

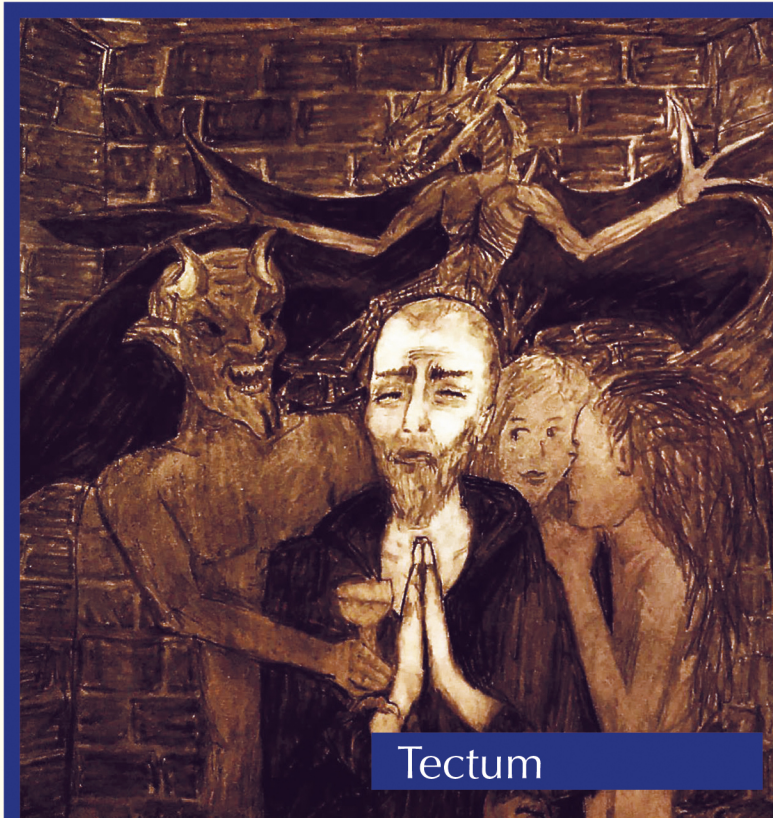
Stefan Herse

Der Körper als Mittel zur Erlösung

*Eine religionswissenschaftliche Untersuchung der
Bedeutung des Körpers für religiöse Erfahrung,
dargestellt am antiken monastischen Christentum*

Band 25

Religionen aktuell



Tectum

Religionen aktuell

Religionen aktuell

Herausgegeben von Bertram Schmitz

Band 25

Der Körper als Mittel zur Erlösung

**Eine religionswissenschaftliche Untersuchung
der Bedeutung des Körpers für religiöse
Erfahrung, dargestellt am antiken
monastischen Christentum**

von

Stefan Herse

Tectum Verlag

Stefan Herse

Der Körper als Mittel zur Erlösung. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung der Bedeutung des Körpers für religiöse Erfahrung, dargestellt am antiken monastischen Christentum

Religionen aktuell; Band 25

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018

Zugl. Diss. Friedrich-Schiller-Universität Jena 2018

E-Book: 978-3-8288-7139-7

ISSN: 1867-7487

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-9755-7 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlagabbildung: © Franziska Lefeber

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
Einleitung	1
1. Problemannäherung	1
2. Zielrichtung und Methodisches	3
Teil I: Theoretische Grundlegung: Körper und <i>religiöse Erfahrung</i>	5
1. Körperdiskurs in der Religionswissenschaft	5
1.1 Der Körper in der Religionswissenschaft: symbol- und sozialtheoretische Fokussierung	5
1.2 Anthropologische und instrumentelle Fragen bis hin zu religionsästhetischen Ansätzen	8
1.3 Die Gefahr, den Körper ausschließlich historisch und sozial zu konstruieren	10
2. Das Problem der <i>religiösen Erfahrung</i> und ihrer Rhetorik	12
2.1 <i>Religiöse Erfahrung</i> als abendländische Verstehens- und Argumentationskategorie	12
2.2 Gibt es einen unvermittelten und universellen Charakter von <i>religiöser Erfahrung</i> ?	14
2.3 Religionswissenschaftliche Positionen und Probleme kulturalistischer Ansätze	17
2.4 Wie also <i>religiöse Erfahrung</i> definieren?	19
2.5 Für eine kontextuelle und körperbezogene Interdisziplinarität von <i>religiöser Erfahrung</i> !	26
3. Der Körper als Verbindungsglied von geistes- und naturwissenschaftlicher Erforschung religiösen Lebens	30
3.1 Der Körper als „Erfahrender“	30

3.2	Der Körper am Scheideweg von Subjekt-Objekt-Dualismus und Religion- Naturwissenschaft-Isolierung	32
3.3	Leibphänomenologie und Embodiment	34
3.4	Eine ganzheitliche Auffassung des Menschen: Relativierung des Körperbooms	36
3.5	Probleme bei der Behandlung von (religiöser) Erfahrung seitens biologischer Wissenschaften	38
3.6	Körperliche Kognition und religiöse Repräsentation	45
3.6.1	Kognitive Prozesse: verkörpert, handlungsorientiert und situativ	45
3.6.2	Neurophänomenologische Zugänge	49
3.6.3	Der Körper als Paradigma von Multimodalität	51
3.7	Religiöse „Transformation“ und Identitätsbildung: Körper – Imagination – Technik	54
4.	Quintessenz: ein nonduales Körpererleben	58

Teil II:	Zur Auswahl, Historizität und religionswissenschaftlichen Relevanz der monastischen Literatur	61
-----------------	--	-----------

Teil III:	Symbolische Bedeutung und Funktion des Körpers im antiken monastischen Christentum – kulturhistorische Erörterungen	69
------------------	--	-----------

1.	Die Anthropologie der Wüstenmönche und deren Einflüsse – die Geist-Leib-Seele-Problematik	71
1.1	Eine unitarische Auflösung des Menschen: das jüdisch-christliche Erbe	71
1.2	Hellenistische Rezeption: die dualistische Konzeption	75
2.	Die Beurteilung des Körpers bei den Wüstenmönchen und deren Einflüsse	79
2.1	Der Körper und der imago Dei-Gedanke	80
2.2	Der Körper und seine Bedeutung für die christliche Heilsgeschichte: die <i>imitatio Christi</i> bei den Mönchen	83
2.3	Exkurs: Der Körper der Mönche – Zeugnis der Heiligkeit und Gottverbundenheit	87
2.4	Der Körper als Hindernis: negative Konnotationen des Körpers bei den Mönchen	90

3.	Der Einsatz des Körpers bei den Mönchen: „Ort“ der Transformation	97
3.1	Der Körper in der Askese: allgemeine Überlegungen für die Mönche	97
3.2	Askese: Vergöttlichung des Körpers	103
3.2.1	Askese als Einübung des körperlichen Sterbens und eschatologisches Neuwerden	104
3.2.2	Askese als Disziplinierung und Formung des Körpers: die Mönche als „Athleten Christi“	112
4.	Die Position des Körpers hinsichtlich heilsrelevanter Momente	115
4.1	Die Stellung des Körperlichen bei transzendenten Erlebnissen: Wo ist der „Ort“ der Gotteserfahrung?	116
4.2	Die Vorstellung des Körpers in der Erlösung	122
5.	Quintessenz: der Körper als Mittel zur Erlösung	127

Teil IV: Die physischen Manipulationen und Techniken der Mönche: eine Typologisierung psycho-physiologischer Aspekte 129

1.	Vom Körper als Möglichkeit hin zum Körper als Notwendigkeit	129
1.1	Die „Hesychia“:	130
1.1.1	... verstanden als körperlicher Modus und Mechanismus	132
1.1.2	... verstanden als veränderter Bewusstseins- und Wahrnehmungsmodus	134
1.2	Andere körperbezogene Modi	138
2.	Die physischen Manipulationen und Modifikationen der Mönche	140
2.1	Methoden der räumlichen und sinnlichen Regulierung	142
2.1.1	Isolierung und Deprivation	143
2.1.2	Bezugnahme auf medizinisch-psychologische Erkenntnisse zu Sensorischer Deprivation	149
2.2	Einschränkung und Entziehung natürlicher körperlicher Bedürfnisse	156
2.2.1	Nahrungsrestriktion	156
2.2.2	Schlafrestriktion	160
2.2.3	Bezugnahme auf medizinisch-psychologische Erkenntnisse zu Schlaf- und Nahrungsrestriktion	163
2.2.4	Über das Zusammenwirken der einzelnen physischen Restriktionsmethoden	175

2.3	Das Suchen und Aushalten von Schmerz, Krankheit und Trauer	177
2.3.1	Methoden der Schmerz- und Krankheitszufügung und Erduldung	177
2.3.2	Das Weinen der Mönche	183
2.3.3	Bezugnahme auf medizinisch-psychologische Erkenntnisse zu Schmerz und Weinen	187
3.	Die technischen Körperpraktiken der Mönche	201
3.1	Rhythmische Körpertechniken	205
3.1.1	Repetive und stereotypische Formen	206
3.1.2	Simultane und kombinierte Formen	223
3.1.3	Bezugnahme auf medizinisch-psychologische Erkenntnisse zu repetitiven und rhythmischen Praktiken	230
3.2	Imaginationstechniken und kognitive Techniken	242
3.2.1	Das meditative Sitzen der Wüstenväter: achtsam und still	244
3.2.2	Gedankenerforschung und -kontrolle	247
3.2.3	Fokussierung auf konkrete gedankliche Inhalte	251
3.2.4	Bezugnahme auf medizinisch-psychologische Erkenntnisse zu imaginativen und kognitiven Techniken	254
4.	Quintessenz: gleichzeitig eine Kritik	261

Schlussbetrachtung	265
---------------------------	-----

Literaturverzeichnis	271
-----------------------------	-----

1.	Quellen (Textausgaben und Übersetzungen)	271
2.	Hilfsmittel	272
3.	Sekundärliteratur	272
3.1	Aufsätze	272
3.1.1	Sammelbände und Zeitschriften	272
3.1.2	Lexikonartikel	318
3.2	Monographien	320

Vorwort

In der Religionswissenschaft gewinnt die Thematik des Körpers innerhalb der letzten Jahrzehnte zunehmend an Bedeutung. Religionen werden nicht nur als geistige Systeme gesehen. Auch Lebenspraxis, Gegenstände und schließlich der Körper, durch den „Religionen“ ausgeübt werden, geraten in das Blickfeld.

Stefan Herse geht in seiner Untersuchung noch einen Schritt weiter. Er untersucht, wie sich im spätantiken, christlichen besonders ägyptischen asketischen Mönchtum das Ziel der Religion *in* dem jeweiligen Körper des Praktizierenden verwirklicht. Es geht um die Erlösung des Körpers, der – nach christlicher Vorstellung – als gefallener Körper nach dem Sündenfall grundsätzlich unter der Sünde steht. Erst durch Christi Heilstat konnte sich auch in ihm das Heil verwirklichen. Sehr anschaulich, präzise und in die Tiefe gehend zeigt Herse, inwiefern das soziokulturelle Körperverständnis in seinem geschichtlichen und religiös gebundenen Kontext als spezifische Voraussetzung gesehen werden muss. Dadurch wird deutlich, welche Bedeutung dem Körper innerhalb der jeweiligen Religion zukommt.

Der christliche Körper unterliegt nach dem Verständnis der Mönchsväter der Sünde. Doch er kann durch Askese einer Reinigung unterzogen werden. So kann er zu einem heilen und damit in gewisser Weise heiligen Körper werden. In diesem Körper wird der ganze Mensch selbst heil und heilig, „denn Leib *und* Seele waren laut christlicher Lehre erlösungsbedürftig als auch -fähig“. Beide Aspekte, Körper und Geist, bilden nach diesem Verständnis eine Einheit. Der Körper ließ sich bei den asketischen Übungen sogar „als materieller und sichtbarer Gradmesser von religiösem bzw. spirituellem Fortschritt“ verstehen. Dies ist gerade im Christentum umso relevanter, als das Zentrum dieser Religion, eben Jesus Christus, als fleischgewordenes, und damit körperliches Symbol Gottes verstanden wird. Die leibliche Auferstehung zeigt „sich konkret an der Eucharistiefeyer, bei der es den Mönchen auch darum ging gerade im dargebrachten Brot tatsächlich auch

den Leib Christi und im Wein tatsächlich sein vergossenes Blut zu sehen. Im Grunde genommen wurde also entgegen oft landläufiger Negativierungsaufnahmen von Anfang an dem Körper eine grundlegende soteriologische Bedeutung zugestanden, insofern der auf dem Schöpfungsglauben fußende positive Charakter des Lebens durch die christliche Erlösungslehre noch potenziert wurde.“

Bei der Askese auftretende Momente etwa des Schmerzes, der erotischen Phantasie, der Irritation am Heilsweg etc. könnten zwar mit modernen Mitteln der Schmerzforschung, Hirnstromanalyse etc. als rein physiologische Faktoren nachvollziehbar gemacht werden, doch diese physiologischen Faktoren als hinreichendes Verständnis zu verwenden würde weder den Kontext noch das Selbstverständnis der Mönche erfassen. Wie Herse aus den Quellen zeigen kann, wird die Erklärung dieser Phänomene in deren Selbstverständnis eher in Versuchungen des Teufels gesehen. Damit ist der mit diesen Schmerzen mitunter zugleich verbundene Glückszustand nicht in der überreichlichen Ausschüttung von Endorphinen zu sehen, sondern in einem durch Gott gegebenen Gefühl der Seligkeit. Dementsprechend waren die „Narrative und Performanzen [...] v. a. der *imitatio Christi* verschrieben und nicht kognitionspsychologischen und neurophysiologischen Prämissen.“ Ebenso wenig ging es den Mönchen um eine nach modernen Maßstäben zu verwerfende Selbstquälerei, ein Erhaschen von anormalen Geisteszuständen, die dann als Transzendenzbezug deklariert werden sollen, noch umgekehrt um eine Romantisierung des Gottsuchenden Einsiedlers auf dem Weg zur Erfüllung.

Bei seiner Askese stützte sich der Mönch inhaltlich auf das Spezifische der christlichen Grundbedingungen: Der Leib als Ort der *Sünde* wie der *Erlösung* in Bezug auf den Christus, der selbst Körper wurde und als Körper lebte, gekreuzigt wurde und auferstand. Diese Konstellation einer solchen spezifischen Körperbetonung findet sich nur im Christentum und kann damit als Grundlage für eine ebensolche spezifische Vorstellung der Askese dienen, – auch wenn sich äußerlich vergleichbare Formen der Askese ebenfalls in anderen Religionen wie etwa dem Hinduismus oder, sehr bedingt, dem Buddhismus finden lassen.

Unter diesen Voraussetzungen ist es dann wieder erstaunlich, gar schon faszinierend, wie viel Herse an modern wissenschaftlich aus-

wertbarem Material, an Kenntnissen der Physiologie, Psychologie, Psychosomatik und selbstverständlich Medizin zur Verfügung stellt und bearbeitet, um diese eineinhalb Jahrtausende alten Texte und die in ihnen genannten Praktiken auszuwerten, deren Wirkungen nachvollziehbar und verständlich zu machen – ohne einem Anachronismus zu verfallen.

So gibt das vorliegende Werk einen tiefen Einblick in die religiösen Voraussetzungen der Asketen und zeigt zugleich die psychophysischen Wechselwirkungen ihrer Übungen in anschaulicher Weise auf. Eine uralte, weit entfernt liegende Tradition des frühen Christentums wird so in anschauliche Nähe gerückt und durch einen neuen Verständnisweg zugänglich gemacht. Naturwissenschaftliche und medizinische Herangehensweisen werden konstruktiv für eine religionswissenschaftliche Auswertung nutzbar gemacht, die sich des primär und für das Verständnis unverzichtbar religiösen Charakters ihres Gegenstandes bewusst ist.

Hannover / Jena 2018

Prof. Dr. Dr. Bertram Schmitz

Einleitung

1. Problemannäherung

Die christliche Anthropologie trägt einen nicht zu unterschätzenden Anteil am traditionellen Dualismus von Geist und Körper und damit letztlich auch an der in der Gegenwart greifbaren Behandlung des Körpers in Form einerseits einer Körpervergessenheit bis hin zur -feindlichkeit und andererseits einer ausgeprägten Konzentration auf den Körper als Manipulations- und Perfektionierungsobjekt. Sie hat also indirekt auch eine Mitverantwortung am heutigen „Körperboom“ und veranlasst auch TheologInnen zur Forderung nach einer größeren Thematisierung der damit zusammenhängenden Fragen.¹ Hierbei interessiert allerdings primär die kulturelle „Geschichte“ und Sinnbildlichkeit des Körpers, welche auch die Kultur- und Sozialwissenschaften zu einem stärkeren Interesse angetrieben hat, in denen der Körper seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zunächst durch Impulse der Ethnologie und Genderforschung eine förmliche „Wiederkehr“ feierte und mit seiner Rolle in der spätmodernen Populär- und Alltagskultur korrelierte.² Dessen Etablierung zu einer regelrechten Kategorie bis zu einem sogenannten *body turn* ist nicht von der Hand zu weisen, Körper bzw. Körperlichkeit wird zu einem Grund- und Schlüsselbegriff kulturwissenschaftlicher Erforschung.³

Die Religionswissenschaft, die sich immerzu zwischen den einzelnen Wissenschaftsbereichen (neu) positionieren muss, stellt im „Span-

1 Siehe bspw. NAURATH, Theologie, bes. 76f.; für eine kurze und recht aktuelle Darstellung der Körperthematik in der Theologie siehe: KOLL, Körper beten, 16–18.

2 Siehe dazu: ZETTELBAUER, Embodiment · Verkörperungen, 9f.; DUDEN, Repertory, 471–554, stellte eine umfangreiche Bibliographie auf; weiter: KAMPER/WULF (Hg.), Wiederkehr; für die Gründe und Ausmaße des Körperdiskurses gerade in den Sozial- und Geisteswissenschaften: KOCH, Reasons, 3–41.

3 Vgl. hierfür nur MEUSER, „Leibvergessenheit“, 197–218; GUGUTZER, *body turn*, 9–56; LABOUIE, Leiblichkeit, bes. 79.

nungsfeld von Interdisziplinarität und Interkulturalität“ gleichsam die Frage: weshalb eigentlich die Bedeutung von Körperlichkeit in den aktuellen Diskursen? „Welches sind die allfälligen Konsequenzen für *unsere* – religionsbezogenen – Wissenschaften?“⁴ Sie lässt dabei durch ihre bruchstückartige Bestimmung des Körperbegriffs Raum für innovative und transdisziplinäre Erforschungen der Bedeutung des Körpers in Religionen.

Analoges kann durchaus von der religionswissenschaftlichen Behandlung der Kategorie „Erfahrung“ behauptet werden, indes in erkennbar entgegengesetzter

Richtung. So gab es in der älteren Religionswissenschaft eine starke Konzentration auf das Phänomen *religiöse Erfahrung*, ja ein vorrangliches Bestreben einer für Religionen wesenhaften Bestimmung, da selbige als universale und gleichzeitig durch ihre Differenzierung in den unterschiedlichen Kulturen empirisch erforschbare Erscheinung gesehen wurde.⁵ Abseits der Schwierigkeit, dass sich eine solche *religiöse Erfahrung* zu sehr im Fahrwasser theologischer Aussagen bewegte,⁶ haben religionswissenschaftliche Klassiker wie J. Wach, R. Otto, G. van der Leeuw, F. Heiler auf wissenschaftlich eher ungebührliche Weise „das religiöse Erlebnis, die religiöse Erfahrung, das religiöse Gefühl sowohl zum Gegenstand ihrer Forschung als auch zum Erkenntnisprinzip ihres forschenden Verstehens und damit des wissenschaftlichen Verstehens überhaupt [...]“ gemacht.⁷ Woraus wohl auch zu erklären ist, dass gegenwärtig eher eine Art Verschränkung gegenüber dem Phänomen *religiöse Erfahrung* zu beobachten ist, insofern sie mehr umgangen oder ideengeschichtlich problematisiert wird.⁸

4 AUS DER AU/PLÜSS, Einleitung, 7.

5 Vgl. dazu KRECH, Religionswissenschaft, 229; FLASCHE, Joachim Wach, 294. 299.

6 So schon zurecht RUDOLPH, Geschichte, 28; über die Abhängigkeit von theologischen Denkmustern im Zuge der Entstehung der Religionswissenschaften informiert aufschlussreich HJELDE, Geburt, 9–28.

7 FLASCHE, Religionsmodelle, 262.

8 So bspw. COLPE, Erfahrung?, 67: er erarbeitet keine Definition von „religiöser Erfahrung“, sieht auch nicht wirklich das „tragende Element von Religion“ darin; in ähnlicher Weise das Credo von FLASCHE, *Selbstbeschränkung*, 170: es sei „deutlich gemacht, daß diese Fragehaltung der Religionenwissenschaft und der Religionsystematik im Besonderen sich in keiner Weise auf die *religiöse Erfahrung* richtet, sondern vielmehr auf deren Realisierung, das heißt auf empirisch nachweisbare Bedingungen und gesamtsystemische aufweisbare Relationen zu anthropologischen

2. Zielrichtung und Methodisches

Mit der vorliegenden Studie soll ein Beitrag zum Körperdiskurs und zu *religiöser Erfahrung* in den Religionswissenschaften erarbeitet werden. Zentral soll dabei die Frage nach der Relevanz des Körpers und dessen Gebrauch in Form von spezifischen Körpermodifikationen und -techniken im Zuge religiöser Praxis sein. Trotz des schwierigen und z. T. offenen Verhältnisses zum Thema *religiöse Erfahrung*, spielt sie m. E. eine gewichtige Rolle – gerade in asketischen Traditionen, in welchen Religionen intensiv praktiziert, religiöser Glaube gelebt, erlebt, ja „erfahren“ werden will. Da jedoch das ursprünglich erkenntnistheoretische und intellektualistische Verständnis von *religiöser Erfahrung* inadäquat ist, bietet besonders der Weg über den Körper einen lukrativen Ansatz. *Religiöse Erfahrung* soll in der Folge eher als somatische Erfahrung, als sinnliche bzw. ästhetische Erfahrung dargestellt werden. Sie soll zudem nicht so eng gefasst werden, sondern im Allgemeinen auf die (Er)Lebens- und Bewusstseinswelt abstellen. Caroline Bynum sagt, „[d]er Körper‘ ist entweder überhaupt kein Thema, oder er umfasst so gut wie alle Themen.“⁹ Das heißt gerade für die folgende Studie: der Körper bietet die Möglichkeit einer multi- und interdisziplinären Erörterung und dergestalt ein kulturanthropologisches Arbeiten an der Schnittstelle geistes- und naturwissenschaftlicher Erforschung religiösen Praktizierens und Erlebens. Auf der Basis eines holistisch-anthropologischen Verständnisses werden das *Warum* und *Wie* des Einsatzes des Körpers und dessen modifizierende und transformierende Bedeutung für Wahrnehmung und Bewusstsein erörtert.

Geschehen soll dies exemplarisch am religionsgeschichtlichen Phänomen der frühen christlichen Mönche, primär jener des nord-ägyptischen Raumes. Sie können eindrücklich auf die Bedeutung des menschlichen Körpers in einer religiösen Tradition hinweisen. Denn insofern sich speziell am Körper die Vergänglichkeit und Sterblichkeit des Menschen zeigt, eignet ihm gerade in einer solchen auf Erlösung ausgerichteten Religion wie dem Christentum eine entscheidende Rol-

Grunddaten und deren Gerichtetheit auf das, was oben als Unverfügbarkeit bezeichnet wurde.“

9 BYNUM, Theater, 1.

le, nicht zuletzt dadurch, dass die Frage aus Röm 7,24 („Wer wird mich erlösen aus dem Leib dieses Todes?“) an den am Körper Jesu Christi sich vollziehenden Elementen von Leiden, Tod und Auferstehung ihre Verwirklichung findet.¹⁰ Die Mönche leben diese erlösungsbezogene Bedeutung des Körpers und bieten mit ihren Zeugnissen einen reichen Fundus an intensivem Körpergebrauch und Erfahrung. Zudem bin ich überzeugt, dass eine eingehendere Beschäftigung aktueller religionswissenschaftlicher Fragen mit dem Christentum erfolgen sollte, welches man im Zuge ihres Erbes allzu oft eher der Theologie überlassen hat.¹¹

Zum Aufbau der Studie: Zunächst kommt es in *Teil I* zu einer theoretischen Bestimmung der Größen „Körper“ und *religiöse Erfahrung*, indem auf der Basis des bisherigen Diskurses in den Religionswissenschaften ein Verständnis des Einflusses des Körpers und körperlichen Handelns auf Wahrnehmung und Bewusstsein im religiösen Raum extrahiert wird. Die Darstellung dieses Verständnisses am Phänomen der christlichen Wüstenväter verlangt nach einer Eingrenzung und Begründung des gewählten Quellenstoffs und einer kurzen Diskussion über die historische wie religionswissenschaftliche Verwertbarkeit dessen (*Teil II*). Da man nur schwer verstehen kann, welcher Grund und welches erhoffte Ergebnis hinter dem intentionalen Gebrauch des Körpers in religiöser Praxis steht, ohne die symbolische und soziokulturelle Bedeutung des Körpers in der jeweiligen Tradition zu kennen, wird diese für das antike monastische Christentum rekonstruiert (*Teil III*). Erst dann erfolgt in *Teil IV* auf dem Fundament des in Teil I Erarbeiteten eine ausgewählte Aufführung spezifischer Körperpraktiken und -techniken der Mönche mit einer jeweiligen Diskussion über die möglichen psycho-physiologischen Folgen durch Heranziehung wahrnehmungs- und medizinisch-psychologischer Fragen und Erkenntnisse. Die *Schlussbetrachtung* beinhaltet ein rekapitulierendes Fragen nach dem Gelingen und ein Resümee der Arbeit.

¹⁰ Vgl. dazu lediglich NOVAK, Christentum, 77; VON BRAUN, Art. „Körper“.

¹¹ HJELDE, *Religionswissenschaft*, hat diese Problematik eingehend untersucht.

Teil I: Theoretische Grundlegung: Körper und *religiöse Erfahrung*

1. Körperdiskurs in der Religionswissenschaft

1.1 Der Körper in der Religionswissenschaft: symbol- und sozialtheoretische Fokussierung

Nur schwer kann hier eine erschöpfende Darstellung der Behandlung mit dem Körper in den Religionswissenschaft geführt werden. Dies ist auch nicht beabsichtigt. Vielmehr soll auf das aufmerksam gemacht und hingearbeitet werden, was für die Untersuchung wesentlich ist.

Die Religionswissenschaft hat den in der Einleitung erwähnten, besonders in den Sozial- und Geisteswissenschaften sich vollziehenden „Körperdiskurs“ lange Zeit nur unzureichend mitgemacht. Dies mag nicht zuletzt daran liegen, dass sie sich im Wissenschaftsdiskurs immer erst neu positionieren und in teilweise verfänglicher Weise an anderen Disziplinen und deren Ergebnissen orientieren muss. Ein weit weniger spekulativer Grund liegt hingegen in ihrer eher intellektualistischen Analyse von ‚Religion‘ (durchaus singularisch!) im Zuge der Europäischen Religionsgeschichte.¹² Besonders die im 20. Jahrhundert dominierende Religionsphänomenologie ermöglichte durch ihre Konzentration auf Lehrinhalte und damit verbunden die Schriftquellen nur schwer eine Beschäftigung mit dem Körper. Hinzu kommt noch eine schon bei Schleiermacher greifbare und sich bis G. van der Leeuw, der hier nur exemplarisch genannt werden soll, fortwirkende Konzentration des ‚Religiösen‘ – des ‚Heiligen‘ – auf das Innerliche des Menschen, auf seine Seele, die gewissermaßen als Medium dient für die Erfahrung bzw. Erkenntnis des religiösen Objekts.¹³ Sie ist es auch gewe-

12 Vgl. dafür GLADIGOW, *iconic turn*, 107–124.

13 Ausführlicher dazu informiert MOHN, Körperkonzepte, 48f.

sen, die als Referenzpunkt für einen Vergleich mit außereuropäischen Religionen herangezogen wurde, insofern die Religionswissenschaft die eher von christlich-missionarischer Seite herkommende Methode der Identifizierung heidnisch-religiöser Phänomene durch „christliche“ Begriffe wie eben den der „Seele“ nachvollzog.¹⁴ Was dem Körper und physischen Vorgängen dabei für eine Rolle implizit zugestanden wurde, liegt auf der Hand: in Hinblick auf religiöses Erleben sind sie eher unwichtig, vielmehr hinderlich, in jedem Fall aber dual zur eigentlichen „inneren“ Erfahrung. Und ebenso ihr Potential für einen Vergleich von religiösen bzw. kulturellen Phänomenen.

Zwar werden religionswissenschaftliche Untersuchungen jüngerer Zeit vielfach dem Umstand gerecht, dass Religionen als Teil kultureller Symbolsysteme das Verständnis vom Körper entscheidend mitgenerieren.¹⁵ Doch der Fokus wird dabei allzu oft einseitig auf seine Funktion gelegt, religiöse Vorstellungen, Wünsche und Handlungen auszudrücken bzw. symbolhaft zu beschreiben.¹⁶ Gewiss ist es wichtig, seine symbolische und metaphorische sowie soziokulturelle Bedeutung in den Religionen ausgiebig herauszuarbeiten, insofern transparent gemacht werden muss, warum der Körper in dieser und jener Weise eingesetzt wird. Ein Beschreiben dieser Punkte verliert jedoch den interessanten Aspekt praktischer und instrumenteller, und das heißt auch ‚mechanistischer‘ Fragen aus den Augen.¹⁷

Gewisse Ansätze dafür finden sich durchaus vereinzelt bei sogenannten religionswissenschaftlichen Klassikern. Hier sind besonders ritualtheoretische Ansätze am Körper zu nennen, die in klassischer Weise von A. van Gennep und Emile Durkheim aufgeworfen wurden. So haben beide indirekt auf die Bedeutung des im rituellen Vollzug in-

14 Das bemerkt schon Hans-Dieter Klein zurecht: KLEIN, Seele, bes. 28.

15 Vgl. PEZZOLI-OLGIATI/HÖPFLINGER, *Second Skin*, 8; für einen Überblick über den Umfang religionswissenschaftlicher Erforschung des Körpers: FUREY, *Body*, 7–33.

16 Vgl. dafür lediglich KAMPPINEN, *Concept*, 206–215.

17 Auch hier hat sich die Religionswissenschaft womöglich am kulturwissenschaftlichen Diskurs bei der Erforschung der Körperthematik orientiert, die einen besonderen Fokus auf „Körper-Geschichten“ und „Körper-Bilder“ setzte, siehe bspw. LORENZ, *Leibhaftige Vergangenheit*; VON DÜLMEN (Hg.), *Körper-Geschichten*; ID. (Hg.), *Erfindung des Menschen*; desgleichen die im Vordergrund stehende Frage nach den Repräsentationen des Körpers im Symbolischen, vgl. hierfür SARASIN, *Mapping the Body*, 447f.

tensiv eingebundenen Körpers und der an ihm vollzogenen Veränderungen aufmerksam gemacht, demzufolge der Körper als eine Art Medium fungiert für den Eintritt bzw. Übergang in das „Sakrale“.¹⁸ Weit wichtiger sind hier allerdings die Bemerkungen Max Webers, der in seinen Ausführungen zu „religiöse Gemeinschaften“ von spezifischen „Heilsmethodiken“ spricht, mit denen der religiöse Mensch auf den diesseitigen Besitz des Heils bzw. Göttlichen ausgerichtet ist.¹⁹ Dabei kommt er unweigerlich im Zusammenhang der Rede über die gerade für unsere Untersuchung relevante „mönchische Heilsmethodik“ auf den Körper und seine Rolle in Hinblick auf all die mannigfaltigen mystischen Erfahrungen und anderer Dispositionen zu sprechen, infolgedessen dieser durch „hysterisierende Abtötung“ und planvolle Herabsetzung seiner Funktionen den Menschen dafür besonders empfänglich macht.²⁰ Was hier also Wichtiges angesprochen wird, ist das bewusste und ausdrückliche Einsetzen des Körpers sowie bestimmter Techniken an bzw. mit ihm, um einen religiösen Zustand zu erlangen.

Gleichermaßen interessant wie Weber und auch noch weit vor dem eigentlichen Boom um den Körper ist M. Mauss mit seinen Gedanken zu den „Techniken des Körpers“ zu verorten.²¹ Er versteht darunter die Arten und Weisen, deren sich der Mensch in bestimmten Gesellschaften traditionell des Körpers bedient. Was seine Ausführungen so besonders macht, ist, dass Mauss in diesen Weisen drei ineinander verzahnte Komponenten geltend macht:

1. Mechanisch-Physikalisches,
2. Psychologisches und
3. Soziologisches,

18 Vgl. VAN GENNEP, Übergangsriten, bes. 181–183; DURKHEIM, Formen, 423–427: der Mensch ist mit dem Profanen [sc. dem Körper] verbunden und will es überwinden, d. h. an ihm und über ihn vollzieht sich die „Transformation“ in Form von körperlichem Schmerz und Leiden; auf die Bedeutung der beiden macht i. Ü. schon MOHN, Körperkonzepte, 52–54, aufmerksam; für eine aktuelle Einordnung und besonders Bewertung der letzten zwei Dekaden zum Komplex Ritual – Körper/ Verkörperung: BELL „Embodiment“, 533–543.

19 Vgl. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, 92.

20 Vgl. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, 93–95.

21 MAUSS, Techniken des Körpers, 91–108.

es ihm also um den Menschen als Ganzes und nicht um eine Trennung dieser Faktoren zu gehen scheint.²² Somit haben wir den Menschen in seiner ganzen Verfasstheit vor uns mit seinen biologisch-physiologischen Komponenten, seiner kulturellen Prägung und seinen psychologischen Variablen. Es dürfte sicher im Sinne Mauss' gewesen sein, diese als untrennbar miteinander verbunden und wechselwirkend zu sehen. Mauss führt nun ganz am Ende eine mehr als Randbemerkung wirkende Überlegung an, die er keiner weiteren Ausführung würdigt, die jedoch gerade für die vorliegende Arbeit wichtig ist: es sollte eine „sozio-psychobiologische Untersuchung des Mystischen“ geben, denn – so weiter – es gibt biologische Mittel, um mit Gott in Kommunikation zu treten.²³

1.2 Anthropologische und instrumentelle Fragen bis hin zu religionsästhetischen Ansätzen

Dass diese von Weber und Mauss zurecht geltend gemachte Qualifizierung des Körpers als zu modifizierendes religiöses Erfahrungswerkzeug nicht gänzlich unfruchtbar bleiben muss, zeigt in jüngster Zeit die sich allmählich etablierende Religionsästhetik. Denn die Manipulation des Körpers als Grundlage spezieller Erfahrungen bezieht auch zwangsläufig die Berücksichtigung der Modifikation sinnlicher Wahrnehmung des Körpers – im Sinne des altgriechischen $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ für „Wahrnehmung“ – mit ein.²⁴ Gerade hier steht der Körper mit seinen Sinnen sowie den darin involvierten Prozessen der Reizaufnahme und -verarbeitung, im Weiteren der Interpretation, Erzeugung und Präsentation von Zeichen (Perzeption, Kognition, Semiose) im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.²⁵

22 Vgl. *ibid.*, 94.

23 *Ibid.*, 108.

24 Vgl. allgemein MOLLENHAUSER/WULF (Hg.), *Aisthesis/Ästhetik*.

25 Vgl. MOHR, ART. „Religionsästhetik“, bes. 431; siehe auch *id.*, Art. „Wahrnehmung“; sowie MOHN, *Religionsästhetik*, 300–309; vgl. zudem GRIESER, „Aesthetics“, 14–23; weitere Arbeiten dazu: LANWERD, *Religionsästhetik*; KOCH, *Ästhetik*; MOHR, *Religion in Bewegung*, 321–335.

D. h. weiter: besonders die hauptsächlich von Wahrnehmungspsychologen gezeigten Erkenntnisse, dass das Fehlen von Reizen (sensorische Deprivation), die gleichförmige und ununterbrochene Stimulierung (Homogenität), der Entzug von menschlichen Grundbedürfnissen wie Nahrung und Schlaf sowie das Zufügen von Schmerz das Wahrnehmen und Denken einer Person entscheidend verändert, können in gleichem Maße auch für die Untersuchung von Religionen herangezogen werden.²⁶ Hier geht es also um den Körper als anatomisch-physiologischer Grundausstattung, die einen grundlegenden Aspekt mentaler Prozesse, der Kognition, darstellt und vielfach kulturell und damit auch religiös geformt und fokussiert wird.²⁷ Mit ihrer Habilitationsschrift hat Anne Koch ein fundiertes Programm für die Religionsästhetik gelegt, auch wenn es sich m.E. bisweilen in einem zu abstrakt wirkenden Theoriegeflecht verliert.²⁸ Ohne Zweifel wichtig dürfte nichtsdestotrotz ihr Hinweis darauf sein, dass speziell für die religionsästhetische Untersuchung die naturwissenschaftliche Sinnesphysiologie sowie die Wahrnehmungspsychologie relevante Informationen zur menschlichen Wahrnehmung geben können, die wiederum durch Erkenntnisse der Neuropsychologie wie -psychologie bereichert werden sollten. Denn, so Koch, Wahrnehmung und Symbolverstehen befinden sich in einem Wechselverhältnis und sollten nicht getrennt voneinander untersucht werden.²⁹ Indem es allerdings im Körperdiskurs der Religionswissenschaft oft zu einer zu einseitigen Nuancierung auf die symbolische Bedeutung und soziale Funktion gekommen ist, sind diese lohnenswerten Ansätze nicht in der angemessenen Weise fokussiert

26 Vgl. dazu CANKIK/MOHR, „Religionsästhetik“, 133f.; vgl. auch MOHR, Kultureller Reizausschluss, 47–67.

27 Vgl. MOHR, Art. „Wahrnehmung/Sinnessystem“.

28 KOCH, Körperwissen.

29 Vgl. KOCH, Körperwissen, 10f.; weiter auch ID., Religions somatik, 18: „Der neu erprobte Gegenstand eines Körperwissens ist zutiefst transdisziplinär.“ Dass auch Beobachtungen der Kognitions- und Neurowissenschaft Eingang finden sollten in eine religionswissenschaftliche Untersuchung, darauf hat schon hingewiesen: WUTTKE-GRONEBERG, Religionsphysiologie, 113–130; ein wohl erster konsequenter Versuch stammt von LAWSON/MCCAULEY, Rethinking Religion.

worden.³⁰ Eine Geschichte der symbolischen Funktion und Interpretation ist schon vielerorts gezeichnet worden. Doch gerade die ‚formations‘ anstelle der ‚representations‘ des Körpers zu verfolgen, und wie diese dann doch zusammenhängen, hat bisher weniger Beachtung gewonnen, kurzum: die Favorisierung instrumenteller Fragestellungen vor expressiven.³¹

Für das für diese Arbeit relevante Christentum, und damit auch die historische Untersuchung des antiken Christentums, dürfte das in besonderer Weise zutreffen. So hat schon Foucault in überzeugender Weise auf die „technologies of the self in pagan and early Christian practice“ hingewiesen, um im gleichen Atemzug die Schwierigkeiten hervorzuheben, dass es dem Christentum immer mehr um die Darstellung ihrer Glaubensinhalte als die Geschichte seiner „real practices“ ging.³² Dergestalt ist es sicher nicht ganz unbegründet, gerade hier eine spürbare und nicht aufgelöste Ambivalenz zum Sinnlichen zu sehen, was sich auch in den asketischen und mystischen Traditionen niederschlägt.³³

1.3 Die Gefahr, den Körper ausschließlich historisch und sozial zu konstruieren

Eine merkliche Distanz zum Somatisch-Sensorischen und zu materiellen Aspekten in Religionen ist zudem auch der modernen Religionswissenschaft – abseits religionsästhetischer Ansätze – allzu oft inhärent. Dies liegt nicht zuletzt in ihrem Selbstverständnis als kulturwis-

30 ASAD, Notes, hier: 287, macht auf dieses Problem in der sozialen Anthropologie zu recht aufmerksam; JONVEAUX, Body, ist ein gutes Beispiel, wie die von Weber und Mauss auch anthropologisch und transdisziplinär fruchtbar zu machenden Ansätze am Körper doch nur wieder soziologisch und symboltheoretisch aufgelöst werden (bes. 220f., 227f.).

31 Vgl. ASAD, Remarks, 43.

32 FOUCAULT, Technologies, 17: “the hermeneutics of the self has been confused with theologies of the soul [...]”.

33 Vgl. Awn, Sensuality and Mysticism, 369.

senschaftlich und sozialkonstruktivistisch arbeitender Disziplin.³⁴ „Religion“ wird dabei primär verstanden als ein durch Symbole aufgeladenes soziales System, welches diskursiv vermittelt wird, d. h. es wird ein stark kulturwissenschaftlich fixierter Ansatz verfolgt, der sich konzentriert auf die sozial und symbolhaft vermittelten Aspekte wie Sprache, Texte, Lehrmeinungen etc.³⁵

Auch was die Methodik der Religionswissenschaft anbelangt, ist es recht schwer, eine Kompatibilität zu solchen Ansätzen herzustellen. Insofern sie nämlich als historisch und sozialwissenschaftlich arbeitende Disziplin empirisch im weitesten Sinne agiert, gleichzeitig von Anfang an jedoch eine stark theoretische und systematische Färbung durch solch eher gedachte und „abstrakte“ Begriffe wie „Religion“, „Spiritualität“ oder *religiöse Erfahrung* annahm, droht sie den Bezug zur eigentlichen Empirie zu verlieren und lediglich zu diskursivieren.³⁶ D. h. durch ein mehr begriffliches Diskursivieren und Fehlen einer spezifischen Methodik ist auch hier wieder die Gefahr eines relativistischen Standpunktes gegeben, der den Körper lediglich historisiert bzw. als kulturelles Konstrukt beschreibt.³⁷ Was die Situation der Religionswissenschaft gegenwärtig ausmacht – zumal nachdem ihre einzig spezifisch religionswissenschaftliche Methode, die Religionsphänomenologie, an empirischer Überprüfbarkeit scheitern musste –, ist das Aufnehmen von Theorieansätzen aus anderen Disziplinen und eher eine Zurückhaltung beim Aufstellen allgemeiner Theorien über ihre Untersuchungsgegenstände.³⁸ Fällt der Körper mit unter diese Gegenstände, ist es auch bei ihm schwierig, und die Aufnahme und Vorgehensweise, besonders biologischer Wissenschaften, bleibt ungeklärt. Es ist in diesem Sinne wohl Fluch und Segen zugleich, denn durch eine gewisse fehlende ‚Normativität‘ können verschiedene und transdisziplinäre Ansätze herangezogen und möglicherweise fruchtbar gemacht wer-

34 Vgl. u. a. HUTTER, *Religionswissenschaft*, 4; ID., *Kulturwissenschaft*, 175–198; zudem allgemein: KIPPENBERG/VON STUCKRAD, *Einführung*, bes. 11f.; LEHMANN/KURTH, *Kulturwissenschaftliche Methoden*, 7–20.

35 Vgl. SCHÜLER, *Naturalismus und Sozialkonstruktivismus*, 6f.; für eine kritische Reflexion über die ausschließliche Fokussierung auf soziale Aspekte und Funktionen von Religion siehe bereits BERGER, *Thoughts*, 125–133.

36 So schlüssig SEIWERT, *Kognitionswissenschaft*, 21f.

37 Auf diese Gefahr weist TANNER, *Semiotik des Körpers*, 25, hin.

38 Vgl. SEIWERT, *Kognitionswissenschaft*, 22.

den.³⁹ So soll ja gerade hier die Frage gestellt werden, ob nicht besonders der Weg über den Körper in seiner somatisch-sensorischen Dimension und seinen bio-physiologischen Mechanismen einen gesonderten Zugang zur Beschreibung religiöser Erfahrung geben kann. Es wird in jedem Fall unzureichend bleiben, was Religionswissenschaft im Zuge der Bestimmung ihrer Kernuntersuchungsgegenstände und im symbol- wie sozialhistorischen Umgang mit dem Körper vielerorts auszeichnet, nämlich die bis dahin vorhandenen Ansätze post-modernistisch zu dekonstruieren.⁴⁰

Das trifft freilich in verstärktem Maße auf das Konzept *religiöse Erfahrung* zu. Soll diese Größe in Beziehung zum Körper und Körpertechniken gesetzt werden, bedarf es zunächst einer Darstellung ihrer historisch gewachsenen geistes- und ideengeschichtlichen Bestimmung. Denn diese ist gewissermaßen eher in Diskrepanz zu sehen mit modernen Körperansätzen. Die nun folgende Rekonstruktion ist für unseren verfolgten Ansatz somit unerlässlich.

2. Das Problem der *religiösen Erfahrung* und ihrer Rhetorik

2.1 *Religiöse Erfahrung* als abendländische Verstehens- und Argumentationskategorie

Sprechen wir von religiöser Erfahrung, muss berücksichtigt werden, dass wir es hier mit einer Begrifflichkeit zu tun haben, die eher einer Rhetorik gleicht.⁴¹ Jene Rhetorik ist stark interessengeleitet und speist sich im Sinne eines spezifischen Denkstils, welcher wissenschaftlichem Erkennen und Benennen eigen ist.⁴² Dabei kann sich zeigen lassen, dass sich die daran anknüpfende Vorstellung gewissermaßen wissen-

39 Vgl. hierfür schon FLOOD, *Beyond Phenomenology*, 16f., der auch auf die Methodenfreundlichkeit der Religionswissenschaft, aber eben ihre Theorieunschlüssigkeit aufmerksam macht.

40 Vgl. ARNAL, *Definition*, 30.

41 Siehe grundlegend SHARF, *The Rhetoric*; einen Überblick bietet: MARTIN/MCCUTCHEON (Hg.), *Religious Experience*.

42 Vgl. dazu klassisch die bereits 1935 getroffenen, bedeutsamen Ausführungen von FLECK, *Denkstil und Denkkollektiv*: das Erkennen und Bestimmen von (wissenschaftlichen) Tatsachen und Begriffen ist wesentlich denkstilspezifisch und sozial

schafts-konkurrierender Aushandlungen verdankt und eher metaphysisch-religiöser bzw. theologischer Provenienz ist. Denn schaut man auf die Geschichte jener Figur, so hat sie, wie schon Wayne Proudfoot in seiner richtungsweisenden Untersuchung „Religious Experience“ festgestellt hat, eher apologetischen Charakter. Er selbst spricht von „protective strategies“ und meint damit die mit Friedrich Schleiermacher beginnende Argumentation eines gewissen Kerns von Religion, der vor säkularer und wissenschaftlicher Kritik geschützt bleibt.⁴³ Indem Schleiermacher bei seinem Begriff und Verständnis von Religion sich sowohl vom Rationalismus als auch Supranaturalismus eines dogmatischen Offenbarungsglaubens abgrenzen wollte, schuf er eine gewisse Dimension des Gefühls (und der Anschauung) sowie des Erlebens im Menschen, das letztlich bleibt als unhintergehbare Größe;⁴⁴ selbige die dann i. Ü. auch der lange Zeit als „Spitze“ von Religion verstandenen mystischen Erfahrung zugeschrieben wurde.⁴⁵

Ein derartiges *sui-generis*-Verständnis von *religiöser Erfahrung* als etwas Innerlichem, objektiv nicht Zugänglichem und Beschreibbarem hat sich zurecht mit der kulturkonstruktivistischen Kritik konfrontiert gesehen, die dabei besonders ihren ideologischen Charakter und ihre aktuelle, abendländische Verwurzelung aufzeigte.⁴⁶ Dabei muss gesehen werden, dass sie nicht nur der Empirie in ihrem Grundverständnis entbehrt, sondern auch die Möglichkeit einer a-religiösen, biologischen oder auch naturwissenschaftlich orientierten psychologischen Untersuchung im Keim erstickt.⁴⁷ So ging es bspw. Wilhelm Dilthey nicht zuletzt auch darum, mit seiner Herauslösung und Betonung von (religiöser) Erfahrung aus religiöser Praxis und Lehre, ein geisteswissenschaftliches Postulat gegenüber den Naturwissenschaften zu behaupten.⁴⁸ Und mit Rudolf Otto kulminierte die Rhetorik von Erfah-

bedingt, wobei der Träger dieses Stils eine soziale Gemeinschaft oder bestimmte Gruppe [bspw. in unserem Fall theologische Gelehrte; Anm. v. Verf.] ist (54f.).

43 PROUDFOOT, *Religious Experience*, XV.

44 Vgl. nicht nur für Schleiermacher, sondern auch für James und Dilthey grundlegend JUNG, *Erfahrung und Religion*.

45 Vgl. für Schleiermacher DÖBLER, *Mystik*, 29f.; für Rudolf Otto und Friedrich Heiler: *ibid.*, 53–62; näher auch bei PROUDFOOT, *Religious Experience*, 232f.

46 Vgl. SHARF, *The Rhetoric*, 268. 271; zudem: SHANTZ, *Black Box*, 3f.

47 Vgl. bes. TAVES, *Religious Experience*, 3f.

48 Dies beschreibt schlüssig NEHRING, *Präsenz*, 347.

rung in gewisser Weise, indem er sie der wissenschaftlichen Erforsch- und Kommunizierbarkeit entzog, als er in seinen berühmt gewordenen Bemerkungen vom Gefühl im Gemüt des religiösen Subjekts sprach, welches rational und begrifflich nicht fassbar, infolgedessen nicht zugänglich sei, außer man habe als Forscher selbst ein solches.⁴⁹

2.2 Gibt es einen unvermittelten und universellen Charakter von *religiöser Erfahrung*?

Diesen Kategorien vom Gefühl und der individuellen, privaten Erfahrung waren zudem noch zwei weitere Vorstellungen inhärent, die der kulturkonstruktivistische Ansatz kritisch verhandelt hat: das „Unmittelbare“ bzw. „Pure“ an Erfahrung und ihre Universalität. Sie haben es Forschern von Religion erlaubt, einerseits zwischen einem universalen erfahrungsrelevanten Grund von Religionen und andererseits seinen verschiedenen kulturell abhängigen Äußerungen zu unterscheiden.⁵⁰ Dergestalt konnte *religiöse Erfahrung* fungieren als eine bestimmte konfessionell unspezifische Kategorie, die gewissermaßen als Ausgangspunkt und unabhängig von den sich erst in einem zweiten Schritt ausbildenden religiösen Traditionen verstanden wurde.⁵¹

Es ist allem voran Steven Katz zu verdanken, die damit verbundenen Schwierigkeiten herausgearbeitet zu haben.⁵² Was sich bei ihm als pluralistisches Verständnis von Mystik und Kritik gegen die *perennial philosophy* richtet, also gegen einen gemeinsamen Kern von mystischer bzw. religiöser Erfahrung in allen Religionen,⁵³ lässt sich fortführen zu der Frage von Kulturspezifika schlechthin. So zweifelt er die Möglichkeit einer „puren“, unvermittelten Erfahrung an, da Erfahrung immer

49 Vgl. OTTO, Das Heilige, 7f. Dieser spricht *ibid.* sogar von einem Reduktionismus, wenn Psychologie und Physiologie Religionen untersuchen; die Verlegung der Erfahrungskategorie in das Individuum und die Privatsphäre problematisiert auch KAPSTEIN, *Religious Experience*, 269–72.

50 Siehe SHARF, *Meditative Experience*, 230.

51 Vgl. im Detail JUNG, *Erfahrung und Religion*, 255f.

52 Vgl. seinen vielfach beachteten Aufsatz: KATZ *Language*, 22–74; vgl. zudem in ähnlicher Tradition: ALMOND, *Mystical Experience*.

53 Vgl. u. a. SHEAR, *Mystical Experiences*; als erster ausdrücklich formuliert hat diese Kritik wohl SCHOLEM, *Major Trends*, 5f.

konditioniert sei, und zwar durch die Tradition, in der sie stattfindet.⁵⁴ So formen Größen wie familiäre Sprache und Symbole sowie die in der religiösen Tradition gründenden Erwartungen und Denkmuster die Erfahrung grundlegend.⁵⁵ Insofern von einem Erlebnis zu sprechen, welches absolut „pur“ und a-propositional entsteht, ist für Katz epistemologisch unhaltbar. Er geht den Weg dabei argumentativ besonders über die Sprache.⁵⁶ Dies scheint schlüssig und greift die Problematik an der Wurzel: Können wir überhaupt unterscheiden zwischen „Erfahrung“ und dem Bericht von/über „Erfahrung“? Und weiter: können wir, wie James es in klassischer Weise getan hat,⁵⁷ – auch wenn er bei seinem Verständnis vom „pure experience“ die *religiöse Erfahrung* nicht als eine Kategorie *sui generis* von anderen außergewöhnlichen Erfahrungen abtrennen wollte –⁵⁸ einen gewissen „Kern“ von Erfahrung von seiner Interpretation separieren?⁵⁹

Erfahrung als solche wird versprachlicht bzw. genauer gesagt sprachlich mitgeteilt. Letztlich bedarf sie der Versprachlichung, um mitgeteilt zu werden.⁶⁰ Der Versprachlichung ist implizit, dass jene Erfahrung in einen bestimmten sozio-kulturellen Rahmen gestellt wird, was wiederum nichts anderes heißt, als dass ihre Mitteilung nur Erfolg hat, wenn das Erfahrene – wie sehr auch immer die Unzulänglichkeit der Sprache als Beschreibung dafür betont wird – in einen vereinbarten sprachlich-kulturellen Rahmen eingebettet und mit bereits Bekanntem assoziiert wird. Eine konsequente Schlussfolgerung daraus ist, dass Versprachlichung religiöser Erfahrung das Erlebte im soziokulturellen Kontext der spezifischen religiösen Tradition wiedergibt. Allein schon aus dieser Tatsache ist die Vorstellung von einem methodologisch unmittelbaren Zugang zu Erfahrung nur schwerlich aufrecht zu

54 Vgl. KATZ, *Language*, 26.

55 Siehe bes. KATZ, *Conservative Character*, 59: „experience must be mediated by the kind of beings we are...conditioned both linguistically and cognitively by a variety of factors including the expectation of what will be experienced.”

56 Vgl. bspw. KATZ, *Language*, 38; weiter dazu ID. (Hg.), *Mysticism and Language*; ID. (Hg.), *Mysticism and Sacred Scripture*.

57 Vgl. u. a. JAMES, *Essays*, 36; siehe allgemein dazu ALSTON, Art. „Religious Experience”.

58 Vgl. JAMES, *Consciousness*, 480.

59 Vgl. dafür auch PROUDFOOT, *Religious Experience*, 194.

60 Siehe für die folgenden Überlegungen ANTES, *Mystische Erfahrung*, 1–9.

erhalten. Das trifft übrigens auch auf die Vorstellung eines gemeinsamen, nur noch kontextuell verschieden ausgedeuteten Kerns von Erfahrung in allen religiösen Traditionen zu. Denn wenn wir nur diese kontextgebundene Darstellung vor uns haben, lässt sich nicht entscheiden, ob die Unterschiede aus jenen oder aus „im Kern“ verschieden gemachten Erfahrungen herrühren. Das wiederum zur Disposition zu stellen, erscheint fraglich, da davon auszugehen ist, dass nicht erst die Interpretation, die nach einem gemachten individuellen Erlebnis zweifelsohne (auch) stattfindet, sondern schon die Erfahrung selbst, durch kulturelle Größen mitgeneriert wird. Das soziokulturelle Milieu „verpackt“ sprichwörtlich also nicht erst ein pures und genuines Erlebtes. Folglich dürfte die von Andreas Nehring gestellte Frage, die er an die von Kippenberg und von Stuckrad geübte Kritik des hermeneutischen Modells *individuelles Erleben – Ausdruck des Erlebens* indirekt heranträgt, als äußerst diffizil gelten, nämlich ob es eine Möglichkeit des a-propositionalen und vor-begrifflichen bzw. vor-symbolischen im religiösen Erleben gibt oder es doch nur im Rahmen des schon Gemachten bzw. Gedachten (Zeichen, Handlungen) zu verstehen ist.⁶¹

Unabhängig von diesen Erörterungen, dennoch der Rhetorik von religiöser Erfahrung in gewisser Weise anhaftend, bleibt nach wie vor die berechtigte Frage nach der Diskrepanz zwischen der Dimension der Erfahrung bzw. des Erlebens und dem wissenschaftlichen, und das heißt allem voran dem theoretischen Umgang damit. Das meint im engeren Sinn also jene Frage, inwiefern Religion und *religiöse Erfahrung* nicht vielmehr wissenschaftlich konstruierte Begriffe sein könnten, die dem Wissenschaftler primär zum Analysieren, Vergleichen und Verallgemeinern dienen, wie es schon Jonathan Z. Smith klassisch diskutiert hat.⁶² In jedem Fall wird es schwierig, zumal auf der Theorieebene, wenn *religiöse Erfahrung* als Begriff oder als Argument verwendet und wenn dabei eine singuläre *religiöse Erfahrung* postuliert wird. Ein solches Verständnis läuft Gefahr, sich in einem Theoriegeflecht und lebensweltfernen Spekulieren zu verlieren.

61 NEHRING, Präsenz, 342.

62 SMITH, *Imagining Religion*, XI; vgl. in ähnlicher Weise: ASAD, *Genealogies of Religion*, 27–54.

2.3 Religionswissenschaftliche Positionen und Probleme kulturalistischer Ansätze

Dem gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Verständnis bei der Untersuchung von *religiöser Erfahrung* entspricht es zumindest, dass selbige nicht verstanden wird als eine bloße Repräsentation eines unvermittelten, quasi reinen Erlebens, sondern als zu erörternde kulturelle Verhandlung, demgemäß also als „transkulturelles Phänomen“.⁶³ Indem die Religionswissenschaft historisch und soziologisch arbeitet, löst sie das Verständnis einer singular zu fassenden Erfahrung auf und setzt eher einen pluralistischen Erfahrungsbegriff voraus.⁶⁴ Dergestalt ist womöglich zu unterscheiden zwischen „religiöser Erfahrung“ als einem (argumentativen) Konzept und „religiösen Erfahrungen“.⁶⁵ Das zu Erörternde ist dabei eben nicht die direkte und unvermittelte Erfahrung, sondern in unserem Fall Texte und Narrative, die Erfahrungen beschreiben.

Die berechtigte Frage, die von kulturalistischen Ansätzen wie die eines Wayne Proudfoot gestellt wurden, ist, ob nicht *religiöse Erfahrung* auch nur dergestalt untersucht und bestimmt werden kann, indem man die sprachlichen und symbolischen Konzepte wie Glaubensinhalte, die bekanntermaßen konstitutiv sind für jene, sowie die Praktiken rekonstruiert.⁶⁶ Die Gefahr hierbei ist allerdings, dass man voreilig einem wahrscheinlich zu einfachem Schema erliegt, welches von kulturellen Konzepten und Vorstellungen geradewegs auf eine Erfahrung eines religiösen Subjekts schließen lassen soll. Ohne die Möglichkeit der Tatsächlichkeit des wie auch immer gearteten Erfahrungsberichts in Abrede stellen zu wollen, sollte berücksichtigt werden, dass einige Texte vor dem Hintergrund ihres Charakters als Bedeutungskonstruktionen zu sehen sind, d. h. ideelle oder inspirierende Bedeutung besitzen. Hier ist die geschilderte Erfahrung eher narrativ konstruiert. Carl A. Keller macht sicher zurecht auf die Gefahr der Reduktion von Er-

63 Vgl. dafür HOCK, transkulturelles Phänomen, 67–82.

64 Vgl. GRIESER, Transformationen, 104.

65 FRANKS DAVIS, Religious Experience, 29, hält im Zuge ihrer Feststellung, dass es so viele Typen von religiösen Erfahrungen gibt, eine Bestimmung dieser sogar für nicht zielführend.

66 Vgl. PROUDFOOT, Religious Experience, 219.