

Kult und Prophetie. Klaus Heinrichs Kritik der Religionsphänomenologie

Till Seidemann

Thema dieses Textes ist Klaus Heinrichs Kritik der Religionsphänomenologie, die sich während der Weimarer Zeit als eine einflussreiche Variante der systematischen Religionswissenschaft etablierte. Bevor diese Kritik ins Zentrum gerückt wird, seien einige Bemerkungen vorangestellt, die den Kontext von Heinrichs Auseinandersetzung und das dabei verfolgte Anliegen verdeutlichen sollen. Heinrichs Kritik der Religionsphänomenologie findet sich insbesondere in seiner Dahlemer Vorlesung *Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft*. In der Ankündigung zu dieser Vorlesung aus dem Sommersemester 1975 heißt es:

»Religionswissenschaft, die im Rahmen eines sozialwissenschaftlichen Fachbereichs an der Ausarbeitung eines zureichenden Begriffs von Aufklärung interessiert ist, wird auch die Frage nach einem Begriff der Aufklärung in den Religionen selbst und, nicht zuletzt, der wissenschaftlichen Beschäftigung mit ihnen stellen müssen. Die Aufgabe einer Phänomenologie der Religion – Auskunft zu geben über deren Erscheinungsformen – soll unter diesem *expressis verbis* nicht-phänomenologischen Gesichtspunkt erfüllt werden.«¹

1 Klaus Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M. 2007 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 8), S. 258.

Diese Ankündigung ist deshalb interessant, weil sich Heinrich offenbar genötigt sah, extra darauf hinzuweisen, dass er in seiner Vorlesung nicht vom Standpunkt der Religionsphänomenologie ausgehen werde. Das ist kein Zufall. Denn während die Religionsphänomenologie infolge des Cultural turn heute beinahe in der Versenkung verschwunden ist, war sie bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts so wirkmächtig, dass ihr Terminus bisweilen gleichbedeutend mit dem der systematischen Religionswissenschaft gebraucht wurde.² Dass Heinrichs Kritik in eine Zeit fällt, in der die Religionsphänomenologie innerhalb des Fachs noch tonangebend war, verdeutlicht die Radikalität seines Anliegens: Es geht nicht um eine Kritik einzelner Autoren oder einzelner Ansätze, die neben anderen bestehen, sondern um eine Kritik an der Religionswissenschaft in ihrer damals vorherrschenden Gestalt. Dabei nimmt Heinrich einige der Argumente vorweg, die Burkhard Gladigow (1939–2022), der den Cultural turn in der deutschen Religionswissenschaft maßgeblich vorangetrieben hat, dann ab den 1980er Jahren gegen die Religionsphänomenologie richtet.³

Im Folgenden werde ich Heinrichs Kritik rekonstruieren. Dabei soll gezeigt werden, wie der Berliner Religionsphilosoph in seiner Auseinandersetzung mit der Religionsphänomenologie die Programmatik seines Denkens entwickelt hat. Diese kommt in einer prägnanten Formulierung zum Ausdruck, die sich im Vorwort seiner im Sommersemester 1970 gehaltenen Vorlesung *tertium datur* findet:

»Religionswissenschaft hat durchaus ihren Gegenstand: das Verdrängte der Philosophie – so habe ich es damals formuliert,

2 Vgl. Johann Figl, Systematische Religionswissenschaft, in: ders., Hg., Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003, S. 41f.

3 Von zentraler Bedeutung ist dabei das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow u. a., 5 Bde., Stuttgart 1988–2001. Gladigow hat seine Einwände gegen die Religionsphänomenologie später noch einmal in prägnanter Form zur Darstellung gebracht: »Imaginierte Objektsprachlichkeit«. Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige, in: Axel Michaels u. a., Hg., Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?, Bern 2001, S. 421–40.

mit Blick auf jene Heilslehren, die eine Sicherheit jenseits der Welt der Mischungen versprechen.«⁴

Das Verdrängte der Philosophie ist nach Heinrich das dem rationalen Denken gegenüber Inkommensurable, dasjenige also, das seinen Herrschaftsanspruch bedroht. Heinrichs Analysen zielen darauf ab, dieses Verdrängte ins Bewusstsein zu heben und damit die konflikt-hafte Genese religiöser und philosophischer Systeme aufzudecken. Wie Thomas Pittrof formuliert hat, sei es stets sein Anliegen gewesen,

»eine Aufklärung über die Verstrickungsgeschichte der Gat-tung ›Mensch‹ in ihre eigenen Tribschicksale, Spannungsver-hältnisse und destruktiven Anteile zu leisten, die diese nicht rationalisierend ›glattstellen‹, beruhigen und ›überwinden‹, sondern in der Freud'schen Trias von ›Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten‹ zum tätigen, verdrängungsfreien Bewusst-sein ihrer selbst bringen wollte.«⁵

Dieses Verfahren lässt sich auch in Heinrichs Auseinandersetzung mit der Religionsphänomenologie beobachten, die sich, obzwar sie mit dem Pathos wissenschaftlicher Sachlichkeit auftritt, letztlich als eine prophetische Heilslehre entpuppt. Um die Ausführungen Heinrichs besser einordnen zu können, soll im Folgenden zunächst ein kurzer Grundriss der Religionsphänomenologie gegeben werden.

-
- 4 Klaus Heinrich, *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einleitung in die Logik*, hg. von Hans-Albrecht Kücken u. a., 2. Aufl., Basel und Frankfurt a. M. 1987 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 1), S. 10.
 - 5 Thomas Pittrof, *Der Religionsphilosoph Klaus Heinrich (1927–2020) als Pionier einer transdisziplinären Kulturwissenschaft. Bericht über die gleichnamige Tagung an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt am 24.–25. Juli 2023*. Online zugänglich unter www.ku.de/fileadmin/190814/Nachrichten/2023/Tagungsbericht_Klaus_Heinrich_2023.pdf (zuletzt abgerufen am 21.11.2025).

1. Das Wesen des Religiösen: Zum Ursprungsdenken in der Religionsphänomenologie

Erstmals eingeführt wird der Begriff Religionsphänomenologie durch den niederländischen Theologen und Religionswissenschaftler Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848–1920). In seinem *Lehrbuch der Religionsgeschichte* von 1887 bezeichnet er seine Arbeit explizit als eine »Phänomenologie der Religion«, wobei er sich dabei auf die Philosophie Hegels bezieht.⁶ Nach Chantepie soll die Religionsphänomenologie die Aufgabe der Katalogisierung und Klassifikation religiöser Phänomene übernehmen und dabei gemeinsame Merkmale herausarbeiten – also empirische Begriffe bilden. So stellt der phänomenologische Teil in Chantepies *Lehrbuch* den Versuch dar,

»die Hauptgruppen der religiösen Erscheinungen, ohne sie doctrinär einheitlich zu erklären, so zu ordnen, dass die wichtigsten Seiten und Gesichtspunkt aus dem Material von selbst hervortreten«.⁷

Was bei Chantepie deutlich wird, ist das Anliegen, die Auseinandersetzung mit Religion auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen, d. h. nicht Theologie, sondern Religionswissenschaft zu betreiben.

Dieses Selbstverständnis liegt auch der Religionsphänomenologie zugrunde, die sich während der Weimarer Zeit an den Universitäten etabliert. Dabei tritt aber das von Chantepie formulierte Anliegen, eine doktrinaire Gleichmacherei zu vermeiden, zunehmend in den Hintergrund. Stattdessen setzt sich immer mehr die Vorstellung durch, dass es eine letzte Einheit der Religion, ein ursprüngliches und überhistorisches Wesen des Religiösen geben würde. Dieses gehe den empirischen Erscheinungsformen von Religion voraus. Wie der Religionswissenschaftler Günter Lanczkowski (1917–1993) in einer äußerst apologetischen Darstellung der Religionsphänomenologie betont hat, fände sich in allen Religionen

6 Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Bd. 1, Freiburg 1887, S. 48.

7 Ebd., S. Vf.

»gleichermaßen und jeweils uranfänglich und unableitbar die Korrespondenz zwischen den Menschen einerseits und andererseits dem Übermenschlichen, Außerweltlichen, Unbedingten und absolut Jenseitigen, der Transzendenz, die in der personenhaften Gottheit verehrt wird. Religion ist mithin ein unableitbares Urphänomen, eine Größe sui generis«. ⁸

Die Tendenz zur Essentialisierung religiöser Phänomene geht maßgeblich auf den evangelischen Theologen und Religionswissenschaftler Rudolf Otto (1869–1937) zurück. In seinem einflussreichen Hauptwerk *Das Heilige* aus dem Jahr 1917 bestimmt Otto das Heilige als eine Kategorie a priori, die der empirischen religiösen Erfahrung des Menschen vorausgehe. Dafür wählt er – nach einigen Differenzierungen – den Begriff des *Numinosen*. Das Numinose, so Otto, »lebt in allen Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie gar nicht Religion.« ⁹ Auch der Marburger Theologe und Religionswissenschaftler Friedrich Heiler (1892–1967) vertritt die Auffassung, dass es ein ursprüngliches Wesen der Religion gebe:

»Die Phänomenologie der Religion (das Wort im Sinne der Husserl'schen Philosophie) sucht die religiöse ›Urmeinung‹ zu klären und so das Wesen (›Eidos‹) alles Religiösen zu erfassen. Als das Wesen der Religion enthüllt sich der phänomenologischen Untersuchung der Glaube an die Präsenz einer transzendenten Wirklichkeit und an eine tatsächliche Berührung und Verbindung des Menschen mit dieser höheren Wirklichkeit.« ¹⁰

Spätestens hier wird deutlich, dass dem Begriff der Phänomenologie, wie ihn die Religionsphänomenologen verwendeten, kein einheitlicher Bedeutungsgehalt zukommt, denn während Chantepie auf

8 Günter Lanczkowski, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 1980, S. 23.

9 Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 14. Aufl., Gotha 1926, S. 6.

10 Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 3. Aufl., München 1921, S. 24.

Hegel referiert, bildet für Heiler die Phänomenologie Edmund Husserls (1859–1938) einen wichtigen Bezugspunkt. Insgesamt zeigt sich jedoch ein eher vages Begriffsverständnis und die Bezüge auf Husserl sind, sofern sie überhaupt vorliegen, äußerst selektiv.

Darüber hinaus findet sich das Ursprungsmotiv ebenso bei dem niederländischen Religionsphänomenologen Gerardus van der Leeuw (1890–1950), der in seinem 1933 erschienenen Werk *Phänomenologie der Religion* den religiösen Sinn als denjenigen Wesenszug bestimmt, »dem kein weiterer oder tieferer folgen kann. Er ist der Sinn des Ganzen. Er ist das letzte Wort.«¹¹

Vor dem Hintergrund von Heinrichs genealogischem Ansatz, der in vermeintlich überhistorischen Kategorien eine gesellschaftliche Genese und damit die Mischung von Genesis und Geltung aufzudecken versucht, kommt die Kritik an einem essentialistischen Ursprungsdenken wenig überraschend. Seine Kritik richtet sich gegen die Auffassung, der historisch-gesellschaftliche Gehalt religiöser Phänomene könne aus der religionswissenschaftlichen Betrachtung ausgeklammert werden – eine Auffassung, die van der Leeuw freimütig aussprach: »Von einer historischen Entwicklung der Religion weiß die Phänomenologie nichts.«¹² Heinrich kritisiert etwa, dass vom Standpunkt der Religionsphänomenologie »eine museal aufbereitete Sammlung von Schrumpfköpfen einzig auf ihr verschiedenartiges ästhetisches Formniveau hin« betrachtet werden könne, »ohne die Frage nach Menschenjagd oder einem Ritus zu stellen, der es einer Stammesgesellschaft auferlegt, Menschenköpfe zu präparieren.«¹³ Der Religionsphänomenologie wirft er deshalb vor, »daß ihr Systematisierungseifer sich in Ordnungskriterien erschöpfte, die am Geschichtsprozeß ableiten.«¹⁴ Ihre Methode sei eine, die religiöse Phänomene »um ihren Realitätsgehalt bringt, sie von Realkonflik-

11 Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 3. Aufl., Tübingen 1970, S. 779.

12 Ebd., S. 787.

13 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 70.

14 Ebd., S. 66.

ten reinigt«. ¹⁵ Auf diese Methode und Heinrichs Kritik werde ich im Folgenden näher eingehen.

2. Die Kultifizierung religiöser Phänomene: Zur religionsphänomenologischen Methode

Heinrichs akademischer Lehrer, der Islam- und Religionswissenschaftler Walther Braune (1900–1989), war zeitweise Assistent des protestantischen Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich (1886–1965). Was Heinrich mit Tillich unter anderem verband, war das radikale Misstrauen gegenüber einem Ursprungsdenken, von dem das Geistesleben der Weimarer Zeit geprägt war und das dem Nationalsozialismus einen Nährboden bereitete. Im Vorwort seines Buches *Die sozialistische Entscheidung* aus dem Jahr 1933 bemerkt Tillich, dass das »ursprungsmythische Bewußtsein (...) die Wurzel alles konservativen und romantischen Denkens in der Politik« sei. ¹⁶ Dem liegt nach Tillich ein bestimmter Modus des Erkennens zugrunde:

»Der Ursprungsmythos richtet sich auf das Gegebene in seiner ursprünglichen Gestalt vor Analyse und Neugestaltung. Damit ist die intuitive Richtung der romantischen Philosophie vorgegeben. Von der intellektuellen Anschauung Schellings bis zur Intuition der Lebensphilosophie und Phänomenologie geht eine Linie des Protestes gegen die analytische Haltung der modernen bürgerlichen Philosophie. Die Anschauung im Sinne der Intuition löst nicht auf, unterwirft nicht dem Gesetz, will nicht herrschen und gestalten. Sie eint mit ihrem Gegenstand, der eben nicht Gegen-Stand ist, nicht gegenübergestellt und bearbeitet wird, sondern herangezogen und aufgenommen. Die politische Romantik macht den Versuch, hinter die Subjekt-Objekt-Spaltung des Seienden zurückzugehen, die Kraft der Analyse zu brechen, die ursprüngliche Einheit wiederzu-

¹⁵ Ebd., S. 71.

¹⁶ Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, Berlin 1980, S. 18. Für die Neuauflage des Buches hat Heinrich eine Vorbemerkung verfasst.

gewinnen, hinzunehmen, statt zu untersuchen, stehen zu lassen, statt zu entwerfen.«¹⁷

In treffender Weise beschreibt Tillich in diesem Zitat die irrational und intuitiv ausgerichtete Erkenntnismethode, die auch für die Religionsphänomenologie charakteristisch ist. Diese Methode führt nach Heinrich nicht nur zu einer Verdrängung von Geschichte und Gesellschaft aus der religionswissenschaftlichen Forschung – ihr Hauptproblem besteht in einer *Kultifizierung* religiöser Phänomene. Um zu verstehen, was Heinrich mit Kultifizierung meint, ist es nötig kurz auf die phänomenologische Methode Husserls einzugehen.

Wie bereits angemerkt, sind die Bezüge auf Husserl innerhalb der Religionsphänomenologie einigermaßen willkürlich. Heinrich geht in seiner Vorlesung am 17. Mai 1975 allerdings zu weit, wenn er die Religionsphänomenologie unmittelbar auf Husserl zurückführt.¹⁸ Husserls Anliegen ist es, die grundlegenden Strukturen der menschlichen Erfahrung zu beschreiben. Die Spezifik seiner phänomenologischen Herangehensweise besteht darin, von dem in der Anschauung Gegebenen und nicht vom begrifflichen Denken auszugehen. Eben das meint Husserls berühmte Forderung »Zu den Sachen selbst« aus dem zweiten Band der *Logischen Untersuchungen*: »Die logischen Begriffe als geltende Denkeinheiten müssen ihren Ursprung in der Anschauung haben.«¹⁹ Husserl richtet sich damit gegen Immanuel Kant (1724–1804), der die Struktur unserer Erfahrung – die Kategorien des reinen Verstandes – auf die verschiedenen Urteilsarten und damit auf das Erkenntnissubjekt zurückführt. Darin besteht bekanntlich Kants kopernikanische Wende und die durch sie vollzogene »Umänderung der Denkart«.²⁰

17 Ebd., S. 43.

18 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 68f.

19 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, hg. von Ursula Panzer, Den Haag 1984 (Husserliana, Bd. 19), S. 10.

20 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Jens Timmermann, Hamburg 1998, B XVI.

Husserl behauptet hingegen, dass die Geltung von Sachverhalten nicht durch das Subjekt konstituiert wird. Dem Idealismus wirft er deshalb vor, er würde »von oben her Theorien machen«. ²¹ »Der Sachverhalt selbst«, so schreibt er, »ist, was er ist, ob wir seine Geltung behaupten oder nicht.« Er sei eine »Geltungseinheit an sich« und in ihm »von einem Urteilen und Urteilenden schlechterdings nichts zu entdecken«. ²² Das Erfassen dieser Geltungseinheiten bezeichnet Husserl mit dem berühmten Ausdruck Wesensanschauung bzw. kategoriale Anschauung. Das dabei in der Anschauung Erfasste sei gerade nicht sinnlich. Es muss allerdings betont werden, dass Husserl, wenn er von Wesen spricht, die grundlegenden Strukturen unserer Erfahrung meint, die in der Anschauung gegeben sind. Von einem Wesen der Religion hat Husserl nirgendwo gesprochen.

Dessen ungeachtet wurde Husserls phänomenologische Methode von Religionsphänomenologen wie Heiler und van der Leeuw aufgegriffen. Die Attraktivität des Husserlschen Ansatzes bestand eben in der angesprochenen Rehabilitierung der Anschauung gegenüber dem begrifflichen Denken. Denn freilich kann das Wesen der Religion in der Religionsphänomenologie nicht rein begrifflich erfasst werden, sonst würde es den Charakter der Transzendenz verlieren, und auch den empirischen Wissenschaften bliebe der Zugang verwehrt. Das Wesen, wie es an sich ist, soll also auf andere Weise zugänglich sein, und daraus ergibt sich der nichtbegriffliche, intuitive Erkenntnismodus, der für die Religionsphänomenologie insgesamt charakteristisch ist. So spricht etwa Heiler von einem »intuitiven Nachfühlen fremden religiösen Erlebens« und van der Leeuw zufolge bedürfe es einer »Einschaltung des Phänomens in das eigene Leben«. ²³ Heinrich beobachtet im Erkenntnismodus der Religionsphänomenologie eine Verkehrung der Subjekt-Objekt-Beziehung:

21 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hg. von Karl Schuhmann, Den Haag 1976 (Husserliana, Bd. 3.1), S. 46.

22 Husserl, *Logische Untersuchungen* (wie FN 19), S. 49.

23 Heiler, *Das Gebet* (wie FN 10), S. VIII und van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (wie FN 11), S. 773.

»In der Schau soll das Kunststück gelingen, daß das Geschau-
te sich so, wie es wesentlich ist, von sich selbst her zeigt. Plötz-
lich hat der Schauende nicht mehr die Synthesismächtigkeit,
die Kant (...) dem transzendentalen Subjekt zubilligte (...):
plötzlich sind in der Schau – und das unterstreicht die kulti-
sche Implikation dieses Begriffs – reine Phänomene ›Gegen-
stände‹, die nicht vom Subjekt geschaut werden, sondern die
wesentlich dadurch sind, daß sie das Subjekt zu ›Akten‹ der
Schau nötigen.«²⁴

Schließlich seien die Phänomenologen,

»nicht Objekte schauende Subjekte, sondern in der Tat Objek-
te der Subjekte ihrer Schau (...), indem sie den Gegenständen,
denen sie sich widmen – exotischen Religionen; mit Erlösungs-
anspruch aufgeladenen Ursprungskulten und Initiationsri-
ten (...) – verfallen.«²⁵

Die eigentlich dem Subjekt eigene Leistung der Synthesis werde auf die
religiösen Phänomene übertragen, die nun die Leitung im Erkenntnis-
prozess übernehmen. Diese würden dadurch zu Kultobjekten, denen
eine Eigenmacht und übersinnliche Realität zukommt. Während Hein-
rich Husserl und die Religionsphänomenologen etwas vorschnell in
einen Topf wirft, lässt sich das, was er mit Kultifizierung meint, in
den Texten sehr wohl beobachten. Ich möchte dies an zwei Beispielen
veranschaulichen und komme zunächst auf Rudolf Otto zurück, der
das Numinose folgendermaßen beschreibt:

»Es [das Numinose, T. S.] bricht auf aus dem tiefsten Erkennt-
nisgrund der Seele selber, zweifellos nicht vor und nicht ohne
weltliche und sinnliche Gegebenheiten und Erfahrungs-
sondern in diesen und zwischen diesen. Aber es entspringt nicht
aus ihnen sondern nur durch sie. Sie sind Reiz und ›Veranlas-

24 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 71.

25 Ebd.

sung«, daß es selber sich rege, sich rege und sich anfänglich zugleich naiv und unmittelbar einflechte und einwebe in das Weltlich-Sinnliche selber, bis es dieses in allmählicher Läuterung von sich stößt und es sich selbst schlechthin entgegensetzt. (...) Wir finden in ihm Überzeugungen und Gefühle angelegt, die qualitativ verschieden sind von allem, was ›natürliche‹ Sinneswahrnehmung uns zu geben vermag. Sie sind selber nicht Sinneswahrnehmungen sondern seltsame Deutungen und Bewertungen zunächst von sinneswahrnehmlich Gegebenem und sodann auf höherer Stufe Setzungen von Gegenständen und Wesenheiten, die selber nicht mehr der sinneswahrnehmlichen Welt angehören.«²⁶

Tatsächlich erhält der von Otto beschriebene »Gegenstand« einen eigenartigen Subjektstatus. Deutlich wird dies an den Tätigkeitsweisen, die Otto dem Numinosen zuschreibt: *es bricht auf; es rege sich selber; es flechte sich ein; es stößt das Weltlich-Sinnliche von sich und setzt sich selbst schlechthin entgegen*. Das Numinose gehört nach Otto einer gegenüber dem sinnlich Gegebenen »qualitativ anderen Realitätsklasse«²⁷ an, die noch der reinen Vernunft vorausgeht, und eben darum nicht begrifflich erfasst werden kann. Ein weiteres Beispiel für die von Heinrich beschriebene Kultifizierung religiöser Phänomene findet sich bei van der Leeuw:

»Die Phänomenologie steht ab vom modernen Denken, das uns lehren möchte, ›die Welt als ungeformten Stoff zu betrachten, den wir erst zu formen haben, und uns als die Herren der Welt aufzuspielen.‹ Sie will nur Eins: *Zeugnis ablegen* von dem, was ihr gezeigt worden ist.«²⁸

Auch hier ist es wichtig, genau auf die Formulierungen zu achten: *Die Phänomenologie will Zeugnis ablegen, von dem, was ihr gezeigt worden ist*. Dabei muss gefragt werden: Wer hat ihr denn etwas gezeigt?

26 Otto, Das Heilige (wie FN 9), S. 148.

27 Ebd., S. 149.

28 Van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (wie FN 11), S. 777.

Auch hier erhält der Gegenstand, von dem die Phänomenologie Zeugnis ablegen soll, einen ominösen Subjektstatus, der die Leitung im Erkenntnisprozess übernimmt und dem Religionsphänomenologen als tätiges Subjekt gegenübertritt. Heinrich kommentiert diese Passage folgendermaßen:

»Damit erschöpft sich die ›Tätigkeit‹ des Phänomenologen darin, all das, was sich ihm zeigt, zu konstatieren, und zwar mit der erschreckenden Verdrängung der Frage, ob das Konstatierte jener Rest von Religionen ist, der kompensatorisch, also nach der Zerstörung der Völker, für die sie verbindlich waren, aufbewahrt werden soll. Aber das Verdrängte kehrt wieder: in dem ›Zeugen‹ und ›Zeugnis ablegen‹.«²⁹

Ich komme auf Heinrichs Programmatik und die eingangs zitierte Formulierung zurück, wonach der Gegenstand der Religionswissenschaft das Verdrängte der Philosophie sei. Während die Religionsphänomenologie religiöse Phänomene mit dem Pathos wissenschaftlicher Sachlichkeit beschreibt, um sich so von der Theologie abzugrenzen, entpuppt sie sich in letzter Konsequenz als prophetische Heilslehre. Anstatt das Verdrängte zu analysieren, wird sie selbst zum Medium für die Wiederkehr des Verdrängten. Nicht nur erhalten die religiösen Phänomene dadurch kultischen Charakter. Der Religionsphänomenologe selbst schlüpft in die Rolle des Propheten, der von seiner Gotteserfahrung Zeugnis ablegt. Zu solch einer Erfahrung ist man fähig oder eben nicht. Otto hat das unverhohlen ausgesprochen:

»Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertäts-gefühle, Verdauungs-stockungen oder auch Sozial-

29 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 37.

gefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig Religionskunde zu treiben.«³⁰

Auch Heiler betont, dass ohne »persönliches religiöses Erleben und ohne feinste Empfänglichkeit für religiöse Werte (...) eine fruchtbare religionspsychologische Untersuchung unmöglich« sei.³¹ Der wissenschaftliche Grundsatz intersubjektiver Überprüfbarkeit wird dadurch gefährlich eingeschränkt. Rainer Flasche hat das Prophetie-Syndrom der Religionsphänomenologie anschaulich beschrieben. Ihre Vertreter werden »zu Propheten ihrer eigenen Religiosität, die sie verallgemeinern und generalisieren, werden letztlich diese Religionswissenschaftler alle«.³²

Zuletzt möchte ich noch einmal auf Heinrichs Auseinandersetzung mit Husserl zurückkommen und seine philosophische Phänomenologie gegenüber Heinrichs Kritik ein Stück weit in Schutz nehmen. Ich greife dabei auf Adorno und ein der phänomenologischen Methode inhärentes erkenntniskritisches Motiv zurück.

3. Die Differenz von Gegebenheit und Begriff: zu einem erkenntniskritischen Motiv in Husserls Phänomenologie

Obwohl die Husserl-Rezeption der Religionsphänomenologen äußerst selektiv ist und weniger auf einer systematischen Auseinandersetzung als einem willkürlichen Herausgreifen einzelner Motive beruht, glaubt Heinrich, die Religionsphänomenologie insgesamt auf Husserl zurückführen zu können:

»Der Begriff der Phänomenologie, der (...) Pate steht bei den Phänomenologen der Religion (...), ist natürlich hergenom-

30 Otto, *Das Heilige* (wie FN 9), S. 8.

31 Heiler, *Das Gebet* (wie FN 10), S. VIII.

32 Rainer Flasche, *Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit*, in: Hubert Cancik, Hg., *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, S. 261–76, hier S. 271.

men von dem um die Jahrhundertwende einsetzenden, groß angelegten Unternehmen Husserls.«³³

Allerdings haben wir gesehen, dass der erste Entwurf einer Phänomenologie der Religion – derjenige von Chantepie aus dem Jahr 1887 – der Entstehung von Husserls Phänomenologie zeitlich vorausgeht; auch in den späteren Texten der Religionsphänomenologie sind direkte Bezüge auf Husserl selten.³⁴ Doch Heinrich geht über jene Rückführung noch hinaus, indem er den Vorwurf der Kultifizierung kurzerhand auch der Phänomenologie Husserls überstülpt:

»Daß Husserl, weit entfernt davon, auf die Kultsphäre zu reflektieren, den eben aus dieser Sphäre stammenden Begriff der Schau exponiert, bedeutet, daß er seine philosophische Methode zu einer kultischen macht und mit ihr den Aufbau einer sakrosankten Kultsphäre intendiert.«³⁵

Offensichtlich versuchte Heinrich einen Zusammenhang zwischen Husserls phänomenologischer Methode und der heiligen Schau herzustellen, die im Mittelalter insbesondere bei der Elevation der gewandelten Gaben im katholischen Messritus eine bedeutende Rolle gespielt hat: Durch das Schauen von Hostie und Wein hoffte man göttliches Heil zu erlangen. Diese Engführung ist allerdings gewagt, denn tatsächlich gebraucht Husserl den Begriff der Schau nur äußerst selten und spricht stattdessen in der Regel von *Anschauung* und – wenn es um die eigene Methode geht – von *Wesensanschauung*.³⁶ Die Ter-

33 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 68.

34 In Ottos Werk *Das Heilige* findet sich kein einziger Verweis auf Husserl. Heiler wiederum erwähnt Husserl in *Das Gebet* nur an einer einzigen Stelle auf S. 24. Van der Leeuws explizite Aneignung einiger Motive aus Husserls *Ideen*, die im Methodenteil am Ende seiner *Phänomenologie der Religion* sichtbar wird (S. 768–98), stellt eine Ausnahme dar. Wie jener Methodenteil aber ebenso zeigt, ist Husserl für van der Leeuw nur ein Einfluss neben anderen, darunter insbesondere Dilthey und Jaspers.

35 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 70.

36 Vgl. Husserl, *Ideen* (wie FN 21), S. 15. Der Begriff »Wesensschau« ist zu einem geflügelten Wort geworden, bei Husserl selbst findet er sich allerdings nicht.

mini folgen dabei der kantischen Unterscheidung von Anschauung und Begriff als den beiden Quellen unserer Erkenntnis, wobei Husserl der Anschauung einen Vorrang gegenüber dem begrifflichen Denken einräumt.

Darüber hinaus ist es nicht ohne eine gewisse Ironie, dass sich Husserl selbst zum Projekt der Religionsphänomenologie geäußert und Bedenken formuliert hat, die denen Heinrichs nicht unähnlich sind. In einem Brief an Otto nennt Husserl *Das Heilige* einen »ersten Anfang für eine Phänomenologie des Religiösen«. ³⁷ Dabei wendet er kritisch ein, dass Otto die Ergebnisse seiner Untersuchung metaphysisch überhöht habe. »Der Metaphysiker (Theologe) in Herrn Otto hat scheint es mir den Phänomenologen Otto auf seinen Schwingen davongetragen u. ich denke dabei als Gleichnis an die Engle, die mit ihren Schwingen die Augen verdecken.« ³⁸ Husserl selbst weist damit auf eine Tendenz hin, die sich in der Religionsphänomenologie insgesamt beobachten lässt: Diese gibt zwar vor, Wissenschaft zu sein, erweist sich jedoch als eine Krypto-Theologie, die religiöse Phänomene wie metaphysische Entitäten außerhalb von Raum und Zeit behandelt.

Was über die Husserl-Rezeption der Religionsphänomenologen bereits festgehalten wurde, gilt in gewisser Hinsicht auch für Heinrich: Seine Lektüre ist äußerst selektiv. Den Vorwurf, dass Husserls Phänomenologie an einem »Syndrom von Geschichtslosigkeit« ³⁹ leide, vermag er wohl nur deshalb zu erheben, weil er die in Husserls Spätschriften entwickelte genetische Phänomenologie nicht zur Kenntnis genommen hat, darunter insbesondere die erstmals 1936 veröffentlichte *Krisis-Schrift*. In seinem Spätwerk kritisiert Husserl, dass die modernen Wissenschaften ihre Verwurzelung in der Lebenswelt nicht mehr reflektieren und in einen wissenschaftlichen Objektivismus verfallen seien. Im Zuge einer Rekonstruktion besagter Entwick-

37 Edmund Husserl, Briefwechsel, Bd. 7. Wissenschaftlerkorrespondenz, hg. von Elisabeth Schuhmann und Karl Schuhmann, Dordrecht 1994 (Husserliana Dokumente 3.7), S. 207.

38 Ebd.

39 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 69.

lung fordert Husserl dann explizit die »Aufklärung der geschichtlichen Entwicklung nach ihren innersten Triebkräften.«⁴⁰

Doch bereits der frühen Phänomenologie Husserls wohnt ein von Heinrich übersehenes erkenntniskritisches Motiv inne, das für das Projekt einer kritischen Theorie, dem ja auch Heinrich verpflichtet war, in Stellung gebracht werden kann. Adorno hat dieses Motiv in der *Negativen Dialektik* prägnant zum Ausdruck gebracht: Husserl »half in seinen wirksamsten Schriften verzerrt einem anti-idealistischen Motiv zum Ausdruck, dem Ungenügen an der These von der Allherrschaft des denkenden Subjekts.«⁴¹ Was ist damit gemeint? Ähnlich wie Heinrich beobachtete auch Adorno [in der Phänomenologie] einen »Kultus des Gegebenen und der Unmittelbarkeit«,⁴² der darin bestehe, dass das Wesen dem Subjekt »mit dem falschen Anspruch einer ›Urgegebenheit‹ (...) gleichsam fertig gegenübertritt.«⁴³ Doch gerade die qualitative Differenz zwischen der Gegebenheit auf der einen und dem begrifflichen Denken des Subjekts auf der anderen Seite untergräbt dessen Herrschaftsanspruch. Husserls Wesen, so Adorno, »mahnt an die Nichtidentität im Begriff dessen, was nicht erst vom Subjekt gesetzt ist, sondern dem es folgt.«⁴⁴

Das Anliegen von Husserls Phänomenologie sei es, »bloß ›gemachte‹ Begriffe, die ihre ›Sachen‹ verdecken, zu zerschlagen, ›Theoretisierungen‹ abzubauen, Wirkliches, unabhängig von der terminologischen Apparatur, die es verdeckt, zu enthüllen.«⁴⁵ Die auch von Husserl vertretene Auffassung, dass es ein Moment der Allgemeinheit in der Erkenntnis gibt, das nicht durch das Subjekt konstituiert

40 Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, hg. von Walter Biemel, Den Haag 1956 (Husserliana Bd. 6), S. 54.

41 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2003 (Gesammelte Schriften, Bd. 5), S. 7–412, S. 169.

42 Ders., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2003, (Gesammelte Schriften, Bd. 5), S. 7–245, hier S. 122.

43 Ebd.

44 Ders., *Negative Dialektik* (wie FN 41), S. 7–412, hier S. 170.

45 Ders., *Zur Philosophie Husserls*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2003, (Gesammelte Schriften, Bd. 20), S. 46–118, hier S. 55.

wird, also dem Begriff gegenüber nichtidentisch ist, findet sich nicht erst in Adornos *Negativer Dialektik* wieder. Bereits die *Dialektik der Aufklärung*, die ständiger Bezugspunkt in Heinrichs Vorlesung ist, beruht in ihrem Kern auf einer Kritik an der Herrschaft des begrifflichen Denkens, die ihr realgeschichtliches Pendant in der Beherrschung der äußeren wie inneren Natur hat:

»(D)ie Herrschaft in der Sphäre des Begriffs, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit. In der Ablösung des magischen Erbes, der alten diffusen Vorstellungen, durch die begriffliche Einheit drückt sich die durch Befehl gegliederte, von den Freien bestimmte Verfassung des Lebens aus.«⁴⁶

Abseits aller Kritik, die Heinrich an der *Dialektik der Aufklärung* geübt hat, lässt sich der von Horkheimer und Adorno beschriebene Vorgang auch in der Religionsphänomenologie beobachten. So sehr ihre Protagonisten den nichtbegrifflichen Charakter der religiösen Erfahrung betonen, so sehr entspricht das von ihnen erschaute Wesen des Religiösen dem zum Absoluten erhobenen Allgemeinbegriff, der alle individuellen Erscheinungsformen von Religion unter seine Identität zwingt. Die *Dialektik der Aufklärung* zeigt sich hier par excellence: Der Versuch einer Aufklärung über die verschiedenen Erscheinungsformen von Religion schlägt zurück in Mythologie. Das von der Religionsphänomenologie behauptete Wesen des Religiösen nimmt letztlich die Gestalt einer ursprünglichen metaphysischen Entität an, deren Erkenntnis einer Gotteserfahrung gleichkommt. Mircea Eliade (1907–1986), der wohl wirkmächtigste Vertreter der Religionsphänomenologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, hat diese letzte Konsequenz ganz unverblümt ausgesprochen:

»Was man die Phänomenologie und Geschichte der Religion nennt, kann man unter jene sehr wenigen humanistischen Dis-

46 Ders. und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, hg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1987 (Gesammelte Schriften, Bd. 5), S. 11–290, hier S. 36.

ziplinen rechnen, die zugleich propädeutische und spirituelle Techniken sind.«⁴⁷

Religionswissenschaft wird für Eliade damit zu einer »erlösenden Disziplin.«⁴⁸ Heinrich kritisierte also zurecht, dass die Religionsphänomenologie den realgeschichtlichen Gehalt religiöser Phänomene verdrängt, wenn sie versucht, »»Unreines« in gereinigter Form anzuschauen.«⁴⁹ Wie also lassen sich die verdrängten Gehalte in der Religion in den Blick nehmen?

Unter Einfluss der Phänomenologie entwickelt Adorno ein Verfahren, das er verschiedentlich als Mikrologie oder gesellschaftliche Physiognomik bezeichnet. Dabei übernimmt er die der Husserlschen Wesensanschauung zugrundeliegende Annahme, dass sich das Allgemeine in der Analyse des Einzelphänomens erfassen lässt. Es sei eine »Eigenart der Wesensanschauung«, so Husserl, »daß ein Hauptstück individueller Anschauung, nämlich ein Erscheinen, ein Sichtigsein von Individuellem ihr zugrunde liegt.«⁵⁰ Zustimmend bemerkt Adorno in der *Negativen Dialektik*: »Tatsächlich haust das Allgemeine, wie Husserl erkannte, im Zentrum der individuellen Sache, konstituiert sich nicht erst im Vergleich eines Individuellen mit anderen.«⁵¹ Freilich geht Adorno in entscheidender Hinsicht über Husserl hinaus, insofern er jene Allgemeinheit nicht als überzeitliches Wesen, sondern als Aspekt des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs begreift, durch den die Phänomene immer schon vermittelt sind. Dabei beruft er sich wiederum auf ein Motiv der bereits angesprochenen genetischen Phänomenologie. Aufgabe der genetischen Phänomenologie ist die Konstitutionsanalyse von Bewusstseinsphänomenen, das heißt ihr geht es darum, den stufenartigen Aufbau der Geltung idealer Gegenstände zu beschreiben. Im Zuge seiner genetischen Analysen stößt Husserl auf eine Historizität der logischen Urteilsform:

47 Micea Eliade, Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs, Wien 1977, S. 268.

48 Ebd., S. 287.

49 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 70.

50 Husserl, Ideen (wie FN 21), S. 15.

51 Adorno, Negative Dialektik (wie FN 41), S. 164.

»Die Enthüllung der Sinnesgenesis der Urteile besagt genauer gesprochen, so viel wie Aufwicklung der im offensichtlich zutage getretenen Sinn implizierten und ihm wesensmäßig zugehörigen Sinnesmomente. Die Urteile als fertige Produkte einer ›Konstitution‹ oder ›Genesis‹ können und müssen nach dieser befragt werden. Es ist eben die Wesenseigenheit solcher Produkte, daß sie Sinne sind, die als Sinnesimplikat ihrer Genesis eine Art Historizität in sich tragen; daß in ihnen stufenweise Sinn auf ursprünglichen Sinn und die zugehörige noematische Intentionalität zurückweist; daß man also jedes Sinngebilde nach seiner ihm wesensmäßigen Sinnesgeschichte befragen kann.«⁵²

Freilich begreift Husserl die Historizität des Phänomens im Sinne seiner immanenten Konstitution im Bewusstsein. In Adornos Augen steht er damit jedoch bereits vor den Toren des Materialismus:

»Husserl jedoch (...) insistiert solange vorm starren, fremden Gegenstand der Erkenntnis, bis dieser aufspringt und für einen Augenblick zeigt, was seine Starrheit verbergen soll: den geschichtlichen Vollzug. (...) Husserl müßte nur das geöffnete Tor der Dingwelt durchschreiten, um zu finden, daß die ›innere Historizität‹, die er gewährte, keine bloß innere ist; daß zu den sinnausweisenden Momenten der Genesis Fakten rechnen; daß die Genesis selber, und damit die Bedingung der Möglichkeit allen Sinnes und selbst des formallogischen, in der realen Geschichte liegt, der der Gesellschaft als der wahrhaft ›objektiven‹ Instanz des reinen Denkens.«⁵³

Adorno zufolge verweist die in Husserls Analyse des Einzelphänomens aufgedeckte Sinnesgenesis auf eine soziale Genesis. Darin besteht der Kerngedanke der gesellschaftlichen Physiognomik. Wie die Wesens-

52 Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hg. von Paul Janssen, Den Haag 1973 (Husserliana, Bd. 17), S. 215.

53 Adorno, *Zur Philosophie Husserls* (wie FN 45), S. 92f.

schau hebt die Physiognomik an mit der mikrologischen Analyse des Einzelphänomens und ist dabei von der Überzeugung geleitet, dass sich in diesem Einzelphänomen ein Allgemeines geltend macht, das sich nicht auf die Konstitutionsleistung des Subjekts reduzieren lässt, mit diesem also nichtidentisch ist. Die Invarianz, die Husserl dem Allgemeinen zuspricht, indem er es als Wesen fasst, wird von Adorno allerdings relativiert, und zwar unter Einbeziehung einer genetischen Perspektive. Prägnant heißt es in einer Vorlesung, dass »das Moment der gesellschaftlichen Physiognomik oder überhaupt des soziologischen Blicks dem gleichkommt, das Gewordensein in dem wahrzunehmen, was als ein bloß Seiendes sich präsentiert«.⁵⁴ Adorno fügt hinzu, dass es im Allgemeinen »eines der wesentlichen Organe einer kritischen Theorie der Gesellschaft sei, Dinge, die sich als daseiend und dadurch als naturgegeben präsentieren, in ihrer Gewordenheit zu begreifen.«⁵⁵ Zu seiner vollen sozialphilosophischen Bedeutung gelangt das Verfahren schließlich in Adornos soziologischen Schriften der späten sechziger Jahre.⁵⁶

Tatsächlich ist Adornos gesellschaftliche Physiognomik dem Vorgehen Heinrichs nicht unähnlich. In enger Fühlung mit dem Material versenkt sich Heinrich in seinen Vorlesungen in konkrete Einzelphänomene und versucht in ihnen eine gesellschaftliche Genese aufzudecken. Häufig sind es Figuren der griechischen Mythologie oder des Alten Testaments, bisweilen aber auch philosophische Texte, etwa Heideggers Buch *Vom Ereignis*,⁵⁷ oder eben die Religionsphänomenologie. Seine Analysen dringen dabei tief in die semantische und

54 Ders., Einleitung in die Soziologie, hg. von Christoph Göttsche, Frankfurt a. M. 2003 (Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Bd. 15), S. 245.

55 Ebd.

56 Hier ist insbesondere der Text *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute* zu erwähnen, der Einblicke in eine Reihe von soziologischen Studien gibt, die am Institut für Sozialforschung gemeinsam mit Studierenden durchgeführt wurden. Vgl. Theodor W. Adorno, *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2003 (Gesammelte Schriften Bd. 8), S. 177–95.

57 Vgl. Klaus Heinrich, *ursprung in actu. Zur Rekonstruktion des Denkens in Martin Heideggers ›Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)‹*, hg. von Wolfgang Albrecht und Rüdiger Hentschel, Freiburg und Wien 2023 (Dahlemer Vorlesungen, Neue Folge 1).

morphologische Ebene der Sprache ein, um dort verdrängte Bedeutungsgehalte aufzuspüren, die über den Begriff auf Nichtbegriffliches hinausweisen. Ohne hier die zum Teil auch fundamentalen Differenzen zwischen Heinrich und Husserl wegerklären zu wollen, gibt es womöglich ein erkenntniskritisches Motiv in seiner Phänomenologie, das durchaus im Einklang mit dem Programm steht, welches Heinrich zu Beginn seiner Vorlesung formuliert: »einen Aufklärungs-begriff zu entwickeln, der sich, ohne den Begriff zu verraten, auf den Begriff nicht verengen läßt«. ⁵⁸

58 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 21.

