Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 67 (2020)

Heft: 2

Artikel: Erfahrung jenseits des Verstehens : das Numinose im Spiegel der Neuen Phänomenologie

Autor: Schumann, Friedrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047508

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

FRIEDRICH SCHUMANN

Erfahrung jenseits des Verstehens.
Das Numinose im Spiegel der Neuen Phänomenologie

1. EINLEITUNG

Es ist kein Geheimnis, dass die philosophische, aber insbesondere auch theologische Bearbeitung des Feldes der Religion bzw. religiöser Phänomene beträchtliche Einflüsse und Anstöße durch das weite und in sich heterogene Feld der Phänomenologie gefunden hat (der Einfluss ist, das kann nie stark genug betont werden, ein gegenseitiger). Was im deutschsprachigen Raum gilt – es sei nur beispielhaft an Emil Brunners Dissertation aus 1913 (erschienen 1914) erinnert, in der er bereits, wenn auch nur sehr auszugsweise, Husserls Intentionalismus aufnimmt[1] –, gilt umso mehr für den französischen als dem geographisch zweiten ‚großen Gebiet' der Phänomenologie. Bereits der allererste nachweisbare Bezug auf die phänomenologische Methode Husserls im französischen Sprachraum durch den neoscholastischen Theologen Léon Noël geschieht vor dezidiert christlichem Hintergrund.[2] Von dem ‚heimlichen Gründervater' französischer Phänomenologie, dem Straßburger protestantischen Theologen Jean Hering, seines Zeichens Mitglied im engeren Göttinger Kreis um Husserl, später Mentor des jungen Emmanuel Levinas und mit diesem gemeinsam erster Übersetzer Husserls in Französische, ganz zu schweigen.

Das gegenseitige Interesse von Phänomenologie einerseits und Religionsphilosophie bzw. Theologie andererseits ist bis heute vorhanden, wie die wiederum aus dem französischen Sprachraum stammende Bewegung der Neuen Phänomenologie um Gestalten wie Michel Henry und Jean-Luc Marion anzeigt. Im ständigen Gespräch mit christlicher Theologie haben diese Phänomenologen ihre eigene philosophische Tradition einer revitalisierenden Fundamentalkritik unterzogen. Dabei bleibt Rudolf Ottos Arbeit über *Das Heilige* aus 1917 in in der Regel völlig unbeachtet oder aber wird, im Falle Jean-Yves Lacostes (der sich zumindest im weiteren Umkreis der Neuen Phänomenologie bewegt), entschieden abgelehnt,[3] obwohl sie nach der Einschätzung Edmund Husserls als „ein erster Anfang für eine Phäno-

[1] Vgl. BRUNNER, Emil: *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis. Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens*. Tübingen: Mohr Siebeck 1914, 23f.

[2] DUPONT, Christian: *Phenomenology in French Philosophy. Early Encounters*. Dordrecht: Springer 2014, 104f.

[3] Vgl. z.B. WARDLEY, Kenneth Jason: *Praying to a French God. The Theology of Jean-Yves Lacoste*. London: Routledge 2016, 18.

menologie des Religiösen"[4] gelten darf. Dies überrascht deswegen nicht, da die Rezeptionsgeschichte jenes Buchs im Wesentlichen eine religionspsychologisch dominierte ist: Bis heute wird *Das Heilige* gerne in einem Atemzug mit William James und dessen fünfzehn Jahre zuvor erschienener Arbeit über *The Varieties of Religious Experience* genannt.[5] Das ist freilich zu einem guten Teil in Ottos Studie selbst begründet und sicherlich auch plausibel. Damit verbunden kommt jedoch erschwerend eine Polemik hinzu, die Otto bereits vonseiten Rudolf Bultmann und anderen Zeitgenossen entgegengeschlagen ist und die ebenso bis heute anhält, wie der Seitenhieb Giorgio Agambens in dessen *Homo Sacer* deutlich zeigt, wonach bei Otto „eine Theologie, der jeglicher Sinn für das offenbarte Wort abhanden gekommen ist, und eine Philosophie, die angesichts des Gefühls alle Nüchternheit verlassen hat, ihre Vereinigung [feiern], die [...] das Religiöse vollständig in die Sphäre der psychologischen Emotion"[6] fallen lasse. Diese hartnäckig sich haltende Einschätzung von Ottos Studie als verklärend-schwärmerischer Sentimentalisierung wird jedoch schlicht und einfach weder Otto selbst noch dessen Religionsbegriff gerecht, indem sie gekonnt seinen transzendentalphilosophischen Hintergrund verkennt – gerade nämlich in Hinblick auf den zugrundeliegenden Gefühlsbegriff.

Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Rudolf Otto als Phänomenologen ist also in jüngerer Zeit weitgehend ausständig. Und während eine solche Relecture sich des Eklektizismus schuldig machen würde – wie übrigens jede andere Lesart seines nicht eindeutig einzuordnenden Werks –, gestaltete sie sich als umso interessanter, da sie deutliche Parallelen zwischen Ottos Phänomenologie des Numinosen und den Ansätzen der Neuen Phänomenologie aufweisen könnte. Dies zu zeigen, soll hier versucht werden.

Dabei muss aber zunächst, in einem ersten Schritt, geklärt werden, was unter dem inzwischen mehrfach verwendeten Schlagwort der Neuen Phänomenologie verstanden werden kann. Erst danach wird in einem zweiten Schritt Ottos Phänomenologie des Numinosen im Gespräch mit Jean-Luc Marion als dem vielleicht maßgeblichsten Vertreter jener Neuen Phänomenologie rekonstruiert und rekontextualisiert werden. Dabei sollten einige inhaltliche Parallelen deutlich werden, die sich sodann bis in gemeinsa-

[4] Brief Husserls an Otto am 5.3.1919, in: *HUA Dokumente III/7*. Dordrecht: Springer 1994, 207.

[5] Vgl. in jüngerer Zeit beispielsweise die Abhandlung von JOAS, Hans: *Wie aktuell ist Rudolf Otto?*, in: OTTO, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Neuherausgabe mit einem Nachwort von Hans Joas). München: Beck 2014, 255–281, aber auch Peter Schüz' Dissertation, die die vielleicht bedeutendste Monographie über Otto aus jüngerer Zeit darstellt, schlägt in diese Kerbe, vgl. SCHÜZ, Peter: *Mysterium tremendum. Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto*. Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

[6] AGAMBEN, Giorgio: *Homo sacer*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, 88.

me Defizite fortsetzen. Diese in einem ausblickenden Paragraphen kurz und abschließend anzureißen, ist ein dritter Schritt.

2. Zur Formierung der ‚Neuen Phänomenologie'

2.1 Konturen eines Paradigmenwechsels

Es gibt wohl beinahe so viele Begriffe von Phänomenologie wie Vertreter. Im strengen Sinne beschäftigt sich die phänomenologische Methode, sofern sie sich mit Husserl als Transzendentalphilosophie versteht, mit nichts weniger als der Frage nach transzendentaler Erkenntnisbegründung.[7] Dieses Begründungsverfahren wird unter dem Schlagwort der ‚phänomenologischen Konstruktion' gegenwärtig in durchaus fruchtbarer Weise als Anvisierung phänomenaler Prä-Immanenz von dem deutschen Phänomenologen Alexander Schnell fortgeführt – unter der strengen husserlschen Auflage von (konstruktiver) Phänomenologie als Gestalt eines transzendentalen Idealismus. Eine klassische religionsphänomenologische Position (nun allerdings unter Voraussetzung eines erkenntnistheoretischen Realismus) stellt sodann Max Schelers ‚Wesensphänomenologie der Religion' dar.[8] Auch Scheler fragt nach Erkenntnisbegründung und entfaltet sie nicht von der Noesis, sondern vom Noema her. Anders formuliert, zieht sein phänomenologischer Ansatz Rückschlüsse von religiösen, als Offenbarungsinhalt geglaubten Phänomenen, auf einen Offenbarer oder Offenbarungsgrund. Während Schelers Philosophie hiermit zwar einerseits bedeutenden Einfluss beispielsweise auf Erich Przywaras *Analogia entis*[9] ausübte, ist es andererseits kaum verwunderlich, dass sich auf genuin phänomenologischem Arbeitsfeld bis heute Widerstand gegenüber als übergriffig, unrechtmäßig oder schlicht verkürzt wahrgenommenen Anwendungen phänomenologischer Instrumentarien auf religionsspezifische Gefilde regt.[10]

Immerhin, der Verweis auf Schelers realistische Phänomenologie zeigt die bereits anfängliche Heterogenität phänomenologischer Ansätze an, steht sie doch in Zeitgenossenschaft zu Husserl. Für Paul Ricœur ist dieser heterodoxe Zug sogar ein Wesensmerkmal der Phänomenologie, eine innere

[7] Vgl. z.B. Schnell, Alexander: *Phänomenbegriff und phänomenologische Konstruktion bei Husserl und Heidegger*, in: Schnell, Alexander: *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*. Würzburg: Könighausen & Neumann 2011, 19–27, hier 20.

[8] Vgl. Scheler, Max: *Vom Ewigen im Menschen*, 5. Auflage. Bern: Francke Verlag 1968, 157–159.

[9] Przywara, Erich: *Analogia entis. Metaphysik. I: Prinzip*. München: Kösel & Pustet 1932.

[10] Vgl. in jüngerer Zeit z.B. Janicaud, Dominique: *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*. Wien: Turia + Kant 2014; Staudigl, Michael: *Die Grenzen der Intentionalität. Zur Kritik der Phänomenologie nach Husserl*. Würzburg: Könighausen und Neumann 2003, 117f.

Konsequenz ihrer Sache, wie bereits aus Husserls eigenem Werk ersichtlich wird:

> "As for the parts of his work, where the method is applied effectively, principally in the manuscrips, they do not constitute one homogenous body of work [...]. Husserl abandoned along the way as many routes as he took. This is the case to such a degree that in a broad sense phenomenology is both the sum of Husserl's work and the heresies issuing from it."[11]

Diese Vielzahl von phänomenologischen Gestaltungen „reicht von einer ontologischen, transzendentalen, existentialen, strukturalen, linguistischen und hermeneutischen Phänomenologie bis hin zu neuen Versuchen einer Neurophänomenologie."[12] Auch Bernhard Waldenfels sieht darin eher Chance als Hindernis, solange nur – hier schränkt er ein – die jeweiligen Ausformungen „aus den Anforderungen der Sachen selbst erwachsen"[13]. Diese schnell von der Zunge gehende Forderung ist nun aber bedeutungsschwerer, als sie auf den ersten Blick erscheint. Mit dem Wiener Phänomenologen Michael Staudigl kann sie nämlich auch so umgewendet werden, dass besagte Heterogenität der phänomenologischen Diskurse zwar nicht ihre Auflösung bedeutet, wohl aber, „daß über den Gegenstand der Phänomenologie, die ‚Sachen selbst', zuletzt Unklarheit herrscht."[14]

Eben diese Unklarheiten, das der Phänomenologie inhärente nichtidentische Moment, die mit der Zeit eminenter werdende Frage von phänomenaler Nichtobjektivierbarkeit (im Gegensatz zur anfänglichen Frage nach objektiver Erkenntnis) und vollzugsgebundenen Phänomenen (nach denen Martin Heidegger bereits in seinen frühesten Vorlesungen fragt[15]), betreffen insbesondere auch religiöse Phänomene. Ihre stetig anwachsende Prävalenz führte im Laufe der Zeit zu einem phänomenologischen Paradigmenwechsel, der etwa ab den 1960er und 1970er Jahren konkrete Gestalt annahm. Zunächst gekennzeichnet durch einzelne Wegmarken (insbesondere durch Maurice Merleau-Pontys Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, das 1964 posthum erschienen, sowie durch Martin Heideggers

[11] RICŒUR, Paul: *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press 2007, 4. Dabei muss man gar nicht in die Materialien des Husserl-Nachlasses gehen: Bereits frühe Husserl-Schüler aus der Zeit der *Logischen Untersuchungen* haben ihn des Abfalls von seiner eigenen Sache bezichtigt, nachdem 1913 seine *Ideen I* erschienen waren.

[12] WALDENFELS, Bernhard: *Radikalisierte Erfahrung*, in: GONDEK, Hans-Dieter/KLASS, Tobias Nikolaus/TENGELYI, László (Hgg.): *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München: Fink 2011, 19–36, hier 21.

[13] WALDENFELS: *Radikalisierte Erfahrung*, 21.

[14] STAUDIGL: *Die Grenzen*, 114.

[15] Vgl. z.B. HEIDEGGER, Martin: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21)*, in: HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (= GA 60). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1995, 1–156, hier 121–125.

Zähringer Seminar von 1973), trat er in der Folge dort mehr und mehr hervor, wo der Erfahrungsbegriff an Bedeutung gewann.

Nun steht zwar die Phänomenologie bekanntlich von Beginn an unter Wilhelm Diltheys berühmter Devise „Empirie statt Empirismus"[16], so dass sie mit Waldenfels unter das Stichwort der ‚radikalisierten Erfahrung' gestellt werden kann. Solch eine Radikalisierung bleibt dann aber eben auch nicht ohne Folgen für den Phänomen-, den Sinn-, wie auch den Intentionalitätsbegriff und geht schließlich und endlich einher mit einer Problematisierung der eingangs festgestellten Beschäftigung der Phänomenologie mit der im Verlauf solcher Radikalisierungen an ihre Grenzen kommenden transzendentalphilosophischen Frage nach den Ermöglichungsbedingungen von Erkenntnis.[17] Etwa im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts bildete sich in Frankreich eine Bewegung heraus, die jene Problematisierungen einerseits konsequent weiterdenken wollte und dies andererseits oftmals über die Thematisierung religiöser Phänomene vollzog. Diese ‚Neue Phänomenologie' hat, so könnte das ihr ‚Neue' interpretiert werden, den oben angedeuteten Paradigmenwechsel zum Programm gemacht: Denn so heterogen die ‚klassische' Phänomenologie bis dahin auch ausgeformt sein mochte, ihr Arbeitsgebiet lag innerhalb eines methodologisch bestimmten phänomenologischen Feldes, vermessen insbesondere durch die Rahmenmethode der Intentionalität und durch die Phänomene, die in jenes Spiel- und Arbeitsfeld fallen. Jene ‚klassische' Phänomenologie definiert sich gewissermaßen ‚von innen' her.

Demgegenüber legen die Vertreter der (ebenfalls äußerst heterogenen) Neuen Phänomenologie auf je eigene Weise ihre Finger in die Wunden und Bruchstellen des intentionalphänomenologischen Ansatzes. Anders formuliert, die Neue Phänomenologie bedeutet den Versuch einer Inversion der phänomenologischen Denk*richtung*. Das eben verwendete Bild des vermessenen Feldes passt in gewisser Weise durchaus noch, nur liegt das Hauptinteresse nun auf der Grenze jenes Feldes: Nicht mehr ‚von innen', sondern von den Rändern herkommend, versucht sich die Phänomenologie dieser Fasson zu konstituieren. Ihre Vertreter verstehen sich dabei wohlgemerkt in keinem Fall als willkürliche ‚Destruierer' klassischer Epistemologeme, sondern sehen sich trotz ihrer veränderten Blickwinkel durchaus in Tradition und Kontinuität zum Husserlschen Projekt. Unter dem Hinweis, dass jeder Normalfall die Möglichkeit des Ausnahmezustandes impliziert, arbeiten sie sich ab an „der von Husserl in ihrem eigensten Sinne geforderten ‚Selbstkritik', die eben nicht nur ‚Umfang und Grenzen', sondern

[16] DILTHEY, Wilhelm: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte* (= GS XIX), 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 17.

[17] Vgl. WALDENFELS: *Radikalisierte Erfahrung*, 27f. Waldenfels spricht hier jedoch von den „Möglichkeitsbedingungen von *Erfahrung*" (Kursivierung durch den Autor); Vgl. auch STAUDIGL: *Die Grenzen*, 98.

wesentlich auch die ‚Modi' der Apodiktizität betrifft, die in ihrem methodischen Vorgehen impliziert sind"[18]. Man fragt also sehr wohl weiterhin nach Erkenntnis, aber von ihren Grenzen herkommend, von jenen noch näher zu beleuchtenden ‚fransigen Rändern' des Verstehens bzw. des Verstandes, an denen die Kantische Korrespondenz von Anschauung und Begriff auf die eine oder andere Weise versagt. Um eine konkretere Vorstellung dieser Neuordnung der Phänomenologie zu ermöglichen, wird ihre Praxis im Folgenden noch über die Zentralbegriffe des ‚Phänomens' sowie der ‚Intentionalität' zumindest in Ansätzen näher erläutert.

2.2 *Phänomenalität und Intentionalität – von den Grenzen her*

Michel Henry, der vielleicht als der erste explizite Vertreter der sogenannten Neuen Phänomenologie gelten kann, stellt den Begriff des Lebens ins Zentrum seiner Philosophie. Er macht ihn damit zum Ausgangspunkt einer Fundamentalkritik am phänomenologischen Projekt, sowie einer folglichen phänomenologischen Radikalisierung hinsichtlich bestimmter Beobachtungen. Bereits Husserl hat sich der passiven Synthesen angenommen, die – im inneren Zeitbewusstsein – den aktiven Synthesen „weltkonstituierender Intentionalitäten [...] zugrundeliegen [...] ohne im eigentlichen Sinne Akte des Ego zu sein."[19] Die Impressionen als „‚lebendige Gegenwart' des Lebens"[20] verweisen also auf eine ursprüngliche, nicht verweigerbare Passivität: Als dem Ich immer schon aufgegebene Gabe ist das Leben somit ein Ineinander von Fremderfahrung und Vollzug. Daraus folgt nun aber eine grundlegende Aporie der intentionalen Phänomenologie, „[i]nsofern die Intentionalität [...] *methodisch* für dasjenige aufzukommen hatte, was sich ihrem Anspruch entzieht"[21], da es sie allererst begründet. Die Phänomenologie leidet so durch den ihr zentralen Begriff der Intentionalität unter einer unzulässigen „‚Gleichschaltung' von Methode und Gegenstand"[22]. Also stellt die Neue Phänomenologie unter Beibehaltung der Intentionalität als phänomenologischen Gegenstand deren methodisches Primat in Frage, da sich unter Verweis auf Henrys Lebensphänomenologie die Möglichkeit von Phänomenen eröffnet, deren Gegebenheit sich aus sich selbst heraus der Intentionalität entzieht.[23] Die eigentümliche Dynamik phänomenaler Gegebenheit (der sich bereits Husserl bewusst war[24]) wird in der Folge auf

[18] STAUDIGL: *Die Grenzen*, 121.

[19] HENRY, Michel: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg i.B.: Karl Alber 2002, 99.

[20] HENRY: *Inkarnation*, 106.

[21] STAUDIGL: *Die Grenzen*, 99.

[22] STAUDIGL: *Die Grenzen*, 100.

[23] Vgl. STAUDIGL: *Die Grenzen*, 108.

[24] HUSSERL, Edmund: *Die Idee einer Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (= HUA II). Den Haag: Nijhoff 1950, 13, Verweis bei STAUDIGL: *Die Grenzen*, 106.

vielfältige Weise thematisiert, wobei wiederum jene Grenz-Phänomene im Zentrum der Analyse stehen, die die „zuletzt insgesamt entscheidende Korrelation von Intention und Erfüllung"[25] problematisieren. Diese Phänomene können im Anschluss an Michael Staudigl in zwei Klassen eingeteilt werden. Zum einen die bereits Husserl bekannten jedoch von diesem unterbelichtet gelassenen ‚Limesphänomene' (z.B. Geburt, Tod, Zeit, Vergessen, Schlaf,...)[26], die sich im Allgemeinen durch Entzogenheit, d.h. intuitive Nicht-Gegebenheit auszeichnen. Gerade hierin aber liegt ihr sinnstiftendes Moment.

Demgegenüber steht andererseits die Möglichkeit ‚anschauungsgesättigter' oder ‚saturierter Phänomene' (z.B. der Leib, das Kunstwerk, das Antlitz des Anderen...), die insbesondere von Jean-Luc Marion ins Feld phänomenologischer Aufmerksamkeit gerückt wurden. Dieser zweite Grenzfall ist der für das Thema vorliegender Arbeit in der Folge relevante. Er beschreibt, so Marion, eine Klasse von Phänomenen, in denen „die Anschauung *mehr, ja unermesslich mehr*" gibt, „als das, was die Intention jemals angezielt oder vorhergesehen hätte".[27] Während die unanschaulichen Limesphänomene „die ‚kategorialen Phänomenbedingungen' nach Kant keineswegs außer Geltung setzen"[28], transzendieren die saturierten Phänomene auf die je eine oder andere Art jene Verstandeskategorien, da in ihnen die gegebene Anschauung keinen adäquaten Begriff mehr findet. Das bedeutet konkret, dass diese Phänomene als Paradoxa erscheinen. Das wiederum heißt, indem sie jeden sie anvisierenden bzw. vermessenden Blick übermannen, werden sie als Gegen-Erfahrung erlebt: Auf diese Weise unweigerlich ‚erfahrbar', können sie dabei aber eben nicht ‚verstanden' werden. Wer ihr Zeuge wird, kann sie nicht verleugnen – doch letztlich auch nie begreifen. Theologischerseits hat bereits Paul Tillich darauf hingewiesen, dass die Kategorienlehre Kants „eine Lehre von der menschlichen Endlichkeit"[29] ist. In Konfrontation mit dem Anschauungsüberschuss saturierter Phänomene wird sich ihr Zeuge eben jener Endlichkeit ganz unausweichlich bewusst. Bemerkenswert ist dabei nun auch, dass Rudolf Otto unter ganz ähnlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen durchaus kongruente Strukturen beschrieben hat.

[25] STAUDIGL: *Die Grenzen*, 113.

[26] Vgl. STAUDIGL: *Die Grenzen*, 113f.

[27] MARION, Jean-Luc: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*. Freiburg i.B.: Karl Alber 2015, 336.

[28] STAUDIGL: *Die Grenzen*, 114.

[29] TILLICH, Paul: *Systematische Theologie*, Band I, 4. Auflage. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1973, 99, Anm. 1.

3. Ottos Darstellung des Numinosen im Spiegel Neuer Phänomenologie

Insbesondere zwei implizite erkenntnistheoretische Voraussetzungen Ottos haben zu der oftmaligen Ablehnung seiner als sentimentalisierend wahrgenommenen Arbeit über *Das Heilige* geführt. Es sind dies einerseits seine starke Betonung des Irrationalen sowie andererseits sein Gefühlsbegriff. In einem ersten Schritt soll hier gerade anhand dieser Voraussetzungen aufgewiesen werden, dass sie auch wohlwollend interpretiert werden können als ein gemeinsames epistemologisches Erbe, das Otto mit dem Phänomenologen Jean-Luc Marion als womöglich prominentestem Vertreter der französischen Neuen Phänomenologie teilt. Dabei handelt es sich konkret um das Interesse an Grenzfällen der Kantischen Verstandeskategorien einerseits sowie an den Konsequenzen angesichts ihrer Auseinandersetzung mit der Husserlschen Phänomenologie andererseits.

Praktischerweise können im Folgenden diese beiden Voraussetzungen im Rahmen einer Erläuterung darüber erfolgen, was denn Otto zufolge die Bezeichnung des ‚Numinosen' überhaupt meint.

3.1 Die gemeinsamen Voraussetzungen R. Ottos und J.-L. Marions

Das Heilige, um dessen Erschließung es Otto ja letztlich geht, ist eine dem Religiösen eigentümliche Bezeichnung, wie auch das Religiöse selbst im menschlichen Erleben Otto zufolge eine völlig autonome Sphäre darstellt. Tatsächlich muss Ottos Arbeit auch verstanden werden als eine Apologetik gegen den aufgekommenen Positivismus seiner Zeit, der religiöse Phänomene lediglich als Epiphänomene betrachtet.[30] Inhaltlich setzt sich das Heilige zusammen aus rationalen und irrationalen Elementen, von denen die rationalen sein sittliches Prädikat als ‚vollendet Gutes' anzeigen, mit dem es gewöhnlich konnotiert wird.[31] Der starke Hang dazu, das Heilige als sittlichen Wert zu fassen, verdeckt nun Otto zufolge aber gerade das eigentliche Wesen des Heiligen, das sich als irrationales dem Sittlichen ganz und gar entzieht. Dieses Phänomen des Heiligen „*minus* seines sittlichen Momentes und [...] rationalen Momentes"[32] zu erörtern ist nun der Anspruch der Arbeit Ottos. Als Bezeichnung für dieses verfeinerte Phänomen wählt er die Bezeichnung des ‚Numinosen'.

An diesem Punkt ist nun aber nicht – wie eben oft geschehen – stehenzubleiben, sondern weiter nach der so missverständlichen Bedeutung des Irrationalen und seiner erkenntnistheoretischen Implikationen zu fragen.

[30] Vgl. Barth, Ulrich: *Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven*, in: Barth, Ulrich: *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 29–87, hier 43.

[31] Vgl. Otto: *Das Heilige*, 5.

[32] Otto: *Das Heilige*, 6.

Tatsächlich zeigt bereits der Untertitel von Ottos Schrift (*Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*) an, dass es sich bei der Unterscheidung von rational und irrational um die in ihr vorausgesetzte Grunddifferenz handelt. Diese Differenz darf jedoch nicht als ein paralleles Nebeneinander zweier Sphären verstanden werden, das Irrationale liegt dem Rationalen vielmehr zu Grunde, oder besser (und im Bilde Ottos), es umschließt das Rationale.[33] Dieses ‚Umschließen' zeigt dabei an, dass das Rationale nie adäquat auf das Irrationale zurückzuführen ist.

Dass es nun keine adäquate Entsprechung des Rationalen zum Irrationalen geben kann, stellt vor zwei Alternativen: Angesichts irrationaler Erlebnisse im Schweigen zu verharren, oder aber, vermittels nicht-adäquater, das heißt in diesem Falle symbolischer Begriffe, das durch diese nie zu erschöpfende Irrationale anzu*deuten*.[34] Otto identifiziert somit die Sphäre des Rationalen mit dem begreifenden Vermögen und so mit dem Bereich der ‚Begrifflichkeit'. Die Sphäre des Irrationalen wird in Konsequenz mit der ‚Unbegrifflichkeit' identifiziert, und so ist dann auch das Numinose eigentlich ein *ineffabile* und als solches letztlich „nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar"[35]. Umgekehrt bedeutet dies nun aber auch, dass während die Sphäre des unbegrifflich-Irrationalen vom begrifflich-Rationalen zwar nie erschöpft werden kann, sie dennoch wesentlich auf jene angewiesen ist. Otto zufolge gilt es, die Unbegrifflichkeit des Irrationalen in einem hermeneutischen Prozess zur Sprache zu bringen, das heißt, sie vermittels (an)deutender Zeichen – den ‚Ideogrammen' – ins Begriffliche zu überführen.[36]

Insofern erscheint Ottos Aufnahme der Unterscheidung von rational und irrational für das hier zu Zeigende in gewisser Weise irreführend,[37] seine Phänomenologie des Numinosen kann letztlich im Rahmen einer Theorie der Unbegrifflichkeit entfaltet werden. Und obwohl er hinsichtlich seiner Identifizierung von Unbegrifflichem mit Irrationalem von Immanuel Kant abweicht, steht letzterer deutlich im Hintergrund des Projekts. So konnte bereits der vorkritische Kant in seiner *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755 von ‚unausgewickelten Begrif-

[33] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 76.

[34] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 2 bzw. 76f. u.ö.

[35] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 5–7, hier 7.

[36] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 76.

[37] Die Kürze der Darstellung bringt es mit sich, dass Ottos Herkünfte und Einflüsse weitgehend ausgeblendet werden müssen. Die Aufnahme der Unterscheidung ‚rational-irrational' geschieht vor dem Hintergrund von Ottos Beeinflussung durch Jakob Friedrich Fries sowie insbesondere Wilhelm Martin Leberecht de Wette und ist insofern durchaus sinnig.

fen' schreiben, „die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen."[38] Otto, mitgeprägt durch den Neukantianismus seiner Zeit, nimmt diese Bezeichnung explizit auf[39] und beschreibt mit dem Numinosen somit letzten Endes ein Phänomen, dessen Anschauung kein Begriffskorrelat zukommt und das somit nur im Transzensus der Kantischen Verstandeskategorien wahrgenommen werden kann[40] – also unverständlich bleibt, wiewohl es unleugbar erfahren wird.

Damit steht Otto nun aber auf demselben Boden wie Jean-Luc Marion. Dieser fragt mit seiner Theorie saturierter Phänomene[41] nach der Möglichkeit eines Typs von Phänomen, das sich seinem Betrachter gerade im Überschreiten der reinen Verstandesbegriffe gibt, insofern seine Unermesslichkeit von keinem Begriff erschöpft werden kann. Marion kann dabei ausführlich auf Kant zurückgreifen.[42] Im Gegensatz zu der Vernunftidee gibt es dem Königsberger Philosophen zufolge schließlich das Pendant der ästhetischen Idee, derjenigen „Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann."[43] Die ästhetische Idee ist eine „*inexponible* Vorstellung der Einbildungskraft"[44], das heißt also, in ihr kann die Anschauung auf keinen Begriff gebracht werden. Das liegt daran, dass in ihr ein Überschuss an Anschauung herrscht. In ihm wird die Anschauung blind mangels eines sie zu umfassen im Stande seienden Begriffs, es kommt zu einer Erfahrung der Grenzen des Erkennens. Die Blindheit der ästhetischen Idee ist dabei, wohlgemerkt, eine Blindheit durch Blendung, nicht durch ‚Anschauungsmangel'.[45] Ausgehend von diesem Gedanken entwickelt Marion, beeinflusst durch Kant und Husserl wie auch beispielsweise durch apophatisch-theologische Ansätze sowie die Arbeiten Hans Urs von Balthasars, eine Typologie anschauungsgesättigter bzw. saturierter Phänomene, indem er in einem Vierschritt danach fragt, auf welche Weise die Überschreitung der Tafeln der reinen Verstandesbegriffe (Quantität, Qualität, Relation, Modalität), klassisch von Kant als Grundlage menschlichen Ver-

[38] KANT, Immanuel: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganten Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. Königsberg/Leipzig: Johann Friedrich Petersen 1755, 100.

[39] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 56; er interessiert sich hierfür bereits in seiner früheren Schrift, der *Kantisch-Fries'schen Religionsphilosophie* von 1909.

[40] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 36.

[41] Vgl. insbesondere MARION: *Gegeben sei*, sowie die zentrale Vorarbeit dazu: MARION, Jean-Luc: *The saturated Phenomenon*, in: JANICAUD, Dominique et al. (Hgg.): *Phenomenology and the 'Theological Turn'. The French Debate*. New York: Fordham University Press 2000, 176–216.

[42] Vgl. hierzu v.A. MARION: *Gegeben sei*, 336–367.

[43] KANT, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, 3. Auflage. Hamburg: Felix Meiner 2009, B192f.

[44] KANT: *KdU*, B240.

[45] Vgl. MARION: *Gegeben sei*, 339.

stehens ausgearbeitet,[46] jeweils erfahren wird. Auf diesem Wege kommt er schließlich zu einer phänomenologisch erarbeiteten Offenbarungstheorie.[47]

Interessanterweise ist Marion zufolge dabei nun gerade Kants Beschreibung des Erhabenen die in der Philosophiegeschichte erste greifbare systematische Analyse eines solchen saturierten Phänomens.[48] Und nicht zufällig bildet das Erhabene auch Ottos maßgeblichen Bezugspunkt zur Erörterung des Numinosen, wie im Folgenden noch auszuführen sein wird. Zuvor aber noch einige sehr knappe Ausführungen zu Ottos Gefühlsbegriff als seiner zweiten gerne verkürzt wiedergegebenen erkenntnistheoretischen Voraussetzung.

Die Ineffabilität des Numinosen als ‚irrationalem' Phänomen muss doch irgendwie auffassbar sein, ansonsten wäre „von ihm ja überhaupt nichts anzugeben"[49], mithin wäre auch jede Symbolisierungsfähigkeit der begrifflichen Vernunft unnütz. Diese dem Irrationalen entsprechende menschliche Auffassungsgabe ist mit Ottos Gefühlsbegriff bezeichnet, der bei ihm insofern erkenntnistheoretischen Rang hat. Das ist entscheidend, weil das Gefühl eben darum gerade nicht auf bloße Emotion und Ottos theoretischer Unterbau in der Folge auf Sentimentalität reduziert werden darf. Bereits Friedrich Schleiermacher, in dessen Tradition Otto steht, hat darauf hingewiesen, „dass jede Anschauung ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden ist. Euere Organe vermitteln den Zusammenhang zwischen dem Gegenstande und Euch"[50]. Über seinen Einfluss durch Jakob Friedrich Fries wird Ottos Gefühlsbegriff jedoch noch weiter aufgeladen. Das Irrationale ist, so Otto, „nicht das Dumpfe Dumme"[51], es ist nicht nur *Erlebnis*inhalt des Gefühls, es ist eben im Anschluss an Fries vielmehr immer auch *Erkenntnis*inhalt. „Das Fühlen ist für Otto eine intuitive Betätigung der Urteilskraft und darum ein Modus des Erkennens."[52] Damit steht Otto in gewisser Weise durchaus fest im Bergson'schen Intuitionismus seiner Zeit: Auch Diltheys und in weiterer Folge Husserls Erlebnisbegriffe sind bekanntlich maßgeblich von Schleiermacher beeinflusst wie auch Teil ihrer erkenntnistheoretischen Reflexionen geworden.[53] Und so ist es nur folge-

[46] KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner 1998, B106.

[47] Vgl. hierzu z.B. ALFERI, Thomas: *„Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben' werden kann...". Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*. Freiburg i.B.: Verlag Karl Alber 2007.

[48] Vgl. KANT: *KdU*, §§23–29.

[49] OTTO: *Das Heilige*, 2.

[50] SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 5. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 42 [66].

[51] OTTO: *Das Heilige*, 75.

[52] BARTH: *Theoriedimensionen*, 44.

[53] Dies gilt es zu beachten, wenn der französische Phänomenologe und Weggefährte Marions, Jean-Yves Lacoste, Schleiermachers Erlebnisbegriff so entschieden ablehnt, um umge-

richtig, dass „die von Otto [...] reklamierte phänomenologische Methode letztlich eine innere Konsequenz seiner spezifischen Fassung des Gefühlsbegriffs“[54] darstellt.

3.2 *Die Anschauungssättigung des Numinosen*

In den von Jean-Luc Marion beschriebenen saturierten Phänomenen verfehlt die Intention auf das Phänomen ihre Erfüllung. Insofern werden sie in einer umgekehrten Bewegung erfahren wie gängige Phänomene, an die das intentionale Bewusstsein mit einem Bedeutungsüberschuss gegenüber dem in der Anschauung gegebenen Phänomen herantritt.[55] Signifikation kommt in der Regel zustande, indem das Ich als ‚Sinngeber‘ über das Phänomen richtet. Einzig im Bereich idealer Phänomene (Mathematik, Logik) ist Husserl zufolge eine völlige *adaequatio* von Intention und Erfüllung möglich – die Evidenz. Gegenüber diesen gängigen Phänomenen einerseits wie auch idealen Phänomenen andererseits führt Marion die Möglichkeit einer dritten Klasse von Phänomenen ins Felde, in denen ein Anschauungsüberschuss gegenüber dem nun mangelhaften intentionalen Bewusstsein Gegen-Erfahrung evoziert. Dieser ‚Anschauungsexzess‘ kann, so führt Marion weiter aus, zumindest auf vierfache Weise erfolgen: Als Überschreitung der Kantischen Verstandeskategorien der Relation, der Quantität, der Qualität sowie der Modalität. Ein fünfter Typ bezeichnet sodann die ‚äußerste Möglichkeit‘ der Saturiertheit zweiten Grades, das heißt eines Phänomens, das hinsichtlich aller vier Kategorientafeln gesättigt ist und als solcher Grenzfall von Marion als Offenbarungsphänomen bezeichnet wird.[56]

Die Gemeinsamkeiten Marions und Ottos hinsichtlich ihrer zugrundeliegenden Intentionen und Bezüge legen es nun nahe, das numinose Phänomen im Spiegel der Theorie saturierter Phänomene zu erörtern und also zu fragen, inwiefern in ihm die Verstandeskategorien transzendiert werden. Und tatsächlich zeigt sich, dass bereits Ottos prinzipielle Bestimmung des Numiosen als analogielosem Phänomen Hinweis gibt auf seine Relations-Saturiertheit. Die Form des Numinosen als Mysterium verweist auf seine quantitative Sättigung, während sein Gehalt, die Kontrastharmonie des *tremendum et fascinans*, auf seine qualitative Sättigung hinweist. Besondere Aufmerksamkeit ist schließlich dem Reflexmoment des Numinosen zu schenken, das von Otto als Kreaturgefühl bezeichnet wird und bemerkenswerte Ähnlichkeiten zu Marions Theorie der Zeugenschaft als Sättigung der Modalitätskategorien hat.

kehrt Husserls Erlebnisbegriff als essentiell für seine phänomenologische Betrachtung der Liturgie in Anspruch zu nehmen (vgl. z.B. HART, Kevin: *‘Poverty’s Speech’. On Liturgical Reduction*, in: Modern Theology 31 [2015] 4, 641–647, hier 642).

[54] BARTH: *Theoriedimensionen*, 45.

[55] Vgl. hierzu und zum Folgenden zusammenfassend MARION: *Gegeben sei*, 324–330.

[56] Vgl. MARION: *Gegeben sei*, 392–395.

3.2.1 Sättigung der Relation: Die Analogielosigkeit des Numinosen

In seiner Erörterung des Numinosen wird Otto nicht müde, darauf hinzuweisen, dass – wie oben bereits erwähnt – das numinose Erlebnis ein absolut analogieloses Erlebnis darstellt. Hierin liegt freilich mehr als nur ein Versuch, die Eigenständigkeit der Religion gegenüber positivistischer Herabsetzungen zu verteidigen. Wenn Otto, um an das Numinose zu rühren, in der Bewegung einer unmöglichen Notwendigkeit auf begriffliche „Entsprache[n] aus dem natürlichen Gebiete, nämlich aus dem menschlichen Gemüts-leben"[57] zurückgreifen muss, so bleiben diese letztlich bloßer Ausdruck von deren Inadäquatheit auf genuin religiösem Gebiet. Die Grenze zwischen solch einer rationalen bzw. begrifflichen Darstellung des religiösen Erlebens und einer verzerrenden Rationalisierung des Irrationalen ist also fein aber markant,[58] sie besteht in der Vollzugsgebundenheit religiöser Phänomene, die ihre philosophisch-phänomenologische Beschreibung eigentlich inadäquat macht. Dies problematisiert auch Jean-Luc Marion gleich zu Beginn der frühesten systematischen Ausarbeitung seiner Theorie saturierter Phänomene:[59] Eine objektive Beschreibung religiöser Phänomene nivelliere deren religiöse Spezifität, während eine ihren Vollzugsgehalt erhaltende Beschreibung umgekehrt niemals objektiv sein könne. Anders formuliert: Das Feld der Religion hat sich selbst zur Voraussetzung (nach klassisch-protestantischer Lehrmeinung erkennt sich beispielsweise der Sünder erst im Ereignis der Rechtfertigung als solcher), ihre Phänomene sind daher nichtobjektivierbar. Die Überschreitung der Relationskategorien führt zu einer Nichtunterscheidbarkeit zwischen Berührendem und Berührtem. Die Mystik feiert ihre *unio* auf diesem Gebiet, sie wird durch sie veranlasst, die radikale Andersheit religiösen Erlebens nicht nur „allem Natürlichen und Weltlichen gegenzusetzen sondern schließlich dem ‚Sein' und dem ‚Seienden' selber. Sie nennt es schließlich ‚das Nichts' selbst."[60] Als Philosoph und Theologe versucht Rudolf Otto hingegen, mithilfe ‚natürlicher Begriffe' an diesen ‚Nicht-Ort' des Ereignisses zu rühren, ohne dabei müde zu werden, auf ihre diesbezügliche Inadäquatheit hinzuweisen. Dies ist im Folgenden im Blick zu behalten, wenn scheinbar unbeschwert vom ‚Erhabenen', ‚Befremdlichen' oder ‚Schauervollen' die Rede sein wird.

3.2.2 Sättigung der Quantität: Das Mysterium als Form des Numinosen

Das Numinose wird als das Ganz Andere und damit als *Mysterium* bzw. *Mirum* erfahren.[61] Entsprechend der Bezeichnung ‚numinos' als das Heilige

[57] OTTO: *Das Heilige*, 21.
[58] Vgl. auch OTTO: *Das Heilige*, 77.
[59] Vgl. hierzu MARION: *The Saturated Phenomenon*, 176.
[60] OTTO: *Das Heilige*, 34.
[61] Vgl. zu diesem Absatz OTTO: *Das Heilige*, 29f.

unter Absehung seines sittlich-rationalen Moments, meint das Mirum das Mysterium in seiner Reinform, also ohne die im Folgenden noch zu erörterten Gehaltsmomente. Als solches Mirum gibt sich das Mysterium, indem es ‚wundern lässt'. Das Numinose ist insofern ein ‚Wunderding'. Diese Reinform des Wunderns ist noch kein *Be*wundern (ad-mirandum), was schon Gehalt bedeutete, es entspricht zunächst dem lateinischen *stupor* bzw. dem griechischen *thámbos*, der Starre, die von Otto in ihrer Bedeutung als ‚Befremden' interpretiert wird.

In der Folge spezifiziert Otto sodann drei Erfahrungsweisen des Mirums.[62] Indem das Numinose die Verstandeskategorien übersteigt, ist es zunächst prinzipiell unerfasslich, da jedem Begreifen entzogen. Zum zweiten wird es nicht nur als unerfasslich, sondern geradezu als paradox wahrgenommen. Als solches ist es Otto zufolge nicht nur ‚übervernünftig', sondern vielmehr ‚widervernünftig'.[63] Drittens kann das Mirum erfahren werden als das Antinomische, das die Mystiker zu ihrer Logik der *coincidentia oppositorum* angeleitet hat.

Das befremdende Element des Numinosen als Mirum weist, so kann nun unter Bezugnahme auf Jean-Luc Marion interpretiert werden, auf eine Sättigung der Kategorien der Quantität hin. Als das Ganz Andere steht das Numinose dem ‚Betrachter' als völlig inkommensurabel entgegen. Diese Inkommensurabilität, die an dieser Stelle sowohl von Otto als auch von Marion ganz explizit gemacht wird,[64] rührt gerade daher, dass im Numinosen als saturiertem Phänomen die einzelnen Quanta der Kantischen sukzessiven Synthesis nicht mehr unter einem Quantum apprehendiert werden können. Die Folge ist Nicht-Anvisierbarkeit, d.h. Unvorhersehbarkeit,[65] und somit *thámbos* – Starre und Befremden – im Ereignis seines Widerfahrens.

3.2.3 Sättigung der Qualität: Die Kontrast-Harmonie als Gehalt des Numinosen

Im Numinosen tritt die von allem Gehalt abstrahierte Reinform des Mirum vermittels einzelner Momente als ‚gehaltvolles' Mysterium auf. Diese Momente erscheinen dabei in unterschiedlichen numinosen Erlebnissen in jeweils unterschiedlich starker Gewichtung. Das heißt also, sie alle hängen in der Regel zusammen, bestehen dabei jedoch in keinem feststehenden Gleichgewicht zueinander.

[62] Vgl. hierzu OTTO: *Das Heilige*, 35f.; Er spricht dabei von ‚Potenzierungen' und impliziert damit nicht unproblematischerweise Qualitätsunterschiede gerade auch innerhalb des Charakters des Mirum wie auch in der Religionsgeschichte.

[63] Hier kommt wieder Ottos eigener Vernunftbegriff zum Vorschein. Das Paradox in seiner eigentlichen Bedeutung ist zunächst nicht dasjenige *wider die Vernunft*, sondern das *wider alle Erfahrung*.

[64] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 32; MARION: *The Saturated Phenomenon*, 198f.

[65] Vgl. MARION: *Gegeben sei*, 341–345.

Das durch seine breite Rezeption vermutlich bekannteste von Otto beschriebene Moment ist das des (wiederum nur analogisch erschlossenen) *tremendum*, das aber eben wesentlich anderes meint als ein bloßes Sich-Fürchten: Es handelt sich um einen Schrecken, der, so Otto, nicht kreatürlichen Ursprungs sein kann.[66] Dieses Schrecken Erweckende kann beispielsweise mit dem Symbol des Zornes (bzw. *orgê*, *ira*) bezeichnet werden, steht jedoch beispielsweise auch in untrennbarer Verbindung mit dem numinosen Moment des Ungeheueren (*deinós*), dessen „Sinnbasis [...] das *Unheimliche* des Numinosen"[67] darstellt. In einem bereits rationalisierenden Zug bezeichnet das Ungeheure dabei das ‚unermesslich Große'.[68] Diese Unermesslichkeit, also Nicht-Vermessbarkeit, führt an ein weiteres Moment des Numinosen, jenes des Erhabenen. Damit nimmt Otto (wie auch Marion) nun eine explizite Anleihe von Kant und dessen Erarbeitung des mathematisch- bzw. dynamisch-Erhabenen.[69] Der Gedanke des Erhabenen liegt bei Kant in Grundzügen schon in seiner bereits erwähnten Frühschrift über die *Theorie des Himmels* vor, in deren Beschreibung die Betrachtung des Sternenhimmels das Versagen der Sprache, die *egestas verborum*, zeitigt. In der *Kritik der Urteilskraft* wird das Erhabene dann insbesondere hinsichtlich seiner *magnitudo* beschrieben. Sie weist auf ein doppeltes Moment hin: Das Erhabene trägt nicht nur Schauervolles (das *tremendum*) in sich, sondern vereint Abdrängendes und Anziehendes in einem.[70] So ein vereinendes Doppelmoment, die ‚Kontrast-Harmonie', nimmt Otto nun auch im Numinosen an, womit das zweite weit rezipierte Moment das Numinosen angesprochen ist: das *fascinans*. Das Numinose ist eben nicht nur furchtbar, sondern auch anziehend, ansonsten würde es nicht aktiv begehrt und gesucht werden.[71]

Es ist nun gerade diese ‚ek-statische' Kontrast-Harmonie des Numinosen, die ein weiteres Moment erfahren lässt, nämlich jenes der *dynamis* bzw. des Energischen, des Lebendigen also. Dabei handelt es sich um „dasjenige irrationale Moment [...], das überall am meisten und am stärksten den Widerspruch gegen den ‚filosofischen' Gott bloß rationaler Spekulation und Definition geweckt hat"[72].

In einem der berühmtesten Verse seiner Duineser Elegien kann Rainer Maria Rilke schreiben: „Denn das Schöne ist nichts / als des Schrecklichen

[66] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 15.
[67] OTTO: *Das Heilige*, 53.
[68] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 53.
[69] Vgl. KANT: *KdU*, §§23–29.
[70] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 57.
[71] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 44.
[72] OTTO: *Das Heilige*, 27. Freilich darf, so Otto, auch hier wieder der inadäquate Charakter des Lebensbegriffes nicht verkannt werden – ansonsten behielten jene Gegner mit ihrem Urteil des Anthropomorphismus Recht.

Anfang, den wir noch grade ertragen"[73]. Genau in diesem Sinne ist die von Otto für das Numinose beanspruchte Kontrast-Harmonie als Sättigung der Kategorien der Qualität zu verstehen, wobei sich diese Transgression nach Marion durch eine letztlich bis hin zur Unerträglichkeit gesteigerte Intensität der Wahrnehmung auszeichnet.[74] So kann dann auch beispielweise die ‚tremendum-Seite' für Otto ja gerade auf das ‚Abstoßende' bzw. ‚Abdrängende' und so gewissermaßen Unerträgliche des Numinosen hinweisen.

3.2.4 Sättigung der Modalität: Das Kreaturgefühl als Reflexmoment des Numinosen

Bei genauerem Hinsehen fällt eine Explikation Ottos innerhalb seines Gefühlsbegriffs auf, nämlich eine Unterscheidung zwischen Objekt-Gefühl und Selbst-Gefühl.[75] Bildet ersteres dabei genau jene unmittelbare Einheit *mit* der Urimpression, treten erst im Selbst-Gefühl als sekundärem (aber untrennbar verbundenem) intentionale und letztlich individuierende Strukturen auf. Dahinter steht eine kritische Auseinandersetzung mit Schleiermachers ‚Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit'. Diese Abhängigkeit wird in dessen *Glaubenslehre* in den Lehrstücken zur Schöpfung (§§48–50) sowie zur Erhaltung (§§59–63) erarbeitet, da jener mit ihr ein Gefühl der Bedingtheit meint. Aufseiten des Objekts, so Otto, impliziert dies aber eine ‚Bedingendheit'.[76] Deren Folge ist nun aber zunächst gerade keine Erfahrung von Schöpfung und Erhaltung, sondern die einer *annihilatio* angesichts der übermächtigen *majestas* als Form dynamischer Kontrast-Harmonie. Die individuierend-rationale Fassung der ‚Geschaffenheit' wird also auf Basis jener ‚nackten Geschöpflichkeit' allererst begründet. Otto verweist in diesem Zusammenhang mehrfach auf Gen 18,27: Abraham erkennt sich im Angesicht Gottes als ‚Erde und Asche'. Auf ebenderselben Linie kann Paul Tillich im Anschluss an Jesajas erste Reaktion nach seiner Berufung zum Propheten durch Gott – „Weh mir, ich vergehe!" (Jes 6,5) – konstatieren: „Ohne das ‚ich vergehe' [...] Jesajas kann Gott nicht erfahren werden"[77].

Ottos Gedankengang stellt eine Kritik an Schleiermacher dar.[78] Während dessen Abhängigkeitsgefühl zuerst ein Selbst-Gefühl darstellt, von dem im Folgeschluss auf seine Ursache geschlossen wird, verwirft Otto in einer gegenläufigen Denkbewegung den Begriff der Abhängigkeit zugunsten jenem des ‚Kreaturgefühls', das „*zuerst* und *unmittelbar* auf das *Objekt außer*

[73] RILKE, Rainer Maria: *Duineser Elegien. Erste Elegie*. http://gutenberg.spiegel.de/buch/duineser-elegien-829/1 (21.1.2019).

[74] Vgl. MARION: *Gegeben sei*, 345–351.

[75] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 8–11.

[76] Vgl. hierzu und zu Folgendem OTTO: *Das Heilige*, 23f.

[77] TILLICH: *Systematische Theologie I*, 133.

[78] Vgl. hierzu OTTO: *Das Heilige*, 9–11.

mir geht"[79] und mit dem so allererst der Ermöglichungsgrund aller Abhängigkeiten bereitet ist.

Im Rahmen des noetisch-noematischen Erlebnisgehalts verweist das Selbst-Gefühl also auf das Bewusstseins-Ich. Auch Marion führt eine ähnliche Unterscheidung ein, wenn er in der Thematisierung der Verstandeskategorien der Modalität die Frage nach dem Ich als Ort der Erfahrung gestellt sieht und nicht mehr jene nach dem Horizont des saturierten Phänomens. Anders formuliert: Die Modalität unterscheidet sich von den anderen Kategorien, da sie nicht die Gegenstände und ihre Relationen, sondern „den Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt"[80] thematisiert. Das für Marion klassische saturierte Beispielphänomen an diesem Ort ist das von Emmanuel Levinas beschriebene Antlitz des Anderen. In ihm erfährt sich der Beobachter als Beobachteter.[81] Mehr noch als das, kann sich der Empfänger eines solchen Phänomens jener Manifestation weder entziehen, noch kann er sie selbst intentional vermessen: Der Blick des Anderen ist selbst unanschaulich. Das Ich ist in dieser Form der Saturiertheit nicht mehr der ‚Richter' des Phänomens, es erfährt sich im Gegenteil als nach dem Phänomen ausgerichtet und durch es konstituiert, verliert seine Anteriorität und findet sich als der Aufgabe der Konstitution enthoben. Das Phänomen widerfährt dem Ich, wird von ihm als von ursprünglicher Originarität erfahren als es selbst und unterliegt damit folglich auch nicht mehr der Ichreduktion: es ist irreduzibel.

Marions diesbezügliche Überlegungen begründen seinen Subjektbegriff als dem ‚Zeugen', der sich ganz aus dem von ihm ‚Bezeugten' empfängt und versteht.[82] Hier bestehen unzweideutige Parallelen zu Ottos Behandlung des Kreaturgefühls. Die Konfrontation mit dem Numinosen hat, wie oben ausgeführt, als erste Reaktion die Erfahrung der *annihilatio* des Ich zu Folge. Diese aber geht einher mit der Vorstellung der Geschöpflichkeit, die interpretativ als Parallelbegriff zu Marions Zeugenbegriff verstanden werden kann. In dieser Erfahrung von Grundpassivität liegt, das muss abschließend betont werden, sodann aber auch Individuation begründet. Das Kreaturgefühl begründet einen sich vom Anderen her verstehenden Subjektbegriff.[83]

Im weiteren Verlauf der Arbeit versucht Otto sodann aufzuzeigen, inwiefern das Kreaturgefühl nicht nur ein Kleinwerden bzw. ‚Abwerten meiner selbst' darstellt, sondern auch ein „Gefühl der schlechthinnigen *Profa-*

[79] OTTO: *Das Heilige*, 11.

[80] KANT: *KdrV*, B100.

[81] Vgl. MARION: *Gegeben sei*, 389.

[82] Vgl. MARION: *Gegeben sei*, 390f. u.ö.

[83] Vgl. z.B. auch WENDEL, Saskia: *Das Kreaturgefühl bei Rudolf Otto*, in: LAUSTER, Jörg et al. (Hgg.): *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter 2013, 143–152, hier 144.

nität"[84]. Im Überschreiten der Modalitätskategorien zeigt sich also, wie sich die Überschreitungen der übrigen Kategorien auf den Zeugen auswirken: Das Ganz Andere führt zur Wahrnehmung eines inkommensurablen *dissimile*.[85] Die *majestas* ist „der numinose Rohstoff [...] für das Gefühl der religiösen ‚Demut'"[86]. In der Kontrast-Harmonie des *tremendum et fascinans* liegt schließlich nicht nur die *annihilatio* begründet – sondern vor allem auch die Erfahrung von Gnade.[87]

Von hier aus entwickelt Otto die Darstellung des Numinosen und seines Reflexmomentes versuchsweise weiter zu einer Werttheorie, die dann allerdings über seine phänomenologische Beschreibung des Numinosen hinausgeht. Insofern ist an dieser Stelle der vorgenommene Rekonstruktionsversuch des phänomenologischen Gehaltes der Arbeit Ottos abzuschließen und in einen letzten Paragraphen überzuleiten, um umrisshaft einige wenige kritische Bemerkungen wiederzugeben.

4. Kritik und Ausblick: Eine Hermeneutik der Grenze

Bereits zu Beginn wurde auf Husserls Bemerkung hingewiesen, wonach Ottos Buch über das Heilige als „ein erster Anfang für eine Phänomenologie des Religiösen"[88] angesehen werden müsse. In diesem Diktum liegt eine grundsätzliche Ambivalenz, die Otto sodann auch in einem Brief an Martin Heidegger zum Ausdruck bringt: Ottos Buch sei „kühn u. was versprechend im Anfang, aber freilich bald enttäuschend."[89] Damit schlägt Husserl bereits in eine kritische Richtung, die von vielen Seiten geteilt wurde und wird. Exemplarisch reicht es hier, zwei Theologen zu nennen, nämlich Ernst Troeltsch und Paul Tillich. Beide sehen eine Verfehlung Ottos hinsichtlich der Ausführung des grundlegenden Versuchs einer Verhältnisbestimmung des Rationalen und Irrationalen – des Begrifflichen zum Unbegrifflichen.[90] Nicht unähnlich, doch noch fundamentaler geht der junge Martin Heidegger seine Kritik an Otto an. In seiner Vorarbeit zu einer leider nie weiter ausgeführten Rezension des Buches kritisiert er, dass das

[84] Vgl. Otto: *Das Heilige*, 66f., hier 67.

[85] Vgl. Otto: *Das Heilige*, 33.

[86] Otto: *Das Heilige*, 23.

[87] Vgl. Otto: *Das Heilige*, 43.

[88] Brief Husserls an Otto am 5.3.1919, in: *HUA Dokumente III/7*. Dordrecht: Springer 1994, 207.

[89] Brief Husserls an Heidegger am 10.9.1918, in: *HUA Dokumente III/4*. Dordrecht: Springer 1994, 132.

[90] Vgl. Troeltsch, Ernst. *Zur Religionsphilosophie. Rudolf Otto: Das Heilige*, in: Troeltsch, Ernst: *Rezensionen und Kritiken (1915–1923)* (= KGA 13; hg. v. Friedrich Wilhelm Graf). Berlin: Walter de Gruyter 2010, 412–425, hier 425; Tillich, Paul: *Die Kategorie des ‚Heiligen' bei Rudolf Otto*, in: Theologische Blätter Jg. 2 (1923), Sp. 11–12, hier 11.

Irrationale „immer noch als Gegenentwurf bzw. Grenze, aber nie in seiner Originarität und Eigenkonstitution betrachtet"[91] wird.

Ein ganz fundamentales Problem dürfte also bereits in der Form von Ottos Gegenüberstellung des Irrationalen mit dem Rationalen liegen, denn bereits die völlige Identifikation des Rationalen mit dem Begrifflichen ist äußerst problematisch. Die Konfrontation mit Unbegrifflichkeit – so sollte oben gezeigt werden – verweist eben gerade nicht zwingend auf ein Feld ‚jenseits der Vernunft', sondern eher (unter Beachtung der Kantischen Korrespondenz von Anschauung und Begriff im Bereich des Verstehens) auf ein mögliches Feld von Erfahrung ‚jenseits des Verstehens'. Und obwohl sich Otto der hermeneutischen Notwendigkeit der Übersetzungsarbeit von Unbegrifflichkeit im Bereich numinosen Erfahrens in ideogrammatische Begriffe sehr wohl bewusst ist,[92] muss ihm mit Hans Joas (und letztlich auch mit oben genannten Kritikern) ein ‚hermeneutisches Defizit' angelastet werden.[93]

Es ist interessant, dass selbst in diesem Punkt Parallelen zwischen Otto und den Neuen Phänomenologen bestehen. Insbesondere Marion wurde mehrfach mangelnde Reflexion über die den saturierten Phänomenen eigenen hermeneutischen Konsequenzen vorgeworfen, so unter anderem von Jean Greisch oder Richard Kearney.[94] Während hier nicht der Ort ist, um genauer auf diese Kritikpunkte einzugehen, geben sie doch Anlass zu einem abschließenden und ausblickenden Gedanken, zu der Frage nämlich, inwiefern dem Numinosen ein hermeneutisches Prinzip unterliegt.

Im Anschluss an Rudolf Otto aber beispielsweise auch Paul Tillich kann zwischen einem ‚eigentlichen' und einem ‚uneigentlichen' Mysterium unterschieden werden.[95] Das ‚uneigentliche' Mysterium entspricht letztlich der Alltagsbedeutung des deutschen ‚Geheimnis', das das ‚Heimliche' bezeichnet. Ein Mensch kann in ein solches Geheimnis eingeweiht werden. Für diesen Menschen hört es auf, Geheimnis zu sein, er tritt mit seinem Inhalt in einen in der klassischen Form des hermeneutischen Zirkels beschreibbaren verinnerlichenden Verstehensprozess. Demgegenüber steht die andere Bedeutung des Wortes Mysterium, die von dem deutschen Begriff ‚Geheimnis' strenggenommen nicht erfasst wird. *Myein* bezeichnet das ‚schließen' bzw. ‚verschließen'. Damit kann das ‚Mysterium' nun einerseits das ‚Unerschlossene' bezeichnen, es behält andererseits aber auch immer die Möglichkeit eines ‚Unerschließbaren' für sich. Im Vergleich zur Aneignung eines ‚Alltagsgeheimnisses' verläuft der hermeneutische Prozess hier

[91] HEIDEGGER, Martin: *Das Heilige*, in: HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (= GA 60). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1995, 332–334, hier 333.

[92] Vgl. z.B. OTTO: *Das Heilige*, 77.

[93] Vgl. JOAS, Hans: *Wie aktuell ist Rudolf Otto?*, 255–281, hier 277.

[94] Vgl. zusammenfassend JONES, Tamsin: *Apparent Darkness. A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press 2011, 109–129.

[95] Vgl. OTTO: *Das Heilige*, 32; TILLICH: *Systematische Theologie I*, 133.

in streng entgegengesetzte Richtung. Es kommt zu keiner Verinnerlichung, der Mensch sieht sich dem Mysterium im Gegenteil ausgesetzt: Das Mysterium wird vollzogen, indem es sich dem Verstehen entzieht.

Das hermeneutisch Interessante und Ernstzunehmende daran ist nun gerade die Möglichkeit eines Modus des Erlebens, der sich über das Nicht-Verstehen vollzieht. Gerade dadurch, dass diese Möglichkeit nun aber auf ihr hermeneutisches Prinzip befragt wird, wird diese Möglichkeit nicht mystifiziert, sondern als Hinweis und Aufgabe genommen. Diese Aufgabe könnte als ‚Hermeneutik der Grenze' bezeichnet werden. Sie beschreibt die Vorstellung einer Hermeneutik, die sich (analog zum ‚Richtungswechsel' der Neuen Phänomenologie) von ihrer eigenen Grenze, dem Nicht-Verstehen her, konstruiert und weiterführt zu der Frage, welche Bedeutung das Nicht-Verstehen im Vollzug beispielsweise religiöser Phänomene für das sinnhafte Weltverstehen hat.

Zusammenfassung
Seit einigen Jahren erfreut sich die sogenannte Neue Phänomenologie, insbesondere in der Fassung Jean-Luc Marions und seiner Theorie saturierter Phänomene, reger Aufnahme gerade in theologischen und religionsphilosophischen Gefilden. Kaum noch wahrgenommen hingegen wird Rudolf Ottos Phänomenologie des Numinosen, wie er sie in seinem 1917 erschienen Buch über Das Heilige *erarbeitet hat. Vorliegende Arbeit versucht Otto in ein Gespräch mit Marion zu bringen und so einen neuen Blickwinkel zu seinem Ansatz zu gewinnen, der Ottos Aktualität aufweisen und zeigen soll, dass er sogar grundlegende Einsichten der Neuen Phänomenologie geteilt und vorweggenommen hat.*

Abstract
For several years now, the movement of New Phenomenology has caused some stir and discussion among theologians and philosophers of religion alike. Conversely, the phenomenology of the Numinous, as depicted by Rudolf Otto in his 1917 book The Idea of the Holy, *is finding less and less attention. This paper attempts to open up an exemplary discussion between Otto on the one hand and Jean-Luc Marion on the other, thus gaining a new perspective towards Otto, a perspective which not only will show his present relevance but will also bring attention to the fact that he shared, and anticipated, some basic insights of New Phenomenology very early on.*