

# „Weg zu Gott ohne Gott“?

## Zur Phänomenologie der Gotteserfahrung bei Klaus Hemmerle und Paul Ricœur

von Michael Böhnke

### 1. Problemstellung

Gibt es phänomenologisch einen „Weg zu Gott ohne Gott“? Erfordert eine Religionsphänomenologie methodologisch eine atheistische Einstellung oder setzt sie eine gläubige Haltung voraus? Fordert die Religionsphänomenologie eine Vernunft, die sich vom überlieferten Glauben emanzipiert hat und den Glauben methodologisch neutralisiert, *etsi Deus non daretur*, oder sieht sie es als ihre Aufgabe an, das Heilige zu denken, dass es dem Denken heilig sei, was methodologisch nur „*propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*“ (DH 3008) geschehen könnte? Folgt die Religionsphänomenologie dem Vernunftverständnis der Aufklärung, in dem Vernunft als Vermögen, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, verstanden und jedwedes Glaubensapriori methodologisch negiert werden muss, zumindest dann, wenn man zu allgemeingültigen Aussagen kommen will, oder folgt sie der Kritik an eben diesem Vernunftverständnis, weil durch es alles objektiviert, instrumentalisiert und damit nicht als es selbst zur Sprache kommen könne?

In der Aussage: „Ein Gott von Gnaden des denkenden Menschen wäre kein Gott“<sup>1</sup> kulminiert diese Vernunftkritik, die sich von der phänomenologischen Maxime Heideggers „das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“<sup>2</sup> leiten lässt und diese auf das Heilige als Dimension der Gotteserfahrung bezieht. Eine solche Religionsphänomenologie impliziere – so die sich auf philosophische Einsicht berufende Behauptung – eine innere Einheit von Glauben und Denken, eine religiöse Vernunft. Methodologisch setze diese eine Haltung des Denkens voraus, die der phänomenologischen Einstellung, die sich

---

<sup>1</sup> S. Loos, *Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle*, Freiburg i. Br. 2006 (Technik und Weisheit 3), p. 207. Cf. zur aktuellen religionsphänomenologischen Diskussion: M. Enders – H. Zaborowski (ed.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg – München 2004.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>12</sup>1972, p. 34.

dadurch auszeichnet, „dass das Denken zulässt, dass „sich ihm *alles* [kursiv M.B.] von sich her zeigen darf als das, was es ist“<sup>3</sup>, entspricht. Für die Instanz der phänomenologischen Vernunft lautete die Konsequenz, sich angesichts des Heiligen als religiöse zu verstehen: „Die Vernunft reflektiert sich selbst, indem sie ihre Bedingungen für das Erscheinen des Erscheinenden reflektiert, aber in dieser Reflexion nicht von sich, sondern vom Erscheinenden ausgeht. Die Konstitutionsbedingungen für das Erscheinen des Phänomens auf Seiten der Vernunft, dass das Phänomen überhaupt als verständlich Gegebenes erkannt wird, sind ihrerseits noch einmal bedingt durch das Phänomen, das seinen spezifischen Kontext und seine spezifischen Erkenntnisweisen der Vernunft hat“<sup>4</sup>.

Bedingte also das Phänomen des Heiligen im Letzten die Erkenntnisweise der phänomenologischen Vernunft, wäre diese gezwungen, sich als religiöse zu verstehen.<sup>5</sup> Dann wäre ein „Weg zu Gott ohne Gott“, so wie ihn Edmund Husserl für die Religionsphänomenologie methodologisch gefordert hat, kaum konsistent durchzuhalten. Von Husserls methodologischer Maxime her gilt es jedoch, eine solche Phänomenologie des Heiligen ihrerseits auf ihre Voraussetzungen hin kritisch zu befragen. Ist die anselmianische Annahme des *Deus semper maior* methodologisch für eine hermeneutische Phänomenologie der Religion wirklich zwingend? Oder gibt es nicht doch auch einen „Weg zu Gott ohne Gott“?

## 2. Kontextualisierung und gegenwärtige Bedeutung des Problems

Der Kontext für die Problemstellung verdient in zweierlei Hinsicht Beachtung: Erstens geht es um die Frage der objektivierenden Erkenntnis und zweitens um die Frage von Vernunft und Glaube. Beide Fragen hat Jürgen Habermas in seiner mit dem Titel „Glauben und Wissen“ überschriebenen Dankesrede nach der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in Frankfurt 2001 angesprochen.<sup>6</sup>

In der Frage der objektivierenden Erkenntnis bezieht er sich auf die Debatte über die Naturalisierung des Geistes, die einhergeht mit

<sup>3</sup> S. Loos, *Religion als Freiheit* (n. 1), p. 149.

<sup>4</sup> *Ib.*

<sup>5</sup> Dabei wird vorausgesetzt, dass das Heilige ein Phänomen ist, das sich gerade nicht einer Konstitutionsleistung des menschlichen Bewusstseins verdankt.

<sup>6</sup> *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt am Main 2001, pp. 9–31. Die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf diese Ausgabe.

der „biologische[n] Desillusionierung über die Stellung des Menschen in der Naturgeschichte“ und bei der angesichts naturwissenschaftlicher Objektivierung des menschlichen Geistes durch eine „Semantik ..., die gedankliche Inhalte biologisch erklären will“ (18), die Personalität des Menschen zur Disposition steht, „jenes intuitive Bewusstsein von Autorschaft und Zurechnungsfähigkeit, das alle unsere Handlungen begleitet“, wie es Habermas in Anlehnung an Kant formuliert hat. Alarmiert durch die Gentechnik, markiert er klar die Grenzen des wissenschaftlichen Weltbilds. „Dieses Bewusstsein von rechenschaftspflichtiger Autorschaft ist der Kern eines Selbstverständnisses, das sich nur der Perspektive eines Beteiligten erschließt, aber einer revisionären wissenschaftlichen Beobachtung entzieht. Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern *ablöst*, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie“ (20). Die Aussage, dass sich personales Selbstverständnis nur der Perspektive von Beteiligten erschließen lässt, verweist auf die vorwissenschaftlichen Implikationen des „wissenschaftlich aufgeklärten Commonsense“ (20) und markiert zugleich die Grenzen objektivierender Erkenntnis.

Auf die religiösen Wurzeln dieser für Habermas unverzichtbaren vorwissenschaftlichen Implikationen hat er selbst hingewiesen und damit das Diskussionsfeld um Glauben und Wissen eröffnet. Er hat sie für sich mit der den Prozess der neuzeitlichen Säkularisierung behandelnden These beendet, dass diese „zu der vernünftigen Einstellung führen [sollte], von der Religion Abstand zu halten, ohne sich deren Perspektive aber ganz zu verschließen.“<sup>8</sup> Die Übersetzung religiöser Überzeugungen sei erforderlich, um einerseits die Substanz des Humanen angesichts technologisch möglicher Entwicklungen zu retten und andererseits auch „religiös Unmusikalischen“ die Einsicht in die moralischen, rechtlichen und politischen Grundlagen unserer Gesellschaft zu ermöglichen. „Der Religion gegenüber beharrt der demokratisch aufgeklärte Commonsense auf Gründen, die nicht nur für Angehörige *einer* Glaubensgemeinschaft akzeptabel sind.“ (21)

Die referierte Position von Jürgen Habermas kann hier nicht ausführlich diskutiert werden. Das ist anderenorts geschehen.<sup>9</sup> Le-

<sup>7</sup> J. Habermas, *Dankesrede des Friedenspreisträgers*. Glauben und Wissen. Vom Börsenverein des Deutschen Buchhandels herausgegebenes Manuskript der Friedenspreisrede, [http://www.erzbistum-muenchen.de/EMF070/EMF006977.asp#\(08.01.2008\)](http://www.erzbistum-muenchen.de/EMF070/EMF006977.asp#(08.01.2008)), pp. 1–7: p. 3.

<sup>8</sup> So Habermas im Manuskript der Friedenspreisrede (n. 7), p. 7.

<sup>9</sup> Cf. R. Langthaler – H. Nagl-Docekal (ed.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007.

diglich die in ihr angesprochenen Problemkreise der Grenzen objektivierender Erkenntnis und der Übersetzbarkeit jeweils bestimmter religiöser Überzeugungen sollen in ihrer Bedeutung für die hier zur Debatte stehende Phänomenologie der Religion thematisiert werden.

Nun ist unschwer zu erkennen, dass eine Phänomenologie der Gotteserfahrung, die sich von der phänomenologischen Maxime Heideggers leiten lässt, „das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ dem szientistischen Druck zur Objektivierung widersteht. Sie lässt sich von der doppelten Einsicht leiten, nicht über das Phänomen – im zu diskutierenden Zusammenhang wäre zu ergänzen: des Heiligen – verfügen zu können, ihm jedoch gerade deshalb eine konstitutive Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen beizumessen.

Ist aber die nach Habermas erforderliche Übersetzung einer solchen Phänomenologie der Gotteserfahrung möglich, so dass sie zu allgemein akzeptablen Einsichten führt? Ist mit anderen Worten eine Phänomenologie der Gotteserfahrung, die ja immer eine bestimmte ist, als philosophische Disziplin möglich? Oder führt die durch die Übersetzung gewonnene Allgemeingültigkeit zu theologisch inakzeptablen Ergebnissen, weil es Grenzen der Übersetzbarkeit gibt, oder – anders ausgedrückt – damit die in der Tradition Hans Urs von Balthasars<sup>10</sup> geforderte Angemessenheit der Methode an ihren ‚Gegenstand‘ aufgegeben würde? Es soll hier zunächst genügen, diese Frage aufgeworfen und damit auf ihre Relevanz für unser Thema hingewiesen zu haben.

Eine dem zweiten Thema von Habermas ähnliche, aber doch etwas anders geartete Problemlage zeigt die in Frankreich durch Dominique Janicaud 1991<sup>11</sup> angestoßene und seitdem nicht nur dort intensiv geführte Debatte um die Rethologisierung der Phänomenologie. Lázló Tengelyi hat deren kritischen Punkt präzise herausgearbeitet. Janicaud hat, so Tengelyi, „versucht zu zeigen, wie die französische Phänomenologie sich beim späten Merleau-Ponty, bei Levinas, bei Henry, bei Marion und Chrétien verschiedentlich dazu gedrängt und genötigt sieht, die Grenze des unmittelbar Erscheinenden zu überschreiten. In dieser Nötigung zum Überstieg, diesem höchst eigentümlichen Transzendenzdrang, erkennt Janicaud die sachliche Notwendigkeit, die der theologischen Wende mit ihren zeitbedingten Akzentverschiebungen und Ge-

---

<sup>10</sup> Cf. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit I*, Einsiedeln 1961.

<sup>11</sup> D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd. de l'éclat, Combas 1991.

wichtsverlagerungen zum Anhalt dient. Er entlehnt beim späten Heidegger einen Ausdruck, um diese sachliche Notwendigkeit deutlicher zu erfassen: Er spricht von verschiedenen Ansätzen zu einer *phénoménologie de l'inapparent* („Phänomenologie des Unscheinbaren“). Was er in diesen Ansätzen vermisst, ist einzig und allein die methodologische Besinnung auf die Möglichkeit eines Überstiegs über das unmittelbar Erscheinende, sich an ihm selbst Zeigende, kurz: über das Phänomen, und zwar nicht etwa in einer Metaphysik, sondern in einer – Phänomenologie. Janicaud schließt dabei diese Möglichkeit keineswegs von vornherein aus. Aber er besteht auf der Forderung nach einem ‚methodologischen Atheismus‘, wie sie aus dem § 58 von Husserls Ideen hervorgeht und in Heideggers Leibniz-Vorlesung gleichfalls zum Ausdruck kommt. Mit ‚theologischer Wende‘ ist demnach eigentlich nichts anderes gemeint als die neue Bereitschaft, diese methodologische Forderung nicht zu beachten.“<sup>12</sup>

Wenn der Begriff Phänomen in der Phänomenologie alles umfasst, was einem Bewusstsein gegeben sein kann, stellt sich demnach phänomenologisch nicht zuerst die Frage, ob dazu auch das sinnlich nicht Wahrnehmbare gehören kann. Die Fragestellung lautet vielmehr, wie ein sinnlich nicht Wahrnehmbares, etwas, das als Abwesendes zu bestimmen ist, phänomenologisch gegeben sein kann. Versteht man die phänomenologische Aufforderung Edmund Husserls „Zu den Sachen“ als Anweisung, wie zu philosophieren sei, darf die Grenze des sinnlich Wahrnehmbaren phänomenologisch jedenfalls keine absolute sein. Unter der Voraussetzung, dass die Gotteserfahrung zumindest als Erfahrung der Anwesenheit eines Abwesenden ein phänomenologisches Thema sein kann, ließe sich methodologisch die hier zu führende Debatte präzisieren: Ist nur eine religiöse Vernunft einer solchen Erfahrung angemessen?

Auf diese Frage haben Klaus Hemmerle und Paul Ricœur unterschiedliche Antworten gegeben. Beide haben sich phänomenologisch mit der Gottesthematik befasst, beide verstehen sich zudem im Gefolge Heideggers als Vertreter einer hermeneutisch orientierten Phänomenologie.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich. Renaissance einer Denkströmung*. Ausführliche Darstellung des Forschungsvorhabens: <http://www2.uni-wuppertal.de/FBA/philosophie/dfgprojekt/dfgmain.htm4>. (05.01.2008). Die Nachweise zu Husserl und Heidegger finden sich ib. Cf. zur Einführung auch B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M. 1995; K. Wolf, *Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt*, München 1999.

<sup>13</sup> „Phänomenologie, wie sie Heidegger im Gegensatz zu seinem Lehrer Husserl ver-

Es ist daher methodisch sinnvoll, die Darstellung der unterschiedlichen religionsphänomenologischen Positionen als eine Analyse des jeweiligen Verständnisses der hermeneutischen Phänomenologie durchzuführen.<sup>14</sup>

### 3. Hermeneutische Phänomenologie bei Paul Ricœur

Paul Ricœur beschreibt das Verhältnis von Hermeneutik und Phänomenologie als keineswegs spannungsfrei. „Einerseits hat die Hermeneutik nicht die Phänomenologie, sondern ihre idealistische Position ruiniert, die Husserl in den Ideen I und in den Cartesianischen Meditationen liefert; andererseits bleibt zwischen Phänomenologie und Hermeneutik eine tiefe Affinität bestehen, die zu sagen gestattet, dass die Phänomenologie die unumgängliche Voraussetzung der Hermeneutik bleibt“<sup>15</sup>, und zwar weil beide nach dem Sinn von Seiendem fragen. Auch die Hermeneutik setzt ein dem Sinn zugewandtes Bewusstsein voraus, welches sich in der Distanzierung zeigt, durch welches die ursprüngliche Erfahrung der Zugehörigkeit zu einer Welt unterbrochen wird. Ricœur positioniert einen dritten Weg zwischen dem Idealismus der Phänomenologie Husserls, für den das sich selbst transparente Subjekt letztbegründende Instanz

---

steht, nimmt ihren Ausgang vom faktischen In-der-Welt-Sein des Daseins, welches sie verstehend und nicht als ein Objekt anschauend beschreibt. Das „Wesen“, welches sie zur Sprache bringt, ist nicht ein washaftes, immer gleiches Eidos, sondern der geschichtliche Bedeutsamkeitszusammenhang, worin dem Dasein Welt gegeben ist. Diese Phänomenologie ist keine den Akt des Beschreibens ausklammernde, sondern eine am Vollzug geschichtlichen Verstehens beteiligte, sie ist eine hermeneutische“ (P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 415). Trotz des Gegensatzes bleiben Husserl und Heidegger als Phänomenologen der gleichen philosophischen Denkgesinnung bei allerdings verschiedenen Ausgangspunkten verpflichtet. „An die Stelle des transzendentalen Ichs tritt bei Heidegger das Dasein“ (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart 4<sup>1994</sup>, 73). Er gründet die Phänomenologie in einer Hermeneutik der Faktizität des Daseins, das in existenzialer Analyse als Geworfenheit und Entwurf erschlossen wird.

<sup>14</sup> Weil keine umfassende Werkinterpretation intendiert ist, erscheint eine Konzentration auf wenige, aber zentrale Texte beider Autoren möglich und sinnvoll. Dass bei einem solchen Vorgehen nicht die gesamte Variationsbreite des jeweiligen Verständnisses hermeneutischer Phänomenologie in jedweder werkgenetischen Nuance zur Sprache kommen kann, wird hinzunehmen sein und wohl auch hingenommen werden können, wenn nur die das jeweilige Verständnis hermeneutischer Phänomenologie prägenden systematischen Bestimmungen herausgearbeitet werden können.

<sup>15</sup> P. Ricœur, *Autobiographie intellectuelle*, in: id., *Réflexion faite*, Paris 1995, pp. 9–82; dt. Eine intellektuelle Autobiographie, in: id., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze* (1970–1999). Übersetzt und herausgegeben von Peter Welsen, Hamburg 2005, pp. 3–78: p. 51. (IA). Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf die ausgezeichnete Übersetzung.

aller Erkenntnisgewissheit ist und der Hermeneutik Heideggers, für den das In-der-Welt-Sein des Erkennenden, Handelnden und Leidenden Subjekts die primäre Erfahrung ist.

Nach Heidegger erfährt das Subjekt die Gegenwart zunächst passiv und rezeptiv. Dabei verabschiedet er sich von der ursprünglichen Selbstgewissheit des Cogito und gelangt zu der Überzeugung, „dass trotz der idealistischen These der letzten Selbstverantwortung des nachdenkenden Subjekts die Subjektivität nicht die erste Kategorie einer Theorie des Verstehens darstellt, dass sie als Ursprung aufgegeben werden muss, wenn sie in einer bescheideneren Rolle als der des radikalen Ursprungs wiedergefunden werden soll“ (IA 51). Schon in der Symbolik des Bösen hatte Ricœur die „Husserl und Descartes gemeinsame Voraussetzung in Frage [gestellt M.B], nämlich die der Unmittelbarkeit, der Transparenz und der Apodiktizität des Cogito.“ (IA 23) Er behauptete, dass das Subjekt sich nicht unmittelbar selbst erkennt, sich selbst opak ist und sich nur durch die Zeichen hindurch erkennt, die kulturell in seinem Gedächtnis und in seinem Imaginären hinterlegt wurden, die von seinem Streben nach Existenz zeugen. (cf. IA 23). So hat er an die Stelle des transzendentalen Subjekts die semantische Autonomie des Textes zum Ausgangspunkt seiner hermeneutischen Phänomenologie bestimmt und „an die Stelle des Ich, das Herr seiner selbst ist, das Selbst gesetzt, das Schüler des Textes ist.“ (cf. IA 51).

Die semantische Autonomie des Textes ist darin begründet, dass der Text als Schriftstück gegenüber der Intention des Autors, „von der Psychologie des Menschen hinter dem Werk, von dem Verständnis, dass dieser Mensch von sich selbst und von seiner Situation hat, von seiner Beziehung als Autor zu seinem ersten Publikum, dem ursprünglichen Empfänger des Textes“<sup>16</sup>, unabhängig ist. „Entscheidend für die Genese von Texten“, so referiert Jan Assmann eine in diesem Kontext gehörende Einsicht des Linguisten Konrad Ehlich, „ist die Ablösung von der unmittelbaren Sprechsituation.“<sup>17</sup> Weder die Subjektivität des Autors noch die

<sup>16</sup> P. Ricœur, Nommer Dieu, in: *Études théologiques et religieuses* 52 (1977) pp. 489–508; dt.: Gott nennen, in: id., *Vom Text zur Person* (n. 15), pp. 153–182.; p. 156. (GN).

<sup>17</sup> J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000, p. 126. Weiter heißt es ib., p 127: „Text ist nicht jede, sondern nur diejenige sprachliche Äußerung, mit der sich auf Seiten des Sprechers ein Bedürfnis nach Überlieferung und auf Seiten des Hörers ein Bedürfnis nach Wiederaufnahme verbindet, also Äußerungen, die auf eine Art von räumlicher und/oder zeitlicher Fernwirkung hin angelegt sind und auf die man über die Distanz hinweg zurückgreift.“ Assmann geht es um kulturelle Texte, die über die Distanz hinweg normative und formative Verbindlichkeit einfordern.

des Lesers beherrschen den Sinn des Textes für Ricœur in transzendentalphilosophischer Hinsicht. Indem der Leser den Text als etwas versteht, refiguriert er seinen Sinn. „Die Refiguration“ stellt für Ricœur eine „aktive Reorganisation unseres In-der-Welt-Seins dar [...], die vom Leser geleit[s]tet wird, der selbst [...] vom Text dazu eingeladen wird, Leser seiner selbst zu werden.“ (IA 69).

Der Sinn des Textes, der sich in der Lektüre erschließt, ist vor allem der einer neuen Sicht der Welt und des Selbst, durch die die ursprüngliche Erfahrung der Zugehörigkeit unterbrochen wird. Es geht also um eine durch den Text angeleitete Distanznahme des Ich, um in der Refiguration zu einer veränderten Sicht der Welt und des Selbst zu gelangen. Dem „Sehen als“ auf der Ebene der Sprache entspricht dabei für Ricœur unter der Voraussetzung der Referenz des Textes auf ontologischer Ebene das „Sein-wie“. Dabei ist es eben der Leser, der den Bezug vom Text zur außertextlichen Realität herstellt. Für Ricœur wird hermeneutisch dabei auch die Dichotomie von Erklären und Verstehen im Begriff der Interpretation aufgehoben, da jeder Text in seiner objektiven Gestalt seiner Struktur, den eigenen Regeln seiner Komposition nach erklärt werden konnte, und je mehr er erklärt werden konnte, desto besser war er zu verstehen (cf. IA 45). Erklären und Verstehen wurden durch Ricœur im Begriff der Interpretation zusammengefasst (cf. IA 43).

Im Hinblick auf biblische Texte<sup>18</sup> hat Ricœur vor allem die dichterische Funktion der Rede untersucht. Bemerkenswert ist, dass er der dichterischen Rede ebenso wie jeder anderen Rede eine referentielle Funktion zuspricht. „Auch die dichterische Rede handelt von der Welt, aber nicht von den manipulierbaren Gegenständen unserer alltäglichen Umgebung. Sie bezieht sich auf unsere vielfältigen Weisen, zur Welt zu gehören, bevor wir uns die Dinge unter dem Titel von ‚Objekten‘, die einem ‚Subjekt‘ zugekehrt sind, entgegensetzen“ (GN 161). Die dichterische Rede thematisiert die Weise der jeder Subjekt-Objekt Trennung vorausgehenden Weisen der Zugehörig-

---

„Formative Texte formulieren das Selbstbild der Gruppe und ihr identitätssicherndes Wissen.“ Die poetischen Texte, mit denen Ricœur sich befasst, können als solche formativen Texte verstanden werden.

<sup>18</sup> Religionsphilosophische Beiträge von Paul Ricœur liegen gesammelt vor in: P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994. Ricœur hat sich vornehmlich mit der hebräischen und der christlichen Religion befasst, sieht darin jedoch keine prinzipielle Grenze. Er wählt er die Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Tradition und bedenkt dabei deren historische und kulturelle Bedingtheit als Aufforderung zum Dialog mit anderen religiösen Texten. Cf. P. Ricœur, *Experience and Language in Religious Discourse*, in: *Phenomenology and the „Theological Turn“*. *The French Debate*, New York 2000, pp. 127–146: pp. 132–135.

keit zur Welt. Diese ursprüngliche und unmittelbare Erfahrung der Zugehörigkeit vermag die dichterische Rede freizulegen. Ihre Wahrheit erlangt die dichterische Rede nicht durch Verfahren der Verifikation oder Falsifikation, denen das Konzept einer Wahrheit als Adäquation zugrunde liegt. Die der dichterischen Rede entsprechende Wahrheit bezeichnet Ricœur als „Manifestations-Wahrheit, in dem Sinn des Sein-Lassens dessen, was sich zeigt“ (GN 162). Die dichterische Rede enthüllt uns eine Welt, „die wir bewohnen könnten“ (GN 163). Mit der Alltagssprache brechend ist sie „der Sitz der semantischen Innovation, des Vorschlags einer Welt, der Anregung eines neuen Selbstverständnisses“ (GN 177).

Innerhalb der dichterischen Rede ist es die Nennung Gottes, die die religiöse Rede auszeichnet. Die religiöse Rede ist also ein Fall der dichterischen Rede, wobei die Nennung Gottes auf vielfältige Weise geschieht: biblisch bezeugt sind „Erzählungen, Prophetien, Gesetze, Sprichwörter, Gebete, Hymnen, liturgische Formeln, sapientiale Schriften“ (GN 165). Die vielfältigen Formen des Gottnennens in religiöse Rede schließen nach Ricœur jeweils „einen besonderen Stil des Glaubensbekenntnisses“ ein, so dass die vielfältige Weise der Nennung des Namens Gottes keine nachträgliche Ausschmückung darstellt, vielmehr die narrative Struktur der religiösen Rede als ursprünglich und dem Kerygma angemessen gilt. „So wird Gott in verschiedener Weise genannt in der Erzählung, die Ihn erzählt, in der Prophetie, die in Seinem Namen spricht, in der Weisung, die Ihn als Ursprung des Imperativs anzeigt, in der Weisheit, die Ihn sucht als Sinn des Sinnes, im Hymnus, der Ihn in der zweiten Person anruft.“ (GN 170). Der Referent „Gott“ wird für Ricœur durch die Konvergenz aller dieser partiellen Redeweisen angezielt. Eine diese Vielfalt der dichterischen Rede übergehende oder sie nicht berücksichtigende oder von ihr abstrahierende Rede, in welcher Gott ontologisch oder transzendental begriffen würde, verkürzt nach Ricœur die mit dem Wort „Gott“ angezielte, sich jedoch letztlich entziehende Wirklichkeit. Die Nennung des Namens Gottes in der Vielfalt der Redeweisen könne nicht in ein Wissen von Gott umgewandelt werden. Sie zeige vielmehr, dass jede Redeform unvollendet sei. Trotzdem identifiziert Ricœur unter den vielfältigen Redeformen eine, die exemplarisch für die Nennung Gottes sei: das Gleichnis. Und dies deshalb, „weil es narrative Struktur, metaphorischen Prozeß und Grenzausdruck vereinigt“ (GN 173).

Unter metaphorischem Prozess versteht Ricœur dabei, dass „die Krise und die Lösung der erzählten Geschichte indirekt auf das Reich Gottes abzielen“ (GN 172), sich mit anderen Worten

der Sinn von der wörtlichen Ebene zur metaphorischen Ebene „Das Reich Gottes ist wie ...“ hin verschiebt, der metaphorische Sinn andererseits aber nur durch den wörtlichen Sinn zum Ausdruck kommt. Unter Grenzausdruck versteht Ricœur keine eigene Redeform. Grenzausdruck nennt er vielmehr das in unterschiedlichen Redeformen (z. B. Paradox, Hyperbel) sich zeigende Phänomen der Abweichung, angezeigt durch den Kontrast zwischen dem „Realismus der Geschichte und der Überzogenheit der Lösung“ (GN 173), wie sie etwa in Mt 5,39–41 zum Ausdruck kommt: „Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin.“ Durch eine solche Hyperbel werde der Akzent auf das ganz andere hin verlagert. Grenzausdrücke machen auf die Besonderheit der religiösen Sprache aufmerksam.

Dass Gott als Referent der dichterischen Rede in biblischen Texten angesehen wird, zeichnet die religiöse Rede als „einzigartigen“, „exzentrischen“ Fall der dichterischen Rede aus. Durch den „Ur-Referenten“ Gott erfährt nach Ricœur die dichterische Rede eine Sinnverwandlung (vgl. GN 178), und zwar in der Weise, dass durch ihn alle Modelle dichterischer Rede „qualifiziert“ werden; „so stürzt der Name alle Modelle um, aber so dass er sich auf sie stützt“ (GN 179). Dass die biblischen Texte ein neues Selbstverständnis, eine neue, befreiende Praxis ermöglichen, liegt in der Konsequenz dichterischer Rede, als deren Merkmale ja die semantische Innovation, die Entfaltung einer Welt und die Anregung eines neuen Selbstverständnisses bereits genannt wurden. „Auf der Grundlage dieser Welt des Textes bildet sie das Selbstverständnis aus“ (GN 181).

Ricœur bekundet mit der Zuwendung zur biblischen Rede die Bereitschaft, sich von Phänomenen her, die sich nicht intentional konstituieren lassen, überraschen zu lassen. Dabei zielt seine Phänomenologie nicht unmittelbar auf den religiösen Akt. Ausgangspunkt ist der Text, der Manifestation einer faktischen Lebenserfahrung ist. „Das Phänomen der religiösen Erfahrung muss sich in Sprache artikulieren und diese sprachliche Artikulation ist mit einer kulturellen und historischen verbunden ... Die Phänomenologie der Religion muss daher notgedrungen zu einer Hermeneutik des Textes und der Schrift werden, denn ... die religiösen Phänomene zeigen sich nicht in ihrer Unmittelbarkeit ... Die Auslegung der Schriften verlangt demnach nicht die Zustimmung oder den Sprung in den Glauben, der sich in ihnen niederschlägt, wohl aber Einfühlung („imagination“) und Wohlwollen („sympathie“).“<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> S. Loos, *Religion als Freiheit* (n. 1), pp. 238s. Cf. P. Ricœur, *Experience and Language* (n. 18), p. 130.

Dabei insistiert Ricœur nachdrücklich auf der Betonung der Außenperspektive, die seine hermeneutische Arbeit kennzeichnet. Zwar identifiziert er die Entsprechung von narrativer Struktur und Kerygma in den biblischen Texten. Mit dem impliziten Hinweis auf den vorausgesetzten Glaubensakt der Autoren und Redakteure biblischer Texte ist die Außenperspektive jedoch nicht verlassen. So hat Ricœur stets zwischen seiner philosophischen Hermeneutik und den persönlichen religiösen Motiven unterschieden. In *Réflexion faite* spricht Ricœur von seinem „konfliktuell-konsensuellen Verhältnis zwischen meiner Philosophie ohne ein Absolutes und meinem biblischen Glauben, der sich mehr von der Exegese als von der Theologie nährt“ (IA 78) und weiter davon, dass „die nichtphilosophischen Quellen meiner Überzeugung nicht mit den Argumenten meines philosophischen Diskurses vermengt werden sollten“ (IA 74).

Ricœur trieb immer die Sorge um, die Gattungen nicht zu vermischen. Diese Sorge führte ihn zu einer Philosophie ohne Absolutes (IA 18) und zur Einsicht in die phänomenologische Nichtunmittelbarkeit der Gotteserfahrung.<sup>20</sup> Freilich thematisiert er die Schnittpunkte zwischen hermeneutischer Phänomenologie und Biblischer Theologie. Damit es Schnittpunkte geben kann, wird man jedoch zugleich anzufügen haben, muss es unterschiedliche Wege geben.

Diese Einsicht hat Ricœur bereits 1974 thematisiert. In einem Beitrag über philosophische und theologische Hermeneutik<sup>21</sup> hat er das Verhältnis von philosophischer und theologischer Hermeneutik als Schnittpunkt zweier Wege, und damit als dynamisch und komplex gekennzeichnet. Ricœur spricht von einem „Spiel der Verhältnismkehrung“: „Das soll nicht heißen, dass ich in der theologischen Hermeneutik nur eine Anwendung der philosophischen Hermeneutik sehe. Keineswegs! Mir scheint vielmehr, dass hier eine sehr komplexe Beziehung besteht, die man als gegenseitige Einschließung beschreiben kann. Einerseits erscheint die christlich-theologische Hermeneutik im Verhältnis zur philosophi-

---

<sup>20</sup> P. Ricœur, *Experience and Language* (n. 18), p. 129: „The biggest difficulty according to which phenomenology of religion must be assessed lies elsewhere. It concerns the status of *immediacy* ...“. Religiöse Erfahrung ist für Ricœur immer sprachlich, historisch und kulturell vermittelt.

<sup>21</sup> P. Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: id. – E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von P. Gisel (EvTh Sonderheft), München 1974, pp. 24–45: p. 24. Cf. M. Böhnke, *Konkrete Reflexion. Philosophische und Theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricœur* (Disputationes Theologicae 15), Frankfurt am Main – Bern – New York 1983.

schen Hermeneutik, wenn man diese als allgemeine Hermeneutik versteht, als Hermeneutik eines Teilbereichs ... Aber eben indem wir die theologische Hermeneutik als eine bestimmte, den biblischen Texten geltende Hermeneutik verstehen, machen wir zwischen philosophischer und theologischer Hermeneutik ein umgekehrtes Verhältnis sichtbar. Die theologische Hermeneutik weist so eigenständige Merkmale auf, dass das Verhältnis zwischen ihr und der philosophischen Hermeneutik sich Schritt um Schritt umkehrt, so dass die theologische Hermeneutik sich die philosophische Hermeneutik schließlich als ihr Organon unterordnet. ... Nichts ist besser in der Lage, den ‚exzentrischen‘ Charakter der Theologie aufzuzeigen, als die Anstrengung, die allgemeinen Kategorien der Hermeneutik auf sie ‚anzuwenden‘, schrieb Paul Ricœur seinerzeit im Beiheft zur Zeitschrift für Evangelische Theologie und hat damit auf die Grenzen der Übersetzbarkeit theologischer Rede hingewiesen, die sich in folgender Dialektik zeige: „Die Bibel sagt Gott; die Philosophie sagt Sein“ – unterstreicht Ricœur. – „Für die Philosophie ist Gott nur ein Existierendes, sein Seiendes und es bleibt die Frage nach dem Sein dieses Seienden; diese Frage schließt die Religion in die Philosophie ein. Aber gäbe es Philosophie, wenn das Sein nicht schon immer den Menschen durch die fundamentale Poesie der Mythen und der Religionen, noch vor der philosophischen Prosa angesprochen hätte? ... Dieses Ansprechen des Menschen durch das Sein ist wie eine Anfrage von jemanden; und auf einmal kann ich die Frage nach dem Sein des gesamten Seienden, ja sogar auch nach dem Sein Gottes, nur aus der Existenz dessen heraus stellen, der in der Anfrage des Seins steht; diese Unterordnung des Seins unter die Existenz dessen, der auf eine absolute Weise unser Ich selbst ist, führt uns vom Göttlichen zu Gott, von der Philosophie zur Religion.“<sup>22</sup> Die theologische Rede von Gott zeichnet sich dadurch aus, dass sie voraussetzt, dass er mich ansprechen kann, die Gotteserfahrung meint das Angesprochenwerden durch Gott, Glaube das Sich-in-Anspruch-nehmen-Lassen durch IHN.

---

<sup>22</sup> P. Ricœur, *Lectures 3* (s. Anm. 18), p. 184, zit. nach Yvanka B. Raynova, Philosophie und Theologie: Die zwei Wege Paul Ricœurs, in: <http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/raynova.html> (28.09.2007) 1–16, 11f. Cf. zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Paul Ricœur insgesamt: S Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg i. Br. 1999; M. Eckholt, *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricœur. Denkansätze für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen* (Benediktbeurer Hochschulschriften 19) München 2002.

Die Wahl der semantischen Autonomie des Textes als Ausgangspunkt hermeneutischer Religionsphilosophie erfordert diesen Schritt des Sich-in-Anspruch-nehmen-Lassens durch IHN methodologisch jedoch nicht. Sie ermöglicht es Ricœur methodologisch, sich biblischen Texten philosophisch, das heißt: ohne ein Glaubensapriori auf Seiten des Hermeneutikers, zu nähern.<sup>23</sup> Zwar setzt er für Autor und ebenso für den Leser biblischer Texte, sofern er durch den Text zu einem neuen Selbstverständnis findet, den Glaubensakt implizit und indirekt voraus. Daraus ergibt sich aber nicht, dass für das phänomenologische Verstehen oder die hermeneutische Erschließung der Zusammengehörigkeit von Autor und Text sowie von Text und Leser ein Glaubensapriori geltend gemacht werden müsste. Anders steht es – wie wir bei Hemmerle sehen werden – um eine Religionsphänomenologie, durch die die Gotteserfahrung als unmittelbare ansichtig werden soll.

#### 4. *Hermeneutische Phänomenologie nach Klaus Hemmerle*

Klaus Hemmerles phänomenologische Einstellung ist radikal. Phänomenologie bedeutet für ihn, etwas aus sich selbst heraus zu erhellen.<sup>24</sup> Hemmerle spricht vom „Recht der Wirklichkeit, von uns unverstellt und von ihr selbst her – also phänomenologisch im fundamentalsten Sinn – wahrgenommen zu werden“ (II, 356). Mit der Forderung: „Die Sache selbst, die Sache ganz, die Sache von sich her“ (I, 481) soll hell werden, stellt er sich in die Tradition einer durch Heidegger begründeten hermeneutisch orientierten Phänomenologie. Deren Grunderfordernis ist Transparenz. Was zunächst und zumeist opak ist, soll von sich her an sich selbst an- und durchsichtig, transparent, werden (I, 111f), nicht als Konstrukt des Denkens, sondern von sich selbst her, als Sinn und Grund dessen, was sich zunächst und zumeist zeigt.<sup>25</sup> „Was ist etwas von sich selber her? Wie kommt es ins Denken als nicht nur Ausgedachtes, vielmehr als eines, das sich zu denken gibt?“ (II, 95) lautet die sein phänomenologische leitende Frage.

Die methodologische Forderung, der ein solches Denken genü-

---

<sup>23</sup> Cf. P. Ricœur, *Die Freiheit im Licht der Hoffnung*, in: id., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, pp. 199–226, bes. p. 200.

<sup>24</sup> K. Hemmerle, *Ausgewählte Schriften*, ed. R. Feiter, 5 Bde., Freiburg – Basel – Wien 1995ss. Zitationsnachweise im Text durch Angabe der Bandzahl in römischen und der Seitenzahl in arabischen Ziffern, hier I, 287.

<sup>25</sup> Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (n. 2), p. 35.

gen muss, hat Hemmerle präzise formuliert: „Denken darf an sich selbst nichts anderes mehr sein als der Aufgang seiner Sache, es ist dies: sie von sich selbst her aufgehen zu lassen.“ (I, 112). Erst dann, wenn das Denken sich vorurteilsfrei für die Sache freigibt, kann sie ihm und es sich zugleich transparent werden. In letzter Radikalität bedeutet dies, dass das Denken sich selbst erst transparent wird, wenn die Sache ihm zuvorkommt, das heißt, sich nicht einer Möglichkeit des Denkens verdankt. Eine solche dem Denken unbedingt zuvorkommende ‚Sache‘ nennt Hemmerle „das Heilige“. „Das Heilige schließt sein von dem Vollzug, dem es heilig ist, verfügtes Präsens aus.“ (I, 119). Es ist das „schlechthin sich Zeigende“ (I, 120). Damit das Denken sich selbst transparent wird, muss es das Heilige denken, und zwar nicht als Ausgedachtes, sondern als Heiliges. Der Weg des Denkens auf das Heilige zu ist der Weg des Denkens zu sich selbst (cf. I, 141). Insofern ist das Heilige das das Denken unbedingt Angehende. Das Denken ist dann mit sich identisch, wenn es sich als „Sich-Zeigen der Sache“ (I, 112) versteht, als „Achtsamkeit“ (I, 120). Die Grundfrage einer philosophischen (!) Phänomenologie lautet für Hemmerle deshalb: „Wie ist das Heilige zu denken, dass es dem Denken heilig sei?“ (I, 113).

Philosophisch ist die Phänomenologie deshalb zu bezeichnen, weil es in ihr um ein Sich-Zeigen im Denken und zugleich um ein sich selbst verstehendes Denken geht, „das sich als Denken sich selber zeigt“ (I, 111). Hemmerle versteht die Reflexivität des Denkens selbst noch einmal phänomenologisch.<sup>26</sup> Er radikalisiert insofern den phänomenologischen Ansatz, als er die Korrelation von Denken und Sache für die Sache des Denkens beansprucht. Es gilt, den reflexiven Vollzug des Denkens „nach einer in ihm etwa verborgenen Richtungnahme auf ihm Heiliges hin zu befragen.“ (I, 118). Das impliziert freilich den Aufweis, dass das Denken in seiner Reflexivität sich selbst transzendiert.<sup>27</sup> Dies klingt paradox

---

<sup>26</sup> Als methodische Konsequenz der phänomenologischen Beschäftigung mit dem Korrelationsverhältnis angesichts des Heiligen fordert Hemmerle, dass das Denken sich in der Reflexion seiner Bedingungen vom Erscheinenden her bedingt sein lassen muss. „Ein solches Denken lässt sich *phänomenologisch* nennen, phänomenologisch freilich in einem besonderen Sinn: Das Denken selbst reflektiert sich, indem es seine Bedingungen fürs Erscheinen des Erscheinenden reflektiert, sie aber vom Erscheinenden her reflektiert und somit neu von ihm „bedingen“ lässt“ (I, 288).

<sup>27</sup> Diese phänomenologischen Bestimmung des Denkens orientiert sich an Bernhard Welte, dessen Schüler Klaus Hemmerle war. Cf. B. Casper, Phänomenologie des Glaubens. Zum 100. Geburtstag des Religionsphilosophen und Theologen Bernhard Welte, in: *ThRv 102* (2006), pp. 179–184: p. 181: „... zeigt sich, dass das Denken, welches sich nach Husserl nur als Korrelationsgeschehen verstehen kann, in seinem eigenen Vollzuge *immer* in einem Sich-überschreiten begriffen ist. Es denkt ständig „mehr, als es denkt“.“

und ist überhaupt nur vorstellbar, wenn man den faktischen Vollzug des Denkens – und nicht einen absoluten Standpunkt – zum Ausgangspunkt der Überlegungen wählt, um ihn auf seine innere Struktur hin zu analysieren. Durch die – in Anlehnung an Rombachs Strukturontologie durchgeführte – Analyse der inneren Struktur des Denkens, seines Vollzugssinns, zeigt sich für Hemmerle das sich selbst überschreitende Wesen des Denkens.

Seine Position formuliert Hemmerle folglich in Abgrenzung zu einer transzendentalen Hermeneutik, für die das konstituierende Subjekt letztbegründend ist. Ausgangspunkt des Weges der Philosophie nach Hemmerle ist das Denken in seinem konkreten Vollzug. In ihm findet sich das Denken faktisch vor. Es vermag in dieser Faktizität die Frage zu stellen, aber nicht aus sich heraus zu beantworten, warum überhaupt Etwas und damit auch es selbst und nicht vielmehr nichts ist (F.J.W. Schelling). In dieser Frage nach dem Ursprung alles Seienden und seiner selbst wird es sich seiner Faktizität als kontingenter bewusst. Von der Kontingenz des „Dass“ kann nun jedoch nicht auf ein erstes notwendiges Sein geschlossen werden, vielmehr nur auf die Unvordenklichkeit allen Denkens. Es ist also die „Unerklärlichkeit seiner selbst“ (I, 138), die das Denken sich als verdankt verstehen lässt. Es bestimmt sich als freie Zustimmung zum ihn bestimmenden Anfang und entdeckt diesen in der freien Zustimmung als sich ihm frei zubestimmt (cf. I, 133). Impliziert ist damit, das Denken als frei zube stimmte Gabe zu verstehen: „Denken darf sein“.<sup>28</sup>

An die Stelle der Gewissheit verbürgenden transzendentalen Apperzeption tritt bei Hemmerle die radikale Fraglichkeit des Denkens, welches sich von seinem ihm unverfügbar Anderen her selbst versteht (cf. I, 122).

Im Zentrum eines phänomenologischen Verständnisses von Reflexivität steht somit nicht die ursprüngliche Gewissheit, sondern die radikale Fraglichkeit. Gewissheit erlangt das Denken in der „freien Einstimmung“ (I, 124) in den sich ihm frei zube stimmenden Anfang, auf den es als sich selbst überfragende Anfrage gestoßen ist. Eben dies nennt Hemmerle den Übergang vom fassenden zum lassenden Denken. „Nicht das beherrschende Fassen, sondern erst das gehorsame Fragen erfüllt den transzendentalen Anspruch des Denkens, nichts außer sich zu lassen; denn die zulassende Gebärde des Fragens ist nicht mehr wie die zugreifende Gebärde des Fassens sich selbst entzogen: Fassen faßt sich nicht selbst, doch Fragen befragt sich selbst, was und warum sein Fragen sei“ (I, 143). Das las-

---

<sup>28</sup> S. Loos, *Religion als Freiheit* (n. 1), p. 406.

sende Denken ersetzt das fassende nicht, aber „Lassen umfaßt (!) auch das Fassen“ (I, 124). Ein solch „lassendes“ Denken findet sein „entscheidendes Kriterium“ in der „Redlichkeit der Vernunft ihrer Sache gegenüber. Die Sache selbst, wie sie sich von sich selbst her zeigt, wird zum Kriterium ihrer Wahrheit, die doch keine wissenschaftlich objektive ist“<sup>29</sup>. Über die gegenständliche Erkenntnis hinaus lässt sich das lassende Denken überraschen, vom Du her ansprechen. Es ist geschichtliches und dialogisches Denken und damit mehr als bloß Gegenstandserkenntnis. Erst in der freien Annahme dessen entspricht es seinem Wesen. Es ist dem gegenüber, was sich ihm als Denken von sich her zeigt, antwortendes Denken. Es denkt sich nicht nur fassend, indem es sich als etwas versteht, sondern auch als frei und geschichtlich zu realisierende Antwort auf sein ebenso freies und geschichtliches sich gegeben sein. Lassendes Denken versteht sich wesensgemäß nach Hemmerle als „Antwortendes Handeln“ (R. Feiter).<sup>30</sup> „Verdankend weiß Denken sich als Antwort, in seiner Freiheit aus Freiheit sich geschenkt ... auf die freie Weise des Verweisens“ (I, 138).

Dem gleichen Schema folgt Hemmerles hermeneutische Phänomenologie der Religion. Er will „aus der Hermeneutik gelebten Menschseins heraus das Phänomen der Religion verstehen“<sup>31</sup>. Ziel ist, das menschliche Dasein „in seiner Frage nach dem Sinn des Ganzen zu verstehen“<sup>32</sup>. „Eine hermeneutische Philosophie sucht das Phänomen der Religion im Ausgang von einer Hermeneutik des Daseins zu erschließen.“<sup>33</sup> Religion wird dabei als zum Menschsein gehörig und doch zugleich gänzlich unselbstverständlich, d. h. nicht notwendig vorausgesetzt. Glaube ist das Verständnis des dem menschlichen Dasein zubestimmten Geschenks. Hemmerles „Phänomenologie des Glaubens ist Hermeneutik des Daseins“<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> S. Loos, *op. cit.*, p. 143.

<sup>30</sup> Bei Hemmerle heißt es: „Freigabe ans Wesen als Antwort“ (I, 131). R. Feiter, *Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie*, Münster 2002. Von der als Theorie der Responsivität ausgearbeiteten Phänomenologie Bernhard Waldenfels herkommend, befragt er kritisch die Kategorie der Aneignung, insofern sie vorgibt, die Distanz zwischen Anspruch und Antwort überwinden zu können. Die Theorie der Responsivität stellt sich dem Problem, „wie wir auf das Fremde eingehen, ohne es durch Aneignung aufzuheben“. Sie erfasst, dass stets etwas auf etwas geantwortet wird und sieht diese responsive Differenz als ebenso unaufhebbar an wie die signifikative, die besagt, dass stets etwas als etwas erfahren, ausgesagt oder getan wird. Beide Differenzen sind unaufhebbar.

<sup>31</sup> S. Loos, *op. cit.*, p. 108.

<sup>32</sup> S. Loos, *op. cit.*, p. 301.

<sup>33</sup> S. Loos, *op. cit.*, p. 303.

<sup>34</sup> S. Loos, *op. cit.*, p. 249.

Wie das Heilige das Verständnis des menschlichen Daseins in all seinen Vollzügen bestimmt, davon zeugt eine Textpassage, die im Folgenden zusammenhängend zitiert werden soll: „In der Tat, die theoretische Situation für eine Phänomenologie des religiösen Vollzugs ist eigentümlich. Sie umspannt, sozusagen im Kreislauf, folgende Momente: Das sie konstituierende und leitende Interesse ist, immanent, theoretischer Art: Was ist von sich selber her religiöser Vollzug, wie kann er aus sich selbst her seine Wesensgestalt erschließen? Um dieses theoretischen Interesses willen ist aber das Denken auf eine ästhetische Bereitschaft<sup>35</sup> angewiesen, das, was sich ihm zeigt, in seiner Eigenart mitspielend zu erschwingen, also denkend „anders“ zu sein als angesichts anderer Phänomene und Vollzüge. Die Frage heißt also: Wie geht religiöser Vollzug? Dasjenige, dem das Mitspielen im Fall des religiösen Vollzugs gilt, zeigt indessen an, dass es bloßem Mitspielen sich versagte; es fordert vom Vollzug den Ernst eines unmittelbaren Sich-Angehenlassens. Die Frage lautet also: Geht religiöser Vollzug wirklich, ja geht es überhaupt ohne ihn? Was den einen Schritt dieses Ganges zum anderen weitertreibt, ist die innere „Verantwortung“, ist das Ethos der theoretischen Frage selbst. Dieses Ethos wandelt sich in seinem Vollzug zum Ethos der Entscheidungssituation; als Ethos des theoretischen Fragens aber fordert es zugleich, dass die anfänglich gestellte Frage „theoretisch“ beantwortet wird, dass also nicht allein das Zeugnis, sondern der Aufweis der immanenten Struktur des religiösen Aktes am Ende der phänomenologischen Untersuchung steht. Dieser Aufweis wäre freilich mißverstanden, wo er nur als Wißbares vom Denken eingeheimst würde, er muss es mitnehmen und öffnen in den Weg zur Entscheidung hin, das ist seine, von der aufzuweisenden Sache her ernötigte Struktur selbst“ (I, 290).<sup>36</sup>

Die Phänomenologie des religiösen Vollzuges erhellt ihn als Vollzug, der ein theoretisches, ein ästhetisches und ein ethisches

---

<sup>35</sup> Eine ästhetische Öffnung für das Ganze und seine Vielfalt ist die Bedingung, um auch Neues und Anderes zu erahnen und umgekehrt im Neuen und Anderen das Überkommene durchzutragen. Cf. K. Hemmerle, *Brücken zum Credo, Glaubenswege*, Freiburg – Basel – Wien 1984, p. 56.

<sup>36</sup> „Ihrem Gegenstand durchaus angemessen, führt so die Phänomenologie des Religiösen in eine Entscheidungssituation, die eine Phänomenologie des theoretischen oder des künstlerischen Aktes so nicht kennt.“ G. Haeffner, Bespr. K. Hemmerle, Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute, in: *PhJ 81* (1974) pp. 432–434, p. 433. Man würde deshalb Hemmerle kaum gerecht, wenn man versuchte, sein Denken dadurch zu bewehren, dass man es begründungslogisch vor allen möglichen Angriffen schützen würde. Mehr als es vor möglichen Mißverständnissen zu schützen, dürfte kaum möglich sein.

Moment umfasst. Damit ist das Verständnis aller Vollzüge des menschlichen Daseins als vom Heiligen zubestimmt ausgewiesen.

Hemmerle hat keinen Zweifel daran gelassen, dass sein Ansatz dem bisherigen phänomenologischen Denken und Daseinsverständnis überlegen sei. Begründet hat er dies damit, dass das die phänomenologische Grundhaltung prägende Apriori nunmehr auch als Offenheit fürs Unvorhersehbare verstanden werden könne. Denken, das sich als „Medium des Aufgangs“ des Anderen versteht (I, 249) „sieht“ mehr.<sup>37</sup> Indem es die Sache als sie selbst von sich selber her sehen lässt, versteht sich das Denken als gewährende Aktivität.

In der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie hat Hemmerle auf die innere Einheit von Glauben und Wissen verwiesen. Er hat das Verhältnis wechselseitig bestimmt. Er hat gezeigt, dass eine solche Phänomenologie auf den Glauben zielt und der Sache des Glaubens von sich selbst her gerecht zu werden vermag. In diesem Sinn formuliert er die folgende These, „Phänomenologie gehört nicht nur in die eigenständigen und gerade in ihrem Eigenstand gültigen *praeambula fidei*, sondern sie ist auch eine Konsequenz und ein Auftrag des Glaubens selbst. Phänomenologie auf Glauben hin und Phänomenologie vom Glauben her sind einander zugewiesen“ (I, 497).<sup>38</sup> Theologiegeschichtlich steht ein Gedanke Anselms von Canterbury Pate, nämlich dass „Phänomenologie und Glaube von innen her einander zugetan und zugeordnet sind“ (I, 477). Das bedeutet, Phänomenologie des Glaubens im Sinn des *genetivus subjectivus* und des *genetivus objectivus* zu verstehen. Erläuterungsbedarf besteht dabei vor allem für eine Phänomenologie vom Glauben her. Begründet wird diese durch eine Entsprechung, dadurch, dass der Glaube selbst Achtbarkeit auf jenes Siehe bedeutet, das die Dinge von sich selber her zeigen und schenken lässt.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Es folgt der Husserlschen phänomenologischen Maxime: „Wer mehr sieht, hat recht“.

<sup>38</sup> Hemmerle setzt die Beschreibung des doppelsinnigen Verhältnisses, welches die Phänomenologie des Glaubens bestimmt, folgendermaßen fort: „Und dabei kann die Phänomenologie auf den Glauben hin zum Weg werden, um verantwortet und durchsichtig jene Schritte zu setzen, in denen der Glaube sein eigenes Licht entbirgt und sich selbst dem Licht, das die menschliche Vernunft in sich trägt, aussetzt und bezeugt. Umgekehrt aber entdeckt sich im Glauben die ‚Phänomenologie auf den Glauben hin‘ als bewegt von jenem neuen und doch anfänglichen Anruf, der sich in der ‚Phänomenologie vom Glauben her‘ auslegt.“ (I, 497). Cf. H.-J. Görtz, Zur Sinnlogik und Denkwürdigkeit religiöser Vollzüge, in: M. Enders – H. Zabrowski (ed.), *Phänomenologie der Religion* (n. 1) pp. 403–424: p. 414.

<sup>39</sup> H.-J. Görtz, *op. cit.*, p. 414.

Damit wird deutlich, dass der Glaubensvollzug im Zentrum der hermeneutischen Phänomenologie bei Klaus Hemmerle steht. Die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie bestimmt die Ursprünglichkeit ihrer Einheit als Beziehung, hebt diese Einheit jedoch nicht auf. Seine Religionsphänomenologie ist Phänomenologie, die das religiöse Moment als die innere Struktur jedweden Vollzugs bestimmend ansieht: Gotteserfahrung im Denken.<sup>40</sup> Damit scheint das Problem der Übersetzbarkeit unterlaufen.

Es stellt sich auf anderer Ebene jedoch neu. Anders als bei Ricoeur betont Hemmerle methodologisch nämlich die Innenperspektive: „Nur wer im Phänomen, in der Welt des Phänomens lebt, kann es auch in seinem Sich-zeigen wahrnehmen“. Dadurch wird aus der methodischen Anweisung Husserls „Zu den Sachen!“ eine Forderung zur Innenansicht. Die so verstandene Phänomenologie steht der objektiven Betrachtung (Außensicht) skeptisch gegenüber. Nicht über die Sachen sei zu reden. Sie seien im freien Sich-Einlassen auf ihr freies Gegebensein zu bezeugen.<sup>41</sup>

Innenansicht und Außenperspektive, Zeugnis und Vorstellung stehen sich als zwei Bestimmungen der phänomenologischen Einstellung unvermittelt gegenüber. Im vorstellenden Denken wird Gott nicht erfahren. Kann man aber daraus schließen, dass der gedachte Gott nicht der göttliche Gott ist? Zwar kann das Heilige vom Denken „als das gewährende Gegenteil seiner und aller Tatsächlichkeit bezeugt“ (I, 140) werden und damit als die Dimension thematisiert werden, in der Gott an sich selbst als göttlich aufgeht<sup>42</sup>, jedoch bedeutet dies doch nur die Negation der Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung in einem vorstellenden Denken. Wenn diese beachtet wird, ist die Unverfügbarkeit des Heiligen gewahrt. Erst die Annahme der Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung als Vollzugssinn des Denkens, beziehungsweise des menschlichen Daseins, zwingt zu einem Konzept hermeneutischer Phäno-

---

<sup>40</sup> Weil die Gotteserfahrung auch die praktische und ästhetische Dimension des Menschseins bestimmt, kann man dem Urteil von Loos zustimmen, wenn er feststellt, dass Religiosität bei Hemmerle faktische Lebenserfahrung ist. S. Loos, *Religion und Freiheit* (n. 1), p. 217.

<sup>41</sup> „Insofern das Denken Zeugnis dessen ist, dem es sich verdankt und doch auch schuldet, ist es Rühmung.“ S. Loos, *Religion und Freiheit* (n. 1), p. 414, besser Lobpreis. Im Lobpreis wird das Geheimnishaftes dem, dem das Denken sich verdankt, gewahrt, denn der Lobpreis legt das Gedachte nicht auf ein Etwas fest, sondern ist offen für das Transzendieren ins Geheimnishaftes, das es nicht begreifen, von dem es nur erzählend Zeugnis ablegen kann. „Ein solches Denken, das erzählerweise Zeugnis ablegt und den ihm entzogenen, gewährenden Ursprung rühmt, um sich so als Wunderbares zu erfahren, wird in letzter Konsequenz zum *glaubenden* Denken.“ (S. Loos, *op. cit.*, p. 415).

<sup>42</sup> S. Loos, *op. cit.*, p. 371, n. 2.

menologie, in dessen Zentrum die Gotteserfahrung *im* Denken steht. Eine solche hermeneutische Phänomenologie der Religion fordert den Abschied vom vorstellenden Denken, fordert, das Heilige als das Heilige<sup>43</sup> (d. h. Unverfügbare) zu denken, nicht als bloß Gedachtes.<sup>44</sup> Sie darf dabei jedoch die implizit gemachte theologische Voraussetzung des Angesprochen-Werdens und geschichtlichen Worden-Seins durch Gott nicht verschweigen und hat diese in einer Phänomenologie des Sich-Gebens – wie sie Klaus Hemmerle ausgearbeitet hat<sup>45</sup> – zu thematisieren.

### 5. Diskussion der Positionen

Im lassenden Verstehen gegenüber dem fassenden Denken treffen sich Paul Ricœur und Klaus Hemmerle. Beide üben Kritik an die Phänomenologie Husserls beeinflussenden Descartes'schen Cogito, freilich auf je andere Weise. Ricœur sucht nach Möglichkeiten der Wiederaneignung des Selbst, das bei Nietzsche und Freud von der Radikalisierung des Descartes'schen Zweifels getroffen wurde, durch die Zeugnisse der Kultur hindurch, die von diesem Streben des Ich nach dem Sinn seiner Existenz zeugen. Steht nach Descartes fest, dass ich bin, so fragt Ricœur danach, wer denn der Denkende und was denn der Gehalt des Denkens „ist“. Es geht – ausgehend von der semantischen Autonomie des Textes – um die gehaltliche Aneignung der Existenz. Hemmerle befragt die Descartes'sche Feststellung der Faktizität des Denkens auf ihren Grund hin: Warum denke ich? Mit dieser Frage überfragt sich – wie wir gesehen haben – nach Hemmerle das Denken. In der freien Zustimmung zur eigenen Unvordenklichkeit eignet es sich sein

---

<sup>43</sup> Das Heilige ist so zu denken, dass es dem Denken heilig sei. Cf. A. Frick, *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles*, Würzburg 1998, p. 29. Der Begriff des Heiligen ist in Anlehnung und Auseinandersetzung mit R. Otto (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München <sup>30</sup>1958) und M. Heidegger (*Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main <sup>9</sup>1991) von Hemmerle verwendet worden. Cf. B. Casper, „... damit es dem Denken heilig sei“. *Zu der Weise des Lebens und Denkens Klaus Hemmerles*, Vortrag gehalten bei der Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg „Brückenbauer im Glauben“, 28.–29. Januar 1995, p. 7. Nach Casper wird die Frage nach dem Heiligen für Hemmerle zur Frage nach dem *Heil* des Menschen.

<sup>44</sup> S. Loos, *Religion und Freiheit* (n. 1), p. 376. „Im Äußersten ist Hemmerles Religionsphilosophie trinitarische Ontologie, ein Denken, das einsteigt in den Rhythmus trinitarischer Offenbarung.“; cf. *ib.*, p. 391.

<sup>45</sup> Cf. M. Böhnke, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle* (BDS 33), Würzburg 2000.

Wesen, das darin besteht, das, was sich zeigt, von sich selbst her zur Sprache zu bringen, an. Es konstituiert sich im Geschehen des Dialogs, von Anfrage und Antwort und versteht sich seinem Vollzugssinn gemäß als geschichtliches und dialogisches Denken.

Methodologisch handelt es sich um entgegengesetzte Positionen. Ricœurs Hermeneutik biblischer Texte, deren letzter Referent Gott ist, denkt „Gott ohne Gott.“ Er entspricht damit der methodologischen Forderung Husserls, auf der Janicaud insistiert hatte. Hemmerles hermeneutische Phänomenologie kann sich selbst nur vom Heiligen her verstehen, das Denken nur vom Unvordenklichen her selbst als phänomenologisches, als sich Zeigen der Sache transparent werden. Hemmerle denkt den Vollzug des Denkens ebenso wie den des Daseins nicht ohne Gott. Erklären lässt sich der Gegensatz durch die schematisierende Einsicht, dass Ricœur die Außenperspektive einnimmt und Hemmerle die Innenperspektive wählt. Schlüssel ist die Frage des Angesprochen-Werdens durch Gott, dessen Möglichkeit Ricœur philosophisch nicht ausschließt und dessen Gegebensein Hemmerle als ursprünglich ‚verantworten‘ möchte.

Es hängt alles am Verständnis der dialogischen Situation. Wird sie als unmittelbar und ursprünglich angesehen, wie bei Hemmerle, oder ist ihre Hermeneutik durch ein Sich-Verstehen vor dem Text geprägt, ihr Ausgangspunkt also eine Objektivierung des Denkens, die, symbolisch verstanden, das Streben des Menschen nach sinnvoller Existenz bezeugt, wie bei Ricœur? Wird ihr Verständnis von der Innerlichkeit der Seele oder von der Äußerlichkeit der öffentlichen Schrift bestimmt? Theologisch zugespitzt: Ist das Angesprochen werden durch Gott als unmittelbare, vorreflexive Erfahrung des Menschen, der er antwortend als ihm zubestimmt inne wird<sup>46</sup>, oder als geschichtlich, kulturell und semantisch vermitteltes und damit indirektes Angebot eines erneuerten Selbstverständnisses, in das der Mensch hinein sich frei entfalten kann, zu verstehen? Diese Frage zu beantworten, ist ein weites Feld, das hier nicht mehr bestellt werden kann.<sup>47</sup> Sie aufgeworfen und auf das Erfordernis der philosophischen Übersetzung theo-

---

<sup>46</sup> In der dialogischen Reformulierung des Augustinischen Gedankens, dass Gott mir innerlicher ist als ich mir selbst, mit der daraus folgenden Konsequenz, Jesus Christus exemplarursächlich zu verstehen.

<sup>47</sup> Gleiches gilt für die Phänomenologie der Gabe, deren Ausarbeitung nach Ricœur als Logik der Überfülle hier ebenfalls nicht referiert werden kann. Cf. etwa P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit (Amour et justice)*, ed. O. Bayer, Tübingen 1990. Ferner V. Hoffmann, Die Gabe der Anerkennung. Ein Beitrag zur Soteriologie aus der Perspektive des Werkes von Paul Ricœur, in: *ThPh 81* (2006), pp. 503–528.

logischer Gehalte hingewiesen, wie auch die Grenzen der Übersetzbarkeit reflektiert zu haben, war das alleinige Ziel der bisherigen Überlegungen. Der Titel verbleibt als Frage, freilich einer solchen, deren Voraussetzungen und Implikationen exemplarisch geklärt werden konnten: „Weg zu Gott ohne Gott“?