴¹ sich nicht im Modus

eines prädikativen Urteils realisiert, weniger deutlich ist allerdings, ob dabei vermittelnde Elemente vollständig ausfallen.

Folgt man dem Text der *Varieties* kann man zumindest einzelne Hinweise finden, die in eine andere Richtung weisen. Achtet man auf sie, könnte einiges dafür sprechen, dass sich auch die Bedeutung der im mystischen Erleben gegebenen Gehalte im Zuge eines Prozesses herausbildet, in dem einzelne Einheiten mit anderen relationiert werden. Die Synthesis der Einheiten realisiert sich dann aber nicht im distinkten, in sich abgeschlossenen Setzungsakt des Urteils, James vergleicht sie eher mit dem rhythmischen Fließen einer Melodie oder eines Gedichts. Um die Vermittlungsform des Mystischen zu erfassen, wechselt er somit in den Bereich der Kunst, genauer der Musik. Diese Wendung besagt, dass die Genese von Bedeutung keineswegs nur auf den Bereich der Sprache eingeschränkt werden kann. Sie geht mit allen Zeichenprozessen einher, zu denen auch die Musik gehört: »[...] not conceptual speech but music rather, is the element through which we are best spoken to by mystical truth«. ⁴² Wir finden keine genaueren Auskünfte, wie er konkret die Struktur dieses Prozesses denkt, ich sehe aber mindestens drei miteinander zusammenhängende Aspekte, die an dieser Stelle weiterführend sein können. Es geht um das Hören, die sich dabei vollziehende Weise der Partizipation und schließlich um die Genese von Bedeutsamkeit:

Der erste Aspekt findet sich u. a. bei Meister Eckhart, der in einer Predigt auf den Primat des Hörens vor dem Sehen verweist. Hintergrund bildet die Annahme, dass Gott in der Seele dann geboren wird, wenn das Subjekt, allen endlichen Wissens entledigt, diesen Prozess an sich selbst erleidet. In diesem Zusammenhang schreibt er: »[...] und das Hören *erleide* ich, das Sehen aber *wirke* ich«. ⁴³ Hören steht dabei paradigmatisch für eine Haltung der Aufmerksamkeit, die im Unterschied zum Sehen gerade nicht darauf aus ist, in der Fülle der Impressionen durch aktive Wahlakte ein fokales Zentrum herzustellen, von dem aus sich dann die Struktur einer bestimmten Erfahrung entwickelt. Im Unterschied zu einer solchen Haltung folgt die Aufmerksamkeitsleistung des Hörens eher den Impulsen, die an sie herangetragen werden. Sie lässt sich auf sie ein, lässt sie geschehen, verhält sich also eher passiv. ⁴⁴ Dies kann so weit gehen, dass eine Person von dem Fluss der Melodie

⁴² James, *Varieties* (Anm. 2), 333.

⁴³ Meister Eckhart, *Ubi est, qui natus est rex Judaeorum?* (Mt 2,2), in: Josef Quint (Hg.), *Deutsche Predigten und Traktate*, München/Wien 1963, 425-431, 431.

⁴⁴ Es geht also um die passive Seite eines Tuns (!).

förmlich mitgerissen wird, im Zusammenspiel von Ton und Rhythmik nahezu selbstvergessen aufgeht. Die angesprochene Differenz kann somit als eine Differenz in der Modalität der Aufmerksamkeit betrachtet werden: Einer eher aktiven Operation korreliert eine eher passive strukturierte Operation, welche die Aufmerksamkeit auf das lenkt, was ihr geschieht.⁴⁵

Der zweite Aspekt schließt an diesen Befund an und versucht, die Weise der sich beim Hören vollziehenden Partizipation näher zu bestimmen. Beim Hören eines Musikstückes, bei dem aufmerksam dem Fluss der Tonfolgen gelauscht wird, realisiert sich ein Resonanzverhältnis, in welchem das Subjekt als Ganzes mit einbezogen ist. Man könnte es im Anschluss an Gadamer's Überlegungen zur Erfahrung des Ästhetischen als »Dabeisein« bezeichnen. In der Existenzweise des »Dabeiseins« ist die Hörende ganz bei dem, was sich musikalisch ereignet. Sie stellt sich dem Geschehen nicht gegenüber, sondern partizipiert an ihm in einer Weise, in der sie sehr viel intensiver in das, was sich abspielt, hineingenommen wird, als es bei einzelnen Aussagen der Rede offensichtlich der Fall ist. »Dabeisein« ist daher auch »mehr als bloße Mit-anwesenheit mit etwas anderem, das zugleich da ist. Dabeisein heißt Teil-habe. Wer bei etwas dabei war, der weiß im ganzen Bescheid, wie es eigentlich war«. ⁴⁶ In vergleichbarer Weise beschreibt auch James das mystische Erlebnis als ein Geschehen, in dem eine Person an der Wirklichkeit, die sich ihr präsentiert, so partizipiert, dass sie buchstäblich ein Teil von ihr wird. Die Differenz zwischen Subjekt und Objekt tritt hier hinter die Erfahrung zurück, außer sich und ganz bei der Sache zu sein, um die es geht. So gesehen handelt es sich beim Existenzmodus des »Dabeiseins« um eine Form des Ekstatischen, genauer verstanden um eine Erfahrung der Selbsttranszendenz.⁴⁷

Den dritten Aspekt könnte man als Synthese der beiden ersten ansehen. Es geht darum, den Prozess näher auszuzeichnen, in dem sich Strukturen der Bedeutsamkeit am Ort des Subjekts herausbilden. Offensichtlich geht James davon aus, dass sich im mystischen Erleben ein bedeutsamer Gehalt realisiert, und zwar – folgt man der Analogie mit der Musik – in einer Weise, die vermittelnde Strukturen nicht ausschließt, sondern als *gefühlte* Vermittlung organisiert ist. Man könnte in diesem Kontext an Eugene Gendlins Konzept eines *felt sense of meaning* denken: »*Meaning is not only about things and*

45 Michael Raposa illustriert diese Modalitätsdifferenzen mit Blick auf die Konzeptionen der Aufmerksamkeit bei William James und Simon Weil. Ich meine allerdings, dass man sie auch in James' Schriften findet. Vgl. *Raposa, Theosemiotic* (Anm. 20), 99f.

46 *Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 2010, 129.

47 Vgl. zu diesem Begriff *Hans Joas, Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M. 1999, 10-16.

it is not only a certain *logical* structure, but it involves *felt* experiencing«. ⁴⁸ Ich werde die Formel für meine Zwecke so abwandeln, dass ich nicht von einem gefühlten Sinn von Bedeutung, sondern von einem gefühlten Sinn von Bedeutsamkeit oder Sinnhaftigkeit spreche, den man etwa beim Hören eines Musikstückes empfindet, ohne dass man genau sagen könnte, was inhaltlich damit alles einhergeht, geschweige denn eine musiktheoretische Deutung ins Spiel bringen würde. Grund für diese terminologische Modifikation ist, dass konkrete Bedeutungssetzung untrennbar mit begrifflichen Operationen verbunden ist, was man von der Erfahrung der Bedeutsamkeit bzw. Sinnhaftigkeit nicht in gleicher Weise sagen kann. Wichtig ist vielmehr zu sehen, dass bedeutsame Momente entstehen, ohne dabei durch einen bezeichnenden Akt gesetzt worden zu sein. Die hörende Aufmerksamkeit folgt dem Fließen der Melodie, taucht gewissermaßen in sie ein und stimmt mit ihr daher auch nicht so sehr in der Weise einer aktiven Synthesis, sondern eher nach dem Muster einer passiven Synthesis zusammen, ⁴⁹ wobei dieser Prozess als etwas erlebt wird, das nicht bloß von außen hingenommen wird. Er wird vielmehr als ein Geschehen erlebt, in das die Person leiblich direkt engagiert ist und welches für sie deshalb auch von großem Gewicht ist. Noch bevor also im Urteilsakt die verschiedenen Elemente miteinander verknüpft und dadurch als *soundso* bestimmt werden, hat sich bereits eine sinnhafte Einheit des Verschiedenen gebildet, ohne dass das Subjekt sagen könnte, dass es sie konstituiert habe oder rational verantworte; und es ist gerade die Genese dieser Sinneinheit, die als zutiefst bedeutsam empfunden wird. Mit Blick auf James' Ausgangsthese lässt sich die kognitive Qualität mystischen Erlebens ähnlich verstehen: In ihm werden nämlich keine eindeutig umrissenen Erkenntnisinhalte gebildet, sondern es handelt sich eher um das Gefühl, an einem existenzbestimmenden Prozess teilzuhaben, dessen erlebte Sinnstruktur man recht vage als Versöhnung von Gegensätzen, als Einheitserleben, als kosmisches Bewusstsein usw. beschreiben kann. In dieser Vagheit erschöpft sich nach James allerdings auch schon der gegebene noetische Gehalt. Erst in einem zweiten Schritt lässt er sich dann in spezifischen Weisen begrifflich bestimmen: Er wird in propositionale Kontexte eingebettet und je nach Perspektive weiter verarbeitet, ausgehend von der sprachlichen Artikulation

⁴⁸ Eugene Gendlin, *Experiencing and the Creation of Meaning. A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective*, Illinois 1997, 1.

⁴⁹ Zu dieser Differenz vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, in: *Elisabeth Ströker* (Hg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 8., Hamburg 1992, § 38.

⁵⁰ Vgl. James, *Varieties* (Anm. 2), 337.

⁵¹ James, *On a Certain Blindness in Human Beings*, in: *Talks to Teachers* (Anm. 23), 141.

des Erlebten über die Formulierung von Bekenntnis- oder Glaubenssätzen bis hin zu philosophischen oder theologischen Lehren. Im Moment seines Auftretens, *im statu nascendi*, bleibt er jedoch noetisch vage, ist aber gleichwohl nicht ganz unbestimmt. In diesem »nicht ganz« liegt jedenfalls seine entwicklungsfähige noetische Qualität begründet: »The fact is that the mystical feeling of enlargement, union, and emancipation has no specific intellectual content whatever of its own. It is capable of forming matrimonial alliances with material furnished by the most diverse philosophies and theologies.«⁵⁰

Überblickt man von hier aus nochmals die bisherigen Überlegungen, scheinen solche Erlebnisse, misst man sie an den Standards von dominierenden wissensproduzierenden Diskursformen, kaum verwertbar zu sein. Sie lassen sich, so James, nicht in »standards of commercial value«⁵¹ übersetzen, um auf diese Weise zu einer unter zweckrationalen Gesichtspunkten erfolversprechenden Lebensorientierung zu gelangen. Im Moment ihres Auftretens führen sie vielmehr zu einem Bruch mit derartigen Regimes epistemisch-sozialer Autorität. Etwas zugespitzt könnte man vielleicht auch sagen, James' Mystiker:innen markieren im sozialen Gefüge des Gewöhnlichen Orte des Nutzlosen und Nichtverwertbaren, die aber nicht bedeutungslos sind, da in ihnen Subjekte über ihre empirische Faktizität hinauswachsen und sich für Möglichkeiten öffnen, die im Bann ihrer routinisierten Aufmerksamkeitsökonomien bisher nicht in den Blick kamen. Es geht um die Eröffnung von Imaginationsräumen, von Spielräumen, sich selbst und die Welt in einem neuen Licht wahrzunehmen. So gesehen markieren sie Bruchstellen des Diskurses, in denen Individuen jeweils spezifische Erfahrungen des Außer-sich-Seins machen, von denen sie *in actu* zwar noch gar nicht sagen können, was sie genau bedeuten, sich dabei aber ihrer Bedeutsamkeit für das eigene Leben gewiss sind. Käme es nicht zu solchen Bruchstellen, müsste man fragen, wo sich Potentiale und Impulse des Widerständigen im Sozialen überhaupt entwickeln können. Letztere müssen nach James natürlich nicht zwingend religiös-mystischer Natur sein, es kommt primär darauf an, dass es zu einer Erweiterung des Aufmerksamkeitsfeldes kommt, sich also im Gewohnten neue Perspektiven auf das Gewöhnliche herausbilden. Die religiöse Mystik zeigt diese Perspektiven am radikalsten auf, wenngleich man sagen muss, dass in jeder Form der Öffnung, die als Erfahrung des Außer-sich-Seins im beschriebenen Sinn strukturiert ist, mystische Komponenten eine Rolle spielen. Mystik und Widerstand – um an den Anfang zu erinnern – liegen offenbar doch nicht so weit voneinander entfernt, wie man *prima vista* vielleicht meint. Damit komme ich zum letzten Punkt, muss mich allerdings auf einige Andeutungen beschränken.

4 Praxis

»An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen« (Mt 7,16). Dieser bekannte Vers aus dem Matthäusevangelium steht, vermittelt über die Theologie von Jonathan Edwards, im Hintergrund der bedeutungskritischen Theorie des Pragmatismus, der James verpflichtet ist.⁵² Mit dieser Wendung wird die Autorität wieder aufgerichtet, allerdings nicht in einem substanziellen, sondern einem spielerischen, funktionalen und prozessualen, d. h. temporalen Sinn. Es geht dabei um Experimentierfreude. Unbestreitbar ist zunächst, dass für die einzelnen Subjekte die mystischen Erlebnisszenarien, in welche sie eingetaucht sind, eine nahezu alternativlose Verbindlichkeit besitzen. Im Moment ihres Auftretens sind sie so von der aktuellen Qualität des Erlebten eingenommen, dass eine kritische Distanz dazu noch nicht eintritt. Doch nicht nur das, auch nach dem Verblassen des Erlebnisszenarios bleiben die dabei eröffneten Potentiale des Anders-Werden-Könnens nachhaltig bedeutsam; sie setzen sich in Erinnerungsspuren ab,⁵³ in deren Licht das gewohnte Leben anders erscheint als bisher. Es bildet sich somit ein Differenzbewusstsein heraus, was impliziert, dass die Aufmerksamkeit sich nunmehr nicht nur auf andere Facetten der Wirklichkeit richten kann, sondern selbst auch eine andere Qualität gewinnt. In ihrer Wirkung führen jene Erlebnisse jedenfalls dazu, dass die Selbst- und Weltwahrnehmung der Subjekte eine bedeutsame Ausweitung erfahren. Folgt man nun James' weiterer Argumentation, hat kein Wissensregime das Recht und die Mittel, diesen Umstand in Abrede zu stellen und Einspruch zu erheben. Umgekehrt gilt allerdings auch, dass diejenigen, die solche Erfahrungen gemacht haben, kein Recht haben, daraus weitergehende Ansprüche für andere abzuleiten: »No authority emanates from them which should make it a duty for those who stand outside of them to accept their revelations uncritically.«⁵⁴ Solche Ansprüche zu erheben ist zwar möglich, allerdings setzt das voraus, dass der im Erleben gegebene kognitive Gehalt, der ja noch relativ vage und bestimmungsoffen ist, kontextuell spezifiziert und propositional weiter konturiert wird. Die Aussagen, in denen diese Bestimmungsleistungen in einem ersten Schritt fixiert werden, haben sodann den Status von hypothetischen Orientierungsbegriffen. Hypo-

52 Vgl. *James, Varieties* (Anm. 2), 25. Vgl. dazu auch *Christoph Seibert*, »An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen« Überlegungen zur theologischen Bedeutsamkeit eines pragmatischen Rationalitätskonzeptes, in: *Günter Kruck/Joachim Valentin* (Hgg.), *Rationalitätstypen in der Theologie*, Freiburg i. Br. u. a. 2017, 149-175.

53 Vgl. *James, Varieties* (Anm. 2), 302.

54 Ebd., 327.

55 Ich spiele auf die Grundstruktur der Bestimmung eines Zeichens an, die sich bei Charles Peirce findet. Um die Muster der Genese und Veränderung von Bedeutung zu verstehen, wäre es an dieser Stelle angebracht, über James' Überlegungen hinausgehend,

thetisch sind sie deshalb zu nennen, weil ihre Bedeutung keine intrinsische Eigenschaft ist, die, einmal festgelegt, immer wieder identisch reproduziert werden kann. Sie ist keine statische, sie ist vielmehr eine dynamische Größe, deren Bedeutung sich im Verhältnis von Zeichen, Objekt und Interpretant zeitlich fortwährend weiterentwickelt, aber auch verloren werden kann.⁵⁵ Zu diesem Prozess gehört, dass sich die Orientierungsfunktion religiöser Aussagen in der Lebenspraxis von Einzelnen fortwährend zu bewähren hat, wobei dieser Bewährung nicht nur individuelle Anteile zukommen, sondern auch soziale. Das ist deshalb der Fall, weil das, was wir unser Selbst nennen, die Perspektiven integriert, die andere auf uns haben. Ihm kommt somit eine wesentlich soziale Dimension zu.⁵⁶ Dieses hier nur kurz angedeutete Verständnis des Bewährungsprozesses zeigt bereits an, dass zur Bewährungspraxis der Glaubensaussagen, die sich aus dem mystischen Erleben entwickeln lassen, nicht nur der rationale Diskurs mit seinem Fokus auf dem »Zwang des besseren Argumentes« gehört. Der Umfang ist weiter zu fassen. Zu ihm gehört ebenfalls, vielleicht sogar vorrangig, die kritische Umsetzung jener Ansprüche in lebensweltliche Orientierungsstrategien, die helfen, Erfahrungs- und Lernräume zu schaffen, die über die ökonomische Logik und ihre Imperative hinausgehen: »[...] the primary laboratory for testing such a religious hypothesis will be the ongoing experience of individuals who deliberately shape their conduct in conformity with it as an ideal for human living«.⁵⁷

Dass auf diesem Weg nicht alles, was das qualitative Erleben eröffnet hat, diskursiv bewahrt wird, liegt auf der Hand. Das ist aber ist der politische Preis, der dafür zu zahlen ist, dass eine Tyrannei ungeprüfter Gewissheiten vermieden werden kann. So gesehen gehört zum Abenteuer der mystischen Erfahrung nicht nur die ungeahnte Öffnung der Aufmerksamkeit für andere Lebensszenarien, sondern auch die Artikulation des Erlebten sowie deren diskursive Kontextualisierung. Will man über den Zusammenhang von Mystik und Widerstand in einem pragmatistischen Sinn nachdenken, gilt es, nicht nur bei den Initialmomenten des Erlebens stehen zu bleiben, sondern auch die Vorgänge sorgfältig in den Blick zu nehmen, in denen das, was sich in diesen Momenten am Ort einzelner Personen vergegenwärtigt, zu sozial ausgerichteten Praktiken weiterentwickelt wird. Fällt Letzteres weg, ist der Weg zum »Terror« nicht weit. ♦

Peirces semiotisches Interpretationsmodell einzutragen. Das ist im Rahmen dieses Beitrags allerdings nicht möglich.

⁵⁶ Die Dinge so zu sehen, geht bereits James' Unterschied zwischen »I« und »Me« hervor.

Vgl. *James, Principles of Psychology*, Vol. 1 (Anm. 14), 291-302.

⁵⁷ *Raposa, Theosemiotic* (Anm. 20), 121.

Zusammenfassung

Im Artikel wird eine Interpretation des Mystikverständnisses von William James entwickelt, die folgende Pointen setzt: Ausgehend von der These, dass menschliche Lebensvollzüge unter den Bedingungen von habitualisierten Aufmerksamkeitsoperationen verlaufen, stellt sich die Frage nach einer Öffnung der auf diesem Weg konstituierten diskursiven Praktiken. Vor diesem Hintergrund lässt sich James' Umgang mit der Thematik der Mystik so lesen, dass mystische Erlebnisse Bruchstellen im Diskurs markieren und auf diese Weise Potentiale des Anderswerdens eröffnen, ohne allerdings schon eindeutige Erkenntnisse liefern zu können. Leitend ist dabei die Unterscheidung zwischen einer mystischen Dimension der Erfahrung im Allgemeinen und der religiösen Mystik im Besonderen sowie die Frage, welche Form die kognitive Qualität mystischer Erlebnisse annimmt. An dieser Stelle ist besonders James' Verweis auf die Musik interessant.

Schlüsselbegriffe

Aufmerksamkeit | Autorität |
Öffnung |
Sprache | Musik |
Erkenntnis | Praxis |
William James |

Abstract

The article develops an interpretation of William James' understanding of mysticism, which makes the following points: Based on the thesis that human life proceeds under the conditions of habitualized operations of attention, the question arises as to whether the discursive practices constituted in this way can be opened up. Against this background, James' approach to the subject of mysticism can be read as suggesting that mystical experiences mark breaks in our practices of discourse and thus open up potentials for becoming different, without, however, being able to provide definitive knowledge about specific objects. The guiding principle here is the distinction between a mystical dimension of experience in general and religious mysticism in particular, as well as the question of what form the cognitive quality of mystical experiences takes. At this point, James' reference to music is particularly interesting.

Keywords

Attention | authority |
openness |
language | music |
knowledge | practice |
William James |

»Überspannung der irrationalen Momente in der Religion«

Mystik als Intuition für das
»Ganz Andere« bei Rudolf Otto

von Peter Schüz

Vor 100 Jahren, im Herbst 1924, kehrte Rudolf Otto von einer mehrwöchigen USA-Reise nach Marburg zurück, um Mitte November gerade noch rechtzeitig in den Lehrbetrieb des Wintersemesters an der Philipps-Universität einzusteigen. Angekündigt war im Marburger Vorlesungsverzeichnis auch eine jeden Donnerstagabend von 18 bis 19 Uhr öffentlich und unentgeltlich stattfindende Vorlesung zum Thema »Westöstliche Mystik«¹, die mit dem besagten Aufenthalt in Amerika unmittelbar in Zusammenhang stand. Anlass der Reise, in deren Verlauf Otto etwa 25 Vorträge in den östlichen Bundesstaaten hielt, war eine im Jahr zuvor ergangene Einladung als *Haskell Lecturer* am Oberlin-College in Ohio. Ende September 1924 referierte Otto dann an insgesamt sechs Nachmittagen in der *First Church* auf dem Oberlin Campus über *A Comparison of Eastern and Western Mysticism* – zu jenem Thema also, das er anschließend auch im Marburger Wintersemester vertiefte.² Schriftlich ausgearbeitet wurden die Studien in einer Reihe von Aufsätzen, die dann in das zwei Jahre später erschienene Buch *West-östliche Mystik* einfließen. Ottos einschlägige Mystikstudien fallen damit in eine entscheidende Phase seines Schaffens: Der 55-jährige war damals auf dem Zenit seines Ruhms und

1 Außerdem Otto bot im Wintersemester 1924/25 eine vierstündige Vorlesung zur »Glaubenslehre II« und das »Systematische Seminar« an. Paul Tillich, der damals als Exordinarius (nicht zuletzt zur Entlastung des häufig kranken Otto) in Marburg angestellt war, veranstaltete neben seiner Religionsphilosophievorlesung im besagten Semester auch »Systematische Übungen über Protestantische Mystiker« (vgl. das Vorlesungsverzeichnis der Philipps-Universität Marburg, Winterhalbjahr 1924/25, Marburg an der Lahn 1924, 4). Das Interesse an der Mystik markierte damals offenbar einen wesentlichen Punkt der fachlichen

und kollegialen Verbindung zwischen Otto und Tillich, vgl. hierzu u. a. *Peter Schüz, Revolution, Mystik und Kairos. Rudolf Ottos Wirkung auf den frühen Tillich*, in: *Christian Danz* (Hg.), *Der junge Paul Tillich und die Theologie um 1900. Theologie – Wissenschaft – Religion*, Berlin / Boston 2025, 173-208.

2 Organisiert wurden die »Haskell Lectures« insbesondere durch den Alttestamentler Kemper Fullerton (1865-1941) und fanden am 29. und 30. September sowie am 1., 6., 7. und 8. Oktober jeweils um 16 Uhr statt. Vgl. hierzu den Bericht in *The Oberlin Alumni Magazine* 21 (1924), Vol. 2, 26.

galt national wie international als einer der bedeutendsten Theologen und Religionsforscher seiner Zeit; sein Hauptwerk *Das Heilige* erschien, nunmehr begleitet durch einen daran anschließenden Aufsatzband, gerade in der 12. Auflage und lag seit 1923 in englischer Übersetzung vor.³ Die Mystik bildete dabei längst eines der großen und zentralen Lebensthemen, dem Otto bereits zahlreiche Einzelstudien gewidmet und im Zuge seiner in jungen Jahren verfolgten Wiederentdeckung Schleiermachers auch einen fundamentalen Stellenwert in der neuzeitlichen Religionsgeschichte im Erbe von Romantik und Idealismus eingeräumt hatte. Zugleich erkundete er über Jahre die großen mystischen Traditionen Indiens, deren einschlägige Quellen er eigens aus dem Sanskrit übersetzte und kommentierte. Damit stieß Otto einer völlig neuen, globalen und komparativen Mystikforschung die Tür auf, zu der er auf lange Sicht klassische Studien lieferte. Er stand im Kontakt mit namhaften Repräsentanten der großen Religionen, die er bereits vor dem Ersten Weltkrieg auf seinen Reisen um die halbe Welt in persönlichen Begegnungen kennenlernte. Nicht nur in wissenschaftlichen Studien und Übersetzungen, sondern auch als Gründer eines der ersten interreligiösen Museen überhaupt, der *Religionskundlichen Sammlung* in Marburg, erschloss Otto die Vielfalt mystischer Frömmigkeitsformen in Geschichte und Gegenwart auch und gerade in ihren lebens- und kulturkontextuellen Praxisdimensionen. Ferner zu nennen ist Ottos Bemühen um die Reform von Gottesdienst und Liturgie, auch im Horizont ihres mystischen Erbes. Von ganz eigenem Stellenwert ist das politisch-humanitäre Großprojekt eines globalen *Religiösen Menschheitsbundes*, den Otto nicht zuletzt auch im Wissen um eine eigentümliche Verbundenheit mystischer Traditionen der Weltreligionen und deren ethische Bedeutung gründete.

Schon diese groben Umrisse lassen erahnen, dass es sich bei Ottos Mystikdeutung nicht nur um ein spezifisches Detail seines Denkens handelt. Worum es ihm auch hinsichtlich der Mystik im Kern ging, ist eine weiträumige Erkundung und Grundlegung des Wesens der Religion überhaupt im Rahmen einer religionspsychologisch-theologischen Frömmigkeits-

³ Entstanden war der Aufsatzband aus den immer umfangreicheren und nun entkoppelten Anhängen, die Otto seinem Buch über »Das Heilige« im Zuge der zahlreichen Neuauflagen beigab: *Rudolf Otto, Aufsätze das Numinose betreffend*, Stuttgart/Gotha 1923. Im gleichen Jahr erfolgte die Übersetzung durch den damals als Lecturer für Philosophie in Birmingham tätigen John W. Harvey: *Rudolf Otto, The Idea of the Holy. An Inquiry Into the Non Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the*

Rational, Oxford 1923. Ebenfalls bei Oxford University Press erschien dann 1931 ein englischsprachiger Aufsatzband mit Studien Ottos, der allerdings eine völlig neue (und recht kleine, er umfasst nur 14 Aufsätze auf VII+160 Seiten) Zusammenstellung unterschiedlicher Schriften Ottos darstellt: *Rudolf Otto, Religious Essays. A Supplement to »The Idea of the Holy«* by Rudolf Otto, übersetzt von *Brian Lunn*, London 1931.

theorie, die offenbar einen Nerv der Zeit traf. Schon der im Frühjahr 1923, also mehr als ein Jahr vor Ottos Amerikareise, verstorbene Ernst Troeltsch hatte den Begriff der Mystik in seinen Arbeiten zu einer sich durch alle Epochen der Religionsgeschichte ziehenden Frömmigkeitstypologie der »Unmittelbarkeit, Gegenwärtigkeit und Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses« ausgeweitet und in seinem berühmten religionssoziologischen Schema kirchlicher Vergemeinschaftungsformen als Terminus für den Inbegriff individualisierter und fluider Spiritualität einer gemeinschafts-, kult- und lehrformelsprengenden bürgerlich-modernen Innerlichkeitsreligion verwendet.⁴ Vor Augen stand dem liberalen, weltoffenen Protestantismus zu jener Zeit zudem auch der weit über den deutschsprachigen Raum und theologische Disziplinengrenzen hinausgehende Religionsdiskurs des frühen 20. Jahrhunderts, der – man denke nur beispielsweise an William James oder Georg Simmel – den Mystikbegriff nun für die brennenden Fragen nach den Grundlagen und Erscheinungsformen moderner Spiritualität und Frömmigkeitskultur überhaupt in Anspruch nahm.⁵

Ottos Beitrag zur Mystik vor diesem Horizont und im Spiegel seiner internationalen und interdisziplinären Wirkungsgeschichte nachzuzeichnen, käme daher nicht nur einer Gesamtdarstellung seines Werkes gleich, sondern setzt letztlich auch grundlegende Erkundungen zur Transformation des modernen Mystikbegriffs überhaupt voraus. Da beides im vorliegenden Rahmen nicht ansatzweise zu leisten ist und bisher kaum Vorstudien zum Thema vorliegen, unternehmen die folgenden Überlegungen eher eine Art Feldvermessung, die einige Grundlinien von Ottos Mystikverständnis nachzeichnet. Die Spurensuche beginnt zunächst bei der eher unbekanntem Vorgeschichte von Ottos Mystikdeutung in seinem Frühwerk (1), nimmt dann eine Kurve im Blick auf seine Reisen und religionskundlichen Studien (2), macht kurz Station beim Mystikkonzept seines Hauptwerks *Das Heilige* (3) und im bereits erwähnten Projekt zur *West-östlichen Mystik* (4), um schließlich in einen kurzen Ausblick zum bleibenden Erbe von Ottos Studien zur Mystik zu münden (5).

4 Vgl. insbesondere den Vortrag *Ernst Troeltsch, Das stoisch christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht* (erstmalig 1911 gedruckt in den Verhandlungen des ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a.M.), hier zitiert nach *Ernst Troeltsch, KGA 6: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903-1912)*, Berlin/Boston 2014, 711-772, hier: 729 und natürlich die »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« (1912).

5 Viel beachtet wurde damals insbesondere die Auswahlübersetzung der »Gifford-Lectures« von 1902 über »The Varieties of Religious Experience«: *William James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*, übersetzt von Georg Wobbermin, Leipzig 1907.