

# Widerfahrnis des Unbedingten.

## Religionsphilosophie als Phänomenologie des „Heiligen“?

HANS-JOACHIM HÖHN

*Wer dem Heiligen in der Lebenswelt des Menschen nachspürt, kommt nicht an der Frage vorbei, ob sich in der Erfahrungswelt relevante Hinweise für eine solche Spurenlese finden. Wie weit hierfür ein phänomenologischer Ansatz geeignet ist, verdient im aktuellen religionsphilosophischen Diskurs größere Beachtung. Für die Suche nach Kriterien der Unterscheidung des Religiösen vom Säkularen, aber auch vom Pseudo-Religiösen ist er trotz seiner unabweisbaren Grenzen nach wie vor relevant.*

In modernen Gesellschaften vollziehen sich die meisten Veränderungen schleichend und ungeplant. Sie werden erst manifest, wenn sie zu Ereignissen und Zuständen führen, mit denen niemand gerechnet hat. Säkularisierungsprozesse machen davon keine Ausnahme. Wo sie sich durchsetzen, können sie zu erwarteten, aber auch zu irritierenden Ergebnissen führen. Erwartbar sind Effekte, die auf eine zunehmende Religionslosigkeit moderner Gesellschaften schließen lassen. Irritationen stellen sich ein, wenn gegenteilige Effekte auftreten und Phänomene einer Resakralisierung beobachtet werden.<sup>1</sup> Auch moderne Menschen versehen bestimmte Bereiche ihres Lebens mit der Auszeichnung, dass sie darauf „nichts kommen lassen“ oder dass sie alles andere als zweitrangig erscheinen lassen. Bisweilen wird sogar beteuert, dass man bestimmte Dinge „hoch und heilig“ hält. Während in religionstheoretischen Diskursen ein am „Heiligen“ oder „Sakralen“ orientierter Religionsbegriff überwiegend problematisiert oder verabschiedet wird,<sup>2</sup> lassen sich alltagsweltlich immer wieder neue Belege für die Unabgegoltenheit dieser Kategorien erheben. Was hat es damit auf sich, dass Menschen an der

Vorstellung des „Heiligen“ festhalten in einer Zeit, die fortwährend aufklärt, entzaubert, entmythologisiert, profaniert? Ist das „Heilige“ ein Phänomen der Erfahrungswelt, eine Zuschreibung der Besonderheit individueller Lebenspräferenzen oder eine angesichts aktueller sozio-kultureller Resakralisierungstendenzen zu rehabilitierende Reflexionsfigur der Religionsphilosophie?

Auf diese Fragen nehmen die folgenden Überlegungen zwar Bezug, aber sie werden dabei nur indirekt beantwortet. Der Akzent liegt auf der Sondierung von Leistungsfähigkeit und Grenzen eines phänomenologischen Ansatzes der Religionsphilosophie. Welche Relevanz kommt ihm zu angesichts der widersprüchlichen und einander widerstreitenden Entwicklungen, welche die Antreffbarkeit des Religiösen in (post)säkularen Gesellschaften bedingen?<sup>3</sup> Welche Krieriologie stellt er zur Verfügung, um Sakrales, Säkulares und Profanes unterscheiden und in Beziehung setzen zu können? Wo ist der „blinde Fleck“ einer Phänomenologie des Heiligen?

## 1. Religion – Phänomen und Reflexion

Religion als Religion zu erfassen ist der dezidierte Anspruch eines religionsphilosophischen Paradigmas, das stärker den Unterschied als die Nähe des Religiösen zu anderen Bereichen menschlicher Sinnvollzüge bestimmen will. Entstanden aus einer Begegnung von philosophischer Phänomenologie und empirischer Religionswissenschaft will dieser Ansatz im Ausgang von empirischen, historisch-analytischen und kulturvergleichenden Forschungen religiöse Erscheinungen (Hierophanien, Riten, Kulte, Symbole) erheben und auf diesem deskriptiv-komparativen Weg ein Verständnis von der Sinnlogik religiöser Vollzüge und Deutungsmuster ermöglichen.<sup>4</sup> Es gilt zu zeigen, dass Religion ein (kulturelles und existenzielles) Geschehen „sui generis“ ist, das nicht auf Nicht-Religiöses zurückgeführt werden kann. Dabei ist oft auch ein Moment beteiligt, das auf Gefühl und Intuition als prä- und meta-diskursive Medien von Erkenntnis setzt und sich kritisch gegen den Rationalismus der Neuzeit wendet. Im Zentrum steht daher die Suche nach einer Sphäre bzw. nach einem Typ von Erfahrung, der so zu bestimmen ist, dass er außerhalb der Erfahrungsweisen moralischer, ästhetischer oder physischer Gehalte bzw. des Deutungshorizontes der theoretischen, praktischen oder ästhetischen Vernunft liegt und sich derart auszeichnet, dass nur in ihm ein *religiöser* Erfahrungsinhalt dem Menschen zugänglich ist. 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 erfassbar ist?

Die Kernthese einer phänomenologischen Hermeneutik des Religiösen besagt: Die Eigengesetzlichkeit religiöser Erfahrung ist nicht an ihrem Inhalt oder ihrer Deutung, sondern an der Struktur eines spezifischen Erfahrungsvollzuges und des darin gegebenen Erfahrungsinhaltes festzumachen. Nicht durch die Angabe eines Gegenstandes, sondern durch die Analyse einer spezifischen *Korrelation von Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsgegenstand* kann das Spezifikum des Religiösen trennscharf bestimmt und vom Nicht-Religiösen präzise unterschieden 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 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.<sup>5</sup> Die analytisch wie kriteriologisch entscheidende Überlegung gilt der Struktur eines Vollzugs, die dazu führt, dass sich in ihm oder über ihn eine Offenbarung des „Heiligen“ bzw. Transzendenten ereignen kann. Daran schließt sich die Frage an: In welcher spezifischen Gestalt muss das Transzendente sich zeigen, um diesem Akte ursprünglich

und authentisch gegeben zu sein?

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.<sup>6</sup> Husserls „Phänomenologisches Grundgesetz“ besagt: Zwischen der Struktur eines Aktes und derjenigen Wesenseigentümlichkeit, in der diesem Akt Gegenstände „originär“ gegeben sind, besteht eine „strenge Korrelation“. Was in diesem Grundgesetz sehr abstrakt ausgesprochen wird, kann durch folgende Beispiele erläutert werden:<sup>7</sup> 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, vermittelt durch Akte des Sehens gegeben. Töne dagegen hört man, 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 im Notenbild fassen und dann, im abgeleiteten Sinne, auch nicht „sichtbar“ machen. Dem Sehen aber sind Töne nur sekundär, vermittelt durch Akte des Hörens, gegeben. Eine Partitur will derart „interpretiert“ werden, dass sie gespielt und zum Klingen gebracht wird. Töne können in Bilder „übersetzt“, aber nicht auf das Moment des Optischen zurückgeführt werden. Ähnlich können Farben einen akustischen Ausdruck finden, reduziert man sie jedoch darauf, verlieren sie gerade ihr Proprium der Farbigkeit.

Aus dem „Phänomenologischen Grundgesetz“ folgt zunächst die Autonomie der Akt-Strukturen und Gegenstandsbereiche. ‚Autonomie‘ meint hier Eigengesetzlichkeit im Sinne einer „Nicht-Rückführbarkeit“ auf andere Vollzug/Gehalt-Strukturen, bzw. einer „Nichtableitbarkeit“ von diesen. Wer sich grundsätzlich weigert oder nicht fähig ist, Akte von einer bestimmten Struktur zu vollziehen, kann über die Eigentümlichkeit 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, religiöse Akte zu vollziehen, d. h., sich in Situationen zu begeben, deren Erfahrungskonstellation durch eine spezifische Vollzug/Gehalt-Korrelation in der Wahrnehmung von

Unbedingt definiert ist, kann über das Unbedingte, das Heilige und das Göttliche nicht urteilen.

MAX SCHELER 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“.<sup>8</sup> Wer sich also weigert, den religiösen Akt zu vollziehen, ehe ihm auf nichtreligiöse Weise bewiesen worden ist, dass es Transzendenz, das Unbedingte, 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 Gegenstandsfeld blind bzw. taub.

## 2. Das Heilige – Erschließung und Gewähr von Unbedingtheit

Wenn diese Logik auch das Feld der Religion konstituiert, dann gilt: Für die Begegnung mit dem „Heiligen“ ist ein Wechselverhältnis speziell strukturierter Akte mit der Wesensart ihres Inhaltes anzunehmen. Das „Heilige“ als Gegenstand eines religiösen Vollzuges kann nicht außerhalb dieses Vollzuges erschlossen werden bzw. sich vergegenwärtigen. Religiöse Erfahrung wäre dann in der Tat eine Erfahrung „sui generis“, sie wäre in Vollzug und Gehalt etwas anderes, als was in sons-

tigen Erkenntnisprozessen des Menschen Thema ist.

Sucht man nach entsprechenden Formaten solcher Erfahrungen, ließe sich an sogenannte „disclosures“ (I. T. Ramsey) denken. Es handelt sich dabei um „Erschließungserfahrungen“ von Unbedingtheit. Was den Menschen hierbei „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). Dieser Unbedingtheit wird man nur gewahr und gewiss in der Weise des unbedingten Angegangenerwerdens. 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*.<sup>9</sup>

Als vorläufige Antwort auf die Frage, worin aufscheint, was Religion *als* Religion konstituiert und ihre Alterität gegenüber dem der Vernunft prinzipiell Verfügbaren ausmacht, ist demnach festzuhalten: Es handelt sich um Erschließungserfahrungen des „Heiligen“, die sich beschreiben lassen als das Angegangenerwerden von dem,

- was Lebenszusammenhänge und -läufe unterbricht, Sicherheiten und Selbstverständlichkeiten in Frage 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;
- von dem, 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 wird, weil es den Menschen bleibend bestimmt als dasjenige, „woraus“ er/sie leben kann.<sup>10</sup>

### 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, die grundverschieden in Form und Gehalt von anderen Erfahrungen ist. Aber hat diese These derart alternativlos Bestand, wie sie vorgibt? Es ist keineswegs ausgemacht, dass religiöse Widerfahrnisse gleichsam völlig „exterritorial“ sind und sich nur „heterotop“ verorten lassen. Wie das Heilige einerseits „außerhalb“ der gewohnten Erfahrungsfelder begegnen kann, so lässt sich andererseits ein solches Widerfahrnis auch als eine besondere Formierung des Erlebens von keineswegs

völlig ungewöhnlichen Situationen und Konstellationen der Alltagswelt denken. In diesem Fall käme es mehr auf die Erfahrung von „Heiligkeit“ als auf die Erfahrung des „Heiligen“ an, das außerdem in Gefahr steht, zu einer besonderen Entität hypostasiiert zu werden.

Offen ist ferner auch, inwiefern dieser Ansatz die Frage nach Genesis und Geltung religiöser Überzeugungen befriedigend beantworten kann. Ist mit der Korrelation von Noesis und Noema tatsächlich zureichend geklärt, dass es situativ ausgrenzbare religiöse Erfahrungen mit einem originären religiösen Gegenstandsbezug gibt oder wird hier eine Immunisierungsstrategie verfolgt? Falls die philosophische Vernunft keine Chance hat, von sich aus die Korrelation von Noesis und Noema des Heiligen zu rekonstruieren, ist ihr auch die Möglichkeit genommen, in dieser Korrelation Gehalte zu entdecken, die sie als vernunftgemäß und unter dieser Rücksicht als rational vertretbar erkennen kann.

Ähnlich verhält es sich mit der Frage nach der Fähigkeit des Subjekts, solche Erfahrungen zu machen. Trifft es zu, dass der Mensch durch entsprechende Widerfahrnisse religiös *wird*, oder muss er je schon religiös *sein*, um religiöse Erfahrungen machen zu können?<sup>11</sup> Zwar wird in religionsphänomenologischen Studien vielfach vom „Angegangenwerden“ des Subjekts, aber nicht im selben Maße von seinem Zugehen auf das „Heilige“ gesprochen. Es wird religiöse Ergriffenheit thematisiert, aber nicht auch das aktive Greifen nach dem, was den Menschen ergreift. Gerade

darin aber bestehen viele Praktiken in nahezu allen Religionskulturen: im aktiven sich Öffnen, sich Versenken, sich Aufmachen, sich Einstimmen, sich Reinigen für das Heilige. Wird man also vom „Heiligen“ tatsächlich (nur) getroffen in einem Erfahrungszusammenhang, der sich erst durch seine Selbsterschließung konstituiert oder bedarf es nicht ebenso einer bewussten Disposition des Subjekts? Zeigt die Geschichte der Religion(en) nicht auch, dass die Weckung menschlicher Religiosität zunächst einhergeht mit einer sozio-kulturellen 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? Ist hier also die Bedeutung der Erfahrung wirklich an der richtigen Stelle geortet?

Die Relation „Erfahrung/Deutung“ bliebe gewiss unterbestimmt, wenn man ein lineares Bedingungsverhältnis von Erleben und Interpretieren annehmen wollte. Auszugehen ist eher von „einem Wechselspiel zwischen erlebter Situation, präreflexiver Erfahrung, individueller Artikulation und kulturellem Vorrat an Deutungsmustern. Artikulation und Interpretation sind ein komplexes Geschehen, in dem wir nach der Stimmigkeit zwischen mehreren Ebenen trachten, die wir aber kaum je und niemals auf Dauer erreichen.“<sup>12</sup> Religionsphänomenologische Ansätze tendieren dazu, die Bedeutung singulärer religiöser Erfahrungen bei der Ausbildung von Religiosität und für die Stabilität religiösen Bewusstseins zu überschätzen. Sie halten den Sonderfall von Schlüsselerlebnissen

für den Regelfall eines religiösen Bewusstseins. Dagegen gibt es zahlreiche Subjekte, die für sich in Anspruch nehmen „religiös“ zu sein, ohne dass sie in ihrer Biographie auf situativ ausgrenzbare Widerfahrnisse des Heiligen verweisen können.<sup>13</sup> Und viele andere setzen ihre Religiosität mit ihrer „Lebenserfahrung“ in Beziehung:<sup>14</sup> Nicht was sie *im* Leben erfahren, sondern welche Erfahrungen sie dabei *mit* dem Leben machen, führt sie zu Überzeugungen, auf die sie nichts mehr kommen lassen.

#### Anmerkungen

- 1 Vgl. MATHIAS HILDEBRANDT et al. (Hg.), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, Wiesbaden 2001.
- 2 Vgl. exemplarisch CHRISTIAN DANZ, *Die Deutung der Religion in der Kultur*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- 3 Vgl. zu dieser Fragestellung auch HANS-JOACHIM HÖHN, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn u. a. 2010; DIETMAR KAMPER/CHRISTOPH WULF (Hg.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Bodenheim <sup>2</sup>1997.
- 4 Zu einer ersten Orientierung siehe BERNHARD CASPER, „Was kann ‚Phänomenologie der Religion‘ heißen, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002) S. 171–194.
- 5 Vgl. hierzu KLAUS KIENZLER (Hg.), *Das Heilige im Denken*, Münster 2006; REINHOLD ESTERBAUER, *Anspruch und Entscheidung. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen*, Stuttgart 2002.
- 6 EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen <sup>6</sup>2002, S. 179–264 (<sup>1</sup>1913).
- 7 Vgl. RICHARD SCHAEFFLER, „Orientierungsaufgaben der Religionsphilosophie“, in: PETER KOSŁOWSKI (Hg.), *Orientierung durch Philosophie*, Tübingen 1991, S. 196–224, hier: S. 210f.
- 8 MAX SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern/München <sup>5</sup>1968, S. 257.
- 9 *Disclosure* lässt sich die Erschließung von Gewissheiten nennen, von der gilt: „Es geht um eine Erfahrung, welche die Einstellung zum

eigenen Leben und die gesamte Sicht der Welt verändert. [...] Es begegnet eine Wirklichkeit, die in dem Sinn eine andere Wirklichkeit ist, daß sie sich in die bisherige Weltsicht der Person nicht einfügt, sondern diese Weltsicht verändert“, FRIEDO RICKEN, „Analogie der Erfahrung“, in: M. LAARMANN / T. TRAPPE (Hg.), *Erfahrung – Geschichte – Identität*, Freiburg/Basel/Wien 1997, S. 98 ff.

- 10 Auf dieser Linie bewegen sich auch die Erörterungen von REINHOLD ESTERBAUER, *Anspruch und Entscheidung*, S. 189–286.
- 11 Dass schon vorhanden sein muss, wofür die Religionsphänomenologie eintritt, unterstreicht RUDOLF OTTO, *Das Heilige*, München 2004 (1917), S. 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.“

- 12 HANS JOAS, *Braucht der Mensch Religion?*, Freiburg/Basel/Wien 2004, S. 62.
- 13 Mehr noch: Es gibt wichtige spirituelle Traditionen und Selbstreflexionen (z. B. theologia negativa), für die gerade die Erfahrung der Nicht-Erfahrbarkeit des Göttlichen bzw. Heiligen konstitutiv ist. Vgl. etwa BERNHARD WELTE, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980.
- 14 Vgl. GERD HAEFFNER, „Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung“, in: *Theologie und Philosophie* 78 (2003), S. 161–192.