

Markus Enders

Freiburg im Breisgau

Religion und Transzendenz

Ist ein Transzendenz-Bezug konstitutiv für Religion?

1. Einleitung: Das Problem einer rein empirisch-deskriptiven Bestimmung des Religionsbegriffs

Der gewählte Titel für die folgenden Überlegungen ist erläuterungsbedürftig. Es soll dabei um ein möglichst angemessenes Verständnis dessen gehen, was „Religion“ bedeutet. Hier aber fangen schon die großen Schwierigkeiten an. Denn der Allgemeinbegriff „Religion“ suggeriert eine Eindeutigkeit seiner Bestimmung, die nicht nur faktisch überhaupt nicht besteht, sondern die heute von den allermeisten der wissenschaftlich mit religiösen Phänomenen befassten Experten auch als unmöglich betrachtet und bezeichnet wird. Als unmöglich erscheint ihnen eine allgemeingültige Definition des Religionsbegriffs, die auf alle im wissenschaftlichen Sprachgebrauch als „religiös“ geltenden Phänomene univok anwendbar wäre. Angesichts der spätestens seit dem Internetzeitalter höchst divers und heterogen gewordenen Verwendungsweisen des Religionsbegriffs und seiner Derivate muss man genau dann zu diesem Schluss auf die begriffliche undefinierbarkeit von „Religion“ kommen, wenn man sich den hermeneutischen Grundsatz zu eigen macht, die Bedeutung im Sinne des intensionalen Gehalts eines Begriffs lediglich gemäß seiner faktischen Verwendungsweise und somit rein deskriptiv zu rekonstruieren und daher auf eine normative Bestimmung des Gehalts des Religionsbegriffs zu verzichten. Denn unter „Religion“ und „Religiosität“ wird im Cyberspace, wie einschlägige Untersuchungen belegen, beinahe alles verstanden, was den Menschen irgendeine spirituelle, psychische, und teilweise sogar auch körperliche Heilung und Besserung verspricht. Dies gilt vor allem für die sogenannte „online religion“, d.h. für „religious websites where people could act with unrestricted freedom and a high level of interactivity“¹. Auf diesen Webseiten werden neue religiöse Inhalte und mit ihnen neue Selbstverständnisse von Religion interaktiv generiert. Von dieser religionsproduktiven „online religion“ unterscheidet Helland die „religion online“, d.h. „the majority of religious websites, which seemed to provide only religious information and not interaction“ (Anm. 1, ebd.), wie etwa der Internetauftritt katholischer Diözesen etc. Die Zunahme von Mischformen zwischen „Online-religion“- und „Religion-online“-Webseiten erschwert inzwischen allerdings die eindeutige und klare Zuordnung religiöser Websites zu einer dieser beiden Kategorien. Es verwundert daher nicht, dass ein mit dem Anspruch auf Allgemeingül-

¹ Christopher Helland, Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet, in: Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1 (2005); URL: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5823> (21.01.2013), 1.

tigkeit erhobener Definitionsversuch von „Religion“ sowohl im Netz als auch im rein akademisch-wissenschaftlichen Bereich kaum noch unternommen wird. Man beschränkt sich vielmehr weitgehend auf eine rein empirisch-deskriptive Bestimmung des Religionsbegriffs im heutigen Wissenschaftsbetrieb. Der Preis, den man für diese Beschränkung zahlen muss, ist allerdings hoch. Denn sie führt unweigerlich dazu, den Religionsbegriff als einen Selbstbestimmungsfall in dem Sinne dieses Wortes zu verstehen, dass „Religion“ genau das sein soll, was der jeweilige Benutzer dieses Wortes jeweils darunter verstehen will. Wenn also, um ein etwas erheiterndes Beispiel für „Religion“ als einen Selbstbestimmungsfall zu geben, der frühere Tennisstar Boris Becker auf die Frage, ob er sich als religiös empfinde, entschieden antwortet, ja, denn Tennis sei seine Religion, dann liegt hier ein vielleicht relativ neues, möglicherweise sogar in dieser expliziten Form singuläres Verständnis von Religion vor, das man in einer rein deskriptiv-empirischen Analyse der Verwendungsweisen des Religionsbegriffs allerdings genauso ernst nehmen müsste wie etwa das jeweils hoch reflektierte Religionsverständnis von Kant, Schleiermacher und Hegel. Mit anderen Worten: Wer den Religionsbegriff rein empirisch-deskriptiv untersucht, wird nicht nur im sog. wissenschaftlichen Sprachgebrauch, sondern auch und gerade im heutigen Cyberspace unüberschaubar viele unterschiedliche Religionsverständnisse vorfinden und kommt damit an kein Ende. Wenn diese Vorgehensweise zur Bestimmung von Religion die einzig mögliche wäre, dann wäre Religion allerdings beinahe so vieldeutig und vielfältig wie diejenigen, die über sie sprechen. Dann wäre eine einheitliche, allgemeingültige Bestimmung des Religionsbegriffs in der Tat unmöglich.

Damit wäre allerdings auch der Gegenstandsverlust des Religionsbegriffs vorgeplant. Denn wenn jedes persönliche Wohlbefinden eines Menschen, etwa auch dasjenige, das sich beim Tennisspielen einstellt, unter „Religion“ verstanden werden kann, wird „Religion“ nicht mehr als etwas hinreichend Spezifisches bestimmt, d.h. nicht mehr als etwas, das sich von allen anderen Befindlichkeiten bzw. Gemütszuständen eines Menschen noch klar und deutlich unterscheiden ließe. Damit aber wäre ein Bedeutungsverlust von „Religion“ gegeben, der einem Gegenstandsverlust des Religionsbegriffs gleichkäme, weil der Religionsbegriff dann keine eindeutige und unterscheidende Bezeichnungsfunktion mehr besäße. Auch wenn diese rein empirisch-deskriptive Bestimmung des Religionsbegriffs der unüberschaubar gewordenen Pluralität unserer beruflichen und privaten Lebenswelten entsprechen mag, so würde sie doch der wissenschaftlichen Verwendung dieses Begriffs den Todesstoß versetzen. Denn mit dem Verlust einer eindeutigen, präzisen Bedeutung würde der Religionsbegriff auch seine wissenschaftliche Existenzberechtigung einbüßen. Man brächte damit aber nicht nur den Religionsbegriff, sondern mit ihm auch diejenigen akademischen Fächer zum Verschwinden, die sich gemäß ihrem Selbstverständnis und daher auch in ihrem Disziplintitel mit „Religion“ befassen, insbesondere die sogenannten Religionswissenschaften, aber auch die Religionsphilosophie, die Religionspsychologie und die Religionssoziologie etc. Und weil man weiß, dass man mit der Verabschiedung des Religionsbegriffs aus der Wissenschaftssprache das von ihm bezeichnete Phänomen doch nicht zugleich mitverabschieden und ad acta legen kann, entsorgt man den Religionsbegriff auf die eleganteste, weil am wenigsten Aufsehen und Protest erregende Weise: Man lässt ihn in einen allgemeinen Kulturbegriff hinein aufgehen, in welchem Verschiebebahnhof er dann

auf Nimmerwiedersehen verschwunden ist, ohne dass jemand noch anzugeben bräuchte und vermöchte, worin sich religiöse von nichtreligiösen Kulturphänomenen eigentlich überhaupt unterscheiden. Im Zuge dieser Entwicklung thematisiert man Religion als solche, d.h. den Begriff von Religion, einfach nicht mehr eigens, und zwar auch dann nicht, wenn man über religiöse als kulturelle Phänomene spricht. Genau das erleben wir schon auf relativ breiter Front in unserer Gegenwart, nicht nur im angelsächsischen Bereich, nämlich den Gegenstandsverlust insbesondere der sog. Religionswissenschaften und deren Auflösung in allgemein kulturwissenschaftliche oder auch in speziell philologische und historische Disziplinen.

Diese Entwicklung müsste man als strikter Nominalist und Empirist genau genommen begrüßen, während der erkenntnistheoretische Realist, der Allgemeinbegriffen wie dem Religionsbegriff noch eine spezifische Bezeichnungsfunktion für realiter bzw. extramental Existierendes zuerkennen will, über diese allmähliche Auflösung des Religionsbegriffs im Wissenschaftsbetrieb unserer Zeit besorgt sein müsste. Denn mit dem Begriff würde auch dessen Gegenstandsbereich zum Verschwinden gebracht, zumindest im Bewusstsein der akademisch Gebildeten.

Es kommt hinzu, dass der Verlust einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion deren manifesterweise existierenden und wirksamen Gegenstandsbereich dem rein subjektiven Meinen und Dafürhalten ausliefern und jeder Objektivierbarkeit entziehen würde. Der Religionsbegriff würde somit wissenschaftlicher Rationalität völlig entgleiten und folglich auch nicht mehr unter rational ausweisbaren Kriterien beurteilt werden können. And so what, was macht das schon, könnte man als Wissenschaftsignorant sagen, solange die Religion faktisch lebendig ist, brauchen wir uns über eine solche Entwicklung nicht zu beunruhigen. Wozu also brauchen wir überhaupt eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion, mit anderen Worten: Wozu brauchen wir ein gemeinsames Grundverständnis von Religion?

2. Argumente für das Erfordernis eines allgemeinen Grundverständnisses von „Religion“

Erstens haben wir bereits gesehen, dass wir ohne ein gemeinsames Grundverständnis von Religion auch deren Gegenstandsbereich als eine besondere Anschauungsgröße in unserem Bewusstsein auf Dauer verlieren würden. Denn ohne ein solches Grundverständnis von Religion können wir religiöse Phänomene nicht mehr als solche identifizieren, können wir diese von nichtreligiösen Phänomenen nicht mehr unterscheiden. Dies aber würde nicht nur zu dem bereits beschriebenen Verlust der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion führen, sondern *zweitens* auch die *rechtliche* Bedeutungsdimension von Religion infrage stellen. Denn wir könnten dann auch in rechtlicher Hinsicht nicht mehr genau angeben, was z. B. juristisch relevante Begriffe wie Religionsmündigkeit, Religionszugehörigkeit, religiöse Toleranz und Religionsfreiheit etc. überhaupt bedeuten. Religion wäre damit von einem weltlichen Recht nicht mehr reglementierbar und würde zu einem rechtsfreien Raum mit leicht vorhersehbaren verheerenden Folgen werden.

Wir brauchen *drittens* ein solches Grundverständnis von Religion aber auch und nicht zuletzt wegen der allenthalben erfahrbaren existenziellen Bedeutsamkeit von religiöser Praxis für viele Menschen. Diese Praxis aber muss mit rationalen Kriterien

und objektivierbaren Kategorien beschrieben und beurteilt werden können. Andernfalls, wäre also ein Urteil über die Qualität religiöser Wirkungen auf Menschen nicht möglich, könnte man nicht mehr erkennen, ob und inwieweit es seine religiöse Praxis ist, die einen Menschen existenziell glücklicher oder unglücklicher und ihn in sittlicher Hinsicht besser oder schlechter macht. Ein Vergleich zwischen unterschiedlichen religiösen Praktiken hinsichtlich ihrer humanisierenden Wirkungen wäre dann nicht mehr möglich.

Weil im Namen von Religionen viel Gutes und leider auch viel Böses geschah und geschieht, sollte man ferner zwischen dem Wesen und dem Unwesen von „Religion“ unterscheiden können, um die Missbrauchs- und Perversionsformen von „Religion“ wie etwa ihre vielfältige Ideologisierung im Bereich der sog. politischen Religionen erkennen und bekämpfen und die Formen humanisierender Religiosität entsprechend fördern zu können. Diese unterscheidende und abgrenzende Funktion eines Wesens- oder Grundbegriffs von Religion ist gerade in *den* Zeiten wie der *unseren* besonders wichtig, in denen auch – wie etwa im islamistischen Terrorismus – extrem schwere Missbrauchsformen von „Religion“ als die objektiv besten oder gar einzig legitimen Verwirklichungsformen menschlicher Religiosität überhaupt ausgegeben und viele Menschen dadurch zu einem gewalttätigen Religionsfanatismus verführt werden.

Halten wir folgendes Zwischenergebnis fest: Ein rein empirischer Umgang mit als religiös geltenden Phänomenen unter Verzicht auf ein einheitliches Grundverständnis von Religion führt auf Dauer zu einem Gegenstandsverlust des Religionsbegriffs und infolgedessen zu dessen Verschwinden aus der akademischen Wissenschaftssprache. Der Religionsbegriff aber ist mindestens aus den drei genannten Gründen unentbehrlich. Folglich muss die empirisch-deskriptive Beschäftigung mit Religionen in den sog. Religionswissenschaften ergänzt werden durch eine normative Bestimmung des Religionsbegriffs. Wie aber kann eine solche gelingen, wenn dieser Begriff alle Religionen in seinen Bedeutungsumfang integrieren können soll?

3. Die Schwierigkeit der Bestimmung eines verallgemeinerungsfähigen Religionsbegriffs

Die Intension im Sinne des Gehalts eines solchen Religionsbegriffs muss so weit gefasst sein, dass seine Extension, d.h. sein Gegenstandsbereich, zumindest alle diejenigen Religionen umfasst, die im traditionellen religionswissenschaftlichen und im herkömmlichen allgemeinen Sprachgebrauch als Religionen gelten. Mit dieser Vorauswahl wird, dessen bin ich mir bewusst, dieser Sprachgebrauch zu einem Findungskriterium, einem *modus inveniendi*, für echte Religionen erhoben. Sollte einmal der allgemeine Sprachgebrauch von „Religion“ überwiegend aus Selbstbestimmungsfällen von „Religion“ bestehen, würde er sich als ein solches Findungskriterium zugegebenermaßen nicht mehr eignen, weil er dann aufgehört hätte, ein *allgemeiner* Sprachgebrauch zu sein.

Nun haben wir aber im traditionellen religionswissenschaftlichen Sprachgebrauch bereits eine Vielzahl von Religionstypen, wie etwa die Offenbarungsreligionen und die Nichtoffenbarungsreligionen, die theistischen und die nichttheistischen Religionen, innerhalb der theistischen wiederum die monotheistischen, die henotheistischen und die polytheistischen Religionen, des Weiteren die sogenannten Weltreligionen und die ihnen typologisch gegenüberstehenden Stammes- bzw. territorial begrenzten Religionen, fer-

ner die sog. archaischen und primitiven wie etwa die präanimistischen und animistischen Religionen, schließlich auch der sog. Fetischismus² und der sog. Totemismus³ mit ihrem Glauben an übernatürliche Eigenschaften bestimmter Gegenstände oder Erscheinungen.

Die Suche nach einem kleinsten gemeinsamen Nenner aller dieser verschiedenen Religionstypen ist angesichts ihrer kaum überschaubaren Vielzahl zweifellos ein äußerst schwieriges Unterfangen. Worin könnte ein solcher kleinster gemeinsamer Nenner aller Religionen bestehen, in Bezug auf den sie überhaupt erst als Religionen, d.h. als verschiedene Ausprägungen dieses ihnen gemeinsamen religiösen Kerns, gelten können?

4. Der philosophische Transzendenz-Begriff und seine Grundtypen in der Philosophie der Neuzeit

Für eine Annäherung an einen solchen gemeinreligiösen Kern bietet sich der philosophische Transzendenz-Begriff deshalb an, weil er eine hier zunächst nur rein formal verstandene Jenseitigkeit zu unserem weltlichen Erfahrungsbereich bezeichnet, die auch in den im allgemeinen Sprachgebrauch als Religionen geltenden kulturellen Bewegungen gesucht und erstrebt wird.

Doch hier könnte sich sofort ein Einspruch gegen meine Überlegungen erheben. Denn keineswegs jeder der in der abendländischen Begriffsgeschichte des philosophischen Transzendenz-Begriffs entworfenen Begriffsbestimmungen von Transzendenz bringt eine solche Erfahrungsjenseitigkeit zum Ausdruck. In der neuzeitlichen Geschichte des philosophischen Transzendenz-Begriffs bezeichnen sogar zwei der drei unterscheidbaren Typen philosophischer Transzendenz-Begriffe *nicht* eine solche Erfahrungsjenseitigkeit, und zwar der anthropologische und der erkenntnistheoretische Typ.⁴

² Vgl. Art. Fetischismus (Religion), in: Wikipedia (<http://de.wikipedia.org/wiki/Fetischismus>), 01.05.2013, 1: „Fetischismus (lat. facticius: nachgemacht, künstlich; franz. fétiche: Zauber(mittel)) bezeichnet einen Glauben an übernatürliche Eigenschaften bestimmter auserwählter oder ungewöhnlicher (vorwiegend selbstgefertigter) Gegenstände unbelebter Art und deren Verehrung“; dieser Glaube kommt etwa in der katholischen Reliquienverehrung, in der ebenfalls katholischen Verehrung von Heiligenbildern und Kruzifixen oder auch in der islamischen Verehrung des Ka'abasteins in Mekka zum Ausdruck.

³ Vgl. Art. Totemismus, in: Wikipedia (<http://de.wikipedia.org/wiki/Totemismus>), 01.05.2013, 1: „Totemismus ist ein gesellschaftliches Konzept und ein Glaubenssystem, bei dem eine Gruppe von Menschen dauerhafte Beziehungen zu Tieren, Gegenständen und Erscheinungen, also den Totems, unterhält, denen sie sich in einer magischen oder durch Abstammung in einer verwandtschaftlichen Beziehung verpflichtet glauben. Man unterscheidet zwischen Individual- und Gruppentotemismus, je nachdem ob ein Individuum oder eine ganze Gruppe mit dem Totem in Beziehung steht. Häufig ist das Totem ein Tier, ebenso kommen aber auch Pflanzen und – bei Wüstenvölkern – Wasserquellen in Frage. Die Glaubensgemeinschaften sind immer überzeugt, dass ihr mythischer Urahn oder Schöpfer von dem Totem verkörpert werde. Die enge Mensch-Totem-Beziehung ist uralte und könnte in Zusammenhang mit frühen politischen Bündnissen stehen, in denen eine Verteilung der Lebensquellen (auch Frauen als Quelle der Nachkommen) vereinbart wurde; dies würde bestimmte Verbote und Regeln des Frauentausches erklären. (s. Claude Lévi-Strauss). Das Totem ist nämlich mit einem Tabu belegt, vor allem dem Verbot, es zu verzehren und überhaupt, sich seinem (angenommenen) Willen zu widersetzen. Hierzu zählt auch das strenge Verbot des geschlechtlichen Verkehrs zwischen den Angehörigen desselben Totemclans, ein Vorläufer des sogenannten Inzesttabus, jedoch nicht mit diesem zu verwechseln. Die weltanschaulichen und religiösen Grundlagen stammen aus einem Vorstellungsbereich, der den Jäger- und Sammlervölkern besonders nahe liegt und in Beziehungen zu einer animistischen Weltansicht zeigen, so die Vorstellung, den Dingen und Phänomenen der Welt lägen menschenähnliche Wünsche und Verhaltensweisen zugrunde. Sie erscheinen dabei als beseelte und mit Kräften ausgestattete Wesen, denen auch die Macht zu eigen sein soll, Verstöße gegen die o.g. Tabus anhand „Strafen“ (z.B. ausbleibende Jagderfolge) zu verfolgen, so können sie auch magisch besänftigt werden, indem man ihnen Opfer darbringt“.

⁴ Zu dieser typologischen Klassifikation der Transzendenz-Begriffe in der Philosophie der Neuzeit vgl. M. Enders, Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin

4.1 Der anthropologische Typ des philosophischen Transzendenz-Begriffs

Der anthropologische Typ des philosophischen Transzendenz-Begriffs, der überhaupt nur und zugleich am häufigsten innerhalb der neuzeitlichen Geschichte dieses Begriffs vorkommt, versteht „Transzendenz“ ausschließlich als eine sich selbst überschreitende und doch zugleich weltimmanent oder auch nur bewusstseinsimmanent bleibende Bewegung des menschlichen Subjekts und *nicht* auch als Bestimmung einer absoluten Wirklichkeit. Er tritt überwiegend in den beiden folgenden Ausprägungen in Erscheinung:

a) In seiner erkenntnistheoretischen Form wird die sich selbst überschreitende Bewegung des menschlichen Subjekts verstanden als eine solche primär des menschlichen Erkennens. Unter diesen Typ ist etwa die kritische Verwendung des Transzendenz-Begriffs beim frühen Fichte zu subsumieren, der diese Selbstüberschreitung des menschlichen Erkennens als „transzendenten Dogmatismus“ oder „transzendenten Realismus“ kritisiert und diesem seinen „immanenten“ Kritizismus, der alles in das Ich setzt, entgegenstellt;⁵ auch Edmund Husserls primäres Transzendenz-Verständnis lässt sich im Wesentlichen diesem erkenntnistheoretischen Teil-Typ des anthropologischen Transzendenz-Begriffs zuordnen.⁶

b) „Transzendenz“ gemäß diesem anthropologischen Typ wird in der neuzeitlichen Philosophie auch verstanden als die Grundbewegung, als der fundamentale Seinsvollzug des Menschen selbst. So bestimmt etwa die existenziale Daseinshermeneutik Martin Heideggers Transzendenz als die Selbstüberschreitung des menschlichen Daseins auf den Verweisungszusammenhang des Zuhandenen und letztlich bzw. genauer erstlich auf seine eigenen Seinsmöglichkeiten hin.⁷ In der phänomenologischen Ontologie

Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs (Europ. Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, Bd. 598), Frankfurt a.M. etc. 1999, 53–58.

⁵ Hierzu vgl. M. Enders, *Transzendenz und Welt* (wie Anm. 4), 34 ff. (mit den entsprechenden Belegstellen).

⁶ Denn „Husserl nimmt im Zuge seiner phänomenologischen Reduktionen ausdrücklich eine, wenn auch nur methodische, Ausschaltung der ‚Transzendenz Gottes‘ als eines Absoluten vor, das auch noch ‚dem >absoluten< Bewußtsein transzendent wäre.‘“ (M. Enders, *Transzendenz und Welt* [wie Anm. 4], 41f.). Husserl schließt also eine weltüberlegene Transzendenz eines absoluten Prinzips ausdrücklich aus dem, wie er sagt, neu zu schaffenden Forschungsfeld des reinen Bewusstseins durch eine phänomenologische Reduktion aus. Ferner nennt Husserl „die bewusstseinsimmanente Konstitution einer ichfremden Welt [...] eine >immanente< Transzendenz bzw. eine >Transzendenz in der Immanenz< oder auch eine >primordiale< Transzendenz. Es ist demnach Husserls Intention, die für ihn sekundäre Transzendenz jedes realen Gegenstandes als ein ‚analysierbares Moment der Bewusstseinsstruktur selbst‘ bzw. als in einer der transzendentalen Subjektivität noch immanenten Transzendenz gründend zu erweisen.“ (Ebd.) Daher vertritt er primär einen anthropologischen Transzendenz-Begriff, wobei er allerdings die Selbstüberschreitung des menschlichen bzw. beim späteren Husserl (beginnend mit den Cartesianischen Meditationen) genauer des transzendentalen Subjekts auf eine ichfremde Welt hin als eine strikt bewusstseinsimmanent bleibende Bewegung versteht, vgl. hierzu M. Enders, *Transzendenz und Welt* (wie Anm. 4), 42–45; vgl. hierzu auch M. Enders, Art. *Transzendenz*. II. *Neuzeit*, in: *HWPh*, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1449: „Für Husserl ist zwar das Eigensein alles Weltlichen bzw. das ‚Ansich‘ aller Arten von Gegenständigkeit durch dessen Transzendenz gegenüber dem Ich, d.h. durch seine in seinem erfahrbaren Sinn liegende Idealität gegenüber dessen Bewusstseinsleben charakterisiert“ (Markus Enders.); insofern, nämlich als Grund-Bestimmung der Gegebenheitsweise weltlicher Gegenstände für das Erkenntnissubjekt, gebraucht er einen zum gegenstandstheoretischen Typ gehörigen Transzendenz-Begriff. Doch diese gegenstandstheoretische Transzendenz – Husserl spricht in diesem gegenstandstheoretischen Sinne auch von einer umfassenden „Transzendenz der Natur, der Kultur, der Welt überhaupt“ – ist nach ihm ‚ein innerhalb des Ego sich konstituierender Seinsinn.‘“ (das Zitat nach Husserl, *Cart. Meditationen* 5, § 48, in: *Husserliana* I, 136).

⁷ Hierzu vgl. ausführlich M. Enders, *Transzendenz und Welt* (wie Anm. 4).

Jean-Paul Sartres stellt die im Anschluss an Heidegger konzipierte, sich auf ihre Möglichkeiten hin entwerfende, mithin sich selbst überschreitende Transzendenz des seiner selbst durch Negation gewissen Bewusstseins dessen Bestimmung als Für-Sich oder als Subjekt dar; ebenfalls im Ausgang von Heidegger begreift auch Maurice Merleau-Ponty „Transzendenz“ als die sich selbst auf die Welt, nicht jedoch auf etwas Weltjenseitiges, hin überschreitende Grundbewegung der Existenz.⁸

4.2 Der erkenntnistheoretische Typ des philosophischen Transzendenz-Begriffs

Schließlich bringt auch der zweite, als erkenntnistheoretisch charakterisierbare Typ des Transzendenz-Begriffs in der Philosophie der Neuzeit nicht eine Erfahrungsjenseitigkeit zum Ausdruck: Gemeint sind mit diesem erkenntnistheoretischen Typ jene Positionen, die mit den Termini >Transzendenz< und >transzendent< die Andersheit und seinsmäßige Unabhängigkeit der im Wesentlichen als erkennbar angenommenen Gegenstände des menschlichen Erkennens von diesem selbst zum Ausdruck bringen sollen. Diesem durchaus eigenständigen Typ zufolge ist Transzendenz daher eine Bestimmung der Gegenstände des menschlichen Erkennens, die auf Grund ihrer Erkennbarkeit gerade nicht – im strengen Sinne des Wortes – welttranszendent sind. Vertreter dieses selteneren Typs sind etwa Nicolai Hartmann,⁹ Heinrich Rickert¹⁰ und Max Scheler.¹¹

4.3 Der metaphysische Typ des philosophischen Transzendenz-Begriffs:

Die Doppeldeutigkeit von Transzendenz als das Transzendieren und als sein weltüberlegenes Woraufhin

Es gibt jedoch noch einen dritten Typ des philosophischen Transzendenz-Begriffs in der Philosophie der Neuzeit: Gemäß diesem ist >Transzendenz< eine Bezeichnung für das Absolute selbst und besitzt daher die Bedeutung des Transzendenten. Das Absolute wird von diesem Typ als Transzendenz oder transzendent bezeichnet, sofern es jenseitig zu aller endlichen Wirklichkeit und so auch an ihm selbst allem endlichen Erkennen entzogen ist. Zugleich bezeichnet dieser Typ des neuzeitlichen Transzendenz-Begriffs mit Transzendenz auch – gemäß der verbalen Bedeutung von Transzendenz als Transzendieren – das erfahrungshafte Übersteigen der endlichen Wirklichkeit von Seiten des Menschen auf ein weltüberlegenes, transzendentes Erstes Prinzip hin. Signifikant für diesen Begriff von Transzendenz ist daher dessen Doppeldeutigkeit, sofern er in Bezug auf das jeweilige metaphysische Prinzip dessen ihm eigene Überweltlichkeit, in Bezug auf den Menschen aber dessen erfahrungshafte Übersteigen der welthaften Wirklichkeit

⁸ Vgl. M. Enders, *Transzendenz und Welt* (wie Anm. 4), 48f.

⁹ Zu nennen ist Hartmanns Lehre einer Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes als dessen Unabhängigkeit von dem Erkenntnissubjekt im Sinne der Objektivität seiner Bestimmungen, unbeschadet dessen, dass Hartmann zugleich eine transzendierende Bewegung des Erkenntnissubjekts im Erkenntnisakt annimmt und damit auch einen anthropologischen Transzendenz-Typ, der bei ihm zugleich erkenntnistheoretisch bestimmt ist, vgl. hierzu M. Enders, *Transzendenz und Welt*, (wie Anm. 4), 40.

¹⁰ Bei Rickert mit seiner Annahme eines Reichs transzendenter Werte, der sog. logischen Formen als der normativen Grundlagen der Erkenntnis der für ihn allerdings nicht subjektunabhängig existierenden Realität sowie durch seine Annahme eines von dem urteilenden Subjekt völlig unabhängigen und in diesem Sinne transzendenten Sollens der Urteilsnotwendigkeit (dass nämlich überhaupt etwas bejaht oder verneint werden soll), vgl. hierzu M. Enders, *Transzendenz und Welt* (wie Anm. 4), 40.

¹¹ Scheler verwendet den Transzendenz-Begriff mitunter im Sinne einer realen oder seinsmäßigen Unabhängigkeit des Seinsgehalts der Welt und jedes einzelnen ihrer Gegenstände von dem menschlichen Geist, vgl. M. Enders, *Transzendenz und Welt* (wie Anm. 4), 47.

bezeichnet. Dieser Typ eines Transzendenz-Begriffs soll terminologisch als „metaphysisch“ bezeichnet werden, weil er Umfang und Art des von ihm geforderten Transzendierens des Menschen in Abhängigkeit von dem Maß der Transzendenz im Sinne der Überweltlichkeit seines jeweiligen metaphysischen Prinzips bestimmt.

Vertreter dieses metaphysischen Typs des philosophischen Transzendenz-Begriffs sind etwa der späte Schelling, Paul Natorp, Maurice Blondel und vor allem Karl Jaspers, dessen einheitsmetaphysische Bestimmung des Transzendenz-Begriffs von ihm zugleich auch existenzphilosophisch gedeutet wird, sofern Jaspers zufolge die Transzendenz ein konstitutives Strukturmoment der Existenz ist, sodass bei ihm beide Aspekte des metaphysischen Transzendenz-Begriffs ähnlich stark repräsentiert sind.¹²

Dieses metaphysische Verständnis von Transzendenz in seiner zweifachen Bedeutung als das Transzendente und als das Transzendieren des Menschen auf etwas Transzendentes als seinem weltüberlegenem, erfahrungsjenseitigen Woraufhin ist es, welches mir für ein angemessenes Verständnis menschlicher Religiosität konstitutiv zu sein scheint.

5. Die konstitutive Funktion des metaphysischen Transzendenz-Begriffs für „Religion“

5.1 Zum philosophischen Transzendenz-Begriff im antiken Platonismus und Neuplatonismus

Die konstitutive Funktion der metaphysisch verstandenen Transzendenz für „Religion“ dürfte sich wie folgt aufzeigen lassen:

Transzendenz als das Woraufhin einer Bewegung des Transzendierens ist graduierbar und skalierbar, d.h.: Es gibt höhere und niedrigere Stufen von Transzendenz, gemessen an dem Vollkommenheitsgrad ihres Seins oder an dem Maß ihrer Einfachheit. Dies lässt sich besonders klar an der antiken und spätantiken Geschichte des philosophischen Transzendenz-Begriffs aufzeigen. Denn das lateinische Verb „transcendere“ bzw. das Partizip „transcendens“ dienen bei Augustinus als Äquivalente für griechischsprachige Termini der platonischen und der neuplatonischen Metaphysik wie „anabainein“ („hinaufgehen, hinaufsteigen“) und „anabebekos“ („aufgestiegen“).¹³ Nach Johannes Scotus Eriugenas Übersetzung der Schriften des Dionysius Ps.-Areopagita dient „transcendere“ auch zur Übersetzung der griechischen Verben „metabainein“ (d.h. „über-, hinübergehen“), „diabainein“ („überschreiten“), „hyperbainein“ („überschreiten“, „übersteigen“), „hyperballein“ („übertreffen“) und „hyperexein“ („übertreffen“, „übertreffen“) etc. Diese griechischen Termini „entstammen dem Kontext entweder des altakademi-

¹² Vgl. hierzu M. Enders, *Transzendenz und Welt* (wie Anm. 4), 39f.; zu Jaspers Transzendenz-Verständnis vgl. M. Enders *Zum Ort der Einheits-Metaphysik im Denken von Karl Jaspers*, in: M. Narbonne/A. Reckermann (Hgg.), *Pensées de l'Un dans l'histoire de la Philosophie. Études en hommages au professeur Werner Beierwaltes*, Paris 2004, 522–549. – Auch bei Max Scheler findet man eine metaphysische Verwendung des Transzendenz-Begriffs, und zwar als Gottesprädikat zur Bezeichnung der Unerreichbarkeit Gottes für das Fassungsvermögen der Verstandeskategorien des endlichen Bewusstseins, vgl. M. Enders, *Transzendenz und Welt*, (wie Anm. 4), 47. Schließlich muss in diesem Zusammenhang auch der metaphysische Aspekt des Transzendenz-Verständnisses von E. Lévinas genannt werden, das gleichwohl primär ethisch bestimmt ist, vgl. ebd., 49–51.

¹³ Vgl. auch Werner Schübler, *Art. Transzendenz*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/New York 2002, 768.

schen oder des neuplatonischen Platonismus und bezeichnen teilweise die Transzendenz (= T.) des Absoluten und unser Transzendieren (= Tn.) zu ihm hin im Überstieg über das Sein und alles Seiende, teilweise aber auch nur den Überstieg über eine ontologisch untergeordnete Seinsstufe zu einer sie übersteigenden, ontologisch übergeordneten Stufe“¹⁴, deren Seinsgrad vollkommener ist. „Transzendenz und Tn. können also sowohl die graduelle T. (hyphemene huperoxe) des je höheren Seins über die je untergeordneten Seinsstufen und speziell die der höchsten Stufe innerhalb einer kontinuierlichen Stufenfolge des Seins, als auch die absolute Transzendenz über das Sein schlechthin und im ganzen und das Übersteigen der Totalität des Seins bedeuten.“¹⁵ Und schließlich noch einmal Halfwassen:

„Sprach die Alte Akademie vom ‚Übergang‘ (metabasis) von einer Dimension oder einer Seinsstufe (genos, physis, ousia) zur nächsten, so ist dieser (sc. Übergang) dann ein Transzendieren, wenn er vom Begründeten zum Grund aufsteigend erfolgt; in diesem Sinne spricht der spätere Platonismus vom Übergang vom Sinnlichen zum intelligiblen Kosmos der Ideen. Das Transzendieren vollendet sich schließlich (und zwar im philosophischen Neuplatonismus, vor allem bei Plotin und Proklos) im Überschritt vom Sein und vom Denken zum absolut Jenseitigen, dem Einen selbst, womit der Transzendierende zugleich über sich selbst hinausgeht“¹⁶

5.2 Eine Hierarchie von Transzendenzstufen und der ihnen zugeordneten Bewegungen des philosophischen und des religiösen (insb. in den monotheistischen Weltreligionen) Transzendierens

Diesem begriffsgeschichtlichen Befund können wir entnehmen, dass es offensichtlich eine Hierarchie von Transzendenzstufen gibt, der eine ihr entsprechende Hierarchie von Stufen des menschlichen Transzendierens auf diese jeweiligen Transzendenzstufen hin zugeordnet ist: Der gemäß platonischer und neuplatonischer Metaphysik höchsten Transzendenzstufe eines seins- und geistjenseitigen Einen entspricht als das ihr koordinierte Transzendieren die ekstatische, d.h. auch den absoluten Geist noch transzendierende, vollkommene Einung mit ihr; der zweithöchsten Transzendenzstufe der All-Einheit des absoluten Geistes entspricht der Selbstüberstieg der menschlichen Seele in das zeitfreie, alleinheitliche Denken dieses absoluten Geistes, eine intellektuelle Anschauung, die als solche schon ein Transzendieren ist. In den monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam werden diese beiden höchsten Transzendenzstufen – das Eine und der absolute, alleinheitliche Geist – in eine einzige Transzendenzstufe zusammengeführt. Denn der von diesen Religionen geglaubte und verehrte Gott ist in seinem Wesen differenzlos einfach und zugleich vollkommenes Sein und damit absoluter, alleinheitlicher Geist. Daher ereignet sich das äußerste, radikale Transzendieren der mystischen Einung innerhalb dieser drei Religionen sowohl als Einswerdung mit dem absoluten Geist Gottes als auch als Einswerdung mit dem vollkommen einfachen Wesen der

¹⁴ Jens Halfwassen, Art. Transzendenz; Transzendieren, in: HWPh (= Historisches Wörterbuch der Philosophie), Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1443.

¹⁵ Ebd. Halfwassen erläutert weiter: „Sprach die Alte Akademie vom ‚Übergang‘ (metabasis) von einer Dimension oder einer Seinsstufe (genos, physis, ousia) zur nächsten, so ist dieser (sc. Übergang) dann ein Transzendieren, wenn er vom Begründeten zum Grund aufsteigend erfolgt; in diesem Sinne spricht der spätere Platonismus vom Übergang vom Sinnlichen zum intelligiblen Kosmos der Ideen. Das Transzendieren vollendet sich schließlich (und zwar im philosophischen Neuplatonismus, vor allem bei Plotin und Proklos) im Überschritt vom Sein und vom Denken zum absolut Jenseitigen, dem Einen selbst, womit der Transzendierende zugleich über sich selbst hinausgeht“ (Ebd., Spp. 1443f.)

¹⁶ J. Halfwassen, ebd. (wie Anm. 14), Spp. 1443f.

Gottheit. Die mystische Einung mit der Gottheit ist aber nur der Höchst- und Ausnahmefall des religiösen Transzendierens, nicht sein Normalfall. Aber auch die normale weltreligiöse monotheistische Religiosität besitzt den Charakter eines Transzendierens des Menschen auf ein ihm gegenüber transzendentes, göttliches Wesen hin. Diese Selbstüberschreitung vollzieht sich in den religiösen Akten einer rituellen, insbesondere liturgischen Verehrung Gottes, des (gemeinschaftlichen und individuellen) Betens sowie des menschlichen Handelns und Sichverhaltens im alltäglichen Leben gemäß dem geoffenbarten Heilswillen Gottes. Das Woraufhin dieser religiösen Selbstüberschreitung ist in allen drei monotheistischen Weltreligionen der transzendente (und zugleich immanente) Gott und seine Offenbarung.

5.3 Die konstitutive Funktion der zweifachen metaphysischen Bedeutung von Transzendenz für alle Formen menschlicher Religiosität

Doch nicht nur für die monotheistischen Weltreligionen ist diese zweifache, metaphysisch verstandene Transzendenz konstitutiv. Vielmehr gilt dies *mutatis mutandis* auch für die beiden östlichen Weltreligionen, sogar auch für die nichttheistischen buddhistischen Schulen wie etwa den Theravada-Buddhismus und den Zen-Buddhismus, um nur die beiden in dieser Hinsicht bekanntesten zu nennen. Denn auch in diesen Religionen transzendiert oder überschreitet der religiöse Mensch sich selbst. Das Woraufhin seines Selbstüberstiegs ist dort zwar nicht ein transzendentes Absolutes, sondern der erfahrungsmäßige Untergang der Welt der erscheinenden Vielheit in ein Verlöschen (im Hinayana-Buddhismus) oder eine Leere (im Zen-Buddhismus) hinein, welche genau genommen die Vollendungsstufe der subjektiven Aneignungsbedingungen eines transzendenten Absoluten darstellt. Ein transzendentes Absolutes wird in diesen nichttheistischen Religionen bewusst nicht thematisiert, weil nach ihrer Überzeugung durch eine solche Identifikation der Heilsquelle das willentliche Streben des Menschen wieder entfacht werden würde, welches ihn an das Rad der Wiedergeburt kettet, sodass sein erlösungsbedürftiger Unheilszustand dadurch gerade nicht durchbrochen, sondern fortgesetzt werden würde.

Es gibt aber nicht nur diese Weltreligionen genannten Hochformen menschlicher Religiosität und ihre explizite – wie bei den drei westlichen monotheistischen Weltreligionen – oder nur implizit bleibende – wie bei einigen nichttheistischen Richtungen der beiden östlichen Weltreligionen – Vorstellung absoluter Transzendenz, der sich der Religiöse öffnet, um sich von ihr Heil an Seele und Leib schenken zu lassen. Denn es gibt bekanntermaßen auch schier zahllose Formen polytheistischer [etwa im Mahayana-Buddhismus], aber auch archaischer und primitiver wie etwa präanimistischer und animistischer Religionsformen, die keine absolute Transzendenz kennen, auf die hin ihre Anhänger religiös transzendieren. Deren religiöse Verehrungsgegenstände sind etwa die Seelen und die Geister Verstorbener, insbesondere der Ahnen des eigenen Volkes, von denen man bei Einhaltung bestimmter ritueller Praktiken sich Heilsgaben erhofft. Diese religiösen Verehrungsgegenstände stellen aber, philosophisch betrachtet, ihrerseits bestimmte, wenn auch vergleichsweise niedrige und minderwertige, Transzendenzstufen dar, weil sie nicht sinnlich wahrgenommen werden können. Auch in diesen sog. primitiven Religionen transzendieren sich daher ihre Anhänger auf dem innerweltlichen Erfahrungsbereich gegenüber transzendente Wirklichkeitsstufen hin, auch hier liegt ein religiöser Transzendenzbezug vor. Gleiches gilt für die religiöse Verehrung von manahaltigen Na-

turgegenständen wie Steinen oder Tieren. Denn diese Naturgegenstände werden in diesen primitiven Religionen nicht als solche, sondern als Träger einer ihnen innewohnenden, unsichtbaren, transzendenten Macht oder Kraft (oft Mana genannt) verehrt, die der eigentliche Verehrungsgegenstand ist. Deshalb können wir auch in diesem Fall von einem religiösen Transzendenzbezug sprechen.

Wir können daher festhalten: In religiöser Praxis transzendiert sich der Mensch explizit oder implizit auf eine ihm gegenüber transzendente Heilsquelle hin – zumindest dieses typologisch metaphysische Grundverständnis menschlicher Religiosität dürfte sich verallgemeinern lassen.

5.4 Das metaphysische Grundverständnis von „Religion“

und seine Insuffizienz für eine vollständige Bestimmung des Religionsbegriffs

Das erläuterte metaphysische Grundverständnis von „Religion“ vermag seinen Bezugsgegenstand allerdings noch nicht hinreichend zu bestimmen – deshalb ist es auch nur ein Grundverständnis und keine vollständige Definition des Religionsbegriffs. Denn es bleiben dabei die folgenden formalen Definitionselemente eines vollständigen und zureichenden Religionsbegriffs entweder ganz (wie a) oder teilweise (wie b und c) offen und unbestimmt:

a) Der anthropologische Entstehungsgrund von Religion als einem spezifisch menschlichen Phänomen. Das entwickelte Grundverständnis von Religion gibt uns also noch nicht eine Antwort auf die Frage, worin der Mangel besteht, von dem Religion als solche und damit jede Religion uns Menschen zu befreien verspricht.

b) Zudem bleibt zumindest teilweise offen, was Religion voraussetzen bzw. als gegeben annehmen muss, um zu ihrem Heilsziel gelangen zu können. Wir können dieses Strukturmoment von Religion auch als deren Inhalt oder besser noch als ihren Bezugsgegenstand bezeichnen. Dieser Bezugsgegenstand ist nach unseren vorherigen Überlegungen zwar eine Stufe von Transzendenz, ist etwas Transzendentes. Offen und unbestimmt aber ist geblieben, ob sich darüber hinaus auch eine einheitliche und inhaltlich eindeutige Bestimmung der verschiedenen Transzendenzstufen finden lässt.

c) Das Transzendieren, von dem das vorgestellte Grundverständnis von Religion spricht, stellt nur eine formale und keine inhaltliche Bestimmung des Wesens von religiöser Praxis dar. Daher bleibt auch dieses dritte Strukturmoment menschlicher Religiosität, nämlich das Wesen religiöser Praxis, in dem hier entwickelten metaphysischen Grundverständnis von Religion unterbestimmt.

Eine sachlich vollständige Bestimmung dieser drei Strukturmomente von „Religion“ erscheint mir durchaus möglich, kann aber hier nicht mehr vorgetragen werden.¹⁷ Was hier nur entfaltet werden sollte, ist ein metaphysisch bestimmtes Grundverständnis von „Religion“ als einer freien, individuell und in Gemeinschaft vollzogenen Selbst- und Weltüberschreitung des Menschen auf eine Stufe von überweltlicher Transzendenz hin, die für ihn zu einer Heilsquelle wird. Damit aber hat sich der metaphysische Transzendenz-Begriff in seiner doppelten Bedeutung als ein menschliches Transzendieren und

¹⁷ Der Verfasser hat den Versuch einer inhaltlichen Bestimmung der drei formalen Strukturmomente von „Religion“ unternommen in: M. Enders, Endlichkeit und Einheit. Zum Verständnis von Religion im Anschluss an Hermann Schröders Begriff von Religion, in: Thomas M. Schmidt/Tobias Müller (Hg.), Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Diskussion um den Religionsbegriff, Paderborn etc. 2013, ca. 30 Seiten (im Druck).

als sein weltranszendentes Woraufhin als konstitutiv für ein angemessenes Grundverständnis menschlicher Religiosität erwiesen. Dieses metaphysische Grundverständnis von „Religion“ ist nicht empirisch-deskriptiv in dem erläuterten radikalen Sinne eines bloßen Selbstbestimmungsfalls, sondern normativ. Es lässt sich aber an dem gesamten von der traditionellen Religionswissenschaft aufgewiesenen Tatsachenmaterial zu den faktisch-empirischen Religionen belegen bzw. ausweisen. Seine „Normativität“ ist unausweichlich, um im wissenschaftlichen Diskurs aus den eingangs genannten Gründen an einem einheitlichen und verallgemeinerungsfähigen Begriff von „Religion“ festhalten zu können.