

# DIE STRUKTUR DER RELIGION

Oder: Ist die Phänomenologie eine Methode,  
die in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen kann?

von Andreas Becke

## *Einleitung: Struktur oder Strukturierung von Religion?*

»Den Gegenstand der Religionswissenschaft bildet die Mannigfaltigkeit der empirischen Religionen«, schreibt Joachim Wach in seiner wissenschaftstheoretischen Grundlegung (1924) des Faches.<sup>1</sup> Seitdem ist die Religionswissenschaft in zwei Teildisziplinen unterteilt: die Religionsgeschichte und die systematische beziehungsweise vergleichende Religionswissenschaft. Die Teildisziplin *Religionsgeschichte* erforscht »längsschnittartig« mit philologischen, soziologisch-empirischen und historischen Methoden die Geschichte und Lehre einzelner Religionen. Die Teildisziplin *systematische Religionswissenschaft* dagegen baut auf den Ergebnissen der Religionsgeschichte auf und vergleicht »querschnittartig« die einzelnen Religionen miteinander. Weiterhin werden der *systematischen Religionswissenschaft* auch alle »Bindestrichwissenschaften« zugerechnet wie die Religionssoziologie oder -psychologie.<sup>2</sup>

Diese systematische bzw. vergleichende Religionswissenschaft wurde oft auch als »*Religionsphänomenologie*« bezeichnet, die Religionen auf verschiedene »Phänomene« hin vergleichen soll. Die sogenannte Religionsphänomenologie habe die Aufgabe, die religiösen Phänomene zu ordnen und zu vergleichen und so zu Typologien oder Klassifikationen zu gelangen. Zum Beispiel schreibt Günter Lanczkowski in seiner *Einführung in die Religionswissenschaft*: »Aufbauend auf den Ergebnissen der Religionsgeschichte, erfaßt die Religionsphänomenologie die Fülle einzelner religiöser Erscheinungen und Vorstellungen, die in formaler und intentionaler Hinsicht vergleichbar sind. Damit ist Religionsphänomenologie im eigentlichen Sinne »vergleichende Religionswissenschaft.«<sup>3</sup> – Die Grundidee der Religionsphänomenologie bestand darin, unvoreingenommen und vorurteilsfrei zu den

<sup>1</sup> JOACHIM WACH, *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig 1924, 21.

<sup>2</sup> Siehe für die Konkurrenz zwischen Religionsphänomenologie und Religionssoziologie HANS G. KIPPENBERG, »Rivalität in der Religionswissenschaft: Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1994), 69–89.

<sup>3</sup> GÜNTER LANCKOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, 45/46. Vgl. allgemein dazu DERS., *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978.

religiösen »Sachen selbst«, den heiligen Dingen, zu gelangen: das religiöse Phänomen sollte sich in der Phänomenologie der Religion selbst zeigen. »Was passiert, wenn sich dem Religionswissenschaftler ein religiöses Phänomen zeigt? Der Vorgang des Sich-Zeigens ist nicht einfach unmittelbar gegeben, sondern reflektiert. Der Phänomenologe gibt dem Phänomen eine Gestalt; er rekonstruiert es so, daß er es verstehen kann, er gibt ihm eine Struktur. Die Strukturierung ist gebunden an voraufgehende Erfahrungen, es handelt sich um einen Einordnungsvorgang in Analogie zu bereits Vorstrukturiertem. So kommt er zur Beschreibung von Typen«, erläutert Fritz Stolz.<sup>4</sup>

Diese Strukturierung, bei der die sogenannten »Phänomene« aus ihrer historischen Struktur herausgelöst und in neue Zusammenhänge gestellt werden, unterliegt dabei allerdings bisher der Willkür des Religionsphänomenologen, weil er nicht sagt, woher die sogenannten »Phänomene« kommen: unklar bleibt, ob diese »Phänomene« aus der Sache selbst gewonnen wurden oder ob der Forscher sie als Strukturierungsprinzipien hineinkonstruiert hat. Für diese Religionsphänomenologie findet Stolz eine anschauliche Metapher: »So entsteht das klassische Bild des [Religions-]Phänomenologen, der bunte Sträuße von ähnlichen Blumen aus den verschiedensten Gärten pflückt.«<sup>5</sup> – Daß so Material aus den verschiedensten Religionen, in der Absicht, sie zu klassifizieren, völlig willkürlich zusammengemixt wird, erklärt sich aus dem Fehlen einer für eine Wissenschaft notwendigen Theoriebildung. Was unter dem Namen Religionsphänomenologie entstand, war ein großer Mischmasch von religiösem Allerlei, sortiert nach dem Geschmack des jeweiligen Religionsphänomenologen. Nicht aus den Sachen selbst gewonnen, sondern von ihnen hineinkonstruiert waren ihre »Phänomene«, wie ein vergleichender Blick in die Inhaltsverzeichnisse der religionsphänomenologischen Hauptwerke schnell verrät. Daß der dabei verwendete Phänomenbegriff weit hinter dem der philosophisch-phänomenologischen Forschung im Anschluß an Husserl zurückbleibt, findet bis heute kaum Beachtung. Am Ende der siebziger Jahre setzte sich innerhalb der Religionswissenschaft der »Kritische Rationalismus« wissenschaftstheoretisch durch und gilt bis heute als Überwindung einer allzu theologischen Religionsphänomenologie, die zu stark ihrem Gegenstandsbereich verhaftet war. Seitdem wird in der Religionswissenschaft kaum noch vergleichend geforscht, obwohl dies angesichts zunehmender religiöser Konflikte (wie beispielsweise des Fundamentalismus) dringend erforderlich wäre.

Die von Edmund Husserl (1859–1938) entwickelte Phänomenologie ist eine Methode, die das Phänomen als Bewußtseinsinhalt untersucht und damit über die prinzipielle Fallibilität der empirischen Wahrnehmung hinausgeht, die seit Descartes die Philosophie bestimmt hat. Bei Martin Heidegger (1889–1976) bedeutet die phänomenologische Methode aber nicht die Übernahme Husserls Phänomenologie als Transzendentalphilosophie, sondern das Zurückversetzen der sich ahistorisch verstehenden Phänomenologie Husserls in den geschichtlichen Kontext. Der Methodenbegriff *Phänomenologie* charakterisiere nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie*

<sup>4</sup> FRITZ STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988, 227.

<sup>5</sup> Ebd., 229.

dieser. Nach Heidegger bedeutet *Phänomenologie* dasjenige, was sich zeigt (so wie es sich von ihm selbst her zeigt), von ihm selbst her sehen zu lassen.<sup>6</sup> Oder wie Heinrich Rombach (geb. 1923) formuliert: »Ob etwas Sehen ist, also Phänomenologie genannt werden kann, hängt allein davon ab, ob es zu *zeigen* fähig ist.«<sup>7</sup> Eine phänomenologisch vorgehende Religionsphänomenologie müßte also die Sache selbst (Struktur) sehen können und würde nicht Religionen strukturieren, um sie miteinander zu vergleichen. Diese phänomenologische Methode im Anschluß an Husserl und Heidegger ist jedoch in der Religionsphänomenologie bisher nicht zur Anwendung gekommen. Stattdessen hat man »Phänomene« als Vorhandenes (Dinge) genommen und diese einander gegenübergestellt.

Dabei hat sich die Religionsphänomenologie der eigentümlichen Terminologie Husserls bedient, sie aber teilweise völlig mißverstanden: zum Beispiel bedeutet *Wesen* bei Husserl nicht etwas hinter der Erscheinung (nicht ein etwaiges »Ding-an-sich«), sondern genau diese, das Phänomen, weshalb der Titel *Wesenschau* in der Phänomenologie eine ganz andere Bedeutung hat als in der Religionsphänomenologie. Oder die *Epoché* meint nicht »Wertfreiheit« (wörtl. »Urteilsenthaltung«) gegenüber dem religiösen Gegenstand wie in der Religionsphänomenologie, sondern bei Husserl die Ausschaltung der Seinsgeltung der sogenannten Außenwelt.<sup>8</sup> Offensichtlich fehlten den Religionsphänomenologen die notwendigen Philosophiekenntnisse. Daß sie sich dadurch den Vorwurf der »Subjektivität« oder »dogmatischen Objektivität« einhandelten, ist kaum verwunderlich, denn diese Religionsphänomenologie erfüllt ein wesentliches Kriterium von Wissenschaftlichkeit nicht: die (»intersubjektive«) Überprüfbarkeit. Wenn die Religionsphänomenologie sich ein Katalogisierungssystem durch die sogenannten »Phänomene« selbst aufbaut und damit das religionswissenschaftliche Material strukturiert, braucht sie nicht mehr zu behaupten, sie habe ihre Strukturierung durch eine ominöse, für andere nicht nachprüfbare »Wesenschau« gewonnen: »Vielmehr gelten sie nun als das, was sie wohl auch ursprünglich sind, Ideen, die dem Forschenden im Umgang mit dem Material gekommen sind«, schreibt Antes.<sup>9</sup>

Die Phänomene, auf die hin in der Religionsphänomenologie die Religionen miteinander verglichen wurden, bilden nichts anderes als ein Katalogisierungssystem – eine von einem Religionswissenschaftler geschaffene Ordnung. Die Religionsphänomenologie bietet somit eine Strukturierung der Religionen. Aber wie sieht die wirkliche Struktur der Religionen

<sup>6</sup> Vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1969, 34.

<sup>7</sup> HEINRICH ROMBACH, *Phänomenologie des sozialen Lebens: Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg/München 1994, 13.

<sup>8</sup> C.J. BLEEKER schreibt in seinem Artikel *Die phänomenologische Methode* (1963) in Bezug auf Husserl, daß in der Religionsphänomenologie diese Methode, das reine Bewußtsein aufzudecken, von vielen Forschern übernommen worden sei. Diese Methode enthalte zwei Grundbegriffe, nämlich »Epoché« und »eidetisches Erfassen«, von denen Bleeker sagt, der erste Begriff bedeute das Zurückhalten von Urteilen, weshalb die Religionswissenschaft sich nicht mit der Frage nach der Wahrheit der Religion befassen könne und der zweite Begriff wäre die Suche nach dem Eidos, dem Wesen religiöser Phänomene. Wie sich leicht zeigen läßt, meint Husserl mit diesen Begriffen etwas ganz anderes. (Zitiert nach GÜNTER LANCZKOWSKI (Hrsg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, 225–242, hier 228)

<sup>9</sup> PETER ANTES, »Struktur oder Strukturierung von Religion? Zur Zielsetzung religionssystematischer Forschung«, in: HOLGER PREIBLER/HUBERT SEIWERT (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg 1994, 357–365, hier 363.

aus? Ist die Anwendung der phänomenologischen Methode Husserls und seiner Nachfolger in der Religionswissenschaft möglich? Genauer: Könnte eine phänomenologische Religionswissenschaft die tatsächliche Struktur von Religion(en), also die »Sache selbst«, sehen, und würde dann Religionsphänomenologie nicht mehr die Strukturierung von Religionen bedeuten und damit rehabilitiert werden können?

### *Husserl und die Religionsphänomenologie*

Phänomenologie ist für Husserl eine philosophische Methode, die das Problem der neuzeitlichen Philosophie lösen will. Dieses Problem bestand darin, daß Descartes die Welt in zwei Seinsbezirke, *res cogitans* und *res extensa*, unterteilt hatte, und sich damit im Anschluß an Descartes für die moderne, neuzeitliche Philosophie das Problem stellte, wie überhaupt die *res cogitans* (»Bewußtsein«) von der *res extensa* (»Außenwelt«) wissen könne. Das Grundproblem für die moderne Philosophie war deshalb die Erkenntnistheorie. Husserls phänomenologische Methode besteht nun darin, die ganze (Außen-)Welt einzuklammern, was er auch als *Epoché* bezeichnet. Dieses Enthalten oder Inhibieren aller Stellungnahmen bezüglich des tatsächlichen Seins der Außenwelt reduziert die Blickstellung auf das Bewußtsein mit den darin enthaltenen Phänomenen (*transzendente Reduktion*). Er will dabei nichts gelten lassen, das nicht in Evidenz gegeben ist, um so apodiktischen Boden für die Philosophie als universale Wissenschaft zu gewinnen. Husserl klammert einfach die *res extensa* ein, was für ihn nichts anderes bedeutet, als keine Aussagen über das tatsächliche Sein von etwas, das einem (Bewußtsein) erscheint, zu machen, sondern sich nur diesem Phänomen zu widmen, es zu reflektieren. Kurz: Husserl untersucht mit seiner transzendentalen Phänomenologie das Bewußtsein mit seinen immanent aufweisbaren Beständen. Ein *Phänomen* in diesem Sinne ist etwas, das dem Bewußtsein erscheint, also ein Bewußtseinsinhalt (Husserl spricht zuweilen auch von Bewußtseinsakten). Die Frage, ob diese Erscheinung im Bewußtsein, das Phänomen, mit irgendetwas in der sogenannten Außenwelt korrespondiere, ob das, was ich wahrzunehmen meine auch tatsächlich existiert, bleibt in der phänomenologischen Methode völlig ausgeschaltet. Die phänomenologische Methode besteht gerade darin, davon abzusehen, ob das im Bewußtsein Gegebene draußen in der Wirklichkeit tatsächlich existiert oder nicht. Dadurch ist in der transzendentalen Phänomenologie jegliches Vormeinend, Vorurteil oder Vorentscheiden ausgeschaltet, um so »zu den Sachen selbst« vorzudringen. Damit wollte Husserl den zweifelsfreien Boden der Gewißheit erreichen. Phänomenologie ist also bei Husserl die Wissenschaft vom reinen (d.h. puren) Bewußtsein.<sup>10</sup>

Die reine Phänomenologie hat es folglich nicht mit *Tatsachen* in der »Außenwelt«, in der *res extensa*, zu tun, sondern mit dem *Wesen* (im Sinne von griech. *Eidos*, »Aussehen«, »Erscheinung«, »Vorstellung«, »Idee«, »Bild«) im Bewußtsein, in der *res cogitans*: das und

<sup>10</sup> Siehe dazu EDMUND HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (= Husserliana Bd. I), hrsg. und eingeleitet von STEPHAN STRASSER, Den Haag 1950.

nichts anderes meint in der Phänomenologie der Terminus *Wesensschau*.<sup>11</sup> – Die *eidetische Reduktion* führt somit zum reinen Bewußtsein mit seinen darin enthaltenen Beständen (Phänomenen) und nicht zu einem »Wesen« in der umgangssprachlichen Bedeutung (im Unterschied zur »Erscheinung«). Klaus Held erläutert dies in der *Theologischen Realenzyklopädie* so: »Die Epoché versetzt den Phänomenologen in die Lage, das Sein der Gegenstände »einzuklammern«, um es rein als intentionales Erscheinen-für-das-Bewußtsein zu betrachten. Die so verstandene Zurückführung von Sein auf Erscheinen ist die phänomenologische Reduktion.«<sup>12</sup> Mit diesem Inhibieren jeglicher Stellungnahme bezüglich der »Außenwelt« will Husserl im *Wie* des originären Sich-Zeigens für das Bewußtsein das reine Phänomen (Wesen) erforschen. Das *Wesen* einer Religion wäre in der transzendentalen Phänomenologie Husserls das, was dem Phänomenologen in seinem Bewußtsein erscheint. Religionsphänomenologie wäre in diesem Sinne folglich Bewußtseinsforschung (des jeweiligen Religionswissenschaftlers).

Ähnlich wie Descartes, der auch all seine bisherigen Überzeugungen außer Kraft gesetzt hatte und damit eine Epoché vollzog, die zum cogito führte, findet Husserl die Gewißheit im cogito (Noesis) mit seinen cogitata (Noemata). Descartes jedoch bleibt für Husserl auf halben Wege stehen, weil er den Dualismus von res extensa und res cogitans als gleichberechtigte Seinsweisen nebeneinander stehen läßt. Von daher betreibt der Cartesianismus keine konsequente Epoché, weil er glaubt, Aussagen machen zu können über die res extensa und damit die reine Phänomenologie verfehlt. Descartes trifft nämlich die Unterscheidung zwischen res extensa und res cogitans ohne dabei zu sehen, daß diese Unterscheidung nur von der Seite der res cogitans aus zu treffen ist. Aber auch für Husserl existiert dieser Dualismus noch, denn sonst könnte er methodisch die res extensa gar nicht einklammern. Daher kann Heidegger seinem Lehrer Husserl später vorwerfen, er habe die Epoché nicht weit genug getrieben, um den cartesianischen Dualismus aufzulösen: zunächst und zumeist sind wir immer schon bei den Dingen, bei diesem oder jenem Seienden.

In der Terminologie der transzendentalen Phänomenologie formuliert: das einzige, das für Husserl in apodiktisch gewisser Selbstgegebenheit erfahrbar ist, sind die reinen Phänomene, die Bewußtseinsakte. In der reinen Phänomenologie ist die Möglichkeit versagt, von der Wirklichkeit der objektiven Welt Gebrauch zu machen; die objektive Wirklichkeit ist gleichsam eingeklammert, d.h. radikal methodisch ausgeschaltet, um die Domäne des reinen Bewußtseins zu gewinnen. Husserl schreibt über das erkenntnistheoretische Prinzip: »bei jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung, sei es dieses oder jenes Erkenntnistypus, ist die erkenntnistheoretische *Reduktion* zu vollziehen, d.h. alle dabei mitspielende Transzendenz mit dem Index der Ausschaltung zu behaften, oder mit dem Index der Gleichgiltigkeit [*sic!*], der erkenntnistheoretischen Nullität, mit einem Index, der da sagt: die Existenz aller dieser Transendenzen, ob ich sie glauben mag oder

<sup>11</sup> Vgl. für diese begriffliche Unterscheidung das erste Kapitel »Tatsache und Wesen« in: EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (= Husserliana Bd. III/1), hrsg. von WALTER BIEMEL, Den Haag 1950, 12f.

<sup>12</sup> KLAUS HELD, Art. »Phänomenologie I. Philosophisch«, in: *TRE* Bd. 26 (1996), 454–458, hier 454–455.

nicht, geht mich hier nichts an, hier ist nicht der Ort, darüber zu urteilen, das bleibt ganz außer Spiel.«<sup>13</sup> Transzendent ist nämlich für Husserl alles, was außerhalb des Bewußtseins liegt, also der ganze Bereich der »Außenwelt«.

Die reine Phänomenologie schöpft ausschließlich aus der Reflexion, d.h. alle Gegebenheiten der natürlichen Einstellung werden ausgeschaltet. Das Bewußtsein wird, so Husserl, »als es selbst und nach seinen Eigenbeständen genommen, und kein bewußtseinstranszendentes Sein wird mitgesetzt. Nur was die pure Reflexion gibt, wird so absolut, wie es sich in ihr gibt, thematisch gesetzt, nach allen immanenten Wesensmomenten und Wesenszusammenhängen.«<sup>14</sup> Durch diese Methode der phänomenologischen Reduktion wird das Bewußtseinsfeld von allen Einbrüchen objektiver Wirklichkeiten radikal gereinigt und jeglicher transzendenter Glaube außer Spiel gesetzt: »Die reine Phänomenologie ist die Wissenschaft vom reinen Bewußtsein«, sagt Husserl.<sup>15</sup>

Da seine transzendente Phänomenologie die Wissenschaft vom reinen Bewußtsein ist, ist eine Religionsphänomenologie in diesem Sinne unmöglich. Die bisherige Religionsphänomenologie hat so etwas wie »heilige Gegenstände« oder »religiöse Dinge« aus vielen Religionen einander gegenübergestellt und miteinander verglichen. Eine derartige Religionsphänomenologie befaßt sich mit »Objekten« (oder »Tatsachen« im Sinne Husserls), also mit Transzendentem, das in der transzendentalen Phänomenologie gerade ausgeschaltet wird. Eine solche »Religionsphänomenologie« ist nach Husserl folglich gar keine Phänomenologie und gehört zu den objektiven Wissenschaften, die in natürlicher Einstellung und ohne Vollzug der transzendentalen Epoché arbeiten. Denn die sogenannte Religionsphänomenologie als Teilgebiet der Religionswissenschaft macht ja gerade Aussagen über die »Außenwelt«, d.h. über Religionen und nicht über das Bewußtsein des Religionswissenschaftlers – zumindest ist dies ihr Anspruch. Denn die Religionswissenschaft hat es – in Husserls Terminologie – mit (objektiven) »Tatsachen« in der sogenannten Außenwelt zu tun und nicht mit dem (subjektiven) »Wesen« im Bewußtsein des Forschers.

Den objektiven Wissenschaften hatte Husserl die reine Phänomenologie gegenübergestellt, die nicht »äußere«, transzendente Dinge untersucht, sondern »innere«, immanente Wesenheiten. Eine »empirische« Phänomenologie jedoch, wie sie immer wieder einige Wissenschaften meinen betreiben zu können, ist im Sinne Husserls transzendentaler Phänomenologie ein schwarzer Schimmel, ein junger Greis oder, wie Heidegger sagt, ein hölzernes Eisen. – Um so mehr muß es verwundern, daß Husserl selbst seinen damaligen

<sup>13</sup> EDMUND HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*, (= Husserliana Bd. II), hrsg. und eingeleitet von WALTER BIEMEL, Den Haag 1950, 39.

<sup>14</sup> Ders., *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* (= Husserliana Bd. XXV), mit ergänzenden Texten hrsg. von THOMAS NENON und HANS RAINER SEPP, Dordrecht 1987, 75.

<sup>15</sup> Ebd. HUSSERL schreibt an anderer Stelle: »Und so werfen wir schon Anker an der Küste der Phänomenologie, deren Gegenstände als seiend gesetzt sind, wie Wissenschaft ihre Forschungsobjekte setzt, aber als keine Existenzen in einem Ich, in einer zeitlichen Welt gesetzt sind, sondern im rein immanenten Schauen erfaßte Gegebenheiten: das rein Immanente ist hier zunächst durch die *phänomenologische Reduktion* zu charakterisieren: ich meine eben dies da, nicht was es transzendierend meint, sondern was es in sich selbst ist und als was es gegeben ist.« (*Die Idee der Phänomenologie*, a.a.O., 45)

Assistenten – und ehemaligen Studenten der katholischen Theologie – Martin Heidegger aufgefordert hat (und für geeignet hielt), eine Religionsphänomenologie zu entwickeln. Pöggeler schreibt dazu: »Als Heidegger Husserls Assistent geworden war, zweigte dieser in einer schwierigen Zeit einen Teil eines kanadischen Geldgeschenkes ab, damit Heidegger sich die Erlanger Luther-Ausgabe kaufen konnte. Stolz meldeten Husserl und seine Frau dann Roman Ingarden, Heidegger behandle in seiner Religionsphänomenologie z.B. den Galater-Brief. Husserl gab damals ein Seminar über das Problem der Zeit; für Heidegger war die Zeit von der Eschatologie des Apostels Paulus her zum Augenblick der Entscheidung geworden. Die Phänomenologie mußte deshalb umgewandelt werden in eine formal anzeigende Hermeneutik, die in den Spielraum der Entscheidungssituation einführt, doch die Entscheidung selbst außer sich behält, etwa dem Glauben überläßt. Heidegger eröffnete sich so den Raum für ein Gespräch mit der dialektischen Theologie und für die Freundschaft mit Rudolf Bultmann, woraus Husserl ausgeschlossen blieb.«<sup>16</sup> – Was hatte Husserl unter dem Titel »Phänomenologie der Religion« im Sinn?<sup>17</sup>

Eine Religionsphänomenologie als transzendente Phänomenologie ist höchstens als Wissenschaft vom religiösen Bewußtsein möglich. Das würde bedeuten, daß der Religionsphänomenologe die transzendente Reduktion vollzieht und nicht mehr die Welt der Religionen »draußen«, sondern nur noch sein eigenes Bewußtsein »drinnen« auf religiöse Inhalte hin durchforscht. Forschungsreisen und empirische Untersuchungen hätten sich daraufhin in einer phänomenologisch gewendeten Religionsphänomenologie erübrigt.<sup>18</sup> Aber genau dieses Konzept – das Heilige als Kategorie *a priori* im Sinne Kants – hatte zuvor der protestantische Theologe Rudolf Otto in seinem Buch *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917) in die Diskussion eingeführt. Das »Heilige« sei die Grundkategorie religiöser Erlebnisse und übersteige das Rationale. In seiner Rationalitätskritik hatte Otto das *Numinose* (d.i. das Heilige ohne das Rationale und ohne Ethik) als »Wesen« der Religion bestimmt. Husserl hatte durch Heidegger (und dessen engstem Freund Heinrich Ochsner) Ottos Buch kennengelernt und darauf im März 1919 seinem früheren Göttinger Kollegen Rudolf Otto geschrieben, daß das Buch den ersten Anfang einer Phänomenologie der Religion mache: Husserl sah darin den Beginn einer – wenn auch noch unzulänglichen – Phänomenologie

<sup>16</sup> OTTO PÖGgeler, »Eine Epoche gewaltigen Werdens: Die Freiburger Phänomenologie in ihrer Zeit«, in: ERNST WOLFGANG ORTH (Hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie* (= Phänomenologische Forschungen Bd. 30), Freiburg/München 1996, 9–32, hier 18. Siehe dazu auch DERS., *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, 465ff.; sowie DERS., »Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie«, in: *Edith-Stein-Jahrbuch für Philosophie, Theologie, Pädagogik und andere Wissenschaften* (Literatur und Kunst 2 (1996)), 15–30.

<sup>17</sup> Einen letzten Versuch, Husserls phänomenologische Methode für die Religionsphänomenologie fruchtbar zu machen, findet sich bei CARSTEN COLPE, »Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion«, in: HARTMUT ZINSER (Hrsg.), *Religionswissenschaft: Eine Einführung*, Berlin 1988, 131–154.

<sup>18</sup> Andere Menschen mit ihrem Bewußtsein gehören in den Bereich der *res extensa*, die in der Phänomenologie ausgeschaltet bleibt. Somit erklärt sich auch Husserls scharfe Kritik an der empirischen Psychologie, die ja andere »Bewußtseine« (in der Außenwelt) erforschen will, wengleich Husserl in seiner Phänomenologie nicht immer ganz konsequent ist.

des Religiösen.<sup>19</sup> Er vermisse zwar seine phänomenologische Reduktion; aber Ottos Buch sei trotzdem ein Anfang, weil es auf die (transzendentalen) Ursprünge zurückgehe. Rudolf Otto ist aber kein Phänomenologe: weder bezeichnet er sich selbst als solchen, noch nennt er seine Vorgehensweise phänomenologisch, und wie sich leicht zeigen läßt, hat sein Buch auch nichts mit Phänomenologie zu tun.

### Exkurs: Rudolf Otto und das »Heilige«

Otto behauptet bekanntlich von diesem *Numinosen*, es sei das »Wesen« der Religion(en): »Das wovon wir reden und was wir versuchen wollen einigermaßen anzugeben, nämlich zu Gefühl zu bringen, lebt in *allen* Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie garnicht Religion.«<sup>20</sup> Fast phänomenologisch sagt er, daß die numinose Gemütsstimmung sich immer dann einstelle, wenn ein Objekt als numinoses vermeint worden sei. Die Kategorie des Numinosen sei *sui generis*; das religiöse Gefühl müsse bei jedem selbst sich einstellen. Daraufhin fordert er seinen Leser auf, »sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger Erregtheit zu besinnen.«<sup>21</sup> Wer das nicht könne oder solche Gefühle nicht habe, wird von ihm gebeten, nicht weiter zu lesen. Denn wer sich seiner religiösen Gefühle nicht besinnen könne, mit dem könne man keine Religionskunde betreiben, meint jedenfalls Otto. Damit stellt sich auch die Frage, ob mit derartigen »subjektiven« Gefühlen überhaupt »objektive« Religionswissenschaft betrieben werden kann?

Dieses subjektive Gefühl nennt Otto auch das »Kreaturgefühl«, d.i. »das Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem was über aller Kreatur ist.«<sup>22</sup> Das »Kreaturgefühl« sei subjektives Begleitmoment und Wirkung, das auf ein Objekt außer mir gehe, nämlich auf das numinose Objekt. Dabei handle es sich um die »Anwendung der Kategorie des Numinosen auf ein wirkliches oder vermeintliches Objekt«, das ganz andere, woraus »als deren *Reflex* das Kreatur-gefühl im Gemüt entstehen« könne.<sup>23</sup> – Letztlich weiß man aber nicht, ob das Numinose transzendental (bewußtseinimmanent) oder doch transzendent (jenseitig) ist, wenn er schreibt, daß das »objektiv, außer mir gefühlte« Numinose irrational, also sprachlich nicht ausdrückbar sei, sondern nur gefühlt werden könne.<sup>24</sup> Dann wieder nennt er das *mysterium tremendum*, d.i.

<sup>19</sup> Vgl. OTTO PÖGGELER, »Heidegger und die hermeneutische Theologie«, in: EBERHARD JÜNGEL/JOHANNES WALLMANN/WILFRID WERBECK (Hrsg.), *Verifikationen: Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1982, 475–498, hier 491; sowie DERS., »Eine Epoche gewaltigen Werdens«, a.a.O., 26.

<sup>20</sup> RUDOLF OTTO, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963, 6. [Die z.T. seltsame Rechtschreibung stammt von Otto.]

<sup>21</sup> Ebd., 8.

<sup>22</sup> Ebd., 10.

<sup>23</sup> Ebd., 11.

<sup>24</sup> Ebd., 13.

das Gefühl des schauervollen Geheimnisses, das numinose Objekt.<sup>25</sup> Später bezeichnet er das Heilige als Kategorie a priori, das vor aller Wahrnehmung in »reiner Vernunft« im Geist selber ursprünglich angelegt sei und nennt die Momente des Numinosen sowie die darauf antwortenden Gefühle in Anlehnung an Kant *reine* Ideen und Gefühle.<sup>26</sup> – Kant nennt alle die Vorstellungen im transzendentalen Verstand *rein*, die vor aller Erfahrung liegen und völlig a priori möglich sind, denen also nichts Empirisches beigemischt ist. Für Kant sind Erkenntnisse a priori solche, »die schlechterdings von *aller* Erfahrung unabhängig stattfinden«.<sup>27</sup> Aber Otto sagt, daß das Gefühl des Numinosen im Unterschied zur Erfahrungserkenntnis durch Sinneseindrücke dasjenige sei, »was ein höheres Erkenntnisvermögen, *durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt*, hinzugibt«.<sup>28</sup> Es breche auf aus dem »Seelengrunde«, aus dem tiefsten Erkenntnisgrunde der Seele selbst, hervorgerufen durch Sinnesreizungen. Aber man kann die Kategorien, eben weil sie der Erfahrung zugrundeliegen, nicht selbst wahrnehmen. Wenn das »Heilige« eine solche Kategorie wäre – also kein Ding in der Außenwelt, dem man begegnen könnte, sondern eine transzendente, d.h. bewußtseinsimmanente Kategorie a priori – dann ist sie nicht wahrnehmbar, erlebbar oder erkennbar. Hier liegt ein Mißverständnis der Transzendentalphilosophie Kants vor: das Heilige existiert nicht, sondern ist Ottos Erfindung!<sup>29</sup>

### *Heidegger und die Religionsphänomenologie*

Heideggers phänomenologische Methode bedeutet vor allem, sich von metaphysischen Konstruktionen jeglicher Art frei zu halten und im Gegenteil diese Konstrukte zu destruieren. Alle derartigen Erfindungen, die sich nicht selbst zeigen oder aufweisen lassen (wie diese metaphysisch-theologische Konstruktion des »Heiligen«) gehören für ihn auf die Müllhalde der Philosophiegeschichte. Heidegger betreibt daher eine »*Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen«.<sup>30</sup> Mit dieser Destruktion der Geschichte der Ontologie will er aber nicht die ontologische Tradition abschütteln, sondern sie soll die ontologischen Grundbegriffe in ihren Möglichkeiten und Grenzen abstecken.

Heidegger selbst hat in seiner Vorlesung zur *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* im Wintersemester 1920/21 an Ottos Gegensatz des Kategorienpaares rational und irrational und an der Behauptung, mit dem Irrationalen den Zugang zur Religiosität zu besitzen, kritisiert, daß damit noch nichts gesagt sei, solange man den Sinn von rational nicht kenne: »Der Begriff des Irrationalen soll ja aus dem Gegensatz zu dem Begriff des

<sup>25</sup> Ebd., 28.

<sup>26</sup> Ebd., 137.

<sup>27</sup> IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von RAYMUND SCHMIDT, Hamburg 1956, B 3.

<sup>28</sup> OTTO, *Das Heilige*, a.a.O., 138.

<sup>29</sup> Da nützt auch nicht mehr C. Colpes Versuch, seiner Verkennung kritisch vorbeugen zu wollen; siehe CARSTEN COLPE, *Über das Heilige: Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, Frankfurt am Main 1990.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a.a.O., 22.

Rationalen bestimmt werden, der sich aber in notorischer Unbestimmtheit befindet. Dieses Begriffspaar ist also völlig auszuschalten. Das phänomenologische Verstehen liegt seinem Grundsinn nach völlig außerhalb dieses Gegensatzes, der, wenn überhaupt, nur ein sehr beschränktes Recht hat. Alles, was man vom für die Vernunft unauflösbaren Rest sagt, der bei aller Religion bestehen soll, ist lediglich ästhetisches Spiel mit unverständenen Dingen.«<sup>31</sup> – In Vorarbeiten zu einer Rezension an Ottos Buch hat Heidegger notiert, daß das Irrationale zwar als Grenze und Gegenwurf betrachtet werde, nie jedoch in seiner Originalität und Eigenkonstitution. Die Aufpfropfung des Irrationalen auf das Rationale müsse vermieden und bekämpft werden: »Das Heilige darf nicht als theoretisches Noema – auch nicht als irrational theoretisches – zum Problem gemacht werden, sondern als Korrelat des Aktcharakters ›Glauben‹, welcher selbst nur aus dem Grundwesentlichen Erlebniszusammenhang des historischen Bewußtseins heraus zu deuten ist. Das bedeutet nicht, die Erklärung des ›Heiligen‹ als ›Bewertungskategorie‹. Vielmehr ist das Primäre und Wesenhafte in ihm die Konstituierung einer originären Objektivität.«<sup>32</sup>

Für Heidegger ist Philosophieren als Denken echtes Fragen. Die Fraglichkeit sei aber nicht religiös, sondern kann in die Situation religiöser Entscheidung führen, was er auf losen Blättern vermerkt hat zu seiner Vorlesung im Wintersemester 1921/22 über *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Das Philosophieren sei nicht religiös (aber er könne auch als Philosoph durchaus ein religiöser Mensch sein), denn im Philosophieren liege eine weltliche, historisch-geschichtliche Aufgabe und sei nicht religiöse Phantastik: »Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein.«<sup>33</sup> Sie dürfe sich nicht verspekulieren, sondern habe »ihr' Sach' zu tun«. Und in seinem Vortrag vor der Marburger Theologenschaft im Juli 1924 über den *Begriff der Zeit* klammert Heidegger die theologische Frage nach der Zeit (im Zusammenhang mit Gottes Ewigkeit) aus. Das Philosophieren sei nicht theologisch, denn: »Der Philosoph glaubt nicht.«<sup>34</sup> Vielmehr war Heidegger überzeugt, daß die Theologie keine Wissenschaft sei, sagte dies aber nicht offen.<sup>35</sup> Dadurch wird deutlich, welchen großen Unterschied Heidegger zwischen Theologie und Philosophie sieht.

Husserl hatte 1922 seinen Assistenten Heidegger der philosophischen Fakultät in Marburg empfohlen. Otto lehrte in Marburg bereits seit 1917. Zum Wintersemester 1923/24 kam Heidegger tatsächlich als außerordentlicher Professor nach Marburg; besuchte aber ein Seminar über Ethik bei dem Neutestamentler Rudolf Bultmann. Heidegger führte

<sup>31</sup> DERS., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (= Gesamtausgabe Bd. 60), hrsg. von MATTHIAS JUNG, THOMAS REGEHLI und CLAUDIUS STRUBE, Frankfurt am Main 1995, 79.

<sup>32</sup> Ebd., 333.

<sup>33</sup> DERS., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (= Gesamtausgabe Bd. 61), hrsg. von WALTER BRÖCKER und KÄTE BRÖCKER-OLTMANN, Frankfurt am Main 1985, 1994, 197.

<sup>34</sup> DERS., *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von HARTMUT TIETJEN, Tübingen 1989, 6.

<sup>35</sup> Siehe dazu OTTO PÖGGELER, »Heidegger und Bultmann: Philosophie und Theologie«, in: MARKUS HAPPEL (Hrsg.), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg 1997, 41–53, hier 47.

darauf Bultmann in die Phänomenologie ein. Bultmann und Heidegger trafen sich bald regelmäßig samstags und lasen gemeinsam das Johannes-Evangelium, woraus Bultmanns Johannes-Kommentar entstand. Bultmann entwickelte seine theologische Sprache an Heideggers existentialphilosophischer Daseinsanalyse, und seine existentielle Interpretation des Neuen Testaments unter Einbeziehung der konkreten existentiellen Situation des menschlichen Daseins ist ohne Heideggers Philosophie nicht denkbar. In Marburg gewinnt Heideggers hermeneutische Phänomenologie endgültig eine Eigenständigkeit, die deutlich über Husserls transzendente Phänomenologie hinausgeht. Heidegger konnte seinem Lehrer Husserl nämlich den Vorwurf machen, daß dieser unhinterfragt und unausgewiesen den cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* in seine eigene Philosophie übernehme und deshalb dieses cartesianische Problem auch gar nicht lösen könne, weil er ihm selbst verhaftet bleibt. Eine Phänomenologie muß dagegen auch ihre eigenen philosophischen Grundlagen ausweisen: Heideggers Phänomenologie wird an ihr selbst phänomenologisch! Heidegger unterläuft die Unterscheidung von »Bewußtsein« und »Außenwelt«, von »Subjekt« und »Objekt«, und sieht die gemeinsame Grundlage, die Einheit der Unterscheidung, im *Sein*.

Nur weil wir immer schon in der Welt sind, können wir überhaupt diese in Frage stellen (und in zwei nicht an sich seiende Bereiche unterteilen). Wir sind zunächst und zumeist immer schon bei diesem oder jenem Seienden, weshalb Heidegger in seiner Philosophie dann auch konsequent solche Begriffe wie »Bewußtsein«, »Subjekt«, »Objekt« oder »Reflexion« meidet. Das *Phänomen* ist für ihn das Sich-an-ihm-selbst-zeigende und der *Logos* ein Aufdecken, ein aufweisendes Sehenlassen, so daß *Phänomenologie* für Heidegger besagt: »Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.«<sup>36</sup> Dies sei die formale Bedeutung von Phänomenologie, die so zu den »Sachen selbst« gelange. Das Sich-zeigende (Phänomen) bedarf eines Aufweises (durch den *Logos*), ist aber kein Konstrukt eines Beobachters, keine Setzung, weshalb die Phänomenologie – im Unterschied zu anderen Wissenschaften – voraussetzungslos (vorurteilsfrei) vorgehe.

Die Verbindung von phänomenologischer Methode und Hermeneutik, die in der Religionsphänomenologie häufig in einem Atemzug genannt wird, kommt bei Heidegger dadurch zustande, daß er in seiner Untersuchung *Sein und Zeit* (1927), um Aufschluß über das Sein zu bekommen, dasjenige Seiende zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, das wir je selbst sind und das er als das (menschliche) *Dasein* bezeichnet. Das *Dasein* versteht sich immer schon in seinem Sein; es hat Seinsverständnis; es ist an ihm selbst hermeneutisch. Hermeneutik meint hier also die Möglichkeit, überhaupt verstehen zu können, Verstand zu haben. Von dieser Hermeneutik des Daseins ausgehend versucht Heidegger mit der Phänomenologie die Frage nach dem Sinn von Sein zu stellen. Folglich geht es in der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers nicht um so etwas wie »Auslegung der Phänomene«, denn das *Dasein* hat sich bereits in seinem Sein ausgelegt.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a.a.O., 34.

Weil Heidegger entdeckt, daß wir immer schon in der Welt sind und dadurch den cartesianischen Dualismus wieder aufhebt, kann er in seiner Phänomenologie im Unterschied zu Husserl völlig auf die Epoché, die Einklammerung der »Außenwelt« und die transzendente Reduktion verzichten. Phänomenologie ist für ihn die unmittelbare Erkenntnis von sich-Zeigendem (Phänomenen), in der der Gegensatz von Ich und Welt, von »innen« und »außen«, aufgehoben ist: »Für das Dasein gibt es kein Draußen, weshalb es auch widersinnig ist, von einem Innen zu reden.«<sup>37</sup> Wenn das Bewußtsein immer schon draußen in der Welt ist, wird auch der Terminus »Bewußtsein« bedeutungslos und die Subjekt-Objekt-Spaltung wieder abgeschafft. Wäre die Subjektlosigkeit (und damit auch Objektlosigkeit) ein Kriterium für Postmodernität, dann wäre Heidegger der erste Postmodernist.

Während die Wissenschaften sich mit Regionen von Seiendem beschäftigen (Regionalontologien), geht die Philosophie laut Heidegger auf Sein (Fundamentalontologie). Die Methode, die der Ontologie den Zugang zum Sein ermöglicht, ist für ihn die Phänomenologie, die vorurteilsfrei und nicht-setzend arbeitet. Die positiven Wissenschaften dagegen könnten gar nicht phänomenologisch vorgehen, weil sie ihr Positum immer schon voraussetzen. Auch die Religionswissenschaft ist eine positive Wissenschaft, die ihr Positum – die Religion(en) – immer schon voraussetzt und von diesem dadurch bestimmten Gebiet des Seienden (Seinsbezirk) handelt. – Wenn aber allein die Philosophie das Sein bedenke (und nicht setze), und die Phänomenologie die Methode der Ontologie bezeichnet, dann können positive Wissenschaften wie die Religionswissenschaft gar nicht phänomenologisch arbeiten.<sup>38</sup> Folglich ist im Anschluß an Heidegger eine phänomenologische Religionswissenschaft auch nicht möglich!

Nun hat Heidegger im Wintersemester 1920/21 selbst eine Vorlesung unter dem Titel »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« gehalten, die 1995 als *Phänomenologie des religiösen Lebens* veröffentlicht wurde.<sup>39</sup> Heidegger hat sich also selbst mit der Problematik der Religionsphänomenologie beschäftigt. Bereits in dieser frühen Vorlesung 1920/21 ist für ihn Phänomenologie die Methode der Philosophie. Ebenfalls sieht er damals schon das Kernproblem im Historischen, d.h. daß Philosophie und Religion historische Phänomene sind. Sein Programm der Destruktion der Geschichte kündigt sich also früh an. – Was Heidegger in dieser Vorlesung unternimmt, ist überschrieben mit »Phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluß an Paulinische Briefe«. Dabei beabsichtigt er nicht, »eine dogmatische oder theologisch-exegetische Interpretation, auch nicht eine historische Betrachtung oder eine religiöse Meditation, sondern lediglich

<sup>37</sup> DERS., *Grundprobleme der Phänomenologie* (= Gesamtausgabe Bd. 24), hrsg. von FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, Frankfurt am Main 1975, <sup>2</sup>1989, 93.

<sup>38</sup> Siehe dazu vor allem Heideggers Vortrag *Phänomenologie und Theologie* (1927/28), Frankfurt am Main 1970; auch in: DERS., *Wegmarken* (= Gesamtausgabe Bd. 9), hrsg. von FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, Frankfurt am Main 1976, 45–78.

<sup>39</sup> Siehe DERS., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a.a.O. Ebenfalls in diesem Band ist seine Vorlesung aus dem Sommersemester 1921 mit dem Titel »Augustinus und der Neuplatonismus« abgedruckt, die im Hauptteil eine phänomenologische Interpretation von *Confessiones Liber X* enthält.

eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen zu geben«. <sup>40</sup> Er ist der Ansicht, das letzte Verständnis sei nur im genuinen religiösen Erleben gegeben (und will daher nur den Zugang zum Neuen Testament eröffnen); seine Aufgabe sei das phänomenologische Verstehen der christlichen Religiosität; die Tendenz des phänomenologischen Verstehens sei, »den Gegenstand selbst in seiner Ursprünglichkeit zu erfahren«. <sup>41</sup> – Obwohl wir es hier mit dem ganz frühen Heidegger zu tun haben, dessen Philosophie sich erst noch zu entwickeln hat, zeichnet sich schon sein Bemühen ab, gemäß dem Schlagwort der phänomenologischen Bewegung zu »den Sachen selbst« zu gelangen und nichts hinein-zukonstruieren.

Die Frage ist für ihn dann, ob das religionsgeschichtliche Material überhaupt brauchbar sei für die Phänomenologie? Er bejaht diese Frage unter der Voraussetzung, daß die Religionsgeschichte zuvor einer phänomenologischen Destruktion unterworfen werde. Er unterscheidet darauf das phänomenologische Verstehen vom objektgeschichtlichen: »Das objektgeschichtliche Verstehen ist Bestimmung hinsichtlich des Bezugs, vom *Bezug* her, so daß der Betrachter dabei nicht in Frage kommt. Dagegen ist das phänomenologische Verstehen vom *Vollzug* des Betrachters her bestimmt.« <sup>42</sup> Das phänomenologische Verstehen darf erstens nichts in das zu Verstehende hineinprojizieren und kann zweitens den Sachzusammenhang nie endgültig bestimmen, weil es der historischen Situation unterworfen ist. – Wenngleich sich spätere Entwicklungen seiner Phänomenologie hier abzeichnen wird deutlich, daß Heideggers Einleitung in die Religionsphänomenologie in diesen jungen Jahren noch völlig unausgereift ist und in seiner späteren Philosophie in oben genannter Weise korrigiert wird: wie bereits gesagt, läßt sich auch mit Heideggers hermeneutischer Phänomenologie keine Religionsphänomenologie betreiben.

### *Exkurs: Was hat eigentlich die Religionsphänomenologie gemacht?*

Den Begriff *Religionsphänomenologie* führte Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye in seinem *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887/88) in die Religionswissenschaft ein; also wenige Jahre bevor Husserl anfängt, Phänomenologie zu betreiben. So gesehen ist die Religionsphänomenologie älter als die phänomenologische Methode in der Philosophie. Husserl gilt zwar heute als Begründer der philosophischen Phänomenologie, aber der philosophische Begriff geht zurück auf Johann Heinrich Lambert (1764) und wurde vor allem durch G.W.F. Hegels erstem Teil seines »Systems der Wissenschaft«, der *Phänomenologie des Geistes* (1807), auch außerhalb der Philosophie bekannt. Hegel versteht

<sup>40</sup> Ebd., 67. Etwas unklar fährt er dann fort, wenn er meint, es sei das Eigentümliche des religionsphänomenologischen Verstehens, »das Vorverständnis zu gewinnen für einen ursprünglichen Weg des Zugangs«. Die religionsgeschichtliche Methode müsse dahin eingearbeitet werden, und die theologische Methode falle aus dem Rahmen seiner Betrachtungen heraus: »Erst mit dem phänomenologischen Verstehen öffnet sich ein neuer Weg für die Theologie.« (ebd.)

<sup>41</sup> Ebd., 76.

<sup>42</sup> Ebd., 82.

darunter die »Lehre von der Erscheinung des Geistes«, also die stufenweise Erfahrung, die der Geist von und mit sich macht.

Erst Gerardus van der Leeuw (1890–1950) arbeitete eine Religionsphänomenologie aus: 1925 erschien seine *Einführung in die Phänomenologie der Religion* und darauf folgte 1933 seine umfangreiche *Phänomenologie der Religion*.<sup>43</sup> Dabei soll die Religionsphänomenologie dieselben Gegenstände behandeln wie die Religionsgeschichte, und sie hätte nicht daneben noch ihr eigenes Gebiet. Aber die Religionsphänomenologie fasse diese Gegenstände auf ihre eigene Weise auf: nachdem die Religionsgeschichte das Material gesammelt habe, soll die Religionsphänomenologie die verschiedenartigen Phänomene in Beziehung zueinander bringen, sie soll das Gleichartige zusammenstellen und das Entgegengesetzte trennen. Die Religionsphänomenologie soll dann daraus aber nicht so etwas wie ein geschlossenes System mit »Rubriken« und »Schlagwörtern« machen, wengleich ein solches System als Hilfsmittel sehr nützlich sein könne, denn ein solches System stelle mit seinen »Formeln« und seiner Terminologie eine Anzahl nützlicher Kleiderhaken zur Verfügung, wie van der Leeuw sagt, die Kleider jedoch müßten wir selbst erst noch aufhängen. Daher verfolgt van der Leeuw in seiner Religionsphänomenologie das Ziel, »die Gegenstände zu klassifizieren, und nach ihrem eigentlichen Wesen, so vollständig es uns möglich ist, zu *beschreiben*«. <sup>44</sup> Dazu will er auf die Beispiele aus der Religionsgeschichte zurückgreifen, um vom Besonderen zum Allgemeinen vorzudringen und danach das Besondere von dem allgemeinen Gesichtspunkt aus zu sehen bekommen. Das Phänomen will er in seinem »eigenen Charakter« erfassen.

Friedrich Heiler hat in seinem »Vorwort des Herausgebers« in einer Fußnote angemerkt: »Zum rechten Verständnis des Titels sei beigefügt, daß der Verfasser dieses Buches das Wort ›Phänomenologie‹ nicht im Sinne der Philosophie von Husserl und Scheler gebraucht, sondern im Sinn der vergleichenden Religionshistoriker wie Thiele, Chantepie de la Saussaye, Edvard Lehmann, die darunter die systematische Darstellung der religiösen Einzelphänomene wie des Gebets, des Opfers, der Zauberei, Askese usw. verstehen.«<sup>45</sup> Derartige Bemerkungen, daß die Religionsphänomenologie nichts mit der phänomenologischen Methode Husserls und seiner Nachfolger zu tun habe, macht van der Leeuw selbst, wenn er beispielsweise anmerkt: »Wesen« ist hier natürlich nicht gemeint im erkenntnistheoretischen oder gar metaphysischen Sinne, wie in der ›Phänomenologie‹ Husserls oder Schelers, sondern rein psychologisch: das tiefste, dem Phänomen zugrunde liegende Erlebnis.«<sup>46</sup> Sogar der Name dieser Methode sei ihm egal; aber »einstweilen« will er den Namen *Phänomenologie* beibehalten und damit die einzelnen Erscheinungen im Gegensatz

<sup>43</sup> Daß hier nicht alle Vertreter der sogenannten Religionsphänomenologie behandelt werden können, versteht sich von selbst. Deshalb sollen nur kurz diejenigen genannt werden, die meiner Meinung nach eine so signifikante Position beziehen, daß sie gut zur Verdeutlichung dessen, was Religionsphänomenologie in ihrem Selbstverständnis ist, herangezogen werden können.

<sup>44</sup> GERARDUS VAN DER LEEUW, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München 1925, 3/4.

<sup>45</sup> Ebd., Seite nicht nummeriert. HEILER ist der Herausgeber der Reihe »Christentum und Fremdreigionen«, in der die *Einführung in die Phänomenologie der Religion* von VAN DER LEEUW als Band 1 erschien.

<sup>46</sup> Ebd., 7.

zu den historischen Komplexen hervorheben. In einer Fußnote schreibt er dazu: »Einstweilen; denn das Auftauchen stets neuer Methoden, welche ›phänomenologisch‹ arbeiten wollen auf andern Gebieten des Wissens (in der Philosophie diejenige Husserls, in der Psychologie die Methode Jaspers'), und welche, wiewohl mehr oder weniger verwandt, natürlicherweise etwas anderes bezwecken, macht die Gefahr der Sprachverwirrung nicht undenkbar.«<sup>47</sup> Van der Leeuws Phänomenologie will eindringen in das »Wesen« der Religion – was immer das heißen mag.

Das »Wesen der Phänomene« suche er nicht in ihrem historischen Ursprung; vielmehr gehe es ihm darum, die Phänomene, die er glaubt einfach vorfinden zu können, in ihren gegenseitigen Beziehungen verständlich zu machen.<sup>48</sup> Er will die religiöse Erfahrung, die den religiösen Gegenständen zugrundeliege, auffinden, den Erfahrungsinhalt der Phänomene feststellen, den psychischen Kern der Phänomene herauschälen. Daher versteht er seine Methode als einen fortwährenden Vergleich zwischen den religiösen Erfahrungen anderer Völker, Zeiten und Sitten (wie dies die Religionsgeschichte lehre) und seiner eigenen Erfahrung: »Wir können dem Fremden nur näherkommen durch den Vergleich mit Eigenem.«<sup>49</sup> Ihm geht es nicht nur um Statistik und Chronik, um Katalogisierung und Analytik; ihm geht es um das Verstehen, um das Bestreben, sich in das fremde Geistesleben hineinzusetzen, es nachzuempfinden und einzufühlen.<sup>50</sup> Er will die Religionsphänomenologie davor bewahren, »daß wir einerseits uns einer dogmatischen Konstruktion nach eigenem System hingeben, andererseits auf den naiven Wahn einer ›Objektivität‹ im naturwissenschaftlichen Sinne verfallen.«<sup>51</sup> Deshalb suche er das »Wesen religiöser Phänomene« in der Religion selbst.

In seiner *Phänomenologie der Religion* (1933) – übrigens erschienen in der Reihe »Neue Theologische Grundrisse« herausgegeben von Rudolf Bultmann (!) – grenzt sich van der Leeuw dann plötzlich nicht mehr von Husserl und Heidegger ab, sondern er schreibt: »Die Phänomenologie ist weder Metaphysik noch Erfassung der empirischen Wirklichkeit. Sie beachtet die *Zurückhaltung*, die *Epoché*, und ihr Verständnis des Geschehens ist abhängig von seiner ›Einklammerung‹. Die Phänomenologie kümmert sich nur um Phänomene, d.h. um das Sich Zeigende; es gibt für sie kein ›Dahinter‹ des Phänomens.«<sup>52</sup> Van der Leeuw imitiert hier die Terminologie Husserls, kann doch aber wohl kaum für die Religionswissenschaft eine Reduktion auf seinen eigenen Bewußtseinsinhalt fordern, obwohl er sich explizit auf die »phänomenologische Reduktion« bezieht.<sup>53</sup> Seine Formulierungen erinnern

<sup>47</sup> Ebd., 4/5.

<sup>48</sup> Ebd., 6.

<sup>49</sup> Ebd., 7.

<sup>50</sup> Ebd., 8.

<sup>51</sup> Ebd., 9.

<sup>52</sup> GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970, 774.

<sup>53</sup> Er definiert dann: »Phänomenologie ist nicht eine ausgeklügelte Methode, sondern die echt menschliche Lebensbetätigung, die darin besteht, daß man sich weder an die Sachen noch an den Ego verliert, weder wie ein Gott über den Dingen schwebt, noch wie ein Tier unter ihnen verkehrt, sondern tut, was weder Tier noch Gott gegeben ist: verstehend zur Seite stehen und schauen, was sich zeigt.« (ebd., 775) Aber was zeichnet dann die Religionsphänomenologie aus?

teilweise auch stark an Heidegger, wenn er schreibt: »Die Phänomenologie sucht das *Phänomen*. Das Phänomen aber ist dasjenige, *was sich zeigt*. Das besagt dreierlei: 1. es ist ein Etwas; 2. dieses Etwas zeigt sich; 3. Phänomen ist es gerade dadurch, daß es sich zeigt. Das Sich-zeigen aber bezieht sich sowohl auf dasjenige, das sich zeigt, als auf denjenigen, dem gezeigt wird.«<sup>54</sup> Zwar hat er gespürt, daß die Phänomenologie etwas mit der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung zu tun haben könnte, hält aber zugleich noch an dem »Etwas, das sich zeigt« (Objekt) und »demjenigen, dem gezeigt wird« (Subjekt), fest. – Außerdem ziele seine Religionsphänomenologie auf die *Struktur*, die er als historische Rekonstruktion faßt, d.h. als »Einzeichnung eines Grundrisses in das chaotische Liniengewirre der sog. Wirklichkeit.«<sup>55</sup> Aber ist nun dieser »Grundriß« schon vor der »Einzeichnung« vorhanden oder entsteht er erst durch die Arbeit des Religionsphänomenologen? Die Struktur sei ein Zusammenhang, der nicht nur erlebt (oder abstrahiert), sondern »verstanden« würde. Die Struktur sei ein organisches Ganzes, das sich zwar nicht in seine Teile zerlegen ließe, aber aus diesen Teilen verstanden werden könnte als das Ganze eines Gewebes von Einzelheiten. Die Struktur würde zwar erlebt, jedoch nicht unmittelbar, sondern sie würde konstruiert: »Die Struktur ist sinnvoll gegliederte Wirklichkeit.« Aber warum ist die Wirklichkeit »sinnvoll gegliedert«? – Was van der Leeuw hier »Struktur« nennt, scheint eher das zu sein, was Antes präziser als »Strukturierung« – im Unterschied zur Struktur – bezeichnet hat.<sup>56</sup> Die Struktur ist vor der Beobachtung da, der Sache selbst immanent, während die Strukturierung der Beobachter vornimmt. Van der Leeuws Formulierungen sind vage, manche sogar unklar: der Leser weiß letztlich nicht, ob der Religionsphänomenologe den »Grundriß« hineinkonstruiert oder bloß nachzeichnet; ob die Wirklichkeit an sich schon gliedert ist, oder ob der Religionsphänomenologe diese »Gliederung« erst vornimmt; ob die Struktur tatsächlich erlebbar ist, oder vom Religionsphänomenologen einfach erfunden wird?

Friedrich Heiler (1892–1967) selbst hat eine »Phänomenologie der Religion« als Weg von der »Erscheinung« zum »Wesen« vorgelegt, worin er schreibt: »Die Erscheinungen sind nur zu untersuchen um des Wesens willen, das ihnen zugrunde liegt, und im Blick auf dieses. Man darf nie an der äußeren Schale hängen bleiben, sondern muß überall hindurchbohren zum Kern der religiösen Erfahrung; von den feststehenden Formen (Kultformen und Dogmen) müssen wir zum unmittelbaren religiösen Leben vordringen.«<sup>57</sup> Das »Wesen der Religion« faßt er im Anschluß an Rudolf Otto als einen »dynamischen Umgang mit dem Heiligen.«<sup>58</sup> Er versteht unter seiner phänomenologischen Methode, die immer auf dieses ominöse »Wesen« zielen soll, die Beschreibung der Erscheinungsformen (Phänomene) wie beispielsweise »heilige« Gegenstände (Stein, Berg, Erde, Wasser, Feuer, Sonne, Mond und Sterne etc.), Orte, Zeiten, Zahlen, Handlungen, Worten, Schriften, Menschen und Gemeinschaften. Aber die Kritik an dieser Vorgehensweise bleibt mit der Frage bestehen,

<sup>54</sup> Ebd., 768.

<sup>55</sup> Ebd., 770.

<sup>56</sup> Vgl. ANTES, *Struktur oder Strukturierung*, a.a.O.

<sup>57</sup> FRIEDRICH HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 16/17.

<sup>58</sup> Ebd., 561/562.

ob – um nur ein solches »Phänomen« exemplarisch herauszugreifen – Wasser, das überall vorkommen muß, wo Menschen leben, geeignet ist, um Religionen miteinander zu vergleichen? Ist die christliche Taufe überhaupt vergleichbar mit dem Bad der Hindus im Ganges? Oder wird hier vielmehr Ungleiches in einen Topf geworfen?<sup>59</sup>

Wie wir bereits gesehen haben, war Rudolf Ottos Buch *Das Heilige* insofern auf dem Weg zur Phänomenologie – wie Husserl meinte – als Otto darin die *religiöse Erfahrung* in ihren verschiedenen Formen betrachtet. Aber so das »Wesen des Numinosen«, des »Ganz anderen«, des »Heiligen« erkennen zu wollen, hat (im Sinn von Husserl) nichts mit Phänomenologie zu tun, weil die dem Bewußtsein zugrundeliegenden transzendentalen Kategorien gar nicht wahrgenommen werden können, weil sie ja selbst wiederum nicht erscheinen. Außerdem bleibt der Verdacht gegenüber der Religionsphänomenologie bestehen, letztlich das »Heilige« nicht als transzendente Kategorie a priori zu behandeln, sondern als transzendent Seiendes, als erweiterten Gottesbegriff (inkl. Nirvana). Wenn sich dieses »Heilige« dann auch noch im Profanen, also immanent, manifestieren können soll, bleibt fraglich, inwiefern eine derartige Position eigentlich noch »phänomenologisch« arbeiten können und was »Phänomenologie« in diesem Zusammenhang bedeuten soll?

Diese Manifestationen des »Heiligen« (im »Profanen«) bezeichnet der wohl weltweit berühmteste Religionswissenschaftler Mircea Eliade (1907–1986) mit dem Wort »*Hierophanie*«. In ausdrücklichem Bezug zu Ottos »Numinosem« (dem »Ganz anderen«) schreibt Eliade: »Das Heilige manifestiert sich immer als eine Realität, die von ganz anderer Art ist als die natürlichen Realitäten.«<sup>60</sup> Solche »Hierophanien« reichen für ihn von der (elementaren) Manifestation des »Heiligen« in irgend einem Gegenstand wie einem Stein oder Baum bis zur (höchsten) für einen Christen in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Das »Heilige« bilde einen Gegensatz zum »Profanen«, und der Mensch erhalte Kenntnis vom »Heiligen«, weil es sich im Profanen manifestiere, sich aber als etwas vom Profanen völlig Verschiedenes zeige. Die Geschichte der Religionen – von den »primitiven« bis zu den »hochentwickelten«, sagt Eliade ausdrücklich – bestehe aus einer Vielzahl von »Hierophanien«. Dieser (für Eliade »geheimnisvolle«) Vorgang sei immer derselbe: das »Ganz andere«, das nicht benannt werden könne, weil es das, was sprachlich ausdrückbar sei, übersteige, dieses »Heilige«, das nicht von dieser Welt sei, manifestiere sich in der Welt. Dieses »Phänomen des Heiligen« will er in seiner ganzen Vielfalt zeigen (und nicht nur seine »irrationale« Seite); ihn interessiere das »Heilige« in seiner Totalität.

Dieses »Heilige« manifestiere sich also *in* der Geschichte, und Eliade versucht, diese »Hierophanien« zu erfassen und in Kategorien wie Himmel, Sonne, Mond, Wasser, Steine, Erde, Pflanzen, Raum und Zeit zu ordnen, anstatt bloß zu sammeln und zu chronologisieren.

<sup>59</sup> Erwähnenswert ist vielleicht noch in diesem Zusammenhang, daß A. SCHIMMEL in ihren *Gifford Lectures* an der Edinburgh University im Frühjahr 1992 diese Gliederung ihres Lehrers Heiler übernommen und ihr Buch als »phänomenologische Annäherung an den Islam« versteht. (Siehe ANNEMARIE SCHIMMEL, *Die religiöse Welt des Islam*, München 1995, 17)

<sup>60</sup> MIRCEA ELIADE, *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main 1990, 13.

ren.<sup>61</sup> Der Religionshistoriker könne zwar etwas sagen über das religiöse Faktum (insofern es ein solches ist und nicht ein psychologisches, soziales, ethnisches, philosophisches oder gar theologisches), aber genau in diesem Punkt unterscheide sich der Religionshistoriker vom Religionsphänomenologen: der Religionsphänomenologe versage sich, wenigstens grundsätzlich, so Eliade, die Arbeit des Vergleichens und beschränke sich darauf, sich den religiösen »Phänomenen« zu nähern (und seinen »Sinn« zu errahnen).<sup>62</sup> Der Religionshistoriker hingegen gelange zum »Begreifen« eines Phänomens erst durch den Vergleich mit anderen. In der »Dialektik der Hierophanien« breche das »Heilige« in das »Profane« hinein und manifestiere sich im historisch Konkreten, das der Religionshistoriker betrachte, um die eigentlich »religiöse« Bedeutung eines Faktums zu entziffern (anstatt einfach eine *Historiographie* der Religionen, d.h. der religiösen Fakten in chronologischer Reihenfolge, zu schreiben). Diese chronologische Perspektive habe bei weitem nicht die Bedeutung, die ihr allgemein beigemessen werde, denn für Eliade geht die »Dialektik des Heiligen« selbst auf endlose Wiederholung, so daß eine »Hierophanie« in einem bestimmten historischen Moment viel älter sein könne. Die »Hierophanien« wiederholten sich und würden das »Heilige« in seiner Ganzheit offenbaren wollen, denn in der »elementarsten Hierophanie« sei schon alles gesagt: »Die Manifestation des Heiligen in einem ›Stein‹ oder einem ›Baum‹ ist nicht weniger geheimnisvoll und würdig als die Manifestation des Heiligen in einem ›Gott‹. Der Prozeß der Heiligung der Wirklichkeit ist derselbe, nur die *Form*, welche der Prozeß der Heiligung im religiösen Bewußtsein annimmt, ist verschieden.«<sup>63</sup> – Eliade kann sich nicht vorstellen, wie der menschliche Geist ohne die Überzeugung funktionieren könnte, daß es eine nicht weiter zurückführbare »Wirklichkeit« in der Welt gebe. Die Erkenntnis einer wirklichen und sinnvollen Welt ist für ihn (aufs innigste) mit der »Entdeckung des Heiligen« verbunden. Daraus meint er folgern zu können: »Das ›Heilige‹ ist also ein Element der Struktur des Bewußtseins und nicht ein Stadium in der Geschichte des Bewußtseins.«<sup>64</sup> – Versteht Eliade unter dem »Heiligen« nun etwas Transzendentes, das jenseits der Wahrnehmungsmöglichkeit liegt? Wie aber könnte sich dann dieses »Heilige« im Profanen, im Diesseits, manifestieren? Oder versteht er darunter etwas Transzendentes, also eine Kategorie a priori, die selbst nicht wahrnehmbar sein kann, weil sie nicht erscheint? Und wie sollte sich dann diese Kategorie a priori in der Welt manifestieren können? Eliades Weiterführung von Ottos Idee des »Heiligen« zur »Hierophanie« ist nicht nur widersprüchlich, sondern liegt auch weitab irgendeiner Phänomenologie!

<sup>61</sup> Siehe dazu allg. DERS., *Die Religionen und das Heilige: Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Main 1986.

<sup>62</sup> Vgl. DERS., *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt am Main 1974, 5.

<sup>63</sup> Ebd., 7.

<sup>64</sup> DERS., *Geschichte der religiösen Ideen: I. Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, Freiburg i.Br. 1978, 7.

## Rombach und die Religionsphänomenologie

»Phänomenologie ist ein ungeschützter Begriff. Alles mögliche kann sich Phänomenologie nennen, weil alles mögliche Phänomen heißen kann«, schreibt Rombach in der Einführung seiner *Phänomenologie des sozialen Lebens*.<sup>65</sup> Er selbst versteht aber unter *Phänomenologie* das, was Husserl anzielte und seine Schüler, vor allem Heidegger, weitergeführt haben. Für ihn ist Phänomenologie eine lebendige Bewegung; ein Weg, auf dem Husserl und Heidegger die beiden Exponenten darstellen, »an denen bisher am klarsten die Schrittfolge des phänomenologischen Gedankens in Erscheinung gestreten ist.«<sup>66</sup> Der Weg der Phänomenologie geht selbst weiter; die Phänomenologie ist ein Grundgedanke, der sich durch die Denker hindurch weiterdenke oder weiterentwickle. Zwar ist der Schritt von Husserl zu Heidegger für Rombach der Schritt von der Transzendentalphilosophie zur Ontologie, von der Gegenständlichkeit zur Seinsverfassung, von der Intentionalitätsanalyse zur Seinsanalyse, aber Heideggers hermeneutische Phänomenologie der Daseinsstruktur erfasse noch nicht die menschliche Faktizität als solche, kritisiert Rombach, sondern beschreibe den Menschen in der Epoche des »Expressionismus«. Für ihn ist die Geschichte der Menschheit ein Wesenswandel der menschlichen Grundstruktur, die sich der Mensch selbst gibt und die sich in epochalen Umbrüchen jeweils neu bildet. Diese Strukturverwandlung des menschlichen Daseins könne nur durch eine *Strukturphänomenologie* angemessen beschrieben werden: »Der Mensch der *Renaissance* (beispielsweise) war grundlegend anders gebaut. Das ›Sein und Zeit‹ der Renaissance ist noch nicht geschrieben. Eine wirkliche Geschichte der Renaissance müßte das ›Sein und Zeit‹ dieser Epoche geben. Man müßte für jede Epoche die herrschende Seinsweise des Menschen beschreiben.«<sup>67</sup> Die Seinsverfassung des Menschen im christlichen Mittelalter oder in der abendländischen Mystik, des gotischen Menschen und des bürgerlichen Menschen sind alle noch nicht erfaßt und beschrieben worden. – Könnte so die Phänomenologie in ihrer Weiterentwicklung als *Strukturphänomenologie* innerhalb der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen? Denn das »*Sein und Zeit*« für den Juden, Christen, Moslem, Hindu, Taoisten oder Buddhisten in seiner jeweiligen Zeit wurde bisher weder gesehen, denn annähernd erfaßt. Ist also mit Rombachs strukturaler Phänomenologie letztlich doch noch eine Religionsphänomenologie möglich? Aber wenn dies, nämlich die Seinsweise des Menschen in seiner jeweiligen Zeit zu erfassen, eine Religionsphänomenologie zu leisten vermag, macht sie sich dadurch nicht zur Grundlage jeglicher Anthropologie und würde den Religionsbegriff (und damit letztlich sich selbst als Wissenschaftssystem) sprengen?

Das Sehen der Struktur ist nach Rombach *Phänomenologie*. Mit *Struktur* bezeichnet er jedoch nicht eine starre Ordnung, sondern das allem Zugrundeliegende, das selbst dynamisch, lebendig und im Fluß ist. Die Struktur ist (vor allem im Unterschied zur

<sup>65</sup> ROMBACH, *Phänomenologie des sozialen Lebens*, a.a.O., 12.

<sup>66</sup> DERS., »Das Tao der Phänomenologie«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), 1–15, hier 1.

<sup>67</sup> DERS., »Das Phänomen Phänomen«, in: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs* (= Phänomenologische Forschungen Bd. 9), Freiburg/München 1980, 7–32, hier 20.

Substanz) ein Gefüge von Momenten, entstehend und wieder vergehend, die sich selbst hervorbringt, ausgestaltet und modifiziert. – So erweist sich in Rombachs strukturaler Phänomenologie nebenbei die These als falsch, daß die Phänomenologie lediglich als eine Tendenz des Strukturalismus anzusetzen sei. Bereits in seiner *Strukturontologie: Eine Phänomenologie der Freiheit* (1971) hat sich Rombach vom Strukturalismus scharf abgegrenzt. Die Phänomenologie auf der Höhe von Husserls transzendentaler Phänomenologie als Bewußtseinsphilosophie hält zwar am Subjektprinzip fest, aber schon Heideggers hermeneutische Phänomenologie geht darüber hinaus.<sup>68</sup> Der Strukturalismus erfaßt laut Rombach die Struktur gar nicht, bestenfalls seinen dynamischen Aspekt, nicht aber den generativen, so daß wesentliche Züge der Struktur im Strukturalismus unsichtbar blieben; vor allem fehle der grundlegende Einblick in die Strukturgenese. Die Strukturgenese werde im Strukturalismus nicht in ihrer konstitutiven und kreativen Bedeutung erfaßt, und »Strukturgesetze« würden als zeitlos angesehen werden. Für Rombach ist jede Struktur ihr eigenes Strukturgesetz.<sup>69</sup>

Die Methode, diese Struktur zu sehen, bezeichnet Rombach als *Phänomenologie*: das bedeutet für ihn, daß er sich nicht in einer Metaphysik oder einer anderen Grundannahme festgemacht hat – Strukturphänomenologie ist also nicht so etwas wie Strukturierung –, sondern daß er durch sorgfältige Beschreibung der Phänomene zu den Sachen selbst, d.h. der Struktur, gelangen will.<sup>70</sup> Das Sehen der Phänomenologie im Unterschied zum Verstehen und Denken besteht für ihn gerade darin, daß Sehen von »innen« erfaßt: »Man sieht eine Landschaft nur ›in‹ ihr; sie muß uns umgreifen und einnehmen, wenn wir sie ›sehen‹, d.h. in ihrer ganzen Eigenart annehmen und aufnehmen wollen. Wer sie nur feststellt, nimmt sie nicht ›wahr‹. Einen Griechen ›sehen‹ heißt, ihn in seiner Welt wahrnehmen, seine Welt durch ihn und ihn in seiner Welt aufnehmen. Das Gesehene ist nie nur ein Ding, eine Sache, ein Objekt, sondern immer ein ganzer Wesenszusammenhang, und dann vielleicht eine Sache ›darin‹. Den Wesenszusammenhang sieht man nur ›von innen‹, ihn gleichsam mitlebend, ihn ›aus ihm selbst‹ nehmend.«<sup>71</sup> – War dann die sogenannte Religionsphänomenologie doch nicht so unphänomenologisch?

Rombach unterscheidet also, ob wir die Dinge bloß von »außen« sehen, oder ob sich etwas von sich selbst her zeigt, ob wir etwas von »innen« sehen. Dies zu vergessen führe zu einem naiven Objektivitätsglauben; dies sich klar zu machen sei Phänomenologie. Phänomenologie heißt für ihn, die Sachen aus der Vorverstandtheit zur klaren Selbstgegebenheit zu bringen und so den Grund seines Verstehens mitzusehen: »Unter Phänomenologie verstehen wir darum hier eine Vorgangsweise der Beschreibung, die ihr Objekt nicht durch eine Sinnvorgabe, auch nicht durch die ›Generalthese der natürlichen Einstellung‹ vorgezeichnet findet, sondern in ›die Sache selbst‹ hineinzukommen sucht, um

<sup>68</sup> Siehe dazu FRANÇOIS DOSSE, *Geschichte des Strukturalismus: Bd. 1 Das Feld des Zeichens, 1945–1966*, Hamburg 1996, 548.

<sup>69</sup> Vgl. HEINRICH ROMBACH, *Strukturontologie: Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München 1971, 21988, 194–216.

<sup>70</sup> Vgl. DERS., *Strukturanthropologie: »Der menschliche Mensch«*, Freiburg/München 1987, 21993, 427.

<sup>71</sup> DERS., *Phänomenologie des sozialen Lebens*, a.a.O., 13.

in ›originärer Anschauung‹ das dort zu Sichtende nachzuzeichnen (Husserl). Es besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen ›phänomenologischem Sehen‹ und ›objektiver Betrachtung‹. Eine objektive Betrachtung sieht ihre Sache von außen, nimmt sie aus der ›Distanz‹ eines bestimmten ›Horizontes‹ wahr; ›phänomenologisches Sehen‹ versucht demgegenüber so in die Sache hineinzukommen, daß sie ihren Innenbau zu erfassen vermag und das Konstruktionsgeheimnis entdeckt, von dem her die Sache ihre ›innere Möglichkeit‹ (Heidegger) erhält.<sup>72</sup> Die Ergebnisse der ›Außenansicht‹ im Unterschied zur Phänomenologie seien ›objektiv‹ oder ›intersubjektiv‹, könnten methodisch zugänglich gemacht, wiederholt und vermittelt werden und der so verfügbare Sachverhalt sei fest im Griff der Wissenschaft. Im Gegensatz dazu könne die ›Innenansicht‹, also die Phänomenologie, das von ihr Erschaute nicht ›feststellen‹ oder ›bestimmen‹, und die daraus resultierende (und immer unzureichende) Beschreibung vermag nur demjenigen etwas zu sagen, so Rombach, der selbst diese ›Innenansicht‹ vor Augen hat: ›Wer sie nicht vor Augen hat, fängt mit einer phänomenologischen Beschreibung nichts an, auch nicht etwa nur von Ferne oder nur vage; er sieht überhaupt nichts und hält das ganze für sinn- und ergebnislos.‹<sup>73</sup> Diese ›Innenperspektive‹ würde den Religionswissenschaftler *in* die jeweilige Religion führen, und damit kommt so etwas wie ›teilnehmende Beobachtung‹ einer Religionsphänomenologie im Sinne Rombachs am nächsten.

Man muß laut Rombach *im* Phänomen sein, damit es einem aufgeht. Wer beispielsweise nicht im Phänomen Kunst ist, der sieht zwar Gegenstände, die vielleicht sogar störend als Hindernisse oder ›Schrott‹ erscheinen können, aber er sieht keine Kunstwerke. Im Hinblick auf Religion verdeutlicht Rombach selbst dies in folgendem längeren Zitat so: ›Max Scheler hat den Sinn der originären Erfahrung am deutlichsten im Hinblick auf die religiöse Region oder Dimension dargestellt und dort gezeigt, daß man nicht zunächst das Objekt ›Gott‹ denken kann, um sich dann noch ›glaubend‹ zu ihm zu bekennen, sondern daß man den Gott des Glaubens nur im Glauben erfaßt; bei der Abschwächung ins bloße Denken wird dieses ›Objekt‹ um das Wesentliche gebracht. Man kann sich also nicht in die religiöse Dimension begeben, um sodann darin Akte des Glaubens oder des Nichtglaubens, Akte der Sündhaftigkeit oder des Heils oder was immer zu setzen, sondern man kann nur, *indem* man glaubt oder betet oder segnet, in die Dimension des Religiösen gelangen. Alle Negationen dieser Akte (Nichtglauben, bloßes Wissen, Leben im Allgemeinen) gehören in eine andere Dimension, bzw. sie bestehen darin, daß man aus der Region des Religiösen gefallen ist. Wenn der Atheist Gott leugnet, dann sagt er nicht nein zu *demselben* Gott, zu dem der Theist ja sagt. Hätte der Atheist denselben Gott wie der Theist, so würde er ja sagen und wäre Theist. Ebenso umgekehrt: hätte der Theist denselben Gott wie der Atheist, so würde er nein zu diesem Gott sagen und wäre Atheist. Es handelt sich um verschiedene Götter, bzw. es handelt sich nur einmal um Gott, da sich nur der Theist in der religiösen Region befindet; der Atheist kennt diese Region nicht, hat gar nicht das Auge für sie, ›weiß‹ aber nicht, daß es da, wo er nichts sieht, etwas zu sehen gibt. Sehen

<sup>72</sup> Ebd., 14.

<sup>73</sup> Ebd., 15.

heißt hier ›glauben‹, Nichtsehen heißt ›nicht glauben‹. Sehen ist die Fähigkeit zur originären Erfahrung in einer Region.«<sup>74</sup>

Abgesehen davon, daß es für die Religionswissenschaft nicht nur monotheistische Religionen gibt und »Glauben« ein primär christliches Phänomen ist, ließe sich eine solche Phänomenologie *nicht* mit der Religionswissenschaft vereinbaren. Fehlt nämlich der Horizont der Religion, weshalb die Phänomene der Religion als solche gar nicht erscheinen können, so Rombach weiter, werden die Phänomene in einem anderen Horizont abgebildet, in dem sie nur uneigentlich und schief erscheinen. So können Religionsphänomene zum Beispiel auch im Horizont der Ökonomie auftauchen. Um die Phänomene in ihrem »wahren« Horizont zu sehen, bedeutet das im Fall der Religion für Rombach: »Der ganze Mensch muß gewandelt werden, wenn er religiöse Phänomene in ihrem eigenen Horizont sehen können soll. Die Umwandlung des ganzen Menschen heißt klassisch ›Bekehrung‹. Bekehrungen gibt es nicht nur im Religiösen, sondern auch in jedem anderen Bereich. Erst auf der Grundlage einer Bekehrung kann der Mensch Kunstwerke im eigenen Horizont der Kunst sehen. Davor sind sie andere Phänomene, ästhetische, ökonomische, publizistische, historische usw. Ein Mensch kann sich publizistisch als Kunstkritiker hervortun und hat doch noch längst nicht den eigentlichen Horizont der Kunst gewonnen. Die zu diesem Horizont gehörende ›Bekehrung‹ ist die Verwandlung des Menschen vom ›Banausen‹ überhaupt erst zum Menschen. Der ›Banause‹ ist der ›Heide‹ für den Künstler, für den Philosophen heißt der Vertreter des nichtgenuinen (philosophischen) Horizontes ›gesunder Menschenverstand‹, ›Geradeauseinstellung‹ oder kurz ›Naivität‹.«<sup>75</sup> In diesem Sinne sind natürlich viele Religionswissenschaftler religiös-unmusikalische »Banausen«, die nicht im Horizont der Religion stehen und denen vielleicht das religiöse Phänomen nie aufgehen wird.

Religionsphänomenologie ist also mit Rombachs Strukturphänomenologie durchaus möglich. Der Religionsphänomenologe muß im Horizont der »Religion« stehen, selbst religiös sein, damit ihm die religiösen Phänomene als solche erscheinen. Religionsphänomenologie ist mit Rombach kein »hölzernes Eisen« mehr, sondern machbar für religiös begabte Menschen. Aber eine derartige Religionsphänomenologie läßt sich in keiner Weise mit dem herrschenden Paradigma<sup>76</sup> der Religionswissenschaft vereinen: setzt man nur als »kleinsten gemeinsamen Nenner« aller unterschiedlichen religionswissenschaftlichen Theorieansätze die sogenannte (›intersubjektive‹) Überprüfbarkeit an, dann

<sup>74</sup> DERS., »Die sechs Schritte vom Einen zum Nicht-anderen«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987), 225–245, hier 229–230; siehe dazu auch DERS., »Die Religionsphänomenologie: Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler«, in: *Theologie und Philosophie* 48 (1973), 477–493.

<sup>75</sup> DERS., *Der kommende Gott: Hermetik – eine neue Weltsicht*, Freiburg 1991, 71/71.

<sup>76</sup> Im Sinne von THOMAS S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967; siehe dazu auch KURT BAYERTZ, *Wissenschaftstheorie und Paradigmenbegriff*, Stuttgart 1981. Paradigma bedeutet, »daß einige anerkannte Vorbilder konkreter wissenschaftlicher Praxis die Modelle liefern, gemäß denen die Wissenschaftlergemeinschaften ihre methodischen und sozialen Entscheidungen fällen«, schreibt CARL FRIEDRICH GETHMANN, Art. »Kuhn, Thomas Samuel«, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2: H–O, hrsg. von JÜRGEN MITTELSTRAß, Mannheim 1984, 504–507, hier 504. Was in der Religionswissenschaft als »rational« gilt, hängt – wie in jeder anderen Disziplin auch – vom jeweils herrschenden Paradigma ab.

zeigt sich sofort, daß diese Überprüfbarkeit durch andere (Wissenschaftler) in der Religionsphänomenologie überhaupt nicht gewährleistet ist. Statt dessen ist allen subjektiven Meinungen und Gefühlen Tür und Tor geöffnet, so daß die »Wissenschaftlichkeit« auf dem Spiel stehen würde. Folglich ist die Phänomenologie eine Methode, die weder im Sinne Husserls oder Heideggers noch Rombachs in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen kann. Hier gilt immer noch, was Antes bereits vor zwanzig Jahren mit Blick auf die Religionsphänomenologie formuliert hat: »Da es keine typisch religionswissenschaftliche Methode gibt, muß er [der Religionswissenschaftler, A.B.] sich [...] der Diskussion im interdisziplinären Gespräch stellen. Er muß so formulieren, daß seine Argumentation und die Forschungsergebnisse intersubjektiv überprüfbar bleiben. Der Religionswissenschaftler darf sich also nie auf irgendeine tiefere Einsicht, eine nur ihm eigene Wesensschau oder Intuition, auf eine Art Musikalität oder spezielle Begabung in diesem Bereich zurückziehen.«<sup>77</sup> – Im herrschenden Paradigma der Religionswissenschaft ist also kein Platz für die Religionsphänomenologie. Nur ein Paradigmawechsel könnte ermöglichen, daß die strukturelle Phänomenologie in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen könnte.

### *Schluß: Vom System zur Struktur*

Für Rombach ist die Gegenwart gekennzeichnet durch den Umbruch vom Systemdenken zum Strukturdenken. Im System steht alles in einem funktionalen Bezug zueinander, alles hängt miteinander zusammen. Dieses Denken ist neu in der Moderne (Neuzeit) und löst zunächst das antike Substanzdenken am Ende des Mittelalters ab. Dieses Systemdenken bringt beispielsweise die modernen Wissenschaften hervor. Von Descartes bis Hegel wird der Grundgedanke des Systems immer weiter verfeinert, und Hegel kann als der letzte gelten, der ein (vollständiges) »System der Wissenschaften« versucht hat: bei Hegel wird sich das System als solches bewußt.<sup>78</sup> Damit ist aber zugleich das Systemdenken an seinem Ende – nach Hegel ist alles Systemdenken epigonal.

Heidegger hatte in *Die Zeit des Weltbildes* (1938) bemerkt, daß (neben anderem) die Wissenschaft eine wesentliche Erscheinung der Neuzeit sei, um dann nach dem Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft zu fragen. Für ihn besteht das Wesen der Wissenschaft in der Forschung und das Wesen der Forschung darin, daß sich das Erkennen selbst als Vorgehen in einem Bereich des Seienden (der Natur oder der Geschichte) einrichte. Der Grundvorgang der Forschung wiederum besteht laut Heidegger nun darin, in diesem Vorgehen einen Bereich des Seienden zu öffnen und einen Entwurf als Grundriß vorzuzeichnen. Dadurch wird die Forschung an den eröffneten Bezirk gebunden, was ihre Strenge

<sup>77</sup> PETER ANTES, »Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 63 (1979), 275–282, hier 281.

<sup>78</sup> Siehe dazu auch CLAUS-ARTUR SCHEIER, *Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie: Von Descartes bis Hegel*, Freiburg/München 1973.

ausmache: »Die Wissenschaft wird zur Forschung durch den Entwurf und durch die Sicherung desselben in der Strenge des Vorgehens. Entwurf und Strenge aber entfalten sich erst zu dem, was sie sind, im Verfahren.«<sup>79</sup> So hat sich auch die Religionswissenschaft in einen Bereich des Seienden, nämlich den der Religion(en), eingerichtet. Die Religionswissenschaft als strenge Wissenschaft hat sich an diesen Bezirk gebunden und entfaltet sich im Verfahren. Damit steht die Religionswissenschaft ganz auf der Grundlage des Systemdenkens und ist selbst ein System, das sich von anderen Systemen, wie den anderen Wissenschaften (insbesondere der Theologie) und den Religionen, die für sie zum »Objekt« werden, abgrenzt. Insofern kann die Religionswissenschaft als System ihren Seinsbezirk immer nur strukturieren und systematisieren, aber nie die Struktur der Religion erfassen.

Bricht nun aber das System zur Struktur um, ergibt sich eine völlig neue Situation. So schreibt auch Heidegger: »Die Zeit der ›Systeme‹ ist vorbei.«<sup>80</sup> Für ihn vollzieht sich gerade der Übergang von der »Metaphysik« zum »seynsgeschichtlichen Denken«, »was einem Wesenswandel des Menschen aus dem ›vernünftigen Tier‹ (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt.«<sup>81</sup> Alle Grundworte seien vernutzt und der echte Bezug zum Wort zerstört; deshalb will er ursprünglicher *in* die Frage nach der Wahrheit des »Seyns« gelangen und *darin* denken. Es geht nicht mehr darum, »über« etwas zu handeln, sondern in die Sache selbst (genauer: in das *Ereignis* hinein) zu gelangen, ihm übereignet zu werden.<sup>82</sup> Das künftige Denken sieht er als Gedanken-*gang*, der in die Lichtung durch den (bisher verborgenen) Bereich der »Wesung des Seyns« geht und so in seinem eigensten Ereignischarakter überhaupt erst erreicht werde, denn: »Das Seyn west als Ereignis.«<sup>83</sup> – Ebenso geht es Rombach um den *Wesenswandel* des Menschen: da es den Menschen ohne ein Menschenbild nicht gibt, sieht er gegenwärtig einen Umbruch von der Systemanthropologie zur Strukturanthropologie stattfinden. In der »Postmoderne« wandelt sich der Mensch von der »modernen Selbstverkleinerung«, der eine reduzierte Selbsterfahrung entspricht, zum »Übermenschen« (Nietzsche), zum »neuen Menschen« (Osho), zum »menschlichen Menschen« (Rombach), dem die »befriedete Gesellschaft« entspricht. Dazu bedarf es einer »kritischen Phänomenologie«, die nicht mehr die Phänomene so hinnimmt, wie sie sich »zunächst und zumeist« zeigen, also als Verfallsformen der Normalphänomene, sondern die die ursprüngliche Struktur der Phänomene gegen deren nivelliertes »Normal«-Verständnis herausarbeite: »Die *Methode* der ›kritischen Phänomenologie‹ geht dahin, daß sie die Phänomene nicht nur beschreibt, wie sie *sind*, sondern sie auf diejenige Struktur hin zu durchleuchten sucht, die in ihnen *angezielt* und *gemeint* (intendiert) ist«, schreibt Rombach im Vorwort zur *Strukturanthropologie*.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> In: MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, 69–104, hier 73.

<sup>80</sup> DERS., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (= Gesamtausgabe Bd. 65), hrsg. von FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, Frankfurt am Main 1989, <sup>2</sup>1994, 5.

<sup>81</sup> Ebd., 3.

<sup>82</sup> Deshalb bestimmt er seine *Beiträge zur Philosophie* näher als: »Vom Ereignis ereignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort ›des‹ Seyns.« (ebd., 3)

<sup>83</sup> Ebd., 30.

<sup>84</sup> ROMBACH, *Strukturanthropologie*, a.a.O., 12.

In Wirklichkeit ist laut Rombach alles Struktur (und das System nur ein Selbstmißverständnis der Struktur). Strukturen sind lebendig; sie bringen sich selbst hervor; sie entstehen und vergehen wieder; sie sind nur im Werden. Mit »Strukturgenese« bezeichnet er die der Struktur innewohnende Dynamik, ihren Selbstaufbau, ihre Selbstgestaltung und ihre Selbstübersteigerung. In diesem Sinne existieren nur Strukturen: sie stehen aus sich heraus.<sup>85</sup> Die Strukturphänomenologie sieht dieses Gefüge, dieses Fließen, dieses Wachsen. – Der »Weg der Phänomenologie« führte uns von Husserls *Bewußtseinsanalyse* über Heideggers *Existenzanalyse* zu Rombachs *Strukturanalyse*: »Phänomenologie besagt nichts anderes als Sehen einer Struktur, und zwar so, daß diese Struktur sich selbst sieht.«<sup>86</sup> Subjekt (Religionswissenschaft) und Objekt (Religion) sind Momente *einer* Struktur, die die Religionsphänomenologie auf der Stufe Rombachs strukturaler Phänomenologie zu sehen bekommt. Er spricht in diesem Zusammenhang auch von *Idemität* (von lat. *idem esse*, »dasselbe sein«) und meint damit die Übereinstimmung von etwas mit dem Ganzen, mit der Struktur (während die *Identität* lediglich die Übereinstimmung von etwas mit sich selbst meint). In der Struktur sind Subjekt und Objekt dasselbe – idemisch.

Religionswissenschaft ist ein Produkt der (europäischen) Moderne: sie ist ein System innerhalb des »Systems der Wissenschaften«.<sup>87</sup> Aber Rombachs diagnostizierter Umbruch vom System zur Struktur wird für alle Systeme nachhaltige Veränderungen mit sich bringen, auch für die Religionswissenschaft. Die *Postmoderne* bedeutet nicht nur die Verwindung des Systemdenkens,<sup>88</sup> sondern auch die Überwindung des Eurozentrismus (wie überhaupt jeglichen Ethnozentrismus) – und »Religion« ist ein europäischer Begriff. Die Phänomenologie war angetreten, um die Subjekt-Objekt-Spaltung der Moderne zu sprengen und führt damit direkt in die Nach-moderne. Der postmoderne japanische Philosoph und Religionswissenschaftler Shin-ichi Hisamatsu greift zur Verdeutlichung dieses Gedankens den alten Zen-Spruch auf: *Auf dem Sattel ist kein Mensch, unter dem Sattel kein Pferd*.<sup>89</sup> Dieses Wort ist ein Beispiel für Idemität und nennt insofern das Geheimnis des Reitens, als das Reiten nur dann gelingt, wenn Pferd und Reiter eine Einheit bilden. Es gibt nämlich einen Unterschied zwischen dem Reiten, wobei Pferd und Reiter Eins sein müssen, und dem Betrachten des Reitens, bei dem selbstverständlich auf dem Sattel ein Reiter sitzt und sich unter dem Sattel ein Pferd befindet. Genau diesen Unterschied zwischen Reiten und Betrachten des Reitens sieht außerhalb des Zen-Buddhismus die Phänomenologie.

<sup>85</sup> Vgl. zur »Ek-sistenz«-Philosophie auch meinen Beitrag »Leben an der Grenze des Daseins – aus Sicht der Existenzphilosophie«, in: JÜRGEN-H. MAUTHE (Hrsg.), *Grenzen – gewünscht, gebraucht, erlitten? Grenzerfahrungen in Alltag und Therapie: Tagungsband zu den 14. Psychiatertagen Königslutter 1996*, Königslutter 1997, 99–109.

<sup>86</sup> ROMBACH, *Das Tao der Phänomenologie*, a.a.O., 12.

<sup>87</sup> Siehe dazu die aufschlußreiche Studie von HANS G. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.

<sup>88</sup> Siehe zur Postmoderne allgemein WOLFGANG WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993.

<sup>89</sup> SHIN-ICHI HISAMATSU, *Selbst-Bild* (1962), dt. in RYÔSUKE OHASHI (Hrsg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule: Texte und Einführung*, Freiburg/München 1990, 250–251.

Ebenfalls geht es Rombach nicht mehr um *Hermeneutik*, sondern um *Hermetik*: Hermeneutik ist die Lehre der Offenheit und Unverborgenheit, des Verstehens; die Hermetik dagegen ist die »Lehre« der Verslossenheit, der Verborgenheit.<sup>90</sup> In der hermetischen Erfahrung sind Erfahrender und Erfahrendes idemisch, Beobachter und Beobachtung sind in der Beobachtung miteinander vereinigt, eins: »Die hermetische Erfahrung steht *jenseits des Unterschieds von Subjekt und Objekt* und hält sich im Abgrund jener Einheit, die noch nicht in Gegensätze und Unterschiede auseinandergegangen ist.«<sup>91</sup> Dadurch gelangt die Phänomenologie der hermetischen Erfahrung zur (oder besser: *in*) die Struktur. – In dieser Idemität wird das »Heil«, das »Wohl«, die »Ganzheit« hermetisch erfahren. Die Hermetik ist die wahre Phänomenologie des »Heiligen«, denn das »Heilige« ist das substantivierte Possessivadjektiv zu »heil« (gebildet durch das Suffix *-ig*, wie man aus »Dreck« das Adjektiv »dreckig« bilden kann).<sup>92</sup> Im Gegensatz zu dieser idemischen Erfahrung wird normalerweise nur die Erfahrung des Unheils, des Unwohlseins, der Verfallenheit gemacht. So ist Rombachs strukturelle Phänomenologie letztlich selbst religiöse Mystik. Weil Phänomenologie eine Form der Mystik ist, ist eine »Phänomenologie der Mystik« genauso möglich wie eine »Mystik der Phänomenologie«!

Die Einheit, die *unio mystica*, die trotz aller Differenzen bleibt, ist die Struktur, die die Strukturphänomenologie erfaßt. Diese Einheit aller Unterscheidungen nennt Jacques Derrida die *différance* (mit *a*).<sup>93</sup> Die Struktur wird nicht durch ein außerstrukturelles Prinzip »gemacht« und somit »*ist alles Struktur, und alle Strukturalität ist ein unendliches Spiel von Differenzen*«. <sup>94</sup> Alles ist Struktur und deshalb kann es kein »Außerhalb« der Struktur geben. (»Innen« und »außen« gibt es nur im Systemdenken.) Im Spiel der Differenzen, in der *différance*, in der Struktur sind alle Unterschiede, Differenzen oder Verschiedenheiten aufgehoben – sogar die Unterscheidung zwischen Struktur und Strukturierung! Deshalb ist sehrwohl eine Religionsphänomenologie möglich, aber – im derzeit herrschenden Paradigma – weder eine religionswissenschaftliche Phänomenologie, noch eine phänomenologische Religionswissenschaft. Das könnte sich aber in der »Postmoderne« ändern ...

<sup>90</sup> Vgl. HEINRICH ROMBACH, *Welt und Gegenwelt: Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik*, Basel 1983, 16f. Siehe dazu auch FRANCO VOLPI, »Hermetik versus Hermeneutik: Zu H. Rombachs Versuch, Heidegger weiterzudenken«, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 39 (1986), 181–195.

<sup>91</sup> ROMBACH, *Der kommende Gott*, a.a.O., 44.

<sup>92</sup> Vgl. dazu RAINER FLASCHE, »Heil – heilig – profan: Schlüsselbegriffe der Religionswissenschaft?«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 30 (1978), 346–351.

<sup>93</sup> Siehe dazu seinen Vortrag »*La différence*« in: JACQUES DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris: Ed. de Minuit 1972, 1–29 (dt. *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 29–52).

<sup>94</sup> MANFRED FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main 1984, 85. Siehe dazu auch FRANÇOIS DOSSE, *Geschichte des Strukturalismus: Bd. 2 Die Zeichen der Zeit, 1967–1991*, Hamburg 1997, 30ff.