

Hermann Schmitz
System der Philosophie
Band III/4

VERLAG KARL ALBER



Am Anfang des Buches steht eine philosophische Theologie, die auf phänomenologischer Grundlage u. a. Fragen beantwortet: Gibt es Göttliches? Gibt es Götter? Gibt es Gott? Die früher über atmosphärische Räumlichkeit und Autorität der Gefühle gewonnen Aufschlüsse gestatten dabei korrigierende Anknüpfung an R. Ottos Lehre vom Numinosen. Danach wird Religion, als Verhalten aus Betroffensein vom Göttlichen, unter vielen Gesichtspunkten untersucht; zwei mit ihr sich überschneidende Hauptformen der Distanz in der Ergriffenheit – das Wohnen und die Kunst – werden im Zusammenhang damit gleichfalls ausführlich und von Grund auf behandelt. Die Zusammengehörigkeit der Religion mit dem Mythos wird zum Anlaß, die „Philosophie der symbolischen Formen“ (Cassirer) zu erneuern; dabei sind u. a. die Sprache, die Dichtung, Grundfragen der Anthropologie (Entfaltung der Gegenwart, Phantasie, spielerische Identifizierung, Verstehen, Vertrauen) und der allgemeinen Gegenstandstheorie (Sachverhalte, Situationen) Themen umfassender Theoriebildung.

Der Autor

Hermann Schmitz, geb. 1928 in Leipzig, promoviert 1955, habilitiert für Philosophie 1958; 1971 bis 1993 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Kiel. Begründer der Neuen Phänomenologie. Neben den zehn Bänden des Systems der Philosophie veröffentlichte Hermann Schmitz 46 weitere Bücher sowie zahlreiche Aufsätze.

Zuletzt im Verlag Karl Alber erschienen sind: *Phänomenologie der Zeit* (2014), *Gibt es die Welt?* (2014), *Atmosphären* (2014), *selbst sein* (2015), *Ausgrabungen zum wirklichen Leben* (2016), *Zur Epigenese der Person* (2017), *Wozu philosophieren?* (2018), *Wie der Mensch zur Welt kommt* (2019).

Hermann Schmitz

System der Philosophie

Dritter Band: Der Raum
Vierter Teil

Das Göttliche und
der Raum

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die Erstausgabe erschien 1977 im Bouvier Verlag, Bonn.



Neuausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49087-7

INHALT

Vorrede	XIII
1. Kapitel: Das Göttliche	1
§ 211: Die Aufgabe einer Phänomenologie des Göttlichen	1
a) Thema und Methode	1
b) Polemische Abgrenzung	6
§ 212: Göttliche Wesen (Numina)	12
a) Der heilige Geist	13
α) Betroffenheit vom heiligen Geist	13
β) Metaphern	18
γ) Das Gefühl, das heilige Geist ist	25
δ) Heiliger Geist und Friede	33
ε) Heiliger Geist als Person und Atmosphäre	35
ζ) Umbildungen des heiligen Geistes	40
b) Dionysische Numina	43
α) Der heilige Geist	43
β) Dionysos	46
γ) Odin	50
δ) Shiva	53
ε) Jok	56
c) Palladische Numina	57
α) Athene	57
β) Sophia	62
d) Das Gewissen	64
§ 213: Göttliche Atmosphären	74
a) Das Numinose	74
α) Die Aufstellungen Rudolf Ottos	74
β) Kritik und Metakritik	77

1. Der Einwand des Subjektivismus	78
2. Der Einwand der unterlassenen Abgrenzung	83
γ) Vom Numinosen zum Göttlichen	89
b) Das Göttliche als Atmosphäre	92
α) Unpersönliche Atmosphären	92
β) Persönliche Atmosphären	98
1. Gott	98
2. Jahve	102
3. Christus	104
4. Weitere persönliche Atmosphären	105
γ) Das Gefühl der Anwesenheit (sentiment de présence)	107
c) Macht und göttliche Atmosphären	109
d) Gefühle als göttliche Atmosphären	115
e) Sinnliche göttliche Atmosphären	121
α) Der Himmel	121
β) Licht und Duft	124
f) Lokale göttliche Atmosphären	128
§ 214: Götter	134
a) Die Prägung von Göttern	134
α) Götter werden hervorgerufen	134
β) Augenblicksgötter	142
b) Götter als konkrete Atmosphären	146
α) Konkretion durch Personifikation	146
β) Konkretheitsgrade der Götter	154
c) Hypostasen	160
α) Inkorporierte Hypostasen	160
β) Freie Hypostasen	163
d) Die Perspektivität der Götter	166
α) Relativierung der Göttlichkeit	166
β) Menschen als Götter	169
§ 215: Der Monotheismus	172
a) Widerlegung des Monotheismus	172
b) Entlarvung des Monotheismus	176
c) Echter und unechter Monotheismus	181

§ 216: Die Mystik	187
a) Vorbereitendes zum Mystik-Begriff	187
b) Die mystische Versunkenheit	188
c) Die mystische Vereinung	195
d) Die mystische Verneinung	199
α) Die negative Theologie	199
β) Die negative Egologie	201
e) Begriff der Mystik	204
 2. Kapitel: Die Wohnung	 207
§ 217: Die Umfriedung	207
a) Umfriedung im Gefühlsraum	207
α) Der Augenschluß	207
β) Das Mandala und Verwandtes	215
b) Die umfriedete Wohnung	219
α) Wohnung überhaupt	219
β) Die Rolle der Umfriedung	224
γ) Kritische Zonen der Umfriedung	229
c) Die Umkreisung (circumambulatio)	233
d) Das Draußen jenseits der Umfriedung	238
α) Die Abgründigkeit des Draußen	238
β) Die Umfriedung als Rand des Draußen	245
γ) Das Überschreiten der Umfriedung nach draußen	247
δ) Das Überschreiten der Umfriedung von draußen	251
e) Verschachtelte Umfriedungen	253
 § 218: Wohnen als Kultur der Gefühle im umfriedeten Raum	 258
a) Die häusliche Wohnung	258
α) Kultur der Gefühle in der häuslichen Wohnung	258
β) Die gemütliche Wohnung	263
γ) Einzelne Möbel	269
b) Das Teehaus	272
c) Die Schwitzhütte	276

d) Die Kirche	278
e) Der Garten	287
α) Die Umfriedung des Gartens	287
β) Der Wandel der Umfriedung zum Bildrahmen	292
γ) Manipulation der Gefühle im Garten	299
δ) Kultur der Gefühle im Garten	302
ε) Wohnen im Garten	305
§ 219: Vom Wohnen der Römer	308
a) Götter für die Reise	308
b) Versöhnung abgründiger Mächte	316
c) Die Umfriedung	319
α) Der umfriedete Bezirk	319
β) Der Rang der Umfriedung bei den Römern	321
γ) Die Auguren als Funktionäre der Umfriedung	325
δ) Das Überschreiten der Umfriedung nach draußen	331
ε) Das Überschreiten der Umfriedung von draußen	335
d) Das Motiv römischer Welteroberung	336
§ 220: Das Opfer	341
a) Tauschen, Leihen, Schenken	341
b) Die gemeinsame Mahlzeit	347
c) Das Opfer	349
α) Opfertheorien	349
β) Opfer und Umfriedung	353
γ) Die Funktion der Opfergabe	356
§ 221: Das Gebet	360
a) Das Gebet als Übergang	360
b) Das Bittgebet	365
3. Kapitel: Die Darstellung	369
§ 222: Sachverhalte	369
a) Geschichtliches	369
b) Sachverhalte als irreduzibler Gegenstandstypus	372

α)	Subjektive Tatsachen	372
β)	Irreale Tatsachen	375
γ)	Zwecke und Normen	380
δ)	Erwartungen	382
c)	Sachverhalte und Sachen	384
α)	Sind Sachverhalte aus Sachen zusammensetzbar?	384
β)	Sind Sachverhalte künstlicher als Sachen?	389
d)	Allgemeine Charakteristik der Sachverhalte	391
α)	Sachverhalte als Abhebungen vom Dasein	391
β)	Primitive und entfaltete Gegenwart	397
γ)	Dasein als Hintergrund in der entfalteten Gegenwart	400
§ 223:	Programme und Probleme	403
a)	Programme, namentlich Normen	403
b)	Wunschprogramme	405
c)	Probleme	410
§ 224:	Situationen	411
a)	Aufweis der Situationen	411
α)	Chaotisch-mannigfaltige Sachverhaltsganzheiten	411
β)	Situationen im engeren Sinn	417
1.	Standpunkte	417
2.	Sprachen	421
γ)	Situationen im weiteren Sinn	423
δ)	Primitive Gegenwart als Situation im weiteren Sinn	428
b)	Situationen in der Lebenserfahrung	429
α)	Eindrücke	430
β)	Das Verstehen	432
γ)	Das Vertrauen	437
§ 225:	Die Phantasie	444
a)	Phantasie und Wahrnehmung	444
b)	Phantasie und Vorstellung	449
c)	Mythische und dichterische Phantasie	452
§ 226:	Spielerische Identifizierung	453
a)	Das Wesen spielerischer Identifizierung	453

α) Spielerische Identifizierung in entfalteter Gegenwart	453
β) Spielerische Identifizierung und Verwechslung	457
γ) Der Ernst spielerischer Identifizierung	458
b) Darstellung als spielerische Identifizierung	462
α) Darstellung und Nachahmung	462
β) Arten der Darstellung	466
c) Der Entwurf	469
α) Das Wesen des Entwurfs	469
β) Der Entwurf als Kompensation der Entfremdung in entfalteter Gegenwart	473
d) Der christliche Glaube	476
α) Der Glaube im Sinne von Jesus	476
β) Der Glaube an Gott und an Jesus	478
γ) Der Glaube als Entwurf	480
e) Objektivierende spielerische Identifizierung	483
f) Das kindliche Darstellungsspiel	486
§ 227: Die Rede	489
a) Die Rede zwischen Situation und Kommunikation	489
α) Explikative, soziale und kommunikative Rede	489
β) Lyrische Rede	492
γ) Monologisch explizierende Rede	494
δ) Singen und chorisches Sprechen	498
ε) Explikation von Sachverhalten	501
b) Das Wesen von Rede und Sprache	506
c) Die Bedeutung der Rede	508
α) Spielerische Identifizierung von Sätzen und Sachverhalten	508
β) Grundlagen der Semantik	513
d) Kritik fremder Bedeutungstheorien	521
α) Die Gebrauchstheorie	521
β) Die Assoziationstheorie	524
γ) Die Intentionalitätstheorie	526
§ 228: Die Dichtung	527

a) Literatur	527
b) Dichtung zwischen Dasein und Situation	533
α) Die Autorität des Daseins und die Dichtung	533
β) Dichtung als Schonung von Situationen	535
γ) Die Lebendigkeit der Dichtung	540
c) Methoden der Dichtung	543
α) Das Symbol	543
β) Allegorie und Symbol	548
γ) Die Metapher	552
δ) Klang und Rhythmus	559
d) Arten der Dichtung	563
α) Der Appellcharakter der drei Standardarten	563
β) Lyrische Dichtung	567
γ) Dramatische Dichtung	575
δ) Epische Dichtung	580
ε) Vergleich der drei Standardarten	583
1. Aufführung	583
2. Fortsetzung	585
e) Tragische Dichtung	586
§ 229: Der Mythos	593
a) Mythos zwischen Dasein und Situation	593
b) Mythos und Dichtung	599
c) Mythos und Ritus	601
§ 230: Das Bild	606
4. Kapitel: Die Kunst	613
§ 231: Kunst und Dichtung	613
a) Darstellung	614
b) Andacht	616
c) Natur	618
§ 232: Ästhetik	619
a) Der Platz der Ästhetik	619
b) Ästhetische Gebilde	622

α) Andeutung leiblicher Ergriffenheit	622
β) Gestaltverläufe	628
γ) Synästhetische Charaktere	633
c) Andacht und Genuß	636
α) Ästhetische Andacht	636
β) Ästhetischer Genuß	642
γ) Der Spielraum ästhetischen Verhaltens	646
d) Ästhetische Objekte und ihre Größe	649
§ 233: Das Kunstwerk	652
a) Abhebung durch Originalität	652
b) Grenzfälle	657
c) Einspruch gegen Intellektualismus	659
§ 234: Das Schöne	662
a) Schönheit und Leiblichkeit	662
b) Das Schöne und das Häßliche	663
c) Das Schöne und das Ästhetische	669
d) Kritisches	671
α) Rationalisierung der Schönheit	671
β) Schönheit und interesseloses Wohlgefallen (Kant)	673
§ 235: Das Erhabene	675
a) Begriff und Arten des Erhabenen	675
b) Zur Geschichte der Lehre vom Erhabenen	682
Personenregister	686
Sachregister	701

VORREDE

Dieses Buch behandelt mehr Themen, als der Titel erwarten läßt. Mit dem Göttlichen bespricht es die Religion, das Verhalten aus Betroffensein von Göttlichem. Beide Themen werden säuberlich unterschieden, aber doch verflochten; das erste ohne Zusammenhang mit dem zweiten zu behandeln, hätte Mißverständnisse und unsachgemäße Verkürzungen begünstigt. Mit der Religion wird aber eine Fülle weiterer Themen heraufbeschworen. Eine Hauptthese in diesem Buch gibt an, daß Religion keine Provinz ist, so wenig wie Göttliches ein wildes Tier ist, das in den Käfig des Sonntags paßt. Die Welt ist unberechenbar von ergreifenden Atmosphären durchzogen; diese sind nicht ohne weiteres göttlich, aber dann, wenn ihre Autorität für jemand den Gipfel unbedingten Ernstes erreicht. Auch dafür gibt es keinen Fahrplan; an jeder Stelle kann menschliches Leben durch Göttliches in Anspruch genommen werden. Deswegen ist Religion keine Provinz wie Kunst und Wirtschaft, kein Zimmer, das man betreten und verlassen kann, sondern sie greift in alle Lebensbezüge ein und zieht mannigfache Themen nach sich. Damit mag die thematische Ausweitung grundsätzlich gerechtfertigt sein. Unmittelbar vom Göttlichen her wird sie wichtig, weil die Antwort auf die Frage, wie es von den göttlichen Atmosphären zu den Göttern kommt (§ 214 b α), erst mit Rücksicht auf spielerische Identifizierung und Mythos (§§ 226 b β , 229 a) zu größtmöglicher theoretisch-phänomenologischer Durchsichtigkeit ausreifen kann; eine wohlbegründete Phänomenologie des Mythos ist aber (schon wegen des Zusammenhangs mit Dichtung und Rede) nur im Gefüge einer umfassenden „Philosophie der symbolischen Formen“ einschließlich der dafür grundlegenden Theorie der Sachverhalte und Situationen möglich, also im Fragenkreis des 3. Kapitels. Sonst wird das Göttliche schon im 1. Kapitel besprochen; die folgenden Kapitel leisten zur Aufklärung von Grundformen der Religion Beiträge, die vor meinem phänomenologisch-systematischen Erkenntnisanspruch oberflächlich und unzulänglich bleiben müßten, wenn nicht so weit ausgeholt würde: Im 2. Kapitel werden die Kirche (als Gebäude und Binnenraum), das Opfer, das Gebet und am Beispiel der Römer ein konkreter religiöser Kosmos behandelt, im 3. Kapitel der christliche Glaube, der Mythos, der Ritus; das 4. Kapitel bringt die Kunst

im strengen (Dichtung ausschließenden) Sinn durch den Begriff der ästhetischen Andacht in dichten Zusammenhang mit dem Göttlichen (namentlich beim großen Kunstwerk) und der Religion.

Das 1. Kapitel ist nicht nur zur Vertiefung theoretischer Rechenschaft, Schärfung der Begriffe und Verfeinerung des Wissens bestimmt, sondern steht im Dienst der Religion, die in vielleicht so radikal noch nie dagewesener Weise von Metaphysik abgelöst wird, namentlich durch die Relativierung des Göttlichen, der gemäß etwas nie an sich göttlich ist, sondern höchstens für jemand zu einer Zeit. Diese Relativierung, die für manchen Frommen, sobald sein Erkennen zu ihr reif ist, eine schmerzliche Prüfung oder gar Erschütterung bringen dürfte, wird in hoffentlich einsichtiger Weise mit dem unbedingten Ernst des Göttlichen begründet und ist daher alles eher als intellektuelle Ironie, die aus Überheblichkeit das Göttliche nicht wichtig nähme. Göttlich zu sein, ist eine Sache der Autorität, nicht eines metaphysischen Substrats dieser Autorität. Auch ein höchst mächtiger, gütiger und kluger Weltschöpfer hätte auf den Titel eines göttlichen Wesens oder Gottes nicht ohne Weiteres Anspruch, es sei denn durch Autorität mit unbedingtem Ernst, für die ein solches Substrat weder notwendig noch zureichend ist. Obendrein wird der Monotheismus in § 215 a widerlegt. Es ist erstaunlich, daß nüchterne, empirische Phänomenologie bei scharfer Ausnutzung ihrer Evidenzquellen für ein solches Ergebnis ausreicht, ähnlich wie für die Lösung des Freiheitsproblems im 5. Kapitel des 3. Teils dieses Bandes. Kant war vorschnell der Überzeugung, durch seine Kritik, vermeintliches Wissen von Gott aufhebend, dem Glauben für immer freie Bahn geschaffen zu haben. Er hätte mindestens bedenken können und sollen, daß an seiner Gottesidee Wertbegriffe beteiligt waren, die als solche einer Kritik schon diesseits der Metaphysik unterstehen. Trotz meiner schroffen Ablehnung jeder Mischung von Religion mit Metaphysik, oder eben deshalb, ist der Ertrag des 1. Kapitels kein Atheismus, sondern dient dem Frommsein, einem tapferen Frommsein freilich, dem aber der christliche Glaube mindestens bei Paulus gewachsen war. Dessen „relativistischer Monotheismus“ (1. Korinther 8, 4—6) steht nicht in Widerspruch zu meinen Ergebnissen. Dem Frommen wird so die unwürdige Nötigung abgenommen, sich in echter oder scheinbarer Naivität ein metaphysisches Offenbarungswissen anzumaßen, als sei er eine kleine Pythia ohne Dreifuß und Ekstase. Das Göttliche, das das Mächtigste und Tiefste im Leben ist, kann mit reinem Herzen und klarem Kopf empfangen werden, wenn keine Anmaßung metaphysischen Bescheidwissens ihm Bedingungen seiner Glaubwürdigkeit entgegenhält. Die „Unterscheidung

der Geister“, mit der schon die ersten Christen ihre Mühe hatten, wird dadurch freilich nicht entbehrlich (§ 213 d, am Ende).

Philosophie soll nicht nur Welt- und Lebensrätsel ergründen, sondern auch das menschliche Leben in *dem* Sinn durchleuchten, daß sie dem Menschen in Lebensverhältnissen, in denen er sich unwillkürlich befindet, über die er aber sonst gedankenlos hinweglebt, Gelegenheit zur Selbstbesinnung gibt. Dieser Aufgabe dient das 2. Kapitel, in dem eine neue Disziplin etabliert wird, die Lehre vom Wohnen oder *philosophische Ethnologie* (τὰ ἡθεα: die Wohnung). Nahezu jeder Mensch meint zu wohnen. Was ist das? Man wird erst einmal an die häusliche Wohnung denken wollen, und damit etwa an Essen, Schlafen, Lieben, Kindererziehung. Dafür gibt es in modernen Wohnungen besondere Räume (Küche, Eß-, Schlaf-, Kinderzimmer), und dann gibt es da noch das Wohnzimmer. Was macht man da? Man wohnt. Was ist das? Fast alle Lebensfunktionen außer denen, die man — wie Geschlechtsverkehr und Kotlassen — gewöhnlich im Verborgenen ausüben möchte, passen dazu, Berufsarbeit (am Schreibtisch) und Plauderei, abgeschlossenes Familienleben und Geselligkeit mit Gästen, sogar Nichtstun. Das Spezifische des Wohnens ist mit solcher Aufzählung nicht zu fassen. Es wird mit Selbstverständlichkeit gelebt, ohne Rechenschaft geben zu können, ohne auch nur zu wissen, in welcher Richtung sie gewonnen werden könnte. Erst kürzlich haben einige Philosophen und philosophierende Ärzte — Bollnow, Heidegger, Minkowski, Zutt — das Wohnen in ihre Überlegungen aufgenommen, ohne über mysteriöse Andeutungen, reichhaltige und z. T. eindringliche Material- und Aspektsammlung, feinsinnige Einzelbetrachtung schon zu einer theoriefähigen Disziplin vorgedrungen zu sein¹. Warum ist die Besinnung auf das Wohnen so zurückgeblieben? Wegen ihrer Fesselung durch die Introjektion (§ 141 a.b) und den von dieser bedingten psychophysischen Dualismus (§ 46). Wohnend vermählt sich der Mensch gleichsam mit einem Stück Raum, in das sein Leben fließt. Der Introjektion gilt als das Wesentliche am Menschen eine unräumliche Innenwelt. Die Wohnung ist unter dieser Voraussetzung nur als der Stützpunkt einer Aggression oder Defensive zu begreifen, gleichsam als der Brückenkopf, von dem aus der Mensch — sonst ein Fremdling im Raum — gestaltend in die Außenwelt eingreifen und auf den er sich zurückziehen kann. Ich habe die Introjektion nicht nur widerlegt (§ 146 b), sondern systematisch überwunden, indem ich in genauem phänomenologischem Studium verfolgt habe, wie sich das Gesicht der Welt ändert, wenn die Scheidung der Innenwelt von

¹ Kritisch referiert Lenelis Kruse, *Räumliche Umwelt*, Berlin 1974, solche Ansätze.

der Außenwelt aufgehoben wird und so gleichsam die Winde dem Schlauch des Äolus entweichen. Was vorher als innenweltliches Gefühl in Seele, Bewußtsein oder Gemüt eines jeden eingesperrt schien, erweist sich nun als räumlich ergossene Atmosphäre, der der Mensch wie dem phänomenalen (nicht: dem physikalischen) Wetter, das ebenso atmosphärisch ist, leiblich (im Gegenstandsgebiet des eigenleiblichen Spürens) ausgesetzt ist. Wohnen wird unter diesem Gesichtspunkt zu einer Weise, sich leiblich mit räumlich ergossenen Atmosphären auseinanderzusetzen, um der bloß passiven Ergriffenheit durch sie zu entgehen, indem der Mensch sie sich nahe bringt, vertraut und gewissermaßen gefügig macht. Eine Lösung dieser Aufgabe ist die Gemütlichkeit des Wohnens, die — bisher den Philosophen nahezu entgangen — hier endlich einmal phänomenologisch analysiert wird (§ 218 a β). Darüber hinaus greift das Wohnen durch die Kirche (§ 218 d) und als Voraussetzung des Opfers (§ 220) tief in die Religion ein, die gleichfalls mit solchen Atmosphären zu tun hat.

Cassirer hat das Programm einer Philosophie der symbolischen Formen aufgestellt und in einem mehrbändigen Werk abgehandelt. Leider versucht er nicht, eine genuin aus den Phänomenen geschöpfte, spannende und bis ins Einzelne klar durchgeformte Begrifflichkeit dem großen ins Auge gefaßten Themenkomplex anzupassen, sondern er begnügt sich im Grundsätzlichen mit vagen Redensarten aus den Vorstellungskreisen des gebildeten Bürgertums und eines ursprünglich an Mathematik und Naturwissenschaft orientierten Neukantianismus, dem er — reiche Lesefrüchte geistvoll kombinierend und verteilend — ein üppigeres Feld erschließen will. Das 3. Kapitel nimmt Cassirers Programm wieder auf und präzisiert, was als symbolische Form gemeint war, durch den Begriff der Darstellung. Zur Grundlegung einer umfassenden Darstellungstheorie erweisen sich die Begriffe des Sachverhalts, des Programms, des Problems, der Situation als wesentlich; sie werden mit einer den Phänomenen säuberlich sich anmes- sende Begriffsbildung eingeführt und z. T. gleich durch speziellere Analysen (wie in § 224 b) bewährt. Vor allen Dingen kommt es dabei — weit ausgiebiger als in der im 7. Kapitel des 3. Teils dieses Bandes ausgeführten Ethik — zu gründlicher Erörterung und Explikation der Entfaltung der Gegenwart und der Bedürfnisse und Chancen, die sich dadurch für den Menschen ergeben. Die Gegenwart — das diesem *System der Philosophie* zu Grunde gelegte Prinzip (§ 16) — kommt als entfaltete in wesentlich neuer Sicht zum Vorschein, und damit ergeben sich neue Möglichkeiten der Begriffsbildung und Problemlösung. Ein bedeutsames Beispiel dafür ist die gleich zu Beginn des 3. Kapitels in § 222 benützte Gelegenheit, durchsichtig zu machen, worum es sich bei Sachverhalten handelt; bisher

habe ich diese merkwürdige, in der Philosophie erst seit weniger als einem Jahrhundert bekannte und noch immer umstrittene Gegenstandsklasse zwar an prominenten Stellen meiner Gedankengänge in Anspruch genommen, ohne aber von der Natur der Sachverhalte genaue Rechenschaft abzugeben. Es wurde Zeit für diese in § 222 ausgeführte Klärung. Zusammen mit den Sachverhalten und hinter ihnen zeichnet sich das Dasein — ein überaus rätselhafter, im Alltag normaler menschlicher Lebenserfahrung mit Selbstverständlichkeit ahnungslos hingenommener Gegenstand — mit wesentlich neuen Zügen ab, die namentlich für das Verständnis der Dichtung und des Mythos (§§ 228 b, 229 a) wichtig werden. Alle diese Untersuchungen sind eigentlich ein Vorgriff auf den vierten Band dieses Werkes; im Interesse einer Phänomenologie des Göttlichen und der Religion waren solche Vorgriffe unentbehrlich. So hängt namentlich die Charakteristik des christlichen Glaubens (§ 226 d) von der Behandlung des Entwurfs — einer Grundform personalen Menschseins in entfalteter Gegenwart — ab, und der Mythos ließ sich nicht behandeln, ohne daß auch schon die philosophische Sprach- und Dichtungstheorie entwickelt wurde.

In § 228 aus dem 3. Kapitel, der der Dichtung gewidmet ist, sowie im 4. Kapitel über die Kunst wird der Komplex der Ästhetik im traditionellen Sinn abgehandelt; ich verstehe — u. a. wegen meiner scharfen Scheidung zwischen Dichtung und Kunst (§ 231) — das Wort „Ästhetik“ in etwas engerem Sinn (§ 232). Auch diese Themenkreise hätten im 4. Band, der der Person zugedacht ist, Platz gehabt; nachdem ich sie in das dem Göttlichen gewidmete Buch aufgenommen habe, scheint mir aber auch diese Anordnung sachgemäß, vielleicht mehr als jene. Kunst und Dichtung hätten in einem der Person zugewandten Buch leicht den Anschein gewonnen, als sollten sie dem Menschen in seiner personalen Emanzipation untergeordnet werden, als geschaffen von menschlichen Schöpfern, bestimmt für menschliche Genießer. Nichts liegt mir ferner. Das Wort „schöpferisch“ wird man in meinen systematischen Darlegungen vergebens suchen. Auch Goethe, Michelangelo und Beethoven waren — wenn auch sicherlich sehr interessante und bewundernswerte Persönlichkeiten — keine Schöpfer, sondern Gelegenheiten, bei denen die Entfaltung der Gegenwart in unvorhersehbarer, labiler, vielleicht überschwenglicher Weise dem Ergreifenden gewachsen war. Dieses ist in seiner tiefsten, ernstesten Mächtigkeit das Göttliche. Der Nähe zum Göttlichen entspricht meine Ästhetik durch den Begriff der ästhetischen Andacht, die ich dem ästhetischen Genuß gegenüberstelle. Dabei geht es um Distanz in der Ergriffenheit, also eine Aufgabe menschlichen Lebenskönnens, die nach dem Gesagten auf dem anderen, aber dem Ästhetischen verwandten und benachbarten Gebiet

menschlichen Wohnens ähnlich als das an dessen Wurzel gelegene Bedürfnis vorkommt, der bloß passiven Ergriffenheit zu entgehen, weil der Mensch in entfalteter Gegenwart nicht leben kann, wenn er den ergreifenden Mächten ganz naiv und hemmungslos preisgegeben ist. In Band II,2 habe ich auf S. 7 geschrieben: „Kunst ist das Resultat einer Begegnung des Leibes mit den — als objektive Mächte verstandenen, nicht durch Introjektion umgedeuteten — Gefühlen.“ Ich habe dort für den nächsten (dritten) Band eine Bestimmung des Wesens der Kunst in diesem Sinne angekündigt. Sie wird im 4. Kapitel vorgelegt.

Dieses Buch führt den Titel: „Das Göttliche und der Raum.“ Nur das 3. Kapitel ist nicht mit dem Raum befaßt. Zum Thema des 1. Kapitels gehört dieser schon durch den Nachweis, daß das Göttliche an der Wurzel als ergreifende Atmosphäre (§ 213) räumlich und also im Gefühlsraum (Band III,2) heimisch ist; die sinnlichen und lokalen göttlichen Atmosphären (§ 213 e.f) werden dank dieser Einsicht theoretisch akzeptierbar. Das 2. Kapitel ist ganz dem Raum gewidmet und vertieft ergänzend die in den vorigen Teilen dieses Bandes gewonnenen Aufschlüsse über Räumlichkeit. Im 4. Kapitel wird am ästhetischen Gebilde (speziell am Kunstwerk), am Schönen und am Erhabenen der Zusammenhang mit Leiblichkeit erforscht, der namentlich der Empfänglichkeit dieser Gegenstände für ergreifende Atmosphären (objektive Gefühle) zu Grunde liegt. Leiblichkeit bringt Räumlichkeit mit sich, besonders durch die schon in den Bänden II,2 und III,1 ausführlich behandelten Gestaltverläufe (Bewegungssuggestionen); diese gestatten in § 232 b β einen neuen Hinweis auf die Räumlichkeit der Musik. Die Breite, mit der die einzelnen Themen jeweils sorgfältig bis zur Abrundung eines Problemkomplexes ausgeführt sind, auch wenn es sich nicht speziell um das Göttliche oder den Raum handelt, dient der Übersicht, da sonst vielfältig Fetzen entstanden wären, die erst später durch angeflickte Ergänzung eine passende Gestalt zu erlangen vermocht hätten. Ich habe den Stil der ausgeformten, abgerundeten Untersuchung vorgezogen.

Schmitz

1. Kapitel

DAS GÖTTLICHE

§ 211: Die Aufgabe einer Phänomenologie des Göttlichen

a) *Thema und Methode*

Seit Chantepie de la Saussaye (1887) hat sich zwischen Theologie, Religionsphilosophie und Religionsgeschichte eine Wissenschaft etabliert, die als Phänomenologie der Religion bezeichnet wird¹. „Man könnte auch“, meint Kurt Goldammer, „von vergleichender Religionsmorphologie sprechen, die allerdings die Verhaltensformen einbegreifen müßte.“² Dieser Umbenennungsvorschlag trifft ins Schwarze³: Jene Wissenschaft sucht von den religiösen Institutionen und ihrem Betrieb, einschließlich der in diesen investierten Gesinnungen, Gedanken, An- und Absichten usw., vergleichend zu Typen religiösen Erlebens und Verhaltens aufzusteigen und neigt dabei zu einem recht schlichten, vorphilosophischen Verständnis der phänomenologischen Methode, von der in diesem Zusammenhang etwa C. v. Bleeker sagt: „Sie besteht einfach in der Haltung unvoreingenommener Beobachtung, die alle echten Wissenschaftler intuitiv wählen.“⁴ Ich dagegen bestimme die Phänomenologie, mit der ich mich in diesem Kapitel an das Göttliche heranzutasten suche, im Sinne von § 115⁵ als Wissenschaft von den Phänomenen, d. h. solchen Sachverhalten, die sich bei Variation beliebiger Annahmen hartnäckig so aufdrängen, daß ihr Vor-

¹ Vgl. Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologischer Methode“ in der Religionswissenschaft* (Diss. theol. Groningen 1939) Würzburg 1940!

² Kurt Goldammer, *Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart 1960, S. XXXI

³ Zu Unrecht, wie sich zeigen wird, ja mit voreiliger Beckmesserei protestiert Geo Widengren gegen diese vermeintliche „unnötige Abweichung von einem festen Sprachgebrauch“ (1968, jetzt in: *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, hg. v. Günter Lanczkowski, Darmstadt 1974 — *Wege der Forschung*, Band CCLXIII —, S. 265).

⁴ I. c., S. 198

⁵ Band III, 1 S. 1—7

kommen als Tatsache⁶ nicht im Ernst bezweifelt werden kann. Diese Variation mit dem Ziel, aus annehmbaren Sachverhalten die jeweiligen Phänomene herauszufiltern⁷, ist die phänomenologische Reduktion in meinem Sinn⁸, die charakteristische Methode der Phänomenologie. Sie kann keine endgültige und für alle verbindliche Gewißheit schaffen; Phänomen ist etwas immer nur für jemand und zu einer Zeit, wenn auch die Übereinstimmung der unwillkürlichen Evidenzen verschiedener Menschen erfreulicher Weise dafür auszureichen scheint, daß die Hoffnung, über einen gemeinsamen Schatz von Phänomenen miteinander sprechen zu können, nicht als unvernünftig diskreditiert zu werden braucht. Wie viele Phänomene z. B. auf den Gebieten des leiblichen und räumlichen Befindens, des affektiven Betroffenseins und der diesem sich anbietenden Impulse und Zumutungen (Normen) in diesem Sinn angeführt werden können, mögen die vorausgegangenen Teile dieses *Systems der Philosophie* dem sorgfältigen und besonnenen Studium, das sich unbefangen auch auf vorthematisch im Halbschatten durchschnittlicher Aufmerksamkeit befindliche Quellen möglicher Erfahrung hinleiten läßt, deutlich gemacht haben. Die Zaubervlampe apodiktischer Evidenz für immer und alle vermag aber auch der Phänomenologe nicht zu bedienen. Der Vorzug der phänomenologischen Methode vor allen anderen Weisen selbstbesinnlicher Vergewisserung besteht bloß darin, daß sie während der Anstrengung des Sichbesinnens jedenfalls die letzte Instanz unhintergebar Gewißheit für den sich besinnenden Denker ist, im Fortgang revidierbar nur durch erneute wachsame, tunlichst von frischem Maßnehmen an eigener und fremder Erfahrung bereicherte und vertiefte Anwendung ihrer selbst.

Die Phänomenologie des Göttlichen hat demnach die Aufgabe, Annahmen über Göttliches mit der Frage zu prüfen, welche der jeweils angenommenen Sachverhalte Phänomene sind, denen der Prüfende seinen Glauben nicht im Ernst verweigern kann. Ihr Verfahren ist nicht nur deskriptiv, wie das der besprochenen Religionsmorphologie, sondern auch kritisch. Das Aufsuchen historisch belegbarer Typen religiösen Erlebens und Verhaltens ist zwar eine würdige Aufgabe der Wissenschaft, aber nicht so

⁶ „Ein Sachverhalt ist eine Tatsache, wenn er von einem wahren Satzausspruch angemessen beschrieben werden kann.“ (Band III, 3 S. 536)

⁷ etwa in dem Sinn, wie Platon von den Hypothesen zum ἀνυπόθετον zurückzugehen sucht (Band I, S. 75–81)

⁸ loco sub 5) citato erläutert. Der „transzendentalphilosophische“ Nebensinn, den Husserl mit seinem dem Wortlaut und einem Teil der Sinngebung nach von mir übernommenen terminus technicus „phänomenologische Reduktion“ verbindet, ist hier natürlich fernzuhalten, schon deshalb, weil er die Introjektion (§ 141 a β) voraussetzt, die ich widerlegt habe (§ 146 b).

wichtig wie die Entscheidung der Frage, ob und in welchem Sinn es Göttliches gibt, dem solches Erleben und Verhalten zugewandt ist. Diese Frage kann heute nicht mehr vernünftig in der Weise der metaphysischen, spekulativen Theologie durch Konstruktion vermeintlicher Gottesbeweise, durch Austausch listig erdachter Argumente für oder gegen Gottes oder eines Gottes oder andersartiger göttlicher Wesen Dasein behandelt werden. Sie kann überhaupt nicht mit theoretischer Verbindlichkeit entschieden werden, wenn dabei an Dasein im metaphysischen Sinn gedacht wird, an eine Wirklichkeit über alles das hinaus, was als Schein diskreditiert werden könnte. Auf andere Weise mag sie aber doch von der Phänomenologie wissenschaftlich aufgenommen und verfolgt werden können, nämlich durch das Bemühen um Herausschälung von Phänomenen aus Annahmen der Wirklichkeit von Göttlichem. Es geht darum, unwillkürliche Evidenzen aufzudecken, die das Vorkommen von Göttlichem so bezeugen, daß sich der Betrachtende ihrem Zeugnis bei eindringlicher Vertiefung nicht im Ernst entziehen kann, so wenig, wie dem Zugeständnis, daß Schall sich ereignet, wenn er sich oder andere sprechen hört. Welchen Sinn in diesem Zusammenhang die Rede von Göttlichem hat, kann erst an dem Zeugnis solcher Evidenzen abgelesen werden.

Die Realisierung dieses Ideals einer Phänomenologie des Göttlichen stößt indessen auf die Schwierigkeit, daß sie im Wesentlichen nur als angewandte, interpretierende, nicht als reine, ganz auf spontan sich bietende Erfahrungen gestützte Phänomenologie zu ihrem Thema Zugang findet. Ich meine das so: Erfahrungen des leiblichen und räumlichen Befindens oder des affektiven Betroffenseins drängen sich durchschnittlich jedem spontan und unverkennbar auf, und das gilt sogar noch für Erfahrungen von Recht und Unrecht⁹, nicht ebenso aber für Erfahrungen von Göttern, die wenigstens nach Maßgabe der Tradition in erster Linie als etwas Göttliches in Betracht kommen.¹⁰ Shiva, Allah, Athene, Dionysos, Christus oder den heiligen Geist kann nicht der Einzelne von sich aus ohne Weiteres im eigenen Leben so zu erfahren erwarten, wie Schmerz, Frische und Müdigkeit, Weite, Fläche und Gegenwart, Zufriedenheit, Freude und geschlechtliche Ekstase, sondern er empfängt von ihnen im Allgemeinen

⁹ Dazu vergl. z. B. Band III, 3 S. 2 A. 3!

¹⁰ Ein Unterschied zwischen Göttern und dem Göttlichen wird zuerst von den Griechen im 5. Jahrhundert v. Chr. gemacht, vgl. Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Band I, 2. Aufl., München 1955, S. 739 f., 760 und Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorf, Der Glaube der Hellenen, Band II, 3. Aufl., Darmstadt 1959, S. 251 A.1! Der Philoktetes des Sophokles kann schon in einem Atem das Göttliche (Neutrum Pluralis) rühmen und die Götter dagegen herabsetzen (Philoktetes 452). Vgl. auch unten A. 32!

nur Zeugnisse aus dem Vorrat der Tradition, die er sich aufgeschlossen abwägend zurechtlegen muß, wenn er erraten will, was gemeint ist. Im günstigen Fall klingt etwas bei ihm an, das er aus dem Konzert der tradierten Zeugnisse heraushört, und ruft für ihn Verwandtes wach, dessen Identität mit dem Gemeinten dennoch problematisch bleibt. Eine Phänomenologie des Göttlichen wird sich dieser Schwebelage zwischen registrierbaren Phänomenen, auf die sie sich von sich aus beruft, und überlieferten Zeugnissen, die sie sich in tastender Interpretation zurechtlegt, schwerlich entziehen können. Damit verträgt sich die Chance einer Evidenz, die allerdings nicht mehr rein phänomenologisch ist, sondern in einem eigenartigen „Einschnappen“ des geschichtlichen Befundes in die phänomenologisch vorbereiteten Charakterisierungsbegriffe und -schemata besteht. Auf diese Weise ist es z. B. mir gelungen, die zunächst höchst befremdliche und kaum verstehbare Anschauungsweise, die dem menschlichen Selbstverständnis in der *Ilias* zu Grunde liegt, mit Hilfe meiner Phänomenologie des spürbaren Leibes heutigem Begreifen zugänglich zu machen¹¹; für mich hatte dieser Erfolg etwas von der Prägnanz und Einprägsamkeit des archimedischen „Heureka“. Daß gleichwohl mit der Interpretation geschichtlichen Materials in die angewandte Phänomenologie eine Unsicherheit kommt, die die rein phänomenologische Evidenz schwächt, bedarf kaum der Feststellung. Diese Unsicherheit ist der Preis einer besonderen Wichtigkeit und Fruchtbarkeit, die der phänomenologischen Methode aus solcher Anwendung zuwachsen. Das Bewußtsein von Göttlichem befindet sich zwischen der rein deskriptiv auf das religiöse Erleben und Verhalten abzielenden Religionsgeschichte und -morphologie, die keinen Platz für die Frage nach einer Wirklichkeit von Göttlichem hat, der dogmatischen, aber oft wenig durchdachten Verneinung dieser Frage im Atheismus, der herrisch und oft — vielleicht aus Unsicherheit — arrogant (wie Karl Barth) auftrumpfenden, oft aber auch resignierend in Ersatzbefriedigungen religiösen Interesses ausweichenden Theologie und den unkontrollierbaren Resten ausschweifender metaphysischer Spekulation heute typischer Weise in einer Verlegenheit, die dem Bedürfnis und der Pflicht besonnener Rechenschaft angesichts des Überschwenglichen, das dabei auf dem Spiel steht, nicht gemäß ist. Die Phänomenologie, deren Tendenz und Ideal in der Verschmelzung und wechselseitigen Befruchtung radikal kritischen — auch selbstkritischen — Vergewisserungsstrebens mit unbefangener Freilegung eines von Begriffsbildung und Dogmatik immer schon überholten und verengten Spielraums unverfügbarer latenter Evidenz besteht, dürfte

¹¹ in § 79 (Band II, 1 S. 373–445)

berufen sein, dieser Verlegenheit das erreichbare Maß der zu kritischer Verantwortung erforderlichen Deutlichkeit der Orientierung abzugewinnen. Sie steht jeder Anmutung kritisch offen, aber nicht im Dienst eines Glaubensbekenntnisses, doch auch nicht im Bann der naiven Illusion, sich durch den Entschluß zu irgend einer theoretischen Enthaltensamkeit über die Verstrickung in die Naivität undurchschauenden eigenen Glaubens ohne Weiteres erheben zu können¹², und verharrt in dieser Haltung mit einer besinnlich lauschenden Bereitschaft, die der Stimme des Göttlichen, wenn diese sich überhaupt meldet, vielleicht nicht die schlechteste Gelegenheit gibt, vernommen zu werden. Auch dann bleibt freilich noch das Bedenken, ob die Begriffsbildung dafür reif ist, das Vernommene in einer besonnenen, prüfender Rechenschaft zugänglichen Weise zu formulieren; die Phänomenologie des Göttlichen ist auf diese Weise dem skeptischen Einwand ausgesetzt, den Gorgias an das Seiende überhaupt knüpfte: Wenn es auch wäre und erkennbar wäre, sei es doch unmöglich, es anderen zu zeigen.¹³ Der englische Puritaner Goodwin vergleicht in diesem Sinn den Eindruck des heiligen Geistes mit dem Bild, das er von Königin Elisabeth, seit er sie einmal gesehen hat, als lebendige Erinnerung mit sich trägt und im Gegensatz zu gemalten Bildern niemandem mitteilen kann.¹⁴ Die ernsteste, gründlichste und höchst verantwortliche Aufgabe der Phänomenologie ist indessen nicht: sehen lehren, sondern sprechen lehren, auch und gerade dort, wo Worte zu versagen scheinen, damit das Erfahrene ins Licht möglicher Besonnenheit treten kann.¹⁵ Die vorausgegangenen Teile dieses *Systems der Philosophie* haben, wenn ich mich nicht irre, namentlich durch die Untersuchung des Gefühlsraums und des affektiven Betroffenseins (Band III,2) sowie der Autorität der Gefühle im allgemeinen und in der besonderen Gestalt als Gewissen (Band III,3) mächtige Hilfsmittel für ein Sprechen von Göttlichem so bereitgestellt, daß dieses Sprechen in neuartiger Weise rechenschaftsfähig werden kann.

¹² Dazu Band III, 1 S. 2

¹³ *Corpus Aristotelicum*, 979 a 13

¹⁴ Geoffrey F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Oxford 1947, S. 138 f.

¹⁵ Das hat ein Rezensent verkannt, als er die plumpe Antithese hinschrieb: „Philosophieren heißt nicht: Begriffe kombinieren, sondern sehen lernen.“ (*Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Jahrgang 79, 1972, S. 405)

b) Polemische Abgrenzung

Das Göttliche gilt gemeinhin als religiöse Angelegenheit. Religiöse Angelegenheiten werden, wie man meint, von Religionen verwaltet und integriert, die Institutionen i. S. v. § 185 c β¹⁶ sind, also (meist recht ausgedehnte und festgefügte) Verhaltensmuster¹⁷, zu deren Regeln übrigens fast immer, besonders charakteristisch hervortretend, ausgeprägte Zumutungen an Glauben und Gesinnung gehören. Eine einflußreiche Strömung der modernen Religionswissenschaft will sogenannte „religiöse Erlebnisse“ — verstanden als persönliche Erfahrungen von Göttlichem — nur im Gefüge solcher Religionen gelten lassen.¹⁸ Die Existenz und integrierende

¹⁶ Band III, 3 S. 255—260

¹⁷ im Sinn der in Band III, 3 auf S. 122 gegebenen Definition

¹⁸ Walter Baetke, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen 1942, schreibt mit polemischer Spitze gegen Rudolf Otto: „Es ist vielleicht Ottos schwerster Fehler, daß er ... von der individuellen Religion und ihren ‚Erlebnissen‘ so spricht, als ob es keine Religionsgeschichte gäbe.“ (S. 26) Die Religionsgeschichte stößt nach Baetke „niemals auf ein erstes religiöses ‚Erlebnis‘, eine numinose ‚Regung‘ oder den ‚Durchbruch‘ eines religiösen ‚Urgefühls‘, sondern immer und überall auf voll ausgebildete Religionen und auf Menschen, die in einer solchen geschichtlichen Religion stehen.“ (S. 28) Gemäß diesem Grundsatz wendet sich Baetke gegen den Beleg, den ein Bericht von S. W. Hauer über ein Erlebnis, das dieser als zwölfjähriger Knabe hatte, für die Existenz ursprünglicher, spontaner Erfahrung von Göttlichem (Numinosem) zu bieten scheint. (Der Bericht ist mit Quellenangabe und Bestätigung, daß es sich um ein eigenes Erlebnis des Berichtenden handelt, angeführt bei Rudolf Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen*, München 1932, S. 275; ich zitiere daraus: „Riesengroß fühlt er es weben — denn er hat keinen Namen für diese rätselhafte, drängende Gegenwart, die auch nichts gemein hat mit allem, was er seither über Gott gehört; er denkt gar nicht daran, dieses Etwas mit dem ‚Gott‘, den er aus den heiligen Geschichten kennt, in Beziehung zu bringen ... Er packt in Angst sein Ährensäckchen, das in der Furche liegt, stürzt bedrängt davon und läuft um sein Leben, läuft außer Atem dem Dorfe zu, irgendwo sich zu bergen vor dem Schauervollen, das ihn umwogte.“) Dazu Baetke: „Aber auch dieser Knabe hat, wie Hauer erwähnt, bereits etwas von Gott gehört. Daß seine Vorstellung von Gott und das Wirkende in jenem Erlebnis nichts miteinander zu tun hätten, ist eine unbegründete und unwahrscheinliche Annahme. Sicher bestand auch hier ein, wenn auch dem Kinde unbewußter Zusammenhang; es sei denn, daß jenes Erlebnis nichts weiter war als ein panischer Schrecken, dem eine eigentliche religiöse Bedeutung überhaupt nicht zukommt.“ (l. c., S. 29 A. 1) Abgesehen davon, daß Baetke hier gleichsam Hauer ins Gesicht über dessen doch ziemlich intime Erfahrung etwas behauptet, was dieser bestreitet, und damit in die unfreiwillig komischen Spuren Düntzers („Hier irrt Goethe“) tritt, beruht sein Bedenken auf der berüchtigten Verwechslung ätiologischer und phänomenologischer Fragestellung, womit schon Husserl — z. B. in seiner Polemik gegen die Abstraktionstheorie der Engländer — zu kämpfen hatte: Wenn auch die Bekanntheit des Knaben mit der gängigen Religion in die Vorgeschichte seiner numinosen Erfahrung gehört oder gar als auslösende *conditio sine qua non* an dieser mitgewirkt haben mag, so folgt doch noch lange nicht, daß etwas davon in den Gehalt dieser Erfahrung, in ein dabei dem Erfahrenden sich präsentierendes Phänomen eingegangen wäre; schon Kant meint einen solchen Unterschied mit dem berühmten Satz: „Wenn

Einheit solcher Gefüge wird oft mit großer Unbefangenheit vorausgesetzt, so etwa, wenn von „der“ Religion eines Volkes die Rede ist.¹⁹ Für eine Phänomenologie des Göttlichen ist diese Voraussetzung nicht statthaft. Nichts spricht dafür, daß Phänomene des Göttlichen, sofern sie sich als solche in der phänomenologischen Reduktion bewähren, regelmäßig in ganzheitlichen Verhaltensmustern, die sich meist auf mehr oder minder deutlich umrissene Götter beziehen, vorgeformt und verarbeitet werden. Die irreführende Voraussetzung, die Gegebenheit des Göttlichen müsse ihren Platz in Religionen finden, wird zwar seit Jahrtausenden, namentlich im Interesse der sogenannten Rechtgläubigkeit, von Dogmatikern, Priestern u. dgl. eifrig gehütet, kommt aber nicht einmal der Religion selbst zugute, sofern mit diesem Wort nicht nur die Gattung der sonst als Religionen bezeichneten statlichen Verhaltensmuster gemeint wird, sondern (vermutlich allgemeiner): Verhalten aus Betroffensein von Göttlichem. Solches Verhalten verliert die Offenheit für das Überschwengliche und Unvorhersehbare, das vielleicht als Göttliches begegnen kann, wenn es per definitionem in den Rahmen einer Religion gebannt wird und sich so nur noch in den Schienen dieses Verhaltensmusters bewegen kann. Das Er-

aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung.“ (Kritik der reinen Vernunft B 1) Hauers Jugenderfahrung kann sehr wohl ätiologisch, wie Baetke will, mit der herkömmlichen Gottesvorstellung zu tun haben und dennoch phänomenologisch eine ganz neue und spontane, ursprünglich einsetzende Ankunft von Göttlichem gewesen sein. Über den beträchtlichen Einfluß, den Baetkes Ideen zur religionswissenschaftlichen Prinzipienlehre trotz solcher und anderer, gleich und in § 213 aß 1 und f zu besprechender Fehler geübt haben, unterrichtet Kurt Rudolph, Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft (Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften, Band 107, Heft 1), Berlin 1962, S. 164–176, vgl. S. 55–59!

¹⁹ Walter Baetke, Aufgabe und Struktur der Religionswissenschaft, zuerst 1952, jetzt in: Lanczkowski (Hg.), loco sub 3) citato, S. 143: „Die Religion eines Volkes erfährt wie die übrigen Kulturgebiete im Laufe seiner Geschichte von innen und außen die mannigfaltigsten Einflüsse und wandelt sich durch diese ab.“ Selbstverständlich gibt es z. B. nicht nur *eine* griechische Religion, so wie (trotz aller Variationen) nur einen Islam; das muß auch Baetke klar gewesen sein. Buchtitel wie „Geschichte der griechischen Religion“ (von Nilsson z. B.) täuschen darüber hinaus aber sogar für diejenigen Systematisierungen religiösen Verhaltens und Rituals, die man allenfalls als „griechische Religionen“ bezeichnen könnte, einen Integrationsgrad vor, den diese — abgesehen etwa von den Mysterien — nicht hatten, den wir aber gewöhnlich voraussetzen, wenn wir von „einer Religion“ sprechen, so wie man von einer Sprache spricht; insgeheim dürfte diese Rede an den monotheistischen sog. „Hochreligionen“ Maß nehmen. Die entsprechende Integrationsleistung wurde bei den Griechen aber im Wesentlichen nicht schon im eigentlich religiösen Erleben und Verhalten, sondern erst von der Dichtung vollbracht. Man sieht daran, wie illegitim und irreführend Ausdrücke wie „Volksreligion“, „Religion eines Volkes“, erst recht „die Religion eines Volkes“ sein können.

gebnis dieser kurzsichtigen Einschränkung ist immer etwas, das man als Sonntagsreligion bezeichnen könnte: Von der bunten Fülle des begrifflich nicht vorgeformten Alltagslebens, das, wie der Name sagt, für „alles“ zugänglich und nicht auf eine Spezialrolle festgelegt ist, wird eine heilige Sphäre abgesondert, in der man die Religion und mit ihr, wohl abgedeckt, das Göttliche ihr Wesen treiben lassen will.²⁰ Dem Göttlichen, zu dem immensitas und eine Spontaneität gehören, die es dem Ermessen des Betroffenen überschwinglich entzieht, wird ein abgemessener Anteil am menschlichen Leben zugewiesen, wie ein ehrenvolles Altenteil. Das Christentum macht keine Ausnahme; namentlich die modernen protestantischen Theologen, die vornehm ihren Glauben aus jeder Vermischung mit einer Religion herauszuhalten suchen²¹, verstehen das, was sie „Glaube“ nennen, erst recht als Institution (der Verkündigung und Annahme des biblischen „Wortes“) und setzen sich damit so sehr wie nur irgend jemand dem Vorwurf aus, der Religion im Sinne des Verhaltens aus Betroffensein von Göttlichem und diesem Betroffensein selbst die Religion als ganzheitliches Verhaltensmuster, als Institution, unterschoben zu haben. Die Phänomenologie des Göttlichen darf solcher Verschiebung nicht nachgeben, bei Strafe des Verlustes ihrer Unbefangenheit und Sachlichkeit.

Ebenso unangemessen, wie die unbedenkliche, oft auftrumpfende Schiebung im Rahmen einer Institution, müßte Phänomenen des Göttlichen, sofern sie sich finden lassen, die anthropologische Verankerung sein, die seit Schleiermacher aktuell ist. Hier gilt Religion in erster Linie nicht mehr als eine Gattung gewisser Institutionen, der einzelnen Religionen, sondern als eine wesentliche Anlage der menschlichen Natur, die sich institutionell gebunden oder auch spontan in religiösen Erlebnissen und Verhaltensweisen entfaltet. Was seit Ernst Tröltzsch zu Gunsten eines religiösen Apriori gesagt worden ist, gehört in einer wesentlichen Hinsicht hierhin²², ebenso wie in der katholischen Religionsphilosophie die Positionen

²⁰ Duns Scotus und Gabriel Biel geben sehr bezeichnend auf die Frage, wann man denn nun eigentlich aktuell Gott lieben solle, die Antwort: sonntags (Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band I, 7. Aufl., Tübingen 1948, S. 171 f., mit Belegen). Man sieht, wie schon das biblische Gebot der Sabbat- oder Sonntagsheiligung dazu dient, die Offenheit für das Göttliche in die beiden Zonen des „normalen“ und des religiös-institutionell geplanten Lebens zu zersetzen.

²¹ einführende Belege z. B. bei Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, als Taschenbuch München 1972, S. 35 f., 46, 99

²² Eine sehr sorgfältige und abgerundete Darstellung gibt Ansgar Paus, *Religiöser Erkenntnisgrund. Herkunft und Wesen der Aprioritheorie Rudolf Ottos*, Leiden 1966; mit Recht kritisieren u. a. Friedrich Feigl („Das Heilige“. Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch, 2. Aufl. Tübingen 1948, S. 41, 74, 129) und Sören Holm (*Apriori und Urphänomen bei Rudolf Otto*, in: *Rudolf Ottos Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, hg. v. E. Benz, Leiden 1971) den

von Guardini²³, Wust²⁴ und namentlich Scheler.²⁵ Pannenberg sieht gar das Wesentliche des modernen Atheismus nicht in der These, daß der Mensch sich seine Götter schafft, sondern in der Auffassung, „daß der Gottesgedanke in keiner seiner Gestalten ein notwendig zum wachen Vollzug menschlicher Existenz gehöriger Gedanke ist“.²⁶ Ich möchte im Gegensatz zu Pannenberg diese Auffassung sogar für eine unentbehrliche Voraussetzung unbefangener Zuwendung an das Göttliche halten. Die umgekehrte Meinung, daß ein Verhältnis zu Göttlichem aus der Natur des Menschen oder einer dieser wesentlichen Potenz entspringt, vergeht sich nämlich ebenso wie die zuvor gerügte Unbedenklichkeit institutioneller Schienung an der immensitas und Spontaneität, die dem Göttlichen eigen ist, sofern es sich zeigt. Verräterisch ist dafür schon Schleiermachers eigene Kennzeichnung seiner Absicht: „Daß sie“ — nämlich die Religion — „aus dem Inneren jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, . . . : das ist es, was ich behaupte, und was ich ihr gern sichern möchte“.²⁷ Der Begegnung mit Göttlichem wird hier ein abgemessener Platz im Grundriß der menschlichen Natur eingeräumt, eine Provinz, aber nichts darüber hinaus, und sogar der Anspruch der Religion auf das Ganze des Lebens kann der Harmonie dieses Plans eingefügt werden, wenn man mit Simmel Religion für eine der „Interessenprovinzen“ erklärt, die wie „jede der großen Formen unserer Existenz“ fähig sein müsse, „in ihrer Sprache die Ganzheit des Lebens zum Ausdruck zu bringen“, indem sie unter gewissen Umständen „ihre relative Rolle immer weiter und bis zu einer absoluten“ steigert.²⁸ Diese harmonische Relativierung der Absolutheit und Bedingungslosigkeit selbst, womit die Begegnung mit Göttlichem den davon betroffenen Menschen beansprucht, ist in ihrer widersinnigen Paradoxie doch nur die sachgemäße Folge des Bemühens, den Platz der Religion und des Göttlichen selbst im menschlichen Leben im Gefüge eines apriorischen Strukturplans der menschlichen

unglücklichen Einfall Ottos, das Heilige als eine „Kategorie a priori“ auszugeben. Vgl. auch Hirschmann, loco sub 1) citato, S. 120 A. 166!

²³ Heinrich Fries, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart, Heidelberg 1949, S. 275

²⁴ L. c., S. 251

²⁵ Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Band I, Leipzig 1921. S. 398 f., 559

²⁶ Wolfhart Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, S. 16

²⁷ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion, 1799, S. 37 (Schlußsatz der 1. Rede), zitiert nach: Schleiermachers Werke, Auswahl in vier Bänden, hg. v. O. Braun und J. Bauer, Band IV, 2. Aufl., Leipzig 1928, Nachdruck Aalen 1967, S. 232

²⁸ Georg Simmel, Die Religion, Frankfurt a. M. 1906, S. 8

Natur gewissermaßen auszubalancieren. Wie Göttliches begegnen kann, soll auf diesem Standpunkt am Wesen des Menschen abgelesen werden, ja, es soll daraus abgeleitet werden, daß dieser damit unvermeidlich zu tun hat. Scheinbar wird so das Göttliche interessant und wichtig gemacht, in Wirklichkeit aber nur vom Menschen her charakterisiert und insofern seiner Spontaneität entkleidet. Es ist nur noch in konstruierbarer, vorhersehbarer und insofern eintöniger Weise zugelassen, um die ihm zugewiesene, für das Menschsein angeblich unentbehrliche Rolle zu übernehmen. Diese Eintönigkeit meldet sich gewissermaßen schon bei Schleiermacher²⁹, deutlicher bei seinem Nachfolger Windelband.³⁰

Eine Phänomenologie des Göttlichen, die seinen Manifestationen unbefangenen nachzugehen sucht, hat demnach allen Anlaß, sich den Wegweisungen religiöser Institutionen und konstruktiver Entwürfe einer vermeintlichen Natur des Menschen zu entziehen. Zu ihr paßt eher, wenn auch anfangs — ehe die sachliche Untersuchung daraus eine begründete Überzeugung gemacht hat — erst als heuristische Maxime, die Annahme, daß das Göttliche nichts Notwendiges ist, sondern das Zufälligste, nicht ableitbar aus allgemeinen Prinzipien, nur von sich aus in jeweils unberechenbarer Gestalt hervortretend, wenn auch mit vielleicht unüberbietbar nachdrücklicher Gewalt und Autorität. So hat schon Rudolf Otto, den „Realismus“ der „Marburger Theologie“ erläuternd, an einen merkwürdigen Ausspruch von Wilhelm Herrmann erinnert: „Religion ist der wehrlose Ausdruck individuellen Erlebens.“ „Wehrlos“ mag hier bedeuten: nicht

²⁹ loco sub 27) citato, S. 283 f. (zitierte Ausgabe S. 382): „Vergeßt also nie, daß die Grundanschauung einer Religion nichts sein kann, als irgend eine Anschauung des Unendlichen im Endlichen, irgendein allgemeines Element der Religion, welches in allen anderen aber auch vorkommen darf, und wenn sie vollständig sein sollten, vorkommen müßte, nur daß es in ihnen nicht in den Mittelpunkt gestellt ist.“ Hier nach läßt sich jede besondere Religion ihrer „Grundanschauung nach“ als eine Kombination allgemeiner Elemente der Religion überhaupt als der Anschauung des Unendlichen im Endlichen rekonstruieren, und jedes solche allgemeine Element kehrt, wenn auch in wechselnder Stellung, in jeder vollständigen besonderen Religion wieder.

³⁰ Wilhelm Windelband, *Prästudien*, 4. Aufl., Tübingen 1911, Band II, S. 272–309: *Das Heilige* (Skizze zur Religionsphilosophie, 1902). Windelband zählt S. 283 f. einfühlsam Anlässe für das von ihm im Anschluß an Schleiermacher angenommene „religiöse Grundgefühl“ der „schlechthinigen Abhängigkeit“ auf, erklärt dieses Gefühl aber für „seinem objektiven Inhalt nach ... völlig unbestimmt; wir wissen dabei nicht, wovon wir abhängig sind“. (S. 285) „Wäre der Gegenstand des frommen Gefühls bestimmbar und erkennbar wie der pythagoreische Lehrsatz, so gäbe es nur Eine Religion, — und das wäre keine Religion mehr, sondern Wissenschaft.“ (S. 287) Das Spezifische der Religion ist hiernach ein einziges, einförmiges Gefühl; die bunte Mannigfaltigkeit der Religionen kommt nach Windelband erst durch die mythischen Erdeutungsversuche des unbestimmt gegebenen Gegenstandes dieses Gefühls und die aus ihnen sich ableitenden Riten zu Stande.

abgesichert durch Institutionen und Spekulationen. Nach Otto besagt Herrmanns Satz über die Religion: „Sie ist Erfahrung und Begegnung einer *Res*, die von keinem Wissen konstruiert, von keiner Spekulation a priori gemacht wird, die da ist als ‚fait brutal‘, in reinem Sichselbsthervortun mit ihrer realitas Gewissen und Gemüt bezwingend und überführend.“³¹ Zu diesem Eindruck, daß das Göttliche in der Religion von sich aus den Menschen in Anspruch nimmt, paßt die altgermanische Bezeichnung der Götter als „Fesseln, Bande“³² ebenso wie folgende treffende Charakteristik der römischen Religion, die M. Kobbert 1914 vorgelegt hat: „Die religio in ihrem ursprünglichsten Wesen ist demnach bei den Römern eine außerhalb des Menschen wirkende Macht, ein Tabu, das gewissen Zeiten, Orten und Dingen anhaftet, wodurch, des eigenen Willens sozusagen beraubt, der Mensch in seinem Tun behindert, gefesselt, gebunden wird.“³³ Solches Verständnis der Religion als Auseinandersetzung mit einer unberechenbar von sich aus dem Menschen begegnenden Macht wird von einer heute sehr verbreiteten Sinngebung für Religion, mit der ich mich zum Abschluß dieses Paragraphen noch beschäftigen will, zurückgewiesen: dem Heilsbegriff der Religion.

Religion ist für mich: Verhalten aus Betroffenheit von Göttlichem. Wesentlich anders versteht Scheler ihre Eigenart, wenn er schreibt: „Dem *Motiv* nach beruht die Religion auf dem unwiderstehlichen Drang der Persönlichkeit nach geistiger Selbstbehauptung durch *Bergung*, Rettung des Personenkernes selbst in eine selbst personhafte, heilige, weltlenkende Macht . . . Ziel aller Religion ist das Heil der Person und der Gruppe . . .“³⁴ Von einer Betroffenheit von Göttlichem ist hier nicht die Rede, statt dessen von Bedürfnissen der Menschen nach Bergung, Rettung und Heil. In diesen Gesichtspunkt hat schon Kant die Religion gerückt, als er ihr die Antwort auf die Frage „Was darf ich hoffen?“ als ihre spezifische Aufgabe zumutete und diese Frage auf die anthropologische Grundfrage „Was

³¹ Rudolf Otto, *Sinn und Aufgabe moderner Universität*, Marburg 1927, S. 15

³² Nach Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2. Aufl., Band II, Berlin 1957, S. 2; diese Bezeichnungen sind, ebenso wie die altgermanische Vorform unseres Wortes „Gott“, sächlichen Geschlechts (l. c., S. 1), also eher durch „das Göttliche“ als durch „der Gott“ wiederzugeben.

³³ Pauly-Wissowa's Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Band I A, 1, Spalte 572; vgl. in diesem *System der Philosophie* Band III, 3 S. 90 f.! Vom Streit über die Etymologie des Wortes „religio“ (ob es von „religare“ oder von „relegere“ abzuleiten ist, vgl. Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl. 1912, unveränderter Nachdruck München 1971, S. 380 A. 3 und Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, S. 39 A. 3) hängt für die Verlässlichkeit dieser Kennzeichnung nichts ab.

³⁴ Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 2. Aufl., Bern/München 1963, S. 31

ist der Mensch?“ zurückführte.³⁵ Diesen Heilsbegriff der Religion will Kishimoto durch eine (im Sinn der modernen Psychologie) „operationale“ Definition der Religionswissenschaft zu Grunde legen; Religion ist danach ein Aspekt der Kultur, der hauptsächlich in Aktivitäten besteht, deren Absicht es ist, den letzten Sinn des Lebens zu erleuchten und zur letzten Lösung seiner Probleme beizutragen.³⁶ In dieser Definition ist keine Rede von Betroffenheit von Göttlichem, und es besteht auch kein einsichtiger Zusammenhang zwischen dieser und dem, was Kishimoto meint. Er weist die Annahme, daß zur Religion die Bezugnahme auf einen Gott gehöre, mit den Gegenbeispielen des Urbuddhismus, des Zenbuddhismus und des religiösen Humanismus zurück. Auf den Urbuddhismus gehe ich in § 213 b a ein; über den Zenbuddhismus will ich nicht urteilen, während ich dem Humanismus, wie ihn Comte oder andere vertreten haben, den Religionscharakter unbedenklich absprechen möchte, wahrscheinlich nicht im Gegensatz zum durchschnittlichen Verständnis von Religion. Meine Fragestellung hat keinen Zusammenhang mit dem Heilsbegriff der Religion, den ich daher, ohne ihn deshalb verwerfen zu wollen, im Folgenden nicht berücksichtigen werde.

§ 212: Göttliche Wesen (Numina)

Um aus den unübersehbar vielfältigen Deutungen, Zumutungen und Frageweisen, die das Göttliche als ein Thema der Besinnung umstellen, das Besondere meines Zugangs und die Motive meiner Konzentration auf Ausschnitte des Gesamtstoffs einigermaßen deutlich hervortreten zu lassen, habe ich in der vorstehenden polemischen Abgrenzung die systematische Begriffsbildung überholt; ich habe Ausdrücke wie „immensitas“ und „Spontaneität“ herangezogen, die nicht methodisch eingeführt waren. Vor dem Versuche, wesentliche Züge des Göttlichen in phänomenologisch geeichte Begriffe abzufiltern, füge ich in diesem Paragraphen eine lockere Folge von Studien ein, die einigen Gestalten des Göttlichen in einem naheliegenden, aber noch nicht definierten Sinn gewidmet sind, damit die folgende Begriffsbildung Anhalt an bodenständigem, im urwüchsigen Zusammenhang belassenem Material gewinnen kann. Die Beispiele sind so gewählt, daß es sich in einigen, aber nicht allen Fällen nach herkömmlichem

³⁵ Akademieausgabe von Kants Werken, Band IX, S. 25

³⁶ Hideo Kishimoto, *An Operational Definition of Religion*, in: *Numen*, vol. VIII, 1961, S. 236–240, speziell S. 240. Wie Kishimoto mit seiner Definition der römischen Religion (s. Anmerkung 33) gerecht werden will, ist mir schleierhaft.