

Phänomenologie des Unbedingten?

Skizzen zur Logik und Struktur religiöser Erfahrung

Hans-Joachim Höhn

In vielen zeitgenössischen Studien zur Bestimmung eines religiösen Daseinsverhältnisses spielt dessen Erfahrungsdimension eine zentrale Rolle. Bisweilen gelten spezifische Erlebnisse und Episoden der Selbst- und Welterfahrung einer Person sogar als ausschlaggebend für die Entwicklung und Bestätigung einer als religiös deklarierten Lebenseinstellung.¹ Allerdings wirft die These, dass spezifische Erfahrungen für die Religiosität eines Menschen konstitutiv sind, zugleich die Frage auf, was diese Erfahrungen konstituiert. Zeichnet sie ein besonderes Format oder ein Alleinstellungsmerkmal von Ereignis, Erlebnis und Deutung aus? Kommt ihnen ein Evidenzmerkmal zu oder ist es erst die nachträgliche Einordnung ihres Gehaltes in das Ensemble subjektiver Lebensführungsgewissheiten, die ihnen den Status einer religiösen Erkenntnisgrundlage verleiht? Welche Dispositionen muss ein Subjekt aufweisen, damit es überhaupt solche Erfahrungen machen und als existenziell belangvoll einordnen kann? Welche Kriterien sind anwendbar, wenn es um die Identifizierung religiöser Erlebnisse und ihre Unterscheidung von anderen Wahrnehmungsmustern geht? Gibt es überhaupt genuin religiöse Erfahrungen oder handelt es sich bei diesem Thema viel eher um religiöse Interpretationen von Erfahrungen, „die als solche, als bloße Erfahrungsinhalte, keinen spezifisch religiösen Charakter zeigen?“²

¹ Vgl. hierzu u. a. *H.-P. Krüger/G. Lindemann* (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie und Religion. Religiöse Erfahrung, soziokulturelle Praxis und die Frage nach dem Menschen*, Berlin/Boston 2022; *M. Jung*, *Religiöse Erfahrung. Genese und Kritik eines religionsphilosophischen Grundbegriffs*, in: ders. u. a. (Hrsg.), *Religionsphilosophie. Historische Perspektiven und systematische Reflexionen*, Würzburg 2000, 135–149.

² *R. Schaeffler*, *Die religiöse Erfahrung und das Zeugnis von ihr*, in: B. J. Hilberath (Hrsg.), *Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis*, Düsseldorf 1990, 13–34, 13.

Im Folgenden soll skizziert werden, welchen Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen ein Ansatz leisten kann, der zum einen wesentliche Anliegen und Einsichten der im 20. Jahrhundert einflussreichen Religionsphänomenologie (u. a. W. Windelband, R. Otto, M. Scheler, M. Eliade)³ aufgreift und zum anderen auf notwendige methodische und inhaltliche Weiterführungen angewiesen ist.⁴ Diese Weiterführung betrifft Kriterien für die Ermittlung von Eigenart und Authentizität religiöser Phänomene, die Verhältnisbestimmung von historisch-genetischem Erklären und hermeneutischem Bemühen um Intention und Funktion religiöser Vollzüge, die Frage nach dem existenziellen Bezugsproblem für die Ausbildung eines religiösen Bewusstseins sowie die Reflexion von Kontextualität und Kontingenz religiöser Weltzugänge.⁵ Zwar sind mit diesen Bezügen auch die neuralgischen Punkte des phänomenologischen Ansatzes benannt. Dies mindert jedoch nicht seine unabgeholte Bedeutung für die Theologie.⁶ An ihm kommt nicht vorbei, wer aus theologi-

³ Zu einer ersten Orientierung s. *M. Wirtz*, Religionsphilosophie. Eine Einführung, Stuttgart 2022, 51–55; *K. Hock*, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002, 54–70; *A. Michaels/M. Bergunder*, Art. Religionsphänomenologie, in: RGG 7 (⁴2004) 352–355. Vgl. auch den instruktiven Überblick von *R. Schaeffler*, Religionsphilosophie, Freiburg/München 1983, 105–142 sowie *H. Joas*, Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche, Berlin 2020, 99–150. Für weitere Informationen zum philosophischen Hintergrund s. *E. Alloa/T. Breyer/E. Caminada* (Hrsg.), Handbuch Phänomenologie, Tübingen 2023.

⁴ Vgl. hierzu vor allem die Beiträge von *R. Schaeffler*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg/München 1995; ders., Transzendente Theologie. Gott als Möglichkeitsgrund der Erfahrung, Baden-Baden 2022; ders., Phänomenologie der Religion, Freiburg/München 2017; ders., Unbedingte Wahrheit und endliche Vernunft. Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis, Wiesbaden 2017. Zur Würdigung seines Oeuvres s. *C. Böhr*, Perspektiven der Transzendentalphilosophie, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 17 (2018) 214–222; *B. Irlenborn/C. Tapp* (Hrsg.), Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers, Freiburg/München 2013; *T. M. Schmidt/S. Wiedenhofer* (Hrsg.), Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie, Freiburg/München 2010.

⁵ Vgl. u. a. *A. Michaels/D. Pezzoli-Olgiati/F. Stolz* (Hrsg.), Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?, Bern/Berlin 2001.

⁶ Vgl. dazu *M. Enders/H. Zaborowski* (Hrsg.), Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen, Freiburg/München 2004; *G. Bausenhart* u. a. (Hrsg.), Phänomenologie und Theologie im Gespräch, Freiburg/Basel/Wien 2013.

schem Interesse das Proprium von Transzendenzerfahrungen erfassen und zugleich die Bedingungen und Umstände erörtern will, welche religiöse Überlieferungen davor bewahren, in dieser Welt lebensfern und weltenthoben zu werden.⁷ Und ebenso ist dieser Ansatz für epistemologische Erörterungen belangvoll, die um die Frage kreisen: Welche Art von Wirklichkeitsbezug, Gegenstand und Inhalt kommt Erfahrungen zu, die für die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen in Anspruch genommen werden?⁸

1. Religion – ein Phänomen sui generis?

Aus der Begegnung von philosophischer Phänomenologie und empirischer Religionswissenschaft ist mit einem spezifischen Forschungsprofil und -interesse im 20. Jahrhundert die Religionsphänomenologie hervorgegangen. Im Ausgang von empirischen, historisch-analytischen und kulturvergleichenden Studien erfasst und sichtet sie religiöse Narrative und Praktiken (Zeugnisse von Hierophanien, Riten, Kulte, Symbolhandlungen) und will auf deskriptiv-komparativen Wegen ein Verständnis von der Logik und Struktur religiöser Vollzüge und Deutungsmuster ermöglichen. Es gilt zu zeigen, dass Religion ein (kulturelles und existenzielles) Geschehen „sui generis“ ist, das nicht auf Nicht-Religiöses zurückgeführt werden kann. Dass dabei auf Gefühl und Intuition als prae- und metadiskursive „Sensorien“ religiöser Erkenntnis gesetzt wird, erklärt sich aus einer kritischen Reserve gegenüber dem Rationalis-

⁷ Zum theologischen Stellenwert des Rekurses auf Erfahrung s. ausführlich G. Bausenhardt, Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen, Freiburg/Basel/Wien 2010, 112–228.

⁸ Im Hintergrund steht die Frage, welche Konzeption einer religiösen Epistemologie es ermöglicht, den Anspruch einer „empiristischen“ Wissenschaft zurückzuweisen, sie allein führe zu objektiv gültigen Ergebnissen, ohne durch eine solche Kritik am „empiristischen“ Erkenntnisideal einem religiösen Irrationalismus zu verfallen. Vgl. hierzu R. Schaeffler, Religiöse Erfahrung. Ausdruck reiner Subjektivität oder Fundstelle objektiv gültiger Wahrheit?, in: PhJ 107 (2000) 61–73. Zur erkenntnistheoretischen Problematik s. auch ders., Philosophische Einübung in die Theologie, Bd. 1–2, Freiburg/München 2004; M. Breul/K. Viertbauer (Hrsg.), Der Glaube und seine Gründe. Neue Beiträge zur Religiösen Epistemologie, Tübingen 2022.

mus der Neuzeit, der neben Vernunfteseinsichten lediglich Sinneseindrücke als Erkenntnislieferanten akzeptieren will. Allerdings führt diese Reserve nicht zu einer Entkoppelung des Religiösen vom Empirischen. Denn ein weiteres Kennzeichen dieses Ansatzes ist die Suche nach einer Sphäre bzw. nach einem Typ von Erfahrung, der so zu bestimmen ist, dass er außerhalb des Deutungshorizontes der theoretischen, praktischen oder ästhetischen Vernunft sowie abseits der Erfahrungsweisen moralischer, ästhetischer oder physischer Gehalte liegt und sich derart auszeichnet, dass nur in ihm ein genuin religiöser Erfahrungsinhalt dem Menschen zugänglich wird.⁹ Die Leitfrage lautet: Gibt es diesseits oder jenseits dessen, was der Mensch *wissen kann* (theoretische Vernunft), *tun soll* (praktische Vernunft) und woran er *Gefallen finden mag* (ästhetische Vernunft), eine besondere „Gegebenheitsweise“ von etwas, das ihn unbedingt angeht und nicht unter den Bedingungen der theoretischen, praktischen oder ästhetischen Vernunft hinreichend erfassbar ist?

Religion *als* Religion zu erfassen und dabei psychologisch oder soziologisch orientierte, reduktionistische Auffassungen von ihr zu vermeiden, ist somit der dezidierte Anspruch dieses Paradigmas, das stärker den Unterschied als die Affinität des Religiösen zu anderen Bereichen menschlicher Sinnvollzüge bestimmen will. Die Kernthese einer phänomenologischen Hermeneutik des Religiösen besagt: Es gibt eine Eigengesetzlichkeit religiöser Erfahrung, die nicht an ihrem Inhalt oder ihrer Deutung, sondern an der Struktur eines spezifischen Erfahrungsvollzuges und seiner Entsprechung mit dem darin gegebenen Erfahrungsinhalt festzumachen ist. Nicht durch die Angabe eines Gegenstandes, sondern durch die Analyse einer spezifischen *Korrelation von Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsgegenstand* soll also die Frage nach Eigenart und Besonderheit religiöser Widerfahrnisse beantwortet werden. Für eine Phänomenologie der Religion zeigt sich diese Korrelation in einer Hermeneutik von Geschehnissen und Erfahrungen, in denen sich das Unbedingte, das Göttliche oder das „Heilige“ zeigt bzw. zur Erscheinung bringt als

⁹ Zur Rekonstruktion der Bedingungen, die es ermöglichen, dass sich dem Erkenntnissubjekt derartige Gehalte bzw. Qualitäten des Erfahrenen zeigen, s. ausführlich R. Schaeffler, *Das Gute, das Schöne und das Heilige. Eigenart und Bedingungen der ethischen, der ästhetischen und der religiösen Erfahrung*, Freiburg/München 2019.

ein „*fascinans et tremendum*“ (das in seiner Erhabenheit anzieht, zugleich aber auch befremdet), als das gegenüber dem Menschen Größere, an das er nie heranreichen kann, das ihn aber in Beschlag nimmt.¹⁰ Solche Widerfahrnisse stehen für Gehalt, Gestalt und Verlaufsform eines Geschehens, in dem sich „Transzendenz“ derart (selbst) erschließt, dass sie in einer solchen Erfahrung dem Erfahrungssubjekt „originär“ und nicht durch Vermittlung anderer Akte gegeben ist.

Ins Zentrum der Reflexion rückt also das Verhältnis der Gegebenheitsweise einer Erfahrung bzw. ihrer Inhalte zu ihrer Wahrnehmung. Die Schlüsselfrage lautet: In welcher Weise muss ein Vollzug strukturiert sein, dass sich in ihm oder über ihn eine Offenbarung des „Heiligen“ bzw. Transzendenten ereignen kann? Welches Format muss ein religiöser Wahrnehmungsakt aufweisen, dass er dem Entsprechungsverhältnis seines Gegenstandsbezuges und der Gegebenheitsweise seines Gegenstandes gerecht wird?

In dieser Frage kommt jene Regel zum Ausdruck, die auf Edmund Husserl (1859–1938) zurückgeht und sich auf die enge Korrelation von Noesis (Bewusstseinsvollzug) und Noema (Bewusstseinsinhalt) bezieht. Diese Korrelation bedingt, dass weder Noesis noch Noema außerhalb ihrer Wechselbeziehung adäquat beschrieben werden können.¹¹ Husserls „Phänomenologisches Grundgesetz“ besagt:

¹⁰ Vgl. *M. Pylajew/K. Antonow*, Die Kategorie des Heiligen in der Religionsphänomenologie, *Theologie und Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in: *NZStHrPh* 57 (2015) 110–128. Zum Ganzen s. auch *M. Schlette*, Das Heilige, in: *T. Schmidt/A. Pitschmann* (Hrsg.), *Religion und Säkularisierung*, Stuttgart 2014, 200–210; *K. Kienzler* (Hrsg.), *Das Heilige im Denken*, Münster 2006; *W. Gantke*, Das Heilige in den Religionen und der Religionsphilosophie, in: *H. Fischer* (Hrsg.), *Individuum und Kosmos*, Mainz 2004, 75–91; *R. Esterbauer*, *Anspruch und Entscheidung. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen*, Stuttgart 2002; *J. Splett*, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg/München ²1985.

¹¹ *E. Husserl*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), Tübingen ⁶2002, 179–264. Vgl. auch *L. Wenzler*, Das Phänomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema, in: *K. Kienzler* (Hrsg.), *Das Heilige im Denken* (s. Anm. 10), 15–32. Zu Husserls Bedeutung und Einfluss auf die Ausarbeitung religionsphänomenologischer Entwürfe in der Philosophie des 20. Jahrhunderts s. *S. Loos*, *Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle*, Freiburg/München 2006, bes. 164–333.

Zwischen der Struktur eines Aktes und derjenigen Wesenseigentümlichkeit, in der diesem Akt Gegenstände „originär“ gegeben sind, besteht eine unablösbare Entsprechungsrelation. Außerhalb dieser Relation lassen sich weder Eigenart und Besonderheit des jeweiligen Gehaltes noch die Eigenheit des Wahrnehmungsaktes hinreichend erfassen. Was in diesem Grundgesetz sehr abstrakt ausgesprochen wird, kann durch folgende Beispiele erläutert werden:¹² Farben sieht man, sie sind nur dem Akt des Sehens „originär gegeben“. Wenn man von Farben etwas hört, z. B. indem jemand über sie spricht, dann nur deshalb, weil sie zunächst in Akten des Sehens „originär gegeben“ worden sind. Man kann Farben immer nur nachträglich „hörbar“ machen, indem man etwa die Wiedergabe ihrer Wellenlänge auf einem Spektrometer jeweils mit Tönen unterschiedlicher Höhe verknüpft. Hätte niemals jemand Farben gesehen, könnten sie auch nicht „hörbar“ gemacht werden. Dem Sprechen und Hören sind Farben daher nur sekundär und medial vermittelt gegeben. Töne dagegen hört man primär, sie sind nur dem Akt des Hörens „originär gegeben“. Man kann Töne ihrerseits nur nachträglich sichtbar machen, indem man ihre „Höhe“ oder „Tiefe“ als „Welle“ darstellt oder in ein Notenbild fasst. Das Lesen der Noten ist zwar ein optischer Vollzug, der aber begleitet wird von einem „inneren“ Hören qua Ton-Imagination. Hätte niemals jemand Töne gehört, könnte man sie auch nicht in einem Notenbild darstellen und in dieser Darstellung auch nicht „sichtbar“ machen. Dem Sehen aber sind Töne nur sekundär gegeben, d. h. über ein Medium, das Hörbares in Sichtbares übersetzt. Eine solche Übersetzung leistet etwa die Partitur einer Komposition. Eine Partitur will derart wahrgenommen und interpretiert werden, dass sie gespielt und zum Klingen gebracht wird. Dieses Beispiel zeigt, dass Töne in Bilder zwar „übersetzt“, aber nicht auf das Moment des Optischen zurückgeführt werden können. Ähnlich können Farben einen akustischen Ausdruck finden. Reduziert man sie jedoch darauf, verlieren sie gerade ihr Proprium der Farbigkeit.

Das „Phänomenologische Grundgesetz“ verweist auch auf die Autonomie der Aktstrukturen und zugehörigen Gegenstandsberei-

¹² Vgl. R. Schaeffler, Orientierungsaufgaben der Religionsphilosophie, in: P. Koslowski (Hrsg.), Orientierung durch Philosophie, Tübingen 1991, 210f. Zum Folgenden s. auch ders., Religionsphilosophie (s. Anm. 3), 245–250.

che der Wahrnehmung. „Autonomie“ meint hier Eigengesetzlichkeit im Sinne einer „Nicht-Rückführbarkeit“ auf andere Vollzug/Gehalt-Strukturen, bzw. einer Nichtableitbarkeit von diesen. Wenn nämlich Gegenstände einer je besonderen Wesensart nur Akte von einer je besonderen Struktur „originär gegeben“ sind, dann gilt für das Verhältnis von Akt und Gegenstand jeweils eine spezifische Eigengesetzlichkeit, ohne deren Beachtung keine relevanten Aussagen über den Gehalt dieser Akte möglich sind. Wer sich grundsätzlich weigert oder nicht fähig ist, Akte von einer bestimmten Struktur zu vollziehen, kann über die Eigenheit derjenigen Gegenstände, die diesen Akten originär gegeben sind, nichts aussagen. Wer sich grundsätzlich weigert oder unfähig ist zu sehen, kann über Farben und Farbverhältnisse nicht urteilen. Und entsprechend kann man folgern: Wer sich grundsätzlich weigert oder unfähig ist, sich in Situationen zu begeben, deren Erfahrungskonstellation durch eine spezifische Vollzug/Gehalt-Korrelation in der Wahrnehmung des Heiligen definiert ist, kann über die Wahrnehmung des Heiligen und den Wahrheitsgehalt entsprechender Zeugnisse nicht kompetent urteilen.

Max Scheler (1874–1928) hat diese Folgerung auf die Formel gebracht: Es ist widersinnig, zu fordern, „es müsste zunächst die Existenz von Farben rational nachgewiesen werden, ehe man sie sieht, von Tönen, ehe man sie – hört“.¹³ Daraus aber folgt für den religionsphänomenologischen Ansatz: Wer sich weigert, mit religiösen Erfahrungen zu rechnen, ehe ihm auf nichtreligiöse Weise bewiesen worden ist, dass es Transzendenz oder das „Heilige“ gibt, gleicht einem Menschen, der sich weigert zu sehen, ehe ihm auf eine nicht-optische Weise bewiesen wurde, dass es Farben gibt, oder der sich weigert zu hören, ehe ihm auf eine nicht-akustische Weise bewiesen wurde, dass es Töne gibt. Wer erwartet, dass die Gegenstände (Farben und Töne) uns „gegeben“ werden können ohne Bezug auf die ihnen entsprechenden Akte, macht sich selbst auf diesem speziellen Gegenstandsfelde blind bzw. taub.

¹³ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern/München⁵ 1968, 257.

2. Religiöse Erfahrung – Erschließung von Unbedingtheit?

Wenn die Logik der Entsprechung von Noesis und Noema auch das Feld der Religion konstituiert, dann gilt: Es gibt Erfahrungen, deren Inhalt und Gegenstand nicht außerhalb ihrer Hinordnung auf einen spezifischen Vollzug ihrer Wahrnehmung gegeben sein kann.¹⁴ Es wäre in diesem Fall vergeblich, den Erfahrungsinhalt bzw. -gegenstand abseits von seiner Beziehung auf diejenigen Wahrnehmungsprozesse zu suchen, deren Struktur allein seiner originären Gegebenheitsweise entspricht. Und wenn vor diesem Hintergrund auch für das Religiöse ein Wechselverhältnis speziell strukturierter Akte mit der Eigenart ihrer Inhalte anzunehmen ist, dann kann wiederum der Gegenstand eines religiösen Vollzuges nicht außerhalb dieses Vollzuges gegeben sein. Religiöse Erfahrung wäre dann hinsichtlich ihrer Vollzug/Gehalt-Struktur in der Tat eine Erfahrung *sui generis*.

Sucht man nach entsprechenden Formaten solcher Erfahrungen, ließe sich an sogenannte „disclosures“ (I. T. Ramsey) denken.¹⁵ Hierbei handelt es sich zum einen um die Erschließung von Inhalten, von denen gilt: Sie liegen jenseits dessen, was einem Subjekt bisher als Umkreis der Bedingungen und Möglichkeiten seines eigenen Handelns gegenwärtig war; sie treten kraft ihres Erschlossenwerdens in den Umkreis der für einen Menschen verbindlichen Bedingungen des Handelns ein, die ihm so gewiss sind, dass sie nicht bezweifelt, sondern nur aktiv respektiert werden können. Zum anderen geht es

¹⁴ Für die Erläuterung dieser Eigengesetzlichkeit bzw. des korrelativen Verhältnisses von Akt und Gegenstand bietet sich als Analogie die besondere Beschaffenheit eines Türschlosses an, das sich nur mit einem einzigen geeigneten Schlüssel öffnen lässt. Welcher Schlüssel aus dem Set eines Schlüsselbundes passt, ist ihm von außen nicht anzusehen. Ebenso sieht man dem Schloss nicht an, mit welchem Schlüssel es zu öffnen ist. Um den verschlossenen Raum betreten zu können, bleibt nichts anderes übrig, als die Passgenauigkeit jedes einzelnen Schlüssels auszuprobieren. Natürlich könnte man die Tür auch gewaltsam aufbrechen, aber die originäre Weise des Türöffnens stellt ein solcher Gewaltakt gewiss nicht dar. Zur Bedeutung dieser Entsprechungslogik vgl. ausführlich E. Alloa, Korrelation, in: ders./T. Breyer/E. Caminada (Hrsg.), Handbuch Phänomenologie (s. Anm. 3), 148–153.

¹⁵ I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1957. Vgl. hierzu auch die theologischen Anschlussreflexionen von E. Herms, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Tübingen 2020, 126–230; ders., *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, 168–220.

hierbei um Erschließungserfahrungen von Unbedingtheit. Was den Menschen „unbedingt angeht“ (P. Tillich), ist nicht „etwas Unbedingtes“, sondern das Aufgehen der Bedingung der Möglichkeit für alles bedingte Dasein (z. B. dessen, was den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seins konstituiert) sowie für das Selbst- und Eigensein des Bedingten. Dieser Unbedingtheit wird man nur gewahr und gewiss in der Weise des unbedingten Angegangenwerdens. Der Wahrnehmungsakt ist dabei ineins ein Akt der Selbstwahrnehmung („es geht *mich selbst*, *mein Selbst* unbedingt an“), der Wahrnehmung von Andersheit („ich werde von einem unbedingten *Anderen* angegangen“) und der Wahrnehmung der Verlaufsform der Begegnung mit Andersheit als eines unableitbaren Widerfahrnisses („es ereignet sich die Begegnung mit einer Andersheit, die von den übrigen Bedingungen der Begegnung mit Anderen/m her nicht deduzierbar und insofern selbst *un-bedingt* ist). Gegenüber solcher Andersheit kann sich das Subjekt daher auch *nichts ausbedingen*.

Die Bandbreite solcher Erschließungserfahrungen des „Heiligen“ ist beträchtlich und umfasst das Angegangenwerden von dem,

- was Lebenszusammenhänge und -läufe unterbricht, Sicherheiten und Selbstverständlichkeiten infrage stellt oder Neuanfänge erzwingt; was einem Menschen unausweichlich entgegentritt und was er nicht umgehen kann;
- was keine neutrale Stellungnahme zulässt, d. h., gegenüber dem der Mensch entscheiden und bestimmen muss, wer oder wie er/sie leben will, was aus ihm/ihr werden soll;
- was den Menschen im Innersten trifft und die Frage aufwirft, was es letztlich mit dem Dasein auf sich hat;
- was unverfügbar bleibt und von dem loszukommen unmöglich ist, weil es den Menschen bleibend bestimmt als dasjenige, „wo-raus“ er/sie leben kann.¹⁶

Religionsphänomenologisch steht für solche Widerfahrnisse auch die Kategorie der „Ergriffenheit“. Hier erlebt sich eine Person als in Anspruch genommen von einer Wirklichkeit, über die sie selbst

¹⁶ Vgl. ergänzend A. Steinbock, Evidence in the Phenomenology of Religious Experience, in: D. Zahavi (Hrsg.), The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology, Oxford 2012, 583–606.

nicht verfügen kann. Sie erfährt sich „berührt“ von dem, an das sie selbst nicht Hand anlegen kann. Hier wird ein Mensch dessen gewahr und gewiss, was „jenseits“ seines Vermögens des logischen Ableitens und technischen Bewerkstelligens waltet. Ergriffenheit gibt es aber nur im Modus eines „aktiven Passivs“, d. h. als Sich-ergreifen-Lassen.¹⁷ Selbst greifen kann der Mensch nur nach dem, was seinerseits schon ihn ergreift. Was ihn ergreift, kann er von sich aus nicht in den Griff kriegen, wenngleich er sich seinem Anspruch auch verweigern und entwinden kann.

In solchen Widerfahrnissen begegnet dem Menschen eine Wirklichkeit, die in dem Sinn eine andere Wirklichkeit ist, dass sie sich in seine bisherige Weltsicht nicht einfügt, sondern diese Weltsicht verändert. Derartige Erschließungserfahrungen bringen einen Menschen dazu, ein bestehendes Verhältnis zu seinen Lebensverhältnissen zu hinterfragen und neu zu justieren. Erfahrungen dieser Art sind dann mehr als nur ein singuläres Widerfahrnis im Leben, sondern betreffen das Leben im Ganzen. Anders gesagt: Solche Widerfahrnisse *im* Leben führen zu Erfahrungen *mit* dem Leben, die wiederum unsere Einstellung *zu* den Dingen und Ereignissen im Leben verändern. Eine religiöse Lebenseinstellung verdankt sich dabei der Begegnung mit einem „Gegenüber“, an das es weder ganz herankommt (weil es ihm unverfügbar ist) noch daran vorbeikommt (weil es davon unausweichlich angegangen wird) und das ihm gegenüber keine neutrale Stellungnahme zulässt. „Religiös“ ist die Einstellung zu jenem Unableitbaren, von dem nicht loszukommen ist, weil es das Dasein durchgängig bestimmt und sich als das zeigt, woraus der Mensch leben kann, so dass er von sich sagen kann: Ich werde meiner selbst gewiss und gewahr durch etwas, dessen ich selbst nicht Herr werde. Dasjenige, über das ich selbst nicht Herr werde, lässt mich über mich selbst Herr werden. Dasjenige, was mich befremdet, führt mich zu mir selbst und behält dabei seine Fremdartigkeit. Die Strukturmomente dieser Erfahrung finden sich etwa in alttestamentlichen Berufungs- und Erwählungserzählungen (vgl. Berufung des Mose in Ex 3, 1ff.). Hier wird die Erfahrung eines zugleich Anziehenden und Befremdenden („brennender Dornbusch“) zum Auslöser einer Selbstfindung und Beauftragung bzw. Sendung, in der ein

¹⁷ Vgl. hierzu J. Splett, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2001, 7–20.

Mensch die Bestimmung seines Lebens findet, ohne dass das Moment des Anziehenden und Befremdenden jemals getilgt oder aufgehoben wird.

Eine Phänomenologie religiöser Erfahrungen verbleibt im Rahmen des bloßen Sammeln und Sichtens, wenn sie nicht Kriterien ausweist, anhand deren entschieden werden kann, ob es sich dabei nicht bloß um fromme Einbildungen oder um den Ausdruck lediglich subjektiver Befindlichkeiten handelt. Zu diesen Kriterien gehört vor allem der Widerfahrnischarakter der religiösen Erfahrung und das ihr inhärente Moment der Unverfügbarkeit ihres Sich-Ereignens. Das religiöse Subjekt löst das Widerfahrnis durch eigene Aktivitäten nicht aus und kann es durch eigenes Tun und Lassen auch nicht wiederholen oder reproduzieren. Vielmehr hat religiöse Erfahrung den Charakter eines „responsorischen Geschehens“ (R. Schaeffler),¹⁸ d. h. sie ereignet sich gleichsam im Wechselspiel von subjektivem Erblicken und objektivem Anblick, wobei der Gegenstand des Erblickens zugleich sein Ermöglichungsgrund ist.¹⁹ Religiöse Erfahrung vollzieht sich weder in einem rein passiven Hinnehmen („Betroffenheit“) noch erschöpft sie sich im subjektiven Ausgriff auf etwas, das man vor Augen hat, sondern im Erblicken eines Angeblicktwerdens.

Die beste Veranschaulichung dieser responsorischen Struktur findet sich in der Schrift *De visione Dei* von Nicolaus Cusanus (1401–1464).²⁰ Das Experiment vom „Sehen Gottes“ soll den Mönchen eines Klosters am Tegernsee eine „sinnliche“ Einführung in Theologie und Praxis des Gott/Mensch-Verhältnisses vermitteln. Der Titel dieser Einführung spielt nicht auf Visionen und Privatoffenbarungen an, auf die sich religiöse Esoteriker gerne berufen. Er ist anders gemeint und meint jenes Wechselverhältnis, in dem Gott sowohl als Subjekt als auch als Objekt des Sehens bestimmt

¹⁸ Vgl. R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit (s. Anm. 4), 298–329.

¹⁹ Vgl. R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie, Bd.1 (s. Anm. 8), 110: „Unser Anschauen und Wahrnehmen hat den Charakter eines responsorischen Gestaltens, geschieht also weder in einem rein passiven Hinnehmen, noch in einem rein subjektiven Erfinden, sondern in der Weise, daß ein Anspruch des Wahrnehmbaren in den Formen unseres Anschauens und Denkens beantwortet und dadurch erst vernehmbar gemacht wird.“

²⁰ Die folgende Darstellung orientiert sich an H.-J. Höhn, Experimente mit Gott, Würzburg 2021, 114–125.

wird und Gottes Sehen jenen Blick meint, mit dem sowohl Gott den Menschen als auch der Mensch Gott anschaut bzw. von ihm angesehen wird. Das Experiment beginnt damit, dass Nicolaus sich das Bild eines „Alles-Sehenden“ besorgt, welches den Eindruck erweckt, als ob es gleichsam alle(s) ringsum anblicke („Mona-Lisa-Effekt“). Dieses Bild („*icona Dei*“) wird an der Stirnwand eines Raumes angebracht und die Mönche werden aufgefordert, sich im Halbkreis vor ihm aufzustellen. Beim Betrachten dieses Bildes sehen die Mönche zuerst (nur) ein Gesicht, dann zwei Augen, zuletzt aber darin einen Blick und ein Angeblicktwerden:

„Ihr, Brüder, stellt euch um die Ikone herum, nicht weit von ihr entfernt, und schaut sie an! Und jeder von euch wird, von welcher Stelle er sie auch besieht, die Erfahrung machen, als werde er allein von ihr angeschaut. Dem Bruder, der im Osten stehen wird, wird es scheinen, als blicke dieses Gesicht nach Osten, und dem Bruder, der im Süden steht, daß es nach Süden, und dem im Westen, daß es nach Westen blicke. Zuerst also werdet ihr darüber staunen, wie es möglich ist, daß die Ikone zugleich alle und jeden einzelnen anblickt. Denn die Vorstellungskraft des im Osten Stehenden faßt es keineswegs, daß der Blick der Ikone in eine andere Gegend gerichtet ist, nämlich nach Westen oder Süden.

Dann mag sich der Bruder, der im Osten stand, nach Westen begeben; und er wird erfahren, daß der Blick so auf ihn im Westen gerichtet ist wie vorher im Osten. Und da er weiß, daß die Ikone befestigt und nicht verändert worden ist, wird er über die Änderung des unveränderlichen Blickes staunen.

Und geht er, den Blick immer auf die Ikone heftend, von Westen nach Osten, so wird er erfahren, daß der Blick (*visus*) der Ikone immerzu mit ihm weitergeht. Und kehrt er vom Osten nach Westen zurück, wird er ebenfalls ihn nicht verlassen. Er wird darüber staunen, wie er sich auf unbewegliche Weise bewegt. Auch seine Vorstellungskraft (*imaginatio*) wird es nicht fassen können, daß er sich ebenso mit einem anderen bewegt, der ihm in entgegengesetzter Bewegung entgegenkommt. Und wenn einer, der dies erfahren will, während er sich von Westen nach Osten begibt, einen Mitbruder unter Hinschauen auf die Ikone von Osten nach Westen gehen heißt und er den Entgegenkommenden fragt, ob der Blick der Ikone sich jeweils mit ihm umkehre, und wenn er

hört, daß er sich ebenfalls in entgegengesetzter Richtung bewegt, wird er ihm glauben müssen. Würde er ihm nämlich nicht glauben, würde er nicht fassen, daß dies möglich ist. So wird er durch die Mitteilung des ihm Berichtenden zu dem Wissen kommen, daß jenes Angesicht (*faciem*) keinen von allen, die in Bewegung sind, auch in entgegengesetzten Richtungen, verläßt.

Er wird also erfahren, daß das unbewegliche Angesicht sich so nach Osten hin bewegt, daß es sich zugleich nach Westen hin bewegt, und so nach Norden, daß auch nach Süden; auch wie es so auf einen bestimmten Punkt hinschaut, daß auch auf alle zugleich, und ebenso auf eine einzige Bewegung hin, wie auf alle zugleich.²¹ (Nr. 3)

Beim Betrachten des „Alles-Sehenden“ fällt den Mönchen zunächst auf, dass jeder einzelne, von welcher Stelle er auch das Bild betrachtet, die Erfahrung macht, als werde er allein von diesem Alles-Seher angeschaut. Als Anschauender ist der Mensch immer schon und zugleich auch Angeschauter. Er steht im Blickfeld Gottes. Er sieht einen Blick, der ihm ganz persönlich gilt. Er zieht Gottes Blick ungeteilt auf sich. Jeder Einzelne hat vor Gott ein „Ansehen“, ohne durch besondere Ansehnlichkeit oder Blickfänger („Aussehen“) dieses Ansehen begründen oder herleiten zu müssen. Da dies aber alle von sich behaupten, kommen sie nicht umhin zu unterstellen, dass jener „Allesseher“ zugleich alle und jeden einzelnen anblickt und Ansehen verleiht. Zu der Erfahrung, unverwechselbar und einmalig gemeint zu sein, kommt also die Erfahrung hinzu, dass alle gleichermaßen, d. h. in gleicher Intensität und Ungeteiltheit im Blick des All-Sehenden stehen.

Das Bedeutsame ist nun, dass Cusanus dieses Experiment nicht einfachhin als ein ästhetisch-moralisches Gleichnis dafür nimmt, dass Gott „so aufmerksam für einen jeden Sorge trägt, als ob er sich allein um den, der erfährt, dass er angeschaut wird, und um keinen anderen kümmere“ (Nr. 4). Vielmehr nimmt er dieses Experiment zum Anlass, um die Beziehung zwischen Gott und Mensch daraufhin zu bedenken, worin diese Beziehung überhaupt besteht, wie sie strukturiert ist und welcher Logik sie folgt. Die Pointe dieses An-

²¹ Nikolaus von Kues, *De Visione Dei*, Trier 1985, 5–7.

satzes besteht darin, dass Gottes Wirklichkeit, sein Gott-Sein außerhalb eines spezifischen Vollzuges nicht zugänglich ist. Das Göttliche erscheint hier nicht als anonymes kosmisches Gesetz, nicht als höchstes Seiendes, nicht als transzendentaler Grund allen Seins, sondern zeigt sich in einem responsorischen Geschehen: als Ereignis (identitäts- und wertaffirmativen) sehenden Gesehenwerdens und als solches hineinvermittelt in das Sehen des Menschen.

Der „doppelte“ Genitiv (das Sehen Gottes als *genitivus subjectivus* und *objectivus*) benennt Gott als Sehenden und Gesehenen, der sich im Vollzug der Verschränkung von Sehen und Gesehenwerden offenbart. Aber auch für den Betrachter des Bildes trifft dies zu. Er sieht den Abgebildeten an und nur in diesem seinem Sehen sieht er, dass der Abgebildete ihn ansieht. („Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, wenn Du mich [...] anschaust, als daß Du von mir gesehen wirst?“, Nr. 13). Gottes Offenbarung ereignet sich in der (responso- rischen) Koinzidenz von Sehen und Gesehenwerden („Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst Du, daß Du von mir gesehen wirst, der Du ‚der verborgene Gott‘ (Jes 45,15) bist“, Nr. 13). Dabei kommt es gleichermaßen auf den göttlichen Gunsterweis des „Sich-sehen-Las- sens“ wie auf die menschliche Eigenaktivität an. Der Betrachter der „*icona Dei*“ wechselt Standort und Blickrichtung. Dieser Wechsel ist es allererst, der ihn erfahren lässt, dass der Blick des Abgebildeten mit ihm geht. Und diese Erfahrung ist ihrerseits nur deswegen mög- lich, weil wiederum das Sehen Gottes in das Sehen des Menschen einbezogen ist. Der Gott ansehende Mensch sieht nichts Gegen- ständliches, sondern ein Angesehenwerden. Er sieht nicht, wie Gott „aussieht“, sondern dass er ihn „ansieht“. Er sieht einen Blick, er nimmt einen Vollzug wahr: das Sehen Gottes, das Gott selbst ist und darin er wirklich ist und zugleich Ermöglichungsgrund für das Sehen des Menschen ist. Denn ebenso wie im sehenden Gesehenwer- den der Mensch den Blick Gottes auf sich zieht, so zieht dabei Gott den Blick des Menschen auf sich. Gott aber kann in das Sehen des Menschen nur einbezogen sein, weil der Mensch seinerseits in ein Angesehenwerden einbezogen ist, worin sein Dasein und Ansehen fundiert sind: „Und da Dein Sein Dein Sehen ist, bin ich also, weil Du mich anschaust“ (Nr. 10). Gleichwohl ist das Gott-Sehen des Menschen keine aktuelle Nötigkeitsbedingung für das Sein des Men- schen. Er kann den Blick von Gott abwenden und ihm den Rücken zukehren, Gott ein Nichts sein lassen, ohne selbst zum Niemand zu

werden. Für die Vergewisserung seines In-der-Welt-Seins ist Gott nicht notwendig. Ebenso wenig gerät die Erfahrung des göttlichen Angesehenwerdens in den Verdacht einer Überwältigung des Subjekts, das sich einer Übermacht ergeben muss. Seine Freiheit bleibt dabei gewahrt wie auch sein Selbst- und Eigensein nicht gemindert werden, wenn es den göttlichen Anblick nicht sucht oder ihm ausweicht.

Das cusanische Experiment nimmt eine wichtige Einsicht der Religionsphänomenologie vorweg, indem es den Gegenstand religiöser Erfahrung zugleich als deren (Ermöglichungs-)Grund ausweist:

„Jedes Wirkliche, das dem Subjekt in der Erfahrung gegenübertritt, wird ‚durch es selbst‘ erkannt (non cognoscitur nisi per seipsum), indem es dieses Subjekt zu den antwortenden Akten des Anschauens und Denkens herausfordert und in diesen Akten, als deren vorantreibendes Moment, zur Sprache kommt. Es ist diese Eigen-Initiative des Objekts, durch das sich die Erfahrung von den Projektionen der Vorstellungskraft des Subjekts und den Konstruktionen seines Verstandes unterscheidet. Eben deshalb kann uns freilich kein Gegenstand irgendeiner Erfahrung, auch nicht der religiösen, auf andere Weise gegeben werden als im Modus der Antwort, die wir in unserem Anschauen und Denken auf seinen Anspruch geben; aber diese Gegebenheit kommt nur dadurch zustande, daß wir uns für die Möglichkeit offenhalten, durch diesen Anspruch zu einer Umgestaltung unseres Anschauens und Denkens herausgefordert zu werden.“²²

Allerdings ist damit noch nicht hinreichend geklärt, was einen Menschen zu einer solchen Offenheit bringt. Weiß man „aus Erfahrung“, dass man darauf gefasst sein muss, in der Lebenswirklichkeit mit einem Anspruch konfrontiert zu werden, dem man entsprechen muss und kann? Oder muss man für diese Offenheit vorgängig zu einer solchen Erfahrung sensibilisiert werden, sie einüben und wachhalten? Ist der Analogieschluss statthaft, dass man aus einem erlittenen Schaden klug und ebenso aus einer überwältigenden Erfahrung religiös werden kann?

²² R. Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Bd. 2 (s. Anm. 8), 414.

3. Der Mensch – (nur) aus Erfahrung religiös?

Der phänomenologische Typ der Religionsphilosophie setzt darauf, dass die originäre Begegnung mit dem „Heiligen“ in Form einer spezifischen Erfahrung geschieht, deren Logik und Struktur sie von anderen Erfahrungen unterscheidbar macht. Aber ist dieses Konzept derart konsistent, wie es vorgibt? Man darf in mehrfacher Hinsicht Skepsis anmelden. Angesichts der bisher beschriebenen Charakteristika ist es keineswegs ausgemacht, dass Begegnungen mit dem Heiligen gegenüber ästhetischen und ethischen Unbedingtheitserfahrungen gleichsam „apart“ sind oder sich in der menschlichen Lebenswelt „heterotop“ verorten lassen.²³ Ergriffenheit kann ebenso das ästhetische Erleben kennzeichnen wie Unbedingtheit für den Anspruch und das Urteil eines moralischen Gewissens oder für die Anerkennung „höchster“ Werte reklamiert wird.²⁴ Offensichtlich ist allein anhand dieses Merkmals eine trennscharfe Abgrenzung ästhetischer, moralischer und religiöser Erfahrungen nicht möglich.²⁵

²³ Gegen eine solche Auffassung wendet sich auch R. Schaeffler, *Das Gute, das Schöne und das Heilige* (s. Anm. 9), 146: „Die religiöse Erfahrung hat es nicht mit einem beschränkten Feld von Gegenständen zu tun, sondern mit einer bestimmten Qualität des Erscheinens. Alles, was überhaupt erfahren werden kann, kann unter bestimmten Bedingungen auch in dieser besonderen Qualität erscheinen.“

²⁴ Dass die Rede vom Heiligen nicht ohne ästhetische und ethische Bezüge auskommt, unterstreicht M. Schlette, *Das Heilige in der Moderne*, in: C. Thies (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung in der Moderne*, Wiesbaden 2009, 109–132: „Erlebnisse des Heiligen sind solche, die einen Unterschied machen in unserem Leben. Wir mögen vielerlei Ergriffenheitserlebnisse haben, aber ob sich uns in ihnen etwas erschlossen hat, das wir ‚heilig‘ nennen könnten, machen wir von den Konsequenzen abhängig, die sie für unser alltägliches Leben haben. Sie haben zwar als Erlebnisse eine im weitesten Sinne ästhetische Anmutung, aber der Unterschied, den sie für uns bedeuten, ist angemessen nur in ethischen Kategorien erfassbar. Die Ergriffenheit durchs Heilige richtet uns praktisch an den Erlebnisgehalten aus, sie hat den Charakter eines Anspruchs des Erlebens an uns, ihm in der Art und Weise, wie wir leben, zu entsprechen.“ (115) – „Charakteristisch für unseren modernen Sprachgebrauch ist, dass uns der Gehalt existenziell ergreifender Erlebnisse ‚heilig‘ ist, in denen uns ‚letzte‘, unseren Lebensvollzug orientierende Werte mit der Anmutung ihrer Unbedingtheit und Objektivität gegeben werden“ (127).

²⁵ R. Schaeffler, *Das Gute, das Schöne und das Heilige* (s. Anm. 9), unternimmt den Versuch, auf Seiten des Subjekts geeignete Dispositionen zu identifizieren,

Eine weitere Nachfrage betrifft das Verhältnis von Ereignis (Interpretandum) und Deutung (Interpretament) eines (religiösen) Widerfahrnisses. Was dem Menschen widerfährt, kommt in dessen Deutung zur Sprache und wird dadurch hinsichtlich seines Gehaltes und seiner Bedeutung erst mitteilbar. Dabei ist zu beachten, dass es nicht einen unmittelbaren, gleichsam hermeneutisch „neutralen“ Wahrnehmungsakt im Modus des passiven Hinnehmens eines äußeren Geschehens gibt. Vielmehr ist das Subjekt stets an der aktiven Verarbeitung dieses Geschehens beteiligt, das es immer schon „als“ etwas wahrnimmt. Bei der Erfassung von „etwas als etwas“ wird die Deutung eines Ereignisses mittels Referenz auf einen bestehenden (intersubjektiv geteilten) Deutungsrahmen vollzogen. Bei dieser Bezugnahme können sowohl die Deutung des Ereignisses als auch der Deutungsrahmen eine hermeneutische Modifikation erhalten. Dies erfolgt meist in jenen Fällen, die mit einer Irritation bestehender Plausibilitäten verknüpft sind. Anders formuliert: Eine Person erlebt etwas, das ihr nicht „in den Kram“ passt, und kann sich nur dadurch einen „Reim darauf machen“, indem sie ihren Deutungsrahmen so verändert, dass das Erlebte seine „Ungereimtheit“ verliert.

Bei der Rekonstruktion einer religiösen Erlebnisverarbeitung stößt man auf ein komplexes Zusammenspiel unterschiedlicher Größen, das weit über eine ereignis- oder subjektzentrierte Bestimmung hinausgehen muss. Es ist dabei unabdingbar, auch den Anteil des soziokulturell mitkonstituierten Deutungsrahmens und des für die Deutung gewählten Sprachspiels zu erfassen.²⁶ Ebenso unerläss-

die entsprechende Unterscheidungen ermöglichen sollen: Der Erfahrung des Guten wird das Gewissen als Befähigung zur sittlichen Erfahrung zugeordnet (82–84); der Erfahrung des Schönen soll die ästhetische Einbildungskraft und der „gute Geschmack“ korrespondieren (119–121) und für die Erfahrung des Heiligen wird die Begabung mit einem „*sensus numinis*“ behauptet (148–150). Es ist jedoch fraglich, ob dieser „*sensus*“ tatsächlich ein responsorisches Verhältnis zwischen Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsgegenstand ermöglicht. Vielmehr drängt sich der Verdacht auf, dass hier ein Zirkelschluss vorliegt: Die Erfahrung des Heiligen setzt jenen „*sensus*“ voraus, der erst im Vollzug dieser Erfahrung aktiv wird und im Nachgang die Behauptung einer solchen Erfahrung legitimieren soll, als deren Ereignis- und Erschließungsbedingung er wiederum fungiert.

²⁶ „Religiöse Erfahrungen macht man an, in und mit persönlichen menschlichen Erfahrungen, wenn auch im Licht und mit Hilfe einer bestimmten religiösen Tradition, in der man steht und die dabei als sinngebender Interpretationsrahmen

lich ist es, nach den biographisch erworbenen, interpretativen und spirituellen Kompetenzen der Erlebnisverarbeitung auf Seiten des Subjekts zu fragen und dabei die Relevanz einschlägiger Erfahrungen auf den Prüfstand zu stellen: Trifft es zu, dass der Mensch durch entsprechende Widerfahrnisse religiös wird, oder muss er es je schon sein, um religiöse Erfahrungen machen zu können?²⁷

Wer sich für religiöse Lern- und Bildungsprozesse interessiert, entdeckt sehr bald, dass in nahezu allen Religionen die Weckung menschlicher Religiosität zunächst einhergeht mit einer soziokulturellen Gestaltung von Bereichen, in denen Menschen ihre religiöse Sensibilität erst allmählich ausbilden und die für die religiöse Deutung von bestimmten Erfahrungen geeignete Sprache erst erlernen. Das Wechselverhältnis von Noema und Noesis ist demnach zu erweitern und zu ergänzen um das „Wechselspiel zwischen erlebter Situation, präreflexiver Erfahrung, individueller Artikulation und kulturellem Vorrat an Deutungsmustern.“²⁸ Auf der Theorieebene steht dementsprechend eine Weiterentwicklung der Religionsphänomenologie an, bei der sowohl transzendentalphilosophisch orientierte Rekonstruktionen des religiösen Vollzugs als auch jene Weichenstellungen bedeutsam sind, die der „linguistic turn“ in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eingeleitet hat.²⁹ Auf diese Wende folgten wie-

wirksam ist“, E. Schillbeekx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg/Basel/Wien 1990, 48.

²⁷ Dass schon vorhanden sein muss, wofür die Religionsphänomenologie eintritt, unterstreicht R. Otto, *Das Heilige* (1917), München 2004, 8: „Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiterzulesen.“

²⁸ H. Joas, *Über Artikulation von Erfahrungen*, in: ders., *Braucht der Mensch Religion?*, Freiburg/Basel/Wien 2004, 62. Zu den theologischen und epistemologischen Implikationen dieses Wechselspiels s. S. Wendel, *Glaube – eine Konstellation zwischen Erfahrung und Überlieferung*, in: D. Ansorge/B. Knorn (Hrsg.), *Zwischen Dogma und Erfahrung. Erkundungen zum Grund des Glaubens*, Münster 2021, 58–71.

²⁹ Die von R. Schaeffler vorgenommene Weiterentwicklung der kantischen Transzendentalphilosophie und Rezeption des *linguistic turn* folgt einem Theoriedesign, das unabhängig von ähnlich gelagerten und in der zeitgenössischen Philosophie einflussreicheren Konzeptionen ausgearbeitet wurde. Dazu zählen v. a. die Entwürfe einer transzendentalen Sprachpragmatik und Semiotik von K.-O. Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Berlin 2011; ders., *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Berlin 2017. Im Gegenzug haben Vertreter einer

derum weitere „turns“ der Kulturwissenschaften, die erneut den Blick auf die gesellschaftliche und geschichtliche Verfassung des Phänomens „Religion“ lenken³⁰ und Transformationen seiner kulturellen Antreffbarkeit und Relevanz differenziert erfassen lassen.³¹ Ohne diese interdisziplinäre Ausrichtung dürfte es kaum möglich sein, bei der Beschreibung religiöser Wahrnehmungsmuster die Einführung eines auf Noesis und Noema konzentrierten Zugangs zu überwinden.

Diese Konzentration hat auch dazu geführt, dass die Frage nach dem existenziellen Bezugsproblem eines religiösen Daseinsverhältnisses in der Religionsphänomenologie vielfach aus dem Blick geraten ist. Zwar wird man hierbei nicht die Losung „Kontingenzbewältigung“ ausgeben können, denn die exemplarisch genannten Ausprägungen religiöser Erfahrung haben den Effekt einer Kontingenzsteigerung und -verschärfung menschlichen Daseins und wirken gerade nicht auf eine Kontingenzreduktion hin, wenn man darunter die Bereitstellung von Verhaltensweisen des Umgangs mit dem Unverfügbaren zum Zwecke der Minderung seiner Überforderungseffekte versteht.³² Vielmehr belegen religiöse Zeugnisse einer Erfahrung des Heiligen, dass jeder Versuch, sich ihm mit solchen Absichten zu nähern, sogleich die Wahrnehmung seiner Unnahbarkeit und „Übermacht“ verstärkt. Jeder Versuch, die Unverfügbarkeit des Heiligen zu relativieren, belegt die Vergeblichkeit dieses Tuns und verschärft damit die Kontingenz, die es zu reduzieren galt. Menschliche Daseinskontingenz, die offenbar wird angesichts des Heiligen als jener Macht, „die ‚im Ur-Anfang‘ die offene Alternative

Transzendentalpragmatik bisher nur wenig Interesse an der Beschäftigung mit dem Phänomen „Religion“ entwickelt. Zur gleichwohl bestehenden Relevanz transzendentalpragmatischer Überlegungen für Ansatz und Aufbau einer Religionsphilosophie s. *H.-J. Höhn*, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn/München/Wien 2010.

³⁰ Vgl. *M. Bergunder*, *Soziologische Religionstheorie nach dem cultural turn*, in: D. Pollack u. a. (Hrsg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, 203–230.

³¹ Vgl. *H. Joas*, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Berlin 2019.

³² Zu diesem Kernbegriff funktionaler Religionstheorien s. etwa *H. Lübke*, *Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung*, in: G. v. Graevenitz (Hrsg.), *Kontingenz*, München 1998, 35–47.

von Sein und Nichtsein aller Dinge entschieden hat³³, kann nur anerkannt, nicht aber gemindert werden. Aber es ist ebenso prekär, wenn als Zielpunkt der Begegnung mit dem Heiligen dessen Verehrung im religiösen Kult ausgegeben wird, von dem es heißt:

„Dessen Vollzug aber gipfelt jenseits aller Absichten und Zwecke und auch der selbstlosesten Bitten in der geschenkten Einfalt der Rühmung. Einer Rühmung, die schließlich Gott nicht mehr als ihren meint, sondern rein auf ihn selbst geht, in das Geheimnis einer Herrlichkeit ohne Namen – der sie gleichwohl immer neue Namen verleiht, um nicht zu verstummen.“³⁴

Zwar entzieht die Betonung der Zweckfreiheit den religiösen Vollzug jeder Versuchung, ihn zu instrumentalisieren und für allzu menschliche Interessen zu missbrauchen. Aber wenn sie kein Kriterium nennen kann, diese Zweckfreiheit von Belang- und Bedeutungslosigkeit zu unterscheiden, muss der Verweis auf die „Selbstlosigkeit“ einer Verehrung des Göttlichen um seiner selbst willen irritieren. Was unterscheidet diese Selbstlosigkeit von der Selbstaufgabe des religiösen Subjekts? Besteht nicht die „Aufgipfelung“ des religiösen Kultes darin, dass er als Ort einer zweckfreien Praxis zugleich die Bedeutung einer unverzweckbaren Existenz des Menschen erschließt? Ist nicht das zweckfreie (religiöse oder ästhetische) Tun eben jener Handlungs- und Erlebniskontext, in dem für den „modernen“ Menschen allein noch die Freiheitserfahrung der Unverzweckbarkeit möglich ist?³⁵ Und eine zweite Nachfrage legt sich nahe, wenn man

³³ R. Schaeffler, *Das Schöne, das Gute und das Heilige* (s. Anm. 9), 156.

³⁴ J. Splett, *Die Rede vom Heiligen* (s. Anm. 10), 349.

³⁵ Es kommt darauf an, den intrinsischen Sinn („Zweckfreiheit“) und die möglichen extrinsischen Effekte („Relevanz“) des Ritus nicht in einen direkten Kausalzusammenhang zu bringen. Religiöse Rituale, die *ad maiorem Dei gloriam* vollzogen werden, haben meist dann den (Neben-)Effekt der Identitätsvergewisserung oder Gemeinschaftsbildung, wenn man sie nicht als Instrumente der Identitäts- und Gemeinschaftsstiftung intendiert. Sie entziehen sich auch dem funktionalistischen Versuch, ihre Inhalte auf ihre Funktion zu reduzieren, und ebenso der funktionalistischen Versuchung, als ihre Funktion nur das anzuerkennen, was sich aus der Definition eines existenziellen oder gesellschaftlichen Bezugsproblems (z. B. Identitätssicherung) für das Eingehen eines religiösen Verhältnisses zum Dasein ergibt. Zweckfreie Vollzüge widerstreiten einer Deutung menschlichen Handelns, die ihm nur dann Relevanz und Bedeutung zumessen will, wenn es ein vollzugsexternes Resultat dieses Tuns gibt, um dessen Realisierung willen etwas getan wird. Vgl. hierzu

die Nähe zwischen religiöser und ästhetischer Praxis bedenkt: Besteht das wohltuende Paradox eines selbstlosen Tuns nicht darin, dass das Subjekt sich gerade in diesem Tun wieder neu gegeben wird und seine Selbstlosigkeit sich in Selbstfindung und Selbstbestätigung wandelt?

Religionsphänomenologische Ansätze tendieren dazu, die Bedeutung religiöser Erfahrungen bei der Ausbildung von Religiosität und für den Erhalt eines religiösen Daseinsverhältnisses zu überschätzen. Sie halten den Sonderfall von spirituellen „Peak-Erfahrungen“ für den Regelfall eines religiösen Bewusstseins.³⁶ Aber werden nicht Regel und Ausnahme vertauscht, wenn exzeptionelle Schlüssel-, Schwellen- und Konversionserfahrungen ausschlaggebend für den Aufbau einer religiösen Weltsicht sein sollen? In allen religiösen Ge-

H.-J. Höhn, Religion – Ritus – Transzendenz. Lebensdienliche Illusionen?, in: F. Gruber/M. Knapp (Hrsg.), Wissen und Glauben, Freiburg/Basel/Wien 2021, 105–123.

³⁶ Eine solche Annahme findet sich auch in zeitgenössischen neurobiologischen Experimenten, in denen es gelungen ist, durch bildgebende Verfahren die Veränderung einzelner Felder in spezifischen Hirnarealen während religiöser Praktiken sichtbar zu machen. Dabei handelt es sich um Areale, in denen Prozesse ablaufen, die über die räumliche Orientierung, Bewegung und Selbstwahrnehmung der Probanden entscheiden. Durch entsprechende Stimulierungen dieser Areale ist es möglich, dass für die Probanden die Grenze zwischen Ich und Welt verschwindet und die Orientierung in Raum/Zeit-Bezügen aufgehoben wird. Was die Mystiker unterschiedlichster religiöser Traditionen berichten – das „ozeanische Gefühl“ der Versenkung, die Erweiterung von Bewusstseinsgrenzen, die Vereinigung mit einer allumfassenden Wirklichkeit – lässt sich offenkundig rekonstruieren als Resultat einer via Meditation erfolgenden Stimulation entsprechender Hirnlappen. Die Experimente von A. Newberg, M. Persinger, V. Ramachandran u. a. zeigen aber auch, dass dieselbe Stimulierung von Empfindungen bzw. Zuständen mit höchst divergenten Deutungen einhergeht. Buddhistische Mönche greifen zu völlig anderen Interpretamenten als franziskanische Nonnen. Somit ist klar, dass sich zwar eine Empfindung bzw. ein mentaler Zustand neurobiologisch stimulieren lässt, nicht aber auch eine spezifische Interpretation dieser Empfindung bzw. dieses Zustands. Offensichtlich hängt es (auch) von spezifischen (soziokulturellen) Deutungsmustern ab, dass und inwieweit eine Erfahrung als „religiös“ qualifiziert wird. Die Gegebenheitsweise eines Erfahrungsinhaltes lässt als solche noch keine Rückschlüsse darauf zu, als was dieser Inhalt erfahren wird. Zur kritischen Evaluation dieser Experimente s. u. a. *J. Rahner*, Gott im Gehirn?, in: C. Böttigheimer/F. Bruckmann (Hrsg.), Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“, Freiburg/Basel/Wien 2012, 287–303.

meinschaften nehmen zahlreiche Subjekte für sich in Anspruch „religiös“ zu sein, ohne dass sie in ihrer Biographie auf situativ ausgrenzbare Widerfahrnisse des Heiligen verweisen können. Zudem gibt es wichtige spirituelle Traditionen, für die gerade die Erfahrung der Nicht-Erfahrbarkeit des Göttlichen bzw. Heiligen konstitutiv ist und dieser „Ausfall“ gleichwohl religiös gedeutet wird.³⁷

Und muss nicht neben den Erfahrungstyp des Widerfahrnisses ein weiterer Modus von Erfahrung gestellt werden, der für die Konstitution eines religiösen Bewusstseins bedeutsam ist? Die Konzentration auf singuläre religiöse Erfahrungen führt nämlich dazu, dass die prozesshafte und biographische Verfassung von Religion in den Hintergrund tritt. Vernachlässigt wird der Typus der „Lebenserfahrung“, der grundlegend zu tun hat mit dem Erwerb von Einsichten, die sich ergeben im Umgang mit den Herausforderungen, mit denen das alltägliche Leben konfrontiert.³⁸ Sie stellen sich nicht schlagartig, sondern allmählich ein. „Religiös“ ist unter dieser Rücksicht ein Bewusstsein bzw. eine Lebensform, die sich im Laufe der Zeit aus jenen Lebenserfahrungen aufbaut, bei denen es darum geht, *im* Leben Erfahrungen *mit* dem Leben, d. h. mit seiner Grundkonstellation und seinen Limitationen, mit dem rational wie existenziell Befremdlichen und Unverfügbaren, mit dem Beglückenden und Widersinnigen zu machen. Auf dem Weg der Lebenserfahrung werden Einsichten zum Umgang mit dem Widerstreit von Daseinsakzeptanz und -inakzeptanz gewonnen, deren Wahrheit sich darum erst allmählich „herausstellt“ und nicht in Korrespondenz zu singulären Ereignissen oder Sachverhalten demonstriert werden kann. Und ebenso werden auf diesem Wege Erfahrungen gesammelt, die man in der Anwendung religiöser Deutungen und Stilisierungen des Umgangs mit den Limitationen des Daseins, d. h. mit seiner Endlichkeit, Verwundbarkeit und Befristung macht. Sie haben in der Regel eine längere „Inkubationszeit“ durchlaufen, bis sie zeigen, ob und wie man

³⁷ Vgl. exemplarisch *B. Welte*, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1980 sowie *A. Halbmayer/G. M. Hoff* (Hrsg.), Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg/Basel/Wien 2008.

³⁸ Vgl. hierzu auch *G. Haeffner*, Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung, in: *F. Ricken* (Hrsg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 15–39; *C. Schwöbel*, Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung, in: *ders.*, Gott in Beziehung, Tübingen ²2022, 47–114.

ein Leben annehmen kann, in dem es zu viel gibt, das ohne Wenn und Aber unannehmbar bleibt. Dies gilt ebenso für Erfahrungen, in denen die Frage aufbricht, ob man ein Leben für unannehmbar halten muss, wenn es darin vieles gibt, das nicht wieder schlecht gemacht werden kann.³⁹ Die dabei gewonnenen Einsichten brauchen Zeit, um sich bewährend zu bewahrheiten. Hier ist die Lebensgeschichte selbst ein Erschließungsgeschehen, das nicht eher endet als das Leben selbst.

³⁹ Zu diesem Widerstreit vgl. ausführlich *H.-J. Höhn*, *Gottes Wort – Gottes Zeichen*. Systematische Theologie, Würzburg 2020, 65–75.