

stimmungen« wird Kierkegaard als Sprachbeobachter und -liebhaber vorgestellt, der die menschliche Existenz mithilfe grammatischer Phänomene beschreibt. Kapitel »2. Selbstgespräche« behandelt im Anschluss an *Begriff Angst* Gespräche des Selbsts in Unschuld, Sünde und Freiheit. Für Kierkegaard ist der Sündenfall ein Geschehen im Menschen: Adam hört nicht Stimmen von außen, sondern redet mit sich selbst. Freiheit gründet in der Selbstunterscheidung des Geistes, die sich in der Sprache, der Bedingung des Denkens, reflektiert. Die Sprache ist zwischen Innen und Außen. Auch das im Innern entstehende Wort kann einem als etwas Fremdes gegenüber übertreten. Dadurch kann sich das als Geist bestimmte Selbst zu sich verhalten. Freiheit als Möglichkeit löst Angst aus. Verslossenheit ist die nicht kommunizieren wollende, sich unfreiwillig äußernde »Sprache« der Angst. Das freie Selbstgespräch wird durch die Anrede durch Gott, sein Vergebungswort, ermöglicht. Die Erzählung »Schuldig? – Nicht Schuldig?« aus *Stadien* veranschaulicht, dass sich Verslossenheit auch in Beredsamkeit verbergen und nur religiös von innen heraus aufgeschlossen werden kann. Sofern Gott nicht ein für allemal gesprochen hat, sondern durch den Menschen selbst zu ihm spricht, muss das Wort der Befreiung vom Verslossenen selbst kommen. Würde Freiheit von außen eingesetzt, wäre sie keine Freiheit mehr.

Das längste Kapitel »3. Reden und Schweigen« stellt zunächst anhand von *Furcht und Zittern* heraus, warum Abraham als der Schweigende in den Blick kommt: Seine Glaubensbewegung führt die Suspension des Ethischen, Allgemeinverständlichen und damit einen Sprachverlust mit sich. Mit Verweis auf *Krankheit zum Tode* macht D. auf weitere Parallelen zwischen Sprache und Menschsein aufmerksam: Wie das Selbst sich bewusst zu sich selbst verhalten muss, so ist auch die Sprache nicht nur Gabe, sondern auch Aufgabe. Wie das Selbstverhältnis verfehlt werden kann, dient die Sprache nicht per se der Kommunikation, sondern kann sich in Missverständnis und Geschwätz verfehlen. Dem verzweifelt-trotzigen Festhalten am Selbstseinwollen entspricht das dämonisch in sich selbst verbissene Schweigen. Ohne Schweigen jedoch wird die Sprache belanglos. In der Sünde stehen Reden und Schweigen nicht im rechten Verhältnis zueinander. In Glaube und Gebet dagegen, dem durchsichtigen Sich-Gründen in Gott, werden göttliche und menschliche Rede füreinander durchsichtig. Der Weg geht vom Reden über das Schweigen zum Hören wie der Weg vom vorfindlichen Selbstverhältnis über dessen Negation zum in Gott gegründeten Selbstverhältnis geht. In der Rede über Lilie und Vogel münden Bitte und Dank in die Schlussworte des Vaterunsers, die nicht die eigenen sind, aber mit der eigenen Stimme gesprochen werden und damit den Sprachunterschied zwischen Gott und Mensch aufheben. Die Rede über den rechten Beter zeigt, dass im Gebet um ein neues Selbst- und Gottesverständnis gerungen wird. Den *Philosophischen Brocken* gemäß erniedrigt und offenbart sich Gott, indem er sich der menschlichen Sprache bedient. Die Bibel dolmetscht durch metaphorische Sprache. Glauben- und Liebenlernen ist das Lernen einer neuen Sprache und Weltsicht.

Kapitel »4. Wort und Tat im Gespräch« analysiert den im Bewusstsein auftretenden Widerspruch zwischen unmittelbarer Realität und Idealität der Sprache. Es bedarf der »Wiederholung«, der Erinnerung nach vorn, damit das Vergangene gegenwärtig und wieder wirklich werden kann. Die Sprache des Glaubens und der Liebe ist ein Dialog im Indikativ ohne ironische Flucht ins Irreale, ein leidenschaftliches Einstehen für die eigenen Worte. Auch indirekte Mitteilung zielt letztlich auf die direkte Rede, das Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch. Doch dieses Gespräch ist ein offenes Geschehen und die Freiheit krisenhafte Kommunikation, was die Ambivalenzen der Sprache und die Widersprüche des Menschen erklärt.

Soweit das Resümee des Haupttextes. In den Fußnoten diskutiert D. gründlich und scharfsinnig die Sekundärliteratur zu Kierkegaards Sprache. Die Literatur zum Selbstsein ist dagegen unterbelichtet. D.s subjektivitätstheoretische Ausführungen hätten viel von einer Auseinandersetzung mit den Arbeiten M. Theunissens und A. Grøns profitieren können. Problematisch ist z. B., dass das »Nichtsein« des Selbst mit seinem Gesetzsein und dem Schweigen als »Nichtsein« der Sprache parallelisiert wird (94 f. 106 f.). Ist Reden wirklich »Sich-selbst-setzen-wollen« im Gegensatz zum »hörenden Sich-selbst-setzen-lassen« (113)? Setzen Reden und Schweigen nicht voraus, dass das Selbst bereits da ist und sich redend oder schweigend entfalten muss? Zudem stellt D. Erlösung als »Handlung« der Selbstsetzung dar (55) und sieht das Aufgeben des eigenen Selbstbildes als Bedingung dafür, dass der Mensch ein von Gott gesetztes Verhältnis »werden« kann (217). Dies widerspricht Kierkegaards lutherischem Erbe (*sola gratia, verbum externum* etc.), das leider kaum thematisiert wird. Offen bleibt auch, wie es zum »Gespräch mit Gott« (231) kommen kann, wenn das göttliche Wort jeweils zu menschlicher Rede wird (95). Nichtsdestotrotz ist D.s Studie inspirierend. Die Fragen zeigen, dass es D. gelingt, zum Nachdenken anzuregen, und dass sie sich pionierhaft in Gebiete vorwagt, die weitere Erkundungen verdienen.

Kopenhagen

Claudia Welz

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: **Briefwechsel 1800–1802**. 2 Teilbde. Hrsg. v. Th. Kisser unter Mitwirkung v. W. Schieche u. A. Wieshuber. Teilbd. 1: Editorische Berichte – Briefe – Beilagen. Stuttgart-Bad Cannstatt: ~~Frommann-Holzboog 2010~~. XVII, 574 S. m. 1 Porträt u. Abb. Teilbd. 2: Erklärende Anmerkungen – Register. XII, S. 575–953. gr.8° = Historisch-kritische Ausgabe. Reihe III: Briefe, 2/1 u. 2/2. Lw. EUR 582,00. ISBN 978-3-7728-1910-0.

Die ersten Jahre des 19. Jh.s gehören unbestritten zu den bedeutendsten in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie. Im Zentrum der philosophischen und theologischen Debatten um 1800 stehen der Systembegriff und die mit dessen Entfaltung verbundenen prinzipientheoretischen Fragen und Probleme. Johann Gottlieb Fichte arbeitete seit der Mitte der 90er Jahre des 18. Jh.s an einer veränderten Darstellung seiner Wissenschaftslehre, deren Problemstellungen in die nach der Jahrhundertwende entstehenden späten Wissenschaftslehren einmünden, in deren Zentrum der Gedanke eines des Wissens enthobenen Absoluten steht. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling hatte in den 90er Jahren des 18. Jh.s der Transzendentalphilosophie eine Naturphilosophie an die Seite gestellt und um 1800 eine neue Systemgrundlegung in einem als absolute Identität konzipierten Absoluten ausgearbeitet. Georg Friedrich Wilhelm Hegel schließlich kam im Januar 1801 nach Jena und arbeitete, zunächst im engen Austausch mit Schelling, an den Grundlagen einer Geistesphilosophie, die freilich erst viel später die philosophische Bühne betreten wird. Aber auch Kritiker der Systemphilosophie melden sich um 1800 zu Wort. Friedrich Heinrich Jacobi, Novalis, Friedrich Schlegel und auch Friedrich Schleiermacher machten gegenüber dem vermeintlichen Rationalismus des spekulativen Idealismus den Lebensbegriff als übergeordneten Bezugsrahmen geltend. Reflexion versus Unmittelbarkeit, so lassen sich diese Debatten in der nachkantischen Philosophie auf den Begriff bringen. Neben den Schriften der an diesen Debatten beteiligten Protagonisten bieten vor allem deren umfangreiche Briefwechsel eine unentbehrliche Quelle zur Erschließung dieser komplexen und äußerst kontroversen Debattenlagen. Schon aus diesem Grund ist es ausdrücklich zu begrüßen, dass nun der zweite Band

der *Reihe III: Briefe* der *Historisch-kritischen Ausgabe* der Werke Friedrich Joseph Schellings (im Folgenden zitiere ich diese Ausgabe mit der Sigle AA) vorliegt.

Der Band bietet 188 Briefe von und an Schelling, darunter elf bisher nicht veröffentlichte, aus den Jahren 1800 bis 1802. Im Unterschied zum ersten Band der Reihe *Briefe* der *Historisch-kritischen Ausgabe*, der die Jahre 1786 bis 1799 umfasste und insgesamt 144 Briefe präsentierte, ist der vorliegende Band wesentlich umfangreicher. Angesichts des Umfangs des Bandes haben sich die Herausgeber, *Thomas Kisser* unter Mitwirkung von *Walter Schieche* und *Alois Wieshuber*, dazu entschlossen, den Band in zwei Teilbänden zu publizieren. Der erste Teilband enthält neben einer umfangreichen *Zeittafel*, welche minutiös über den Zeitraum des Briefwechsels informiert und somit eine Einordnung der Briefe in das Zeitgeschehen ermöglicht (1–20), ein *Korrespondenz-Verzeichnis* (21–25) sowie umfangreiche *Editorische Berichte*, welche Hauptthemen der in den Band aufgenommenen Briefe sowie die einzelnen Briefpartner Schellings vorstellen (29–179), sämtliche Briefe aus dem genannten Zeitraum (183–518). Den Abschluss des ersten Teilbandes bilden ein Verzeichnis der erschlossenen Briefe (519–534), ein Stammbucheintrag Schellings für den Tübinger Studienkollegen Johann Gottlob Süskind aus dem Jahre 1795 (537) sowie *Beilagen* (541–574). Diese enthalten u. a. die Erklärungen August Wilhelm Schlegels sowie die Gutachten von Marcus und Röschlaub zum Tod von Auguste Böhmer in Bad Bocklet am 12. Juli 1800. Der zweite Teilband bietet die *Erklärenden Anmerkungen* zu den Briefen (577–859) sowie umfangreiche *Verzeichnisse und Register*, welche die Bibliographie, Namen, Orte, Sachen sowie Fundorte der Briefe und anderes (863–953) erschließen. Die Aufteilung des Bandes in zwei Teilbände macht es dem Benutzer der Ausgabe möglich, ohne lästiges Hin- und Herbältern die entsprechenden Erläuterungen zu den Anspielungen und Verweisen in den Briefen zu erschließen.

Zwischen 1800 und 1802 unternimmt Schelling einen Umbau seines philosophischen Systems, der in der einschlägigen Forschung und den Philosophiegeschichten als Übergang vom transzendentalen Idealismus zum absoluten Idealismus der Identitätsphilosophie gedeutet wird. Die Briefe von und an Schelling aus diesem Zeitraum, die nun in einer historisch-kritischen Standards genügenden Edition vorliegen, erschließen nicht nur den Hintergrund dieses Übergangs, sondern dürfen durchaus auch als kommentierende Erläuterungen zu den Schriften Schellings aus dieser Zeit gelesen werden. Schelling, der seit 1798 eine außerordentliche Professur für Philosophie an der Jenaer Universität inne hatte, veröffentlichte im Jahre 1800 sein *System des transzendentalen Idealismus* (= AA I,9), für das der Parallelismus von Natur- und Transzendentalphilosophie signifikant war. Nur ein Jahr später publizierte Schelling im zweiten Band seiner *Zeitschrift für spekulative Physik* einen veränderten Systementwurf unter dem Titel *Darstellung meines Systems der Philosophie* (= AA I,10). In dieser veränderten Systemkonzeption ist der Parallelismus von Natur- und Transzendentalphilosophie aufgegeben. An die Stelle dieses Parallelismus tritt die These, dass Natur- und Geistesphilosophie die zwei Erscheinungsweisen des Absoluten seien. Insbesondere in den Briefwechseln mit Fichte, Goethe, August Wilhelm Schlegel und Eschenmayer steht diese gegenüber dem Transzendentalssystem veränderte Systemkonzeption im Zentrum der Debatten. Das Absolute als absolute Identität des Idealen und Realen, wie es in dem ersten Paragraphen der *Darstellung* von 1801 gefasst wurde, wird von den Briefpartnern Schellings kritisch diskutiert. Carl August Eschenmayer legt in seinem Brief an Schelling vom 21. August 1801, in dem er eine tief-schürfende Analyse des Identitätssystems vorlegte, den Finger auf die Frage, woher die Differenz in Schellings System komme. »Um Identitäten zu scheiden, erfordert es nothwendig eine Differenz und

ein Übergewicht in der Identität ist ohne Differenz gar nicht denkbar; diese Differenz ist aber keine quantitative.« (360) Auch Friedrich von Schiller monierte in seinem Schreiben an Schelling vom 12. Mai 1801 dieses Problem. »Ich sehe z. B. recht gut, wie viel Sie, negativ, auf diesem Wege gewinnen, um nehmlich mit Einem Mal alle die alten hartnäckigen Irrthümer aus dem Weg zu schaffen, die Ihrer Philosophie ewig widerstrebten, aber ich kann noch nicht ahnden, wie Sie Ihr System positiv aus dem Satz der Indifferenz herausziehen werden. Daß Sie es gethan haben, zweifle ich nicht und bin-desto begieriger auf die Lösung des Knotens.« (346)

Die identitätsphilosophische Grundlegung des Systems der Philosophie, wie sie von Schelling seit 1801 vorgelegt wurde, führte in den Jahren zwischen 1800 und 1802 zu einem nicht mehr zu behebenden Bruch zwischen ihm und Fichte, der um 1806 dann in öffentlichen und äußerst polemischen Schriften literarisch ausgetragen wurde. In den vorliegenden Band sind alle noch erhaltenen Briefe Schellings und Fichtes aufgenommen. Sie entstammen weitestgehend der von Immanuel Hermann Fichte und Karl Friedrich August Schelling veranstalteten Ausgabe *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*, der postum 1856 publiziert wurde. Die Briefe Schellings an Fichte sind nicht mehr erhalten. Dieser Briefwechsel ist in der Forschung oft untersucht und kommentiert worden. Für ein angemessenes Verständnis dieser von Missverständnissen und Indiskretionen begleiteten Kontroverse dürfte es unentbehrlich sein zu beachten, dass in der Zeit dieses Briefwechsels sowohl Schelling als auch Fichte an einer veränderten systematischen Grundlegung ihrer Philosophien arbeiten. Bei Schelling ist es der Übergang zur Identitätsphilosophie und bei Fichte der Übergang zur späten Wissenschaftslehre, die von Fichte selbst nie publiziert wurde.

Neben den philosophischen Kontroversen über eine angemessene Grundlegung eines philosophischen Systems nimmt ein von Fichte und Schelling anvisiertes großes Zeitschriftenprojekt einen breiten Raum in den Briefen des vorliegenden Bandes ein. Schelling hat in diesen Jahren eine Vielzahl von Zeitschriftenprojekten angedacht, die für die Verbreitung und Diskussion vor allem seiner Naturphilosophie ein Forum schaffen sollten. Um 1800 entsteht eine förmliche Zeitschriftenkultur, welche die seit 1770 einsetzende Professionalisierung und Ausdifferenzierung von Wissenschaft kritisch begleitet und reflexiv zu steuern sucht. »Wissenschaftssoziologisch wird man den Zeitschriftenplan Schellings und seiner Mitsstreiter als Versuch einer Reflexion und Lenkung dieses Prozesses der Ausdifferenzierung von Wissenschaftsbereichen charakterisieren.« (34) Das von Fichte und Schelling zusammen mit den Brüdern Schlegel geplante Zeitschriftenprojekt ist seit 1799 ein Thema in den Briefwechseln und verläuft in vier Phasen (vgl. 29–66). Anvisiert wurde ein Organ, in dem Rezensionsorgane besprochen werden, eine »Zeitschrift in der zweiten Potenz« (35), wie es Fichte nannte. Dieses große Zeitschriftenprojekt, dessen Plan eine wechselvolle und verwickelte Geschichte durchlief, ließ sich in der geplanten Form nicht realisieren. Schelling selbst gab seit 1802 zusammen mit Hegel, der seit dem Januar 1801 in Jena war und mit dem sich eine enge Zusammenarbeit entwickelte, das *Kritische Journal der Philosophie* heraus.

In dem begrenzten Rahmen einer Rezension ist es selbstverständlich nicht möglich, diesen höchst interessanten Briefband in seiner ganzen Breite und Vielfalt auch nur andeutungsweise zu thematisieren. Vieles, wie etwa die Briefwechsel Schellings mit Caroline Schlegel, der Tod Auguste Böhmers, die Auseinandersetzungen mit der *Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung* u. a., muss notgedrungen unerwähnt bleiben. Festzuhalten bleibt jedoch, dass der vorliegende, mustergültig edierte Briefband der *Historisch-kritischen Ausgabe* der Werke Schellings eine unentbehrliche Quelle

und ein wichtiges Hilfsmittel für jeden darstellen wird, der sich mit der Philosophie Schellings beschäftigt. Man darf auf die weiteren Bände dieser hoch ambitionierten Werkausgabe gespannt sein.

Wien

ChristianDanz

Seibert, Christoph: Religion im Denken von William James.

Eine Interpretation seiner Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck 2009. XII, 427 S. gr.8° = Religion in Philosophy and Theology, 40. Kart. EUR 79,00. ISBN 978-3-16-150022-0.

In den vergangenen knapp 35 Jahren hat auch in Deutschland die (global äußerst wirksame) Philosophie von William James – die sich in ihrer Gesamtheit nicht einfach unter dem spröden, mehrdeutigen und zudem oft missverstandenen Stichwort des Pragmatismus subsumieren lässt – endlich Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Das zeigt sich an einer – wenngleich immer noch nicht extensiv zu nennenden – Reihe von Forschungsarbeiten, Sammelbänden und Aufsätzen, die James im Kontext nicht nur der Philosophie, sondern auch der Psychologie, der Pädagogik, der Amerikanistik oder gar der Geschichte behandeln, die ihn in Beziehung zu anderen Autoren wie etwa Nietzsche, Wundt, Otto, Jung, Girgensohn, Scheler, Wobbermin, R. Kabisch, Renouvier, Chauncey Wright, Peirce, Royce, Mead, Dewey, Unamuno oder Nishida Kitarô setzen und die sowohl rezeptionsgeschichtlich als auch systematisch vorgehen.

Bei der vorliegenden Monographie handelt es sich um eine Habilitationsschrift aus dem Umfeld von Eilert Herms, der als Erster in Deutschland mit einer 1977 erschienenen und damals bahnbrechenden Arbeit (*Radical Empiricism*) James aus theologischer bzw. religionstheoretischer Perspektive untersuchte, mit dem Interesse, nicht nur die Systematische Theologie zu internationalisieren, sondern vor allem an James einen exemplarischen (und keineswegs unproblematischen) Umgang mit dem Metaphysik-Erbe des Idealismus unter den wissenschaftstheoretischen Bedingungen des späten 19. Jh.s zu studieren. Aus demselben Umfeld ist eine Dissertation zu Schülern und Mitstreitern James' hervorgegangen, den Empirischen Religionspsychologen Hall, Starbuck und Leuba (Kirsten Huxel, *Die empirische Psychologie des Glaubens*, 2000).

Die Arbeit von Christoph Seibert nun bietet, und darin besteht ihre große Leistung, eine sorgfältige und detaillierte, zugleich stringente und stets klare, dabei kritische Gesamtrekonstruktion des – in der Gesamtausgabe der Harvard University Press 17 Bände umfassenden und von der Psychologie über die Philosophie bis zur Religionstheorie reichenden – Jamesschen Denkens bei kluger Auswahl der im Einzelnen diskutierten Texte. Als leitendes Interesse des von einer deterministischen Naturwissenschaft bzw. Psychologie affizierten und zugleich dennoch »nach den Möglichkeiten einer selbst verantworteten Lebensführung« (5) suchenden James identifiziert sie die Frage nach der »Wirklichkeit von Freiheit« (ebd.). Darin liegt zugleich das Motiv des Autors selbst, der auch für unsere Gegenwart, offenbar vor allem mit Blick auf die Neurowissenschaften, das Problem diagnostiziert, dass »eine wissenschaftliche Weltanschauung über die Sinnressourcen der Lebenswelt zu verfügen gedenkt« (4). In den durch jenes existentielle Anliegen James' aufgespannten Horizont zeichnet S. dessen Philosophie ein, und zwar einschließlich der des *radical empiricism*, den S. als, im Unterschied zu den bekannteren Varianten des Empirismus, »Hermeneutik der konkreten Welthabe des Menschen« (12) versteht. Dies ist eine interessante, da ungewöhnliche, nämlich keineswegs auf der Hand liegende These, für die S. gleichwohl

überzeugend und von den Quellen aus argumentiert: Der Empirismus wird von James als »philosophic attitude« eingeführt, als Einstellung oder Arbeitshypothese, die sich durch die zu erbringende Deutungs- bzw. Erklärungsleistung im Blick auf eine lebensweltlich bereits erschlossene Realität zu bewähren hat und sich aus den – durchaus individuell verschiedenen, da standpunktgebundenen – Handlungsinteressen bzw. dem Engagement des deutenden Subjekts speist. Aus ebendiesem Grund wird das Phänomen der Religion von James nicht einfach ignoriert, sondern im Gegenteil, und zwar in Gestalt religiöser Überzeugungen, zum Gegenstand wissenschaftlicher bzw. philosophischer Arbeit gemacht.

Dementsprechend liegt dem Aufbau des Buches die – m. E. völlig berechnete – Einschätzung zugrunde, dass das Religionsthema nicht isoliert behandelt werden könne, sondern sich »in der Entwicklung der anderen Elemente seiner [sc. der Jamesschen] Philosophie wenn nicht direkt finden, so doch potentiell verorten lassen« müsse (15). Darum ist das mittlere von insgesamt drei Hauptkapiteln der Religionstheorie gewidmet und fungiert als Scharnier zwischen dem ersten, fundierenden Kapitel (»Realitätsauffassung«), das die ontologische Struktur der Handlungssituation beleuchtet, und dem dritten Kapitel (»Wahrheitstheorie«), das nach der Wahrheitsfähigkeit solcher (nämlich religiöser) Überzeugungen fragt, die über das Hier und Jetzt der jeweiligen Situation hinausreichen und Letztere in eine umfassendere Gesamtschau einbetten. Zum Vergleich: Die 2006 erschienene Dissertation von Felicitas Krämer zum Realitätsverständnis James' (*Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit*), eine lesenswerte und ebenfalls quellenmäßig breit angelegte Studie, erörtert ausführlich lediglich im zweiten von insgesamt fünf Hauptkapiteln die Religionsproblematik und gelangt dabei u. a. zu dem Ergebnis (oder aber legt bereits als heuristische Annahme zugrunde), dass in den *Varieties* ein ständiger Wechsel der Realitätskonzeptionen zu beobachten sei und das berühmte Schlusskapitel, die 20. Vorlesung, als religiöses Bekenntnis einer Privatperson gelesen werden müsse, das sich überdies inhaltlich mit James' noetischem Pluralismus nicht vertrage; religiöse Erfahrung sei bei James letztlich nichts als »Selbsterfahrung der eigenen Gestimmtheit« (Krämer, 133, vgl. 107): Dies ist im Grunde eine Wiederholung der (seinerzeit durch Wundt scharf angegriffenen) Position des James-Übersetzers Wobbermin. S. hingegen steht zwar die semantische Diffusität zu, die sich mit den religionsphilosophischen Ausführungen James' nicht nur in den *Varieties*, sondern im Gesamtwerk überhaupt verbindet, macht jedoch überzeugend geltend, dass der rote Faden in James' Bemühen um die Erhellung jener »full personal concreteness« (304.305; vgl. 16.126) liege, welche die Gottes-Hypothese im Zusammenhang von Praxissituationen und auf Grundlage innerer Erfahrung organisch aus sich heraussetze.

Wie S. im ersten Kapitel erläutert, gehört zu den spannenden und gerade für den Religionsbegriff der *Varieties* folgenreichen Zügen der späten Psychologie James', dass das Bewusstsein nicht »als Organisationszentrum des Erfahrenen« (299), sondern als »eine Funktion des Realitätsflusses« (119) verstanden wird, so dass Subjekt und Objekt, Wissender und Gewusstes einander nicht als fixe Größen gegenüberstehen, sondern als je und je aufeinander bezogene sich immer wieder neu im Prozess des Verhaltens dynamisch einstellen: James spricht von »pure experience«, und S. interpretiert diesen nicht unproblematischen Begriff als sowohl epistemologisches wie auch ontologisches »Schwellenkonzept« (107.376): Er bezeichne »die Schwelle des erwachenden Bewusstseins« von Welt (107) und zugleich den Punkt, »in dem sich Reales in seinen Bestimmtheiten sukzessive« (ebd.) herauszubilden beginne. Daraus ergibt sich James' Idee eines »sich in seiner Gegenwart selbst