

Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin*

Inhalt

I. Methodenprobleme der Religionswissenschaft 2

1. Der Ansatz der Kritik 2
2. Das Verstehen 4
3. Die Begriffe 6
4. Die Definition der Religion 7
5. Die Hypothesen 9

II. Die Welt der Symbole 11

1. Die anthropologische Funktion des Symbols 11
2. Die Entdeckung der Symbole 12
3. Die Verstehbarkeit der Symbole 14
4. Die Geschichtlichkeit der Symbole 15
5. Die Unergründlichkeit der Symbole 17
6. Die Religionsphänomenologie 19

Ich habe lange gezögert, ob ich die Einladung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte annehmen könnte, auf ihrer diesjährigen Jahrestagung über „Leben und Tod im Lichte religiöser Symbolik“ einen einleitenden Vortrag zu übernehmen. Ich bin kein Religionswissenschaftler, sondern, wenn der Name nicht zu anspruchsvoll erscheint, Philosoph. Mir fehlt also die nötige Sachkenntnis, und die Zeiten, wo die Philosophie meinte, von sich aus den Einzelwissenschaften Anweisungen für die Art ihres Vorgehens geben zu können, sind lange vorüber. Viel eher kann die Philosophie hoffen, ihrerseits von den Ergebnissen der Einzelwissenschaften zu lernen. Wenn ich die Einladung trotzdem angenommen habe, so geschah es, weil heute, soweit ich es beurteilen kann, die Religionswissenschaft durch gewisse methodologische Fragen beunruhigt wird, die in einer ähnlichen Weise auch in der Philosophie und in manchen Geisteswissenschaften ausführlich diskutiert sind, und mir scheint, daß diese Diskussionen auch für die Religionswissenschaft von Interesse sein können. So will ich versuchen, einiges von diesen Auseinandersetzungen zu berichten, vor allem unter dem Gesichtspunkt, wie weit schon hier, in der Philosophie und manchen Geisteswissenschaften, ein Konsensus zwischen den verschiedenen Auffassungen erreicht ist, der auch für die Religionswissenschaft hilfreich sein kann. Wenn ich dabei zu Bekanntes wiederhole, vielleicht auch mit meiner Auffassung zu unvorsichtig in die Kompetenzen der Religionswissenschaft übergreife, so bitte ich dafür um Nachsicht und Verständnis.

* Festvortrag, gehalten am 15. 5. 1978 anlässlich der XIV. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte in Bonn (15.-18. Mai 1978). Erschienen in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Bd. 231, 1979, S. 225-239 und 366-379. Die Seitenumbrüche dieses Drucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

Wiederabdruck in: Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Neue Folge, Band 4 1979, S. 23-48. Ein Auszug (2. Teil: Die Welt der Symbole) erschien in: Leben und Tod in den Religionen, hrsg. von G. Stephenson, Darmstadt 1980, S. 1-14.

Ich gliedere meine Ausführungen in zwei Teile: Zunächst in eine allgemeinere Betrachtung:

1. Methodenprobleme der Religionswissenschaft,
sodann, stärker auf das spezielle Thema dieser Tagung bezogen:

2. Die Welt der Symbole

Einen dritten Teil, eine Auseinandersetzung mit der Religionskritik, habe ich fortgelassen, weil er mir zu weit vom Thema dieser Tagung abzuführen schien. [225/226]

I. Methodenprobleme der Religionswissenschaft

1. Der Ansatz der Kritik

Am gegenwärtigen Stand der Religionswissenschaft ist in letzter Zeit von verschiedener Seite eine lebhafte Kritik geübt worden. Man warf ihr vor, daß sie sich noch nicht zum Stand einer strengen Wissenschaft erhoben habe. Man bemängelte an ihr, daß sie bisher noch keine streng definierten Begriffe entwickelt habe – nicht einmal über eine allseitig als verbindlich anerkannte Definition der Religion habe man sich einigen können – und daß sie nicht mittels klarer, eindeutig überprüfbarer Hypothesen die angemessene Form einer wissenschaftlichen Theorie erreicht habe. Selbst einige Vertreter der Religionswissenschaft selber scheinen mir durch diesen Zweifel an ihrer Wissenschaftlichkeit irregemacht und bestrebt zu sein, sich möglichst schnell diesen Forderungen anzupassen. Darum scheint es mir notwendig zu sein, sich mit dieser Kritik einmal kritisch auseinanderzusetzen.

Dabei ist zu beachten, daß diese Kritik nicht nur die Religionswissenschaft trifft, sondern in entsprechender Form auch andere Wissenschaften, vor allem die Sozialwissenschaften und die Philosophie, seit die an den Naturwissenschaften orientierte neopositivistische Wissenschaftstheorie mit großem Nachdruck und zunächst sehr überzeugend klingenden Argumenten den Anspruch einer für alle Wissenschaften in gleicher Weise verbindlichen Methode erhob. Dieser Anspruch hat eine lebhafte Diskussion hervorgerufen, und zwar sowohl seitens der kritischen Theorie der Frankfurter Schule als auch seitens der hermeneutischen Wissenschaften, der historischen und systematischen Geisteswissenschaften.

Auf diese sehr interessante Diskussion, bei der die lange zurückgedrängte Hermeneutik immer stärker ins Zentrum der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung geriet, kann ich hier nicht näher eingehen. (Von der ideologiekritischen Perspektive sehe ich, wie gesagt, im Rahmen der heutigen Überlegungen überhaupt ab.) Aus der hermeneutischen Perspektive seien ohne Streben nach Vollständigkeit einige bezeichnende Beispiele angeführt.

An erster Stelle wäre Hans-Georg Gadamer's bedeutendes Buch „Wahrheit und Methode“ mit dem bezeichnenden Untertitel „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ zu nennen, in dem der Gedanke der Hermeneutik eine eindrucksvolle Verkörperung fand¹. Wenn man auch im einzelnen manches an diesem Buch kritisieren mag, so hatte in jedem Fall die Hermeneutik in diesem Werk ihren Anspruch als wissenschaftlich ernst zu nehmende Disziplin in einer Weise angemeldet, daß niemand länger daran vorbeigehen konnte. [226/227]

An dieses Werk schloß sich eine lebhafte, über die Grenzen der Disziplinen weit hinausgreifende Diskussion, die in dem Sammelband „Hermeneutik und Ideologiekritik“ ihre eindrucksvolle Dokumentation fand². Auch Gadamer's „Kleine Schriften“ bilden, soweit sie auf

¹ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960.

² *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Theorie-Diskussion, Frankfurt a. M. 1971.

diese Diskussion eingehen, eine wertvolle Ergänzung³.

Damit war die Bereitschaft geschaffen, in der Walter L. Bühl in dem Sammelband „Verstehende Soziologie“ Beiträge zum Aufbau einer hermeneutischen Disziplin zusammentrug⁴.

Andere Stimmen sind in dem von Otto Pöggeler zusammengestellten und eingeleiteten Band „Hermeneutische Philosophie“ vereinigt⁵.

In sehr entschiedener Weise hat der der Frankfurter Schule nahestehende Jürgen Habermas in seiner „Logik der Sozialwissenschaften“⁶ und seitdem wiederholt die „kommunikative Erfahrung“ von der „sensitiven Erfahrung“ abgesetzt und damit die Unableitbarkeit der hermeneutischen Erkenntnis gegenüber dem positivistischen Wissenschaftsanspruch betont. Er hat damit die Diltheysche Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften auf einer neuen Diskussionsebene wieder aufgenommen. Er erklärt unter Berufung auf Gadamer: „Die historisch-hermeneutischen Wissenschaften gewinnen ihre Erkenntnisse in einem anderen methodologischen Rahmen ... Sinnverstehen bahnt anstelle der Beobachtung den Zugang zu den Tatsachen“⁷.

In anderer Weise hat Paul Ricœur drei große Typen der Hermeneutik unterschieden: die Psychoanalyse, die Phänomenologie des Geistes (im Hegelschen Sinn) und die Religionsphänomenologie⁸. Indem er die Psychoanalyse mit guten Gründen als eine Form der Hermeneutik versteht⁹ und an anderer Stelle auch das Verhältnis von „Hermeneutik und Ideologie- [227/228] kritik“ erörtert¹⁰, liefert er einen fruchtbaren Beitrag für die Erörterung der Möglichkeiten eines fruchtbaren Zusammenwirkens zwischen den genannten Disziplinen.

Überblickt man das Ganze, so lassen sich in der gegenwärtigen Philosophie drei Hauptströmungen unterscheiden, die man als (positivistische) Wissenschaftstheorie, als Hermeneutik (= Philosophie der Geisteswissenschaften) und als kritische Philosophie (= Ideologiekritik) bezeichnen kann. Um mögliche Mißverständnisse beim Wort „positivistisch“ zu vermeiden, kann man im ersten Fall, nach einem Vorschlag Apels, auch kurz von Szientistik sprechen. Dabei scheint heute die Entwicklung dahin zu gehen, daß sich über eine wechselseitige Anerkennung hinaus immer deutlicher eine echte Zusammenarbeit ausbildet, die die Vereinigung der drei genannten Hauptströmungen in einem größeren Ganzen erreichbar erscheinen läßt.

Eine sehr differenzierte, die verschiedenen neueren Entwicklungen in allen ihren Feinheiten verfolgende Darstellung und damit das, wie mir scheint, (vorläufig) letzte Wort in dieser Diskussion gibt Karl-Otto Apel in seiner „Transformation der Philosophie“, auf die hier nachdrücklich hingewiesen sei¹¹. Apel entwickelt hier eine „Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht“, in der die drei Hauptströmungen der gegenwärtigen Philosophie, von ihm als Szientistik, Hermeneutik und Ideologiekritik bezeichnet, in einer komplizierten Weise

³ Hans-Georg Gadamer: *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*. Tübingen 1967.

⁴ Walter L. Bühl: *Verstehende Soziologie, Grundzüge und Entwicklungstendenzen*. München 1972.

⁵ Otto Pöggeler: *Hermeneutische Philosophie*, München 1972.

⁶ Jürgen Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Philosophische Rundschau. Beiheft 5. Tübingen 1967, S. 78.

Ders. *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. In: Jürgen Habermas-Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung*, Frankfurt a. M. 1971, S. 206.

⁷ Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a. M. 1968, S. 157.

⁸ Paul Ricœur: *Die Interpretation*. Ein Versuch über Freud. Deutsch von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1974. Kap. II. Der Konflikt der Interpretationen. Vgl. Otto Friedrich Bollnow: *Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik*, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 30, 1976, S. 167 ff. und 389 ff.

⁹ Paul Ricœur, a. a. O.

¹⁰ Paul Ricœur: *Herméneutique et Critique des Idéologies*. In: *Demythisation et Idéologie*. Paris 1973.

¹¹ Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1976.

zusammenwirken. Er formuliert sein Programm einmal dahin: „Die Lösung, die hier ins Auge gefaßt wird, kommt in der Trichotomie der Titelbegriffe: ‚Szientistik‘, ‚Ideologiekritik‘, ‚Hermeneutik‘ zum Ausdruck. Es soll gezeigt werden, daß in dieser methodologischen Trichotomie die verschiedenen methodischen Ansätze der gegenwärtig praktizierten empirischen Wissenschaften definiert und zueinander in Bezug gesetzt werden können“¹².

Eine andere sorgsam abgewogene Darstellung der neueren wissenschaftstheoretischen Auffassungen gibt aus religionsphilosophischer Sicht Wolfhart Pannenberg in „Wissenschaftstheorie und Theologie“¹³.

Das alles kann an dieser Stelle nicht weiter entwickelt werden. Es würde auf ein Referat über die gegenwärtige philosophische Diskussion überhaupt hinauslaufen. An dieser Stelle sollte es nur dazu dienen, zu zeigen, daß der Gedanke einer (im positivistischen Sinn) wissenschaftstheoretisch begründeten Einheitswissenschaft als gescheitert gelten kann und die Religionswissenschaft nicht nötig hat, sich nach dieser Seite hin besonders zu rechtfertigen, [228/229] daß vielmehr die Hermeneutik seit langem in der philosophischen Erkenntnislehre als berechtigte und notwendige Disziplin anerkannt ist. Die Religionswissenschaft braucht sich also nicht als angreifbar und wissenschaftlich ungesichert zu empfinden, wenn sie sich als hermeneutische Disziplin betrachtet. In diesem Sinn wollen wir versuchen, uns mit den gegen sie erhobenen Vorwürfen im einzelnen auseinanderzusetzen.

2. Das Verstehen

Die Auseinandersetzung entzündet sich schon beim Zentralbegriff aller hermeneutischen Wissenschaften und damit auch der Religionswissenschaft, dem des Verstehens. Dieser Begriff wird von der positivistisch orientierten Wissenschaftstheorie vielfach schroff abgelehnt, weil sie darin nur eine verschwommene, mehr gefühlsmäßige und darum unwissenschaftliche Form des Erkennens sieht. Leider ist die sachliche Auseinandersetzung durch einige weit verbreitete und anscheinend unausrottbare Mißverständnisse behindert, die wir zuvor nach Möglichkeit zu beseitigen versuchen müssen.

1. Das Verstehen eines geistigen Gebildes ist scharf zu unterscheiden von einem Nacherleben oder Nachfühlen des Vorgangs, durch den es von einem andern Menschen geschaffen worden ist. Am groben Beispiel: das Verstehen des pythagoräischen Lehrsatzes ist unabhängig von der Frage, wie Pythagoras seinerzeit darauf gekommen ist und wie ihm dabei zu Mute gewesen ist. Auch wenn ich einen andern Menschen mit einem Beil Holz spalten sehe, ist das Verstehen dessen, was er tut, unabhängig von der Frage, warum er es tut und wie er sich dabei fühlt. Oder am schwierigeren Beispiel: das Verstehen eines Gedichts bezieht sich auf das darin Ausgesagte, und dazu bedarf es nicht des Nachvollziehens seiner Entstehung in der Seele des Dichters. So hat es schon Dilthey gesehen: „So ist der Gegenstand, mit dem die Literaturgeschichte oder die Poetik zunächst zu tun hat, ganz unterschieden von psychischen Vorgängen im Dichter oder seinen Lesern. Es ist hier ein geistiger Zusammenhang realisiert.“ Oder noch deutlicher: Es „sind nicht die inneren Vorgänge in dem Dichter, sondern ein von diesem geschaffener, aber von ihm ablösbarer Zusammenhang“¹⁴.

Allgemein: Das Verstehen bezieht sich auf Sinnzusammenhänge. Die Begriffe Verstehen und Sinn sind korrelativ. Nur Sinnvolles kann ich verstehen und umgekehrt: wo ich etwas verstehe, bin ich auf Sinn bezogen. So betont Spranger: „Verstehen in allgemeinsten Bedeutung heißt: geistige Zusammenhänge in der Form objektiv gültiger Erkenntnis als sinnvoll auf-

¹² Karl-Otto Apel, a. a. O., 2. Bd., S. 101.

¹³ Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973.

¹⁴ Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Leipzig u. Berlin 1923 ff., 7. Bd., S. 85.

[229/230] fassen. Wir verstehen nur sinnvolle Gebilde¹⁵. Zusammengefaßt also: Das Verstehen bezieht sich auf geistige (das sind sinnvolle) Zusammenhänge und nicht auf seelische Vorgänge. Allerdings sind auch (!) seelische Vorgänge verständlich, nämlich insofern sie ein sinnvolles Geschehen darstellen. Insofern gibt es eine verstehende Psychologie. Sinnlose Vorgänge, etwa im Zustand der Geisteskrankheit, sind darum nicht mehr verstehbar.

2. Das Verstehen wird auch vielfach als Intuition bezeichnet und damit dem streng rationalen Erkennen gegenübergestellt. In dieser Perspektive wird dem Verstehen wohl ein gewisser Sinn für das Finden einer Erkenntnis zugestanden, für die sachliche Begründung sei es dagegen ohne Belang. Aber auch dieser Einwand verkennt, worum es im Verstehen geht. Er leidet zudem an der Unbestimmtheit dessen, was hier als Intuition bezeichnet wird. Zwar ist es richtig, daß alles Verstehen (das über die elementarsten Leistungen hinausgeht) mit einem meist als Vorverständnis bezeichneten ersten und unbestimmten Erfassen beginnt und dann durch die hermeneutische Arbeit schrittweise zur Klarheit und Bestimmtheit gebracht wird. Aber das Ergebnis, das klare Erfassen, bleibt als besseres Verstehen immer noch ein Verstehen, führt also nicht aus dem Bereich des Verstehens hinaus.

3. Falsch und irreführend ist auch die antithetische Gegenüberstellung von Verstehen und Erklären und die darauf gegründete Gegenüberstellung von Natur- und Geisteswissenschaften. Diese Gegenüberstellung hatte, historisch gesehen, ihren Sinn, als Dilthey vor hundert Jahren das Eigenrecht der Geisteswissenschaften gegenüber dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal durchsetzen wollte. Dilthey selbst hat an der Notwendigkeit erklärender Verfahren auch in den Geisteswissenschaften nie gezweifelt. Und die Diltheyschule hat sich schon bald um die Überwindung dieser schroffen Gegenüberstellung bemüht. Schon vor gut 50 Jahren schrieb Georg Misch: „Es ist eben immer verkehrt, ist eine sozusagen naive erkenntnistheoretische Einstellung, einen sachlichen Gegensatz, der sich diskursiv auf eine Alternative zurückbringen läßt, durch eine Grenzsetzung mittels der zwei isolierten Seiten der Alternative entscheiden zu wollen, während es sich darum handelt, den Gegensatz produktiv, d. h. intuitiv zu überwinden ... Und in der Gegenwart sind auch schon die Denkmittel vorhanden, die es gestatten werden, über das bloße Postulat hinauszukommen zur Leistung“¹⁶. Er meint damit die Neubegründung der Logik auf lebensphilosophischer Grundlage, wie er sie schon damals in seinen Vorlesungen entwickelt hatte¹⁷ und wie sie dann von phänomenologischer Seite von Hans Lipps aufge- [230/231] nommen wurde¹⁸. Es hieß außerdem, die seitdem einsetzende weitere Entwicklung innerhalb der Natur- wie der Geisteswissenschaften verkennen, wenn man immer wieder auf die vor hundert Jahren einmal berechnete und nur aus der damaligen Situation zu verstehende Alternative zurückkommt. Das wird auch bei Habermas verkannt, wenn er den alten Gegensatz als den von sensibler und kommunikativer Erfahrung wiederherstellt¹⁹.

4. Die Unangemessenheit einer solchen antithetischen Gegenüberstellung erweist sich schon in einer sehr einfachen Überlegung. Erklären und Verstehen liegen überhaupt nicht als vergleichbare Glieder einer Alternative auf derselben Ebene. Das Erklären ist eine Tätigkeit: Ich bringe etwas bis dahin Unverständliches zum Verständnis, indem ich es auf etwas anderes zurückführe, von dem her ich es dann verstehen kann. Hier ist der Ort für die Ausbildung von

¹⁵ Eduard Spranger: *Psychologie des Jugendalters*, Heidelberg ¹⁰1948, S. 3.

¹⁶ Georg Misch: *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften* (1924). In: *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M. 1947, S. 51.

¹⁷ Die Edition dieser Vorlesungen wird von Frithjof Rodi vorbereitet [sie ist inzwischen erfolgt].

¹⁸ Hans Lipps: *Untersuchungen zu einer hermeneutischen*. Frankfurt a. M. 1938, S. 55 ff. Vgl. Otto Friedrich Bollnow: *Zum Begriff der hermeneutischen Logik*. In: *Argumentationen*. Festschrift für Josef König, Göttingen 1964, S. 20 ff.

¹⁹ Jürgen Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, a. a. O., S. 98 und seitdem wiederholt.

Hypothesen. (Ich erwähne es schon an dieser Stelle, weil es uns später noch ausführlicher beschäftigen muß²⁰). Das Verstehen aber ist keine Tätigkeit. Das muß man sich einmal ganz klar machen. Das Verstehen bezeichnet vielmehr einen in sich ruhenden geistig-seelischen Zustand (oder wie immer man dies kategorial schwer zu fassende „Können“ ausdrücken will). Ich verstehe etwas. Ich kann es höchstens schlecht verstehen und mich um ein besseres Verstehen bemühen. Aber dieser Vorgang ist selbst kein Verstehen mehr. Ich kann schließlich auch etwas gar nicht mehr verstehen und dann die Lücken des Verstehens durch Erklärungen auszufüllen versuchen.

Wenn man darum in einem weit verbreiteten Sprachgebrauch von einer Methode des Verstehens spricht, so ist das, streng genommen, unangemessen. Die auf ein besseres Verstehen gerichtete Methode ist die Auslegung oder die Interpretation. Das Verstehen selbst aber ist keine Methode.

3. Die Begriffe

Einer der am häufigsten gegen die Religionswissenschaft erhobenen Vorwürfe besagt, daß es ihr an der erforderlichen wissenschaftlichen Strenge fehle, weil sie es noch immer nicht zu exakt definierten Begriffen gebracht habe. Die Religionswissenschaft erscheint unter diesem Gesichtspunkt als unwissenschaftlich oder bestenfalls als vorwissenschaftlich. Wir setzen uns am besten mit diesem Vorwurf auseinander, indem wir ihn umkehren und fragen, ob die geforderten exakt definierten Begriffe überhaupt dem eigentümlichen Wissenschaftscharakter der Religionswissenschaft genügen können, [231/232] ob das nicht hieße, diesen Wissenschaftscharakter verkennen, wenn man die Religionswissenschaft auf solche Begriffe zu bringen versucht.

Eine Definition geschieht nach alter logischer Überlieferung durch die Angabe eines *genus proximum* und einer *differentia specifica*²¹. Die Gesamtheit der so gewonnenen Begriffe lassen sich im Aufstieg zu einer immer größeren Allgemeinheit in einer Begriffspyramide anordnen. Und man hat lange Zeit nicht daran gezweifelt, daß unsre Wirklichkeit so beschaffen ist, daß sie sich in dieser Art definierbarer Begriffe angemessen erfassen läßt. Aber das ist ein fundamentaler Irrtum, und die Bemühung um eine angemessene Begrifflichkeit in der Religionswissenschaft bleibt so lange vergeblich, bis sie sich nicht grundsätzlich von diesem Vorurteil befreit hat.

Wir fragen also zunächst: Auf welchem Gebiet sind definierbare Begriffe möglich? Das ist erstens der Fall, wo wir die Begriffe konstruktiv erzeugen können. Das ist möglich und angebracht in der Logik, in der Mathematik und in der exakten Naturwissenschaft. Wir bezeichnen diese Begriffe als wissenschaftliche Termini. Was beispielsweise ein elektrisches Potential ist, läßt sich in der Physik genau definieren. Der ewige Ärger der Physiker entsteht daraus, daß die Umgangssprache sich dieser Begriffe bemächtigt und dann in einem der strengen Definition durchaus nicht angemessenen Sinn verwendet.

Begriffe dieser Art sind weiterhin möglich und angemessen in den beschreibenden Naturwissenschaften, etwa in der Botanik oder der Zoologie, wo sie die Mannigfaltigkeit der Gattungen und Arten nach diesem Schema ordnen, so wie es schon in der wissenschaftlichen No-

²⁰ Vgl. u. S. 235-238.

²¹ Das Problem der Definition ist in der neueren Wissenschaftstheorie wesentlich differenzierter durchgeführt worden. Vgl. dazu *Wolfgang Stegmüller: Wissenschaftstheorie*. Im Band Philosophie des Fischer-Lexikons, Frankfurt a. M. 1958, S. 317 ff. sowie ders., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart ²1960, S. 368 ff. Weil diese Entwicklung in der hier zur Rede stehenden Frage nach der hermeneutischen Begriffsbildung nicht weiterführt, weil insbesondere die Begriffsanalyse nichts über den Zusammenhang der zugehörigen Bestimmungen aussagt, können wir uns weiterhin an der traditionellen Bestimmung der Definition orientieren.

menklatur zum Ausdruck kommt: *Viola odorata*, *Anemone nemorosa* usw. Es ist hier ein bestimmtes Verwandtschaftssystem, das eine solche Namengebung ermöglicht.

Wir brauchen nicht zu untersuchen, auf welchen andern Gebieten eine solche definierende Begriffsbildung vielleicht noch möglich ist. Es genügt, daß es zum mindesten gewisse andre Bereiche gibt, in denen eine solche definierende Begriffsbildung nicht sinnvoll möglich ist. Das ist mehr oder weniger schon bei allen Begriffen der Umgangssprache der Fall. Aber wir halten uns am besten an extreme Beispiele. Das sind auf religionswissenschaftlichem Gebiet etwa die Begriffe Sünde und Frevel. Es ist müßig, nach einem Oberbegriff zu suchen, unter dem man die beiden Begriffe durch spezifische Merkmale unterscheiden könnte. Das Wort Missetat etwa wäre nur eine behelfsmäßige Bildung und würde überdies selbst wieder in eine neue Richtung weisen. In beiden Fällen, bei der Sünde wie beim Frevel, handelt es sich nicht um verschiedene Arten von Taten, sondern um verschiedene Auslegungen der Taten im Rahmen eines jeweils verschiedenen Lebensverständnisses. Es zeigt sich, daß jeder der beiden Begriffe schon ein ganz bestimmtes Lebensverständnis, eine bestimmte Anthropologie voraussetzt. Man kann, was der eine oder der andere Begriff bedeutet, nicht anders deutlich machen, als indem man das Lebensverständnis im ganzen entwickelt, in dem sie ihre Stelle haben.

Hans Lipps, von dem ich dies von ihm gern gebrauchte Beispiel übernommen habe, hat in seiner tiefgründigen und bis heute nicht hinreichend gewürdigten „Hermeneutischen Logik“²² diese Art von Begriffen als „Konzeptionen“ bezeichnet und als solche den definierbaren Begriffen gegenübergestellt. Die Nichtdefinierbarkeit bedeutet aber keineswegs eine Unklarheit oder Verschwommenheit. Die Konzeptionen lassen sich durchaus in ihrer Bestimmtheit erfassen, aber diese Bestimmung erfolgt in ganz anderer Weise, nämlich in der hermeneutischen Entfaltung des Lebensverständnisses, in das diese Begriffe eingebettet sind. Diese Auslegung führt aber nicht zu einer in einem einzigen Satz enthaltenen bequem handhabbaren Formel. Sie ist nur im Vollzug der Interpretation zu gewinnen und von diesem gar nicht ablösbar. Wir können diese Begriffe nach einem Vorschlag Friedrich Kümmels auch als hermeneutische Begriffe bezeichnen²³.

Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß die wesentlichen Begriffe der Religionswissenschaft Konzeptionen oder hermeneutische Begriffe sind und als solche nur in dem zirkelhaften Verfahren einer hermeneutischen Auslegung zur Bestimmtheit gebracht werden können. Die Religionswissenschaft muß sich also hüten, sich durch die scheinbar so überzeugende Forderung nach definierbaren Begriffen von ihrem eignen Wesen ablenken zu lassen. Ihre, d. h. die hermeneutischen Begriffe sind nicht weniger streng als die Termini der konstruktiven Wissenschaften, sie sind nur in anderer Weise streng und erfordern ein eignes wissenschaftliches Verfahren, das als solches gelernt und beständig geübt werden muß.

4. Die Definition der Religion

Ein gutes Beispiel für die Struktur religionswissenschaftlicher Begriffe ist schon der nicht enden wollende Streit um den Begriff der Religion. Man quält sich seit Jahrzehnten mit der Schwierigkeit, daß es nicht gelingen will, [233/234] sich auf eine befriedigende Definition der Religion zu einigen. In Wirklichkeit ist aber gerade die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen der einsehbar notwendige Ausdruck der Sache selbst. Es gibt keine Definition der Religion, und wenn man je glaubte, eine gefunden zu haben, so wäre das der sichere Beweis dafür, daß

²² Hans Lipps, a. a. O.

²³ Friedrich Kümmel: *Logische und hermeneutische Begriffsbildung*. Unveröffentlichtes Scriptum. Sommersemester 1972 [inzwischen zugänglich gemacht in der Homepage www.friedrich-kuemmel.de].

man das Ziel verfehlt und selber erstarrt ist.

Aber wenn die Religion auch nicht definierbar ist, so bedeutet das nicht, daß wir uns mit unklaren Begriffen begnügen und auf strengere wissenschaftliche Ansprüche verzichten müßten. Was Religion ist, läßt sich durchaus bestimmen, aber diese Bestimmung muß auf andre Weise erfolgen als durch eine Definition der üblichen Art. Denn die Religion hat kein genus, innerhalb dessen sie durch besondere Bestimmungen herausgehoben wäre. Mit einer Bestimmung etwa als „Kulturbereich“ ist wenig anzufangen. Vor allem aber ist die Religion selber kein genus, unter das die einzelnen Religionen als species fallen würden. Das muß einmal richtig erkannt werden, wenn man das Wesen der Religion angemessen bestimmen will.

Es ist das Verdienst von Ugo Bianchi, diese Verhältnisse klar erkannt zu haben (wenn er auch vielleicht noch nicht die letzten Konsequenzen gezogen hat). Er sagt zunächst, daß das Problem einer Definition der Religion nur auf dialektische Weise gelöst werden kann²⁴. Er meint mit „dialektisch“ ein Verfahren, das schon von einer gewissen „Idee“ von Religion ausgeht, diese aber als nur heuristisch betrachtet, um dann durch „induktive und positive Forschung“ zu einer genaueren Bestimmung zu kommen. Dies aber, was hier dialektisch genannt wird, ist genau das hermeneutische Verfahren, das von einem Vorverständnis (a certain idea) ausgeht und dieses in einem nie zum Abschluß kommenden Verfahren näher zu bestimmen sucht.

Das wird bei Bianchi dann noch schärfer bestimmt. Er betont ausdrücklich, daß es sich bei den verschiedenen Religionen nicht um species eines genus handelt. „Wir können nicht sagen, daß in den verschiedenen Religionen ein genus (eine allgemeine Art) Religion im ganzen gegenwärtig ist, genommen in einer univoken Bedeutung, die in jeder einzelnen Religion verifiziert werden kann, (wie z. B. ‚animal‘ für alle zoologischen species)“²⁵. Es gibt keinen gemeinsamen Nenner für alle Religionen oder keinen gemeinsamen Kern. Es handelt sich bei den verschiedenen einzelnen Religionen um „Analogien“, die sich in einer gewissen „Familienähnlichkeit“ (family ambit) zwischen den verschiedenen religiösen Formen ausdrückt²⁶. Mit „Familienähnlichkeit“ ist sehr glücklich das begrifflich kaum zu fassende Verhältnis bezeichnet, wie sich ein Gleiches, hier die verschiedenen Religionen, in verschiedenen Ausprägungen offenbart, ohne daß es gelingt, diese [234/235] Ähnlichkeit in inhaltlich faßbaren Unterschieden und Gemeinsamkeiten zu bestimmen, obgleich auf der andern Seite diese Feststellung sich nicht auf bloße Intuition stützen darf, sondern sich ihrerseits methodisch absichern lassen muß. Wie das in der konkreten Arbeit zu leisten ist, das eben ist die schwierige Frage einer erst zu entwickelnden angemessenen Methode.

An dieser Stelle kann vielleicht Diltseys Abhandlung über „Das Wesen der Philosophie“²⁷ hilfreich sein, weil dieser in seinen letzten Jahren und im Besitz der voll ausgebildeten geisteswissenschaftlichen Methoden in einer entsprechenden Weise nach dem „Wesensbegriff“ der Philosophie fragt. Er geht in seiner Abhandlung davon aus, daß im Verlauf der Geschichte sehr Verschiedenes als Philosophie bezeichnet worden ist. Indem er nun die Reihe der verschiedenen Möglichkeiten durchläuft, stellt er fest, daß sie sich alle im Rahmen einer bestimmten Grundpolarität bewegen, die mit dem Willen zur wissenschaftlichen Strenge auf der einen Seite, die mit dem zur Auflösung der den Menschen bedrängenden Lebensrätsel auf der andern Seite bezeichnet werden kann. Dilthey spricht von einem metaphysischen und einem positivistischen Zug. Und er greift dahinter nach der Art, wie beides in der immanent ideologischen Struktur des menschlichen Seelenlebens angelegt ist, also nach der Funktion der Philosophie im menschlichen Leben, und findet diese in der vollkommenen Entfaltung eines

²⁴ Ugo Bianchi: *The history of religions*, Leiden 1975, S. 206.

²⁵ Ugo Bianchi, a. a. O., S. 209.

²⁶ Ugo Bianchi, a. a. O., S. 210.

²⁷ Wilhelm Dilthey: *Das Wesen der Philosophie* (1907). In: *Gesammelte Schriften*. 5. Bd., Leipzig und Berlin 1924, S. 339 ff.

schon von Anfang an im Menschen angelegten folgerichtigen Denkens, das von den bedrängenden „Rätseln des Lebens“ herausgefordert wird. Dilthey spricht von einem Wesensbegriff der Religion, der so gewonnen ist, aber dieser ist nicht mehr in einer Definition der überlieferten Form ausdrückbar. Entsprechend wird man auch zu einem Wesensbegriff der Religion zu kommen hoffen, indem man nach der Funktion der Religion im Strukturzusammenhang des menschlichen Lebens fragt.

5. Die Hypothesen

Der zweite Vorwurf gegen die Religionswissenschaft geht dahin, daß sie noch nicht den Stand einer strengen empirischen Wissenschaft erreicht habe, weil sie nicht imstande gewesen sei, klar formulierte Hypothesen aufzustellen, die man in der Erfahrung bestätigen oder widerlegen kann, um aus den bestätigten (bzw. nicht widerlegten) Hypothesen eine Theorie ihres Gegenstandsbereichs als ein in sich konsequent zusammenhängendes System von Sätzen aufzubauen. Wiederum ist darauf zu antworten, daß damit Forderungen an die Religionswissenschaft herangetragen werden, die ihrem innersten Wesen so unangemessen sind, daß schon der Versuch, sie zu realisieren, zu der Sache unangemessenen Folgerungen führt. [235/236]

Ich muß hier ganz elementar ansetzen. Man sagt, eine Wissenschaft bestehe aus einem System von Sätzen. Das scheint so selbstverständlich, daß man sich fragt, wie man überhaupt daran zweifeln kann. Aber wie so oft liegt in der sogenannten Evidenz eine eigentümliche suggestive Macht, die das Nichtselbstverständliche des damit gesetzten Ausgangspunkts gar nicht in den Blick kommen läßt.

Zunächst das eine: Daß eine Wissenschaft aus Sätzen besteht, weil sie in sprachlicher Form dargestellt ist und alle menschliche Rede aus Sätzen besteht, ist selbstverständlich. Es ist ebenso selbstverständlich, wie daß jede menschliche Rede aus Wörtern und vielleicht sogar aus Lauten besteht. Man hebt aus dem Fluß der Rede die Sätze als kleinste Sinneinheiten heraus (weil Wörter wohl eine Bedeutung, aber keinen Sinn haben). So weit ist alles klar. Das Problem aber entsteht daraus, daß damit stillschweigend vorausgesetzt wurde, daß sich diese Sätze als Elemente isolieren lassen, die man nachher wieder zu einem System verbinden kann. Das ist in der zusammenhängenden Rede aber keineswegs der Fall. Schon die Schwierigkeit, die wir beim Schreiben haben, wenn wir uns fragen, wo wir einen die Sätze trennenden Punkt setzen sollen und wo nicht, zeigt an, daß diese Frage keineswegs so einfach ist.

Dagegen kann man natürlich einwenden, daß die Wissenschaftssprache eben eine Sprache besonderer Art ist, die ein solches konstruktives Vorgehen erlaubt. Das ist richtig, aber es gilt nur für die Wissenschaften, die mit als Termini definierten Begriffen arbeiten. Es gilt aber nicht mehr, so weit sich eine Wissenschaft hermeneutischer Begriffe bedient. Diese erlauben nicht ein solches atomistisches Verfahren, das Sätze als Elemente herauslöst und wieder zusammensetzt.

Wir verdeutlichen das am besten an der Hypothese²⁸. Eine Hypothese ist ein begrifflich scharf formulierter Satz, den wir zur Erklärung eines nicht einsehbaren Zusammenhangs heranziehen. Sie ist in den Naturwissenschaften, die sich mit einem grundsätzlich sinnfreien Gegenstand beschäftigen, das allein angemessene Mittel. In den Geisteswissenschaften dagegen, die sich mit einem wesensmäßig sinnhaltigen Gegenstand beschäftigen, gewinnt die Hypothese eine ganz andere Funktion. Sie wird zur Erklärung dort notwendig, wo der sinnvolle Zusammenhang zerreißt und sich nicht mehr verstehbare Lücken ergeben. Sie hat, wie schon der

²⁸ Vgl. *Otto Friedrich Bollnow: Über Hypothesen*. In: *Wirklichkeit und Reflexion*. Zum 60. Geburtstag von Walter Schulz. Hg. v. H. Fahrenbach, Pfullingen 1973. Ders., *Das Doppelgesicht der Wahrheit*. Philosophie der Erkenntnis, 2. Teil. Stuttgart 1975. Kap. 8: Die Funktion der Hypothese, S. 147 ff.

Name der Hypothese als des „Unterstellten“, „Unterlegten“ zum Ausdruck kommt, die Aufgabe, die „Löcher“ im bekannten Sinnzusammenhang auszufüllen, sie gleichsam zu flicken. Das ist eine notwendige Funktion und von den Ver- [236/237] tretern der geisteswissenschaftlichen Methode auch immer anerkannt worden. Aber sie betreffen diese nicht in ihrem Kern, sondern treten erst bei bestimmten Schwierigkeiten ergänzend hinzu.

Von da her verstehen wir, warum der Ausgang von der Hypothese mit ihrem ganzen logischen Formalismus die in der Religionswissenschaft gestellten Probleme von vorn herein in eine schiefe Perspektive bringt. Er wird dem Wesen der religionswissenschaftlichen Forschung nicht gerecht, verzerrt diese vielmehr bis zur Unkenntlichkeit. Wie bei allen hermeneutischen Wissenschaften handelt es sich um ein zunächst noch dunkles, nur in unbestimmten Umrissen gegebenes Vorverständnis, das durch die Forschungsarbeit zur Bestimmtheit gebracht werden soll. Wir sprechen von diesem vorläufigen Verständnis als einem Vorverständnis oder genauer (mit einer Unterscheidung Kümmels²⁹) um ein antizipierendes Vorverständnis. Und alles kommt darauf an, das Vorverständnis in seiner wissenschaftlichen Funktion klar von einer Hypothese zu unterscheiden: Bei einer Hypothese handelt es sich um einen begrifflich klar formulierten Satz, dessen Gültigkeit an der Erfahrung überprüft werden soll. Die Klarheit der Formulierung ist die Voraussetzung für die Möglichkeit einer genauen Überprüfung. Der Vorgang spielt sich also von Anfang an in der Sphäre des klaren Bewußtseins ab. Das Vorverständnis dagegen ist zunächst nur in der Unbestimmtheit einer tastend vordringenden Ahnung gegeben, die erst im Fortgang der Arbeit wie aus einem Nebel langsam immer deutlicher hervortritt. Und während bei der Hypothese der Vorgang abgeschlossen ist, sobald die Entscheidung über falsch und richtig gefallen ist, ist der Vorgang der Deutung, der Weg vom unbestimmten Vorverständnis zum bestimmten Verständnis, niemals abgeschlossen, sondern führt in immer neue Tiefen. In diesem Sinn sprechen wir auch von der Unergründlichkeit des Lebens und des Geistes.

Dagegen kann man natürlich einwenden, daß dies für den Weg der Wahrheitsfindung zutreffen mag, daß man von Wissenschaft dagegen erst da sprechen kann, wo man die gewonnenen Erkenntnisse in einem rational durchkonstruierten Begründungszusammenhang dargestellt hat. Nun ist es sicher richtig und ohne weiteres zuzugeben, daß es bis zu einem gewissen Grade möglich ist, den Gang der hermeneutischen Deutung in einem Prozeß der Prüfung von Hypothesen und des konstruktiven Aufbaus abzubilden. Aber das ergibt nur ein verzerrtes Spiegelbild des wirklichen Vorgangs, bei dem keinerlei Erkenntnisfortschritt erzielt wird, sondern alles nur auf eine Folge von Banalitäten hinausläuft. [238/239]

Wenn ich die bisherigen Überlegungen zusammenfasse, so hat sich die Kritik, die von einem szientifischen Wissenschaftsideal aus an der Religionswissenschaft geübt wird, als unberechtigt und dem Wesen der Sache unangemessen erwiesen. Sie braucht sich also in ihrer Arbeit durch diese von außen herangebrachte Kritik nicht irritieren zu lassen. Das ist es, was ich zur Begründung meiner These der Religionswissenschaft als hermeneutischer Disziplin zu sagen hatte, um damit den Besprechungen dieses Kongresses ein Stück Unbefangenheit wiederzugeben. Die Religionswissenschaft ist als hermeneutische Disziplin nicht weniger strenge Wissenschaft als die nach dem szientifischen Ideal entwickelten Disziplinen. Es ist nur eine andere Form strenger Methode, die in ihrem eignen Wesen herausgearbeitet werden muß.

[Fortsetzung mit Teil II, S. 366-379]

²⁹ Friedrich Kümmel: *Verständnis und Vorverständnis*. Subjektive Voraussetzungen und objektiver Anspruch des Verstehens. Neue Pädagogische Bemühungen, Heft 22, Essen 1965, S. 36 ff.

II. Die Welt der Symbole

1. Die anthropologische Funktion des Symbols

Nach der Besprechung von religionswissenschaftlichen Methodenproblemen komme ich zum zweiten Teil, zur Anwendung der allgemeinen methodologischen Erörterungen auf ein besonderes Gebiet, nämlich das Verstehen von Symbolen, um die es ja, am besonderen Beispiel der Todessymbolik, in dieser Tagung gehen soll. Nun wird der Begriff des Symbols wiederum in sehr verschiedener Bedeutung gebraucht, und es ist darum notwendig, sich zuvor über den religionswissenschaftlichen Begriff des Symbols zu verständigen.

Im allgemeinsten Sinn wird der Begriff des Symbols von Ernst Cassirer in seinem grundlegenden Werk, der „Philosophie der symbolischen Formen“ (und der späteren kürzeren Zusammenfassung: „Was ist der Mensch?“) gefaßt³⁰. Er versteht unter „symbolischen Formen“ alle Objektivationen des menschlichen Geistes, alle Kulturbereiche, die Sprache, den Mythos, die Kunst, das Recht, die Wissenschaft, die Religion usw., insofern sie Formen sind, in denen sich die Auffassung der Wirklichkeit – und unseres eignen Lebens – vollzieht, und Cassirer behauptet, daß es für den Menschen keine Möglichkeit gibt, eine reine, sozusagen nackte und unberührte Wirklichkeit zu erfassen, daß ihm vielmehr die Wirklichkeit nur durch die Vermittlung der symbolischen Formen zugänglich ist, oder in Cassirers eigenen Worten: „Er lebt so sehr in sprachlichen Formen, in Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten, daß er nichts erfahren oder erblicken kann, außer durch Zwischenschaltung dieser künstlichen Medien“³¹. Das meint er mit der Formel, der Mensch sei das *animal symbolicum*, das durch den Besitz von Symbolen ausgezeichnete Lebewesen.

Dieser Ansatz ist letzten Endes als eine konsequente Fortführung der Kantischen Transzendentalphilosophie zu verstehen, der Cassirer ohnehin durch seine Herkunft vom Neukantianismus nahestand. Wie bei Kant der Mensch die Wirklichkeit nur in den apriorischen Formen der Anschauung [366/367] und des Denkens auffassen kann, so tritt hier an die Stelle des Kantischen Apriori das Ganze der von ihm so genannten symbolischen Formen, jetzt freilich mit dem entscheidenden Unterschied, daß dieses erweiterte Apriori nicht mehr zeitlos gültig ist, sondern in einem geschichtlichen Wachstum begriffen ist.

Die anthropologische Frage nach der Konstitution der Erkenntnis, ja des Wirklichkeitsbezugs überhaupt, ist durch die Einsicht in die Funktion dieser allgemeinen Formen in eine bisher nicht erreichte Tiefe geführt. Hier liegt das bleibende Verdienst Cassirers. Zu fragen bliebe aber vielleicht, ob es zweckmäßig war, diese allgemeinen Formen als Symbole zu bezeichnen; denn damit werden Verwechslungen mit dem sonstigen Sprachgebrauch nahegelegt, wie er auch in der Religionswissenschaft üblich ist, der das Wort Symbol in einem engeren Sinn, nämlich als doppelsinniges (oder mehrsinniges) Zeichen gebraucht³², so nämlich, daß hinter dem wörtlichen, vor Augen liegenden Sinn ein tieferer Sinn verborgen ist. Am Beispiel: daß etwa die Waschung mit reinem Wasser eine sittliche Reinigung symbolisiert.

Und nun ist es wesentlich, daß sich Cassirers Einsicht in die anthropologische Funktion der symbolischen Formen auch auf die Symbole im engeren Sinn übertragen läßt. Sie sind kein bloßer Schmuck, den man zur Not auch entbehren könnte, sondern sie wiederholen in der höheren, durch die Doppelsinnigkeit geschaffenen Ebene das, was in einfacherer Weise schon von der Sprache im allgemeinen gilt. Wie die Sprache überhaupt nicht einfach eine bestehen-

³⁰ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Teile, Berlin 1923 bis 1929. Ders.: *Was ist der Mensch?* Übers. v. W. Krampf, Stuttgart 1960.

³¹ Ernst Cassirer: *Was ist der Mensch*, a. a. O., S. 39.

³² So u. B. Paul Ricœur: *Die Interpretation*, a. a. O., S. 29.

de Wirklichkeit abbildet, sondern eine Wirklichkeit aufschließt und deutet und den Zugang zur Wirklichkeit allererst ermöglicht, so wie mit Humboldt zu sprechen, „der Mensch mit den Gegenständen ... ausschließlich so [lebt], wie die Sprache sie ihm zuführt“³³, so ist auch das Symbol nicht einfach ein sinnliches Zeichen für einen schon unabhängig von ihm bestehenden Sinn, sondern schließt diesen Sinn allererst auf, macht ihn für uns sichtbar und schafft so einen Zugang zu diesem Sinn, der uns auf andere Weise gar nicht erreichbar wäre – oder, etwas zuspitzend ausgedrückt: das Symbol schafft erst diesen Sinn.

Das Symbol führt also in eine Tiefenhaftigkeit der Welt, die wir grundsätzlich nur an seinem Leitfaden erfassen können. So hat es Paul Tillich formuliert: „Die große Aufgabe der Symbole besteht darin, über sich hinauszudeuten, ... neue Wirklichkeitsbereiche zu erschließen, die sonst verborgen blieben“³⁴. Und Eliade betont, „daß die Welt durch die Symbole ‚spricht‘, sich in ihnen ‚offenbart‘ ... Das Symbol ist kein bloßer Wider- [367/368] schein der objektiven Wirklichkeit. Es eröffnet etwas Tieferes und Grundlegenderes“³⁵, (wobei „objektive Wirklichkeit“ in einem etwas unscharfen Sinn die durch das Herrschaftsdenken bestimmte profane Welt bezeichnet). Sehr treffend hat Eliade es einmal dahin formuliert, „daß die Symbole sowohl die unmittelbare Wirklichkeit wie die besondere Situation zum ‚Bersten‘ bringen“³⁶. Sehr glücklich gewählt scheint mir darin das Wort „bersten“. Wie eine reife Pflaume aufplatzt und hinter der harten violetten Haut das weiche gelblich-grüne Fruchtfleisch sichtbar wird, so bricht auch das Symbol die geschlossene Oberfläche der Dinge, wie sie sich uns im täglichen Leben darbietet, auf und läßt dahinter eine bisher verborgene Tiefe sichtbar werden. Und wenn wir jetzt noch einmal Cassirers Gedanken heranziehen, so ist uns die hinter der erscheinenden Oberfläche verborgene Tiefenhaftigkeit der Welt und des Lebens auf keinem andern Wege als über das Symbol zugänglich. Und wenn wir diese tiefere Sphäre vorgreifend als die der Religion bezeichnen, so heißt das, daß wir in die religiöse Sphäre grundsätzlich nur über das Verstehen von Symbolen eindringen.

2. Die Entdeckung der Symbole

Damit aber dem Symbol diese Leistung gelingt, muß die tiefere Bedeutung irgendwie schon in der unmittelbaren sinnlichen Bedeutung angelegt sein, so daß die eine Bedeutung auf die andere verweist. Es muß eine innere Beziehung vorhanden sein, die wir in einer ersten, vorläufigen Weise als Ähnlichkeit bezeichnen können. Am deutlichsten ist das im pantheistischen oder panentheistischen Denken der Romantik erkennbar, die sich ja von Creuzer und Görres bis hin zu Bachofen mit ganzem Eifer der Erforschung der Symbolik hingeegeben hat. Unter pädagogischem Gesichtspunkt ist dieser Gedanke vor allem von Fröbel herausgearbeitet worden. Weil jedes endliche Ding in seinem pantheistischen Weltbild die Verkörperung eines Göttlichen ist, ist alles in der Welt Symbol des Göttlichen und unsere Welt durch und durch symbolisch. Es gibt nichts, was nicht vom ahnungsvollen Gemüt als Symbol erkannt werden könnte. Der Ball schon, dieses einfache Kinderspielzeug, ist in seiner gleichmäßig abgerundeten Gestalt Symbol des Alls. Das ist eine Welt voll tiefen, ahnungsvollen Tiefsinns³⁷.

Wir können dem reichen Symboldenken der Romantik hier nicht weiter nachgehen. Ich habe nur daran erinnert, weil hier eine Möglichkeit in letzter Folgerichtigkeit durchgehalten ist, daß

³³ Wilhelm von Humboldt: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abtl. Werke, 7. Bd., S. 60.

³⁴ Paul Tillich. Zit. bei Mircea Eliade: *Grundfragen*, S. 258 (vgl. die folgende Anmerkung).

³⁵ Mircea Eliade: *Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen*. In: *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Hrsg. v. M. Eliade und M. Kitagawa, Salzburg 1963, S. 106 ff., S. 121.

³⁶ Mircea Eliade, a. a. O., S. 129.

³⁷ Vgl. Otto Friedrich Bollnow: *Die Pädagogik der deutschen Romantik*, 3. Aufl. Stuttgart 1977, S. 170 ff.

nämlich die ganze Welt einen [368/369] durchgehenden Symbolzusammenhang bildet, der vom Einzelnen in stiller Betrachtung erkannt werden kann. Das aber kann wohl nur als eine einseitige idealistische Konstruktion bezeichnet werden. Sie hat ihre Grenze darin, daß in Wirklichkeit nicht alles Symbol ist, daß die Symbole vielmehr als etwas durch einen besonderen Charakter Ausgezeichnetes inmitten einer als solche unsymbolischen Welt vorkommen, daß also zwar einiges, aber nicht alles Symbol ist.

Daraus ergibt sich die Frage, woran man das Symbol als Symbol erkennt. An dieser Stelle scheint mir ein Gedanke Creuzers in seiner „Symbolik und Mythologie der alten Völker“³⁸ weiterzuführen. Nach Creuzer ist es der Vorzug des Menschen, „mit Göttern umzugehen, die ihm Nachts durch die Träume, und am Tage durch Vögel ... so wie auch durch unverhoffte Zeichen (σύμβολα) aller Art, Gegenwart und Zukunft klar und verständlich machten“³⁹. Daraus entspringt für den Menschen die Aufgabe, die vornehmlich die des Priesters war, diese Zeichen zu deuten und zu offenbaren. In diesem Deuten liegt ein eigentümlicher Doppelsinn, der schon in dem deutschen Wort zum Ausdruck kommt. Es ist zugleich ein Hindeuten, d. h. ein Hinweisen mit dem Finger – oder mit dem Wort als dem, mit Jean Paul, geistigen Zeigefinger⁴⁰ – seht her, dies ist ein göttliches Zeichen, wie auch ein Ausdeuten, d. h. ein Auslegen der Bedeutung dessen, auf das es hindeutet, beides in ursprünglicher Einheit gegeben.

Das Symbol ist also nicht schon vor der Deutung vorhanden, so daß ich weiß: dies ist ein Symbol, dies hat einen tieferen Sinn, den ich erkennen soll, sondern es kommt darauf an, in einem Geschehen oder einem auffälligen Gegenstand das Symbol überhaupt erst zu entdecken, zu erkennen, daß es eine tiefere Bedeutung hat, daß es also ein Symbol ist. Erst durch das Deuten werden die Vorgänge oder Gegenstände zu Symbolen. Creuzer faßt es in dem Doppelsinn von bezeugen und erzeugen: indem der Priester im Symbol das Göttliche bezeugt, auf das Zeichen hinweist, macht er es dadurch zum Symbol, d. h. er erzeugt das Symbol. Deutend erst erzeugt er das Symbol. Das Deuten ist *eines* mit der Erhebung zum Symbol überhaupt. So sagt er: „Symbole deuten und Symbole bilden und schaffen fällt mithin in dieser Vorschule ältester Religion zusammen“⁴¹. Wir können hinzufügen: und sie bleiben auch in der späteren Entwicklung aufeinander angewiesen. Symbole gibt es nicht einfach, sie werden geschaffen, aber sie können nur geschaffen werden, wenn in dem sichtbaren oder hörbaren Träger [369/370] der symbolischen Bedeutung etwas vorgezeichnet ist, was auf die tiefere Bedeutung hinweist. Wir sprachen von dieser geheimnisvollen Beziehung behelfsmäßig als einem Ähnlichkeitsbezug.

Wenn nun zunächst Symbole geschaffen werden, indem man an von Natur aus schon vorhandenen Gegenständen oder Vorgängen deren tiefere Bedeutung erkennt, so können die Symbole auch durch handwerkliche Technik eigens hergestellt und künstlerisch gestaltet werden. Zum Hindeuten und Ausdeuten tritt damit als drittes Moment das Herstellen. Erst damit kommen wir in das Reich der ausgebildeten Symbolik, das eigentliche Feld der religionswissenschaftlichen Forschung. Doch sind auch diese künstlich hergestellten Symbole, abgesehen von ihrer differenzierteren Gestaltung und damit auch ihrer differenzierteren Bedeutung, in ihrer Grundstruktur nicht wesentlich anders als die (wenn wir so sagen wollen) natürlichen Symbole.

Aber nun kommt noch ein weiteres hinzu, das in dem genannten Doppelsinn schon angelegt war und mir für das Problem des Symbolverstehens von großer Bedeutung zu sein scheint,

³⁸ Friedrich Creuzer: *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, besonders der Griechen, Leipzig und Darmstadt, 2. Aufl. 1819-1823, 6 Bände.

³⁹ Friedrich Creuzer, a. a. O., 1. Bd., S. 10.

⁴⁰ Jean Paul: *Levana*. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. 1. Abteilung. 12. Bd. Weimar 1937, S. 363.

⁴¹ Friedrich Creuzer, a. a. O., 1. Bd., S. 15.

was ich aber nur mit aller Vorsicht hier andeute: Wenn das Symbol selber – in der Regel wenigstens – nichtsprachlicher Natur ist, so geschieht die Deutung, durch die es zum Symbol erhoben wird, doch notwendig durch die Sprache. Nur durch die sprachliche Explikation werden uns die Symbole erschlossen, wobei das in der Sprache Ausgesagte im Symbol selber anschaulich erfüllt und gewissermaßen verifiziert werden muß. Nur im Medium der Sprache verstehen wir das Symbol. Und nur durch das Medium der Sprache erhält es zugleich seine übersubjektive Verbindlichkeit.

Das scheint im Widerspruch zu der bekannten Auffassung Bachofens zu stehen, nach der das Symbol am Anfang steht und die sprachliche Auslegung in der Gestalt des Mythos erst darauf folgt. „Der Mythos ist die Exegese des Symbols“⁴². Die Sprache ist danach das Sekundäre: „Das Symbol erweckt Ahnung, die Sprache kann nur erklären.“⁴³

„Bis in die geheimsten Tiefen der Seele treibt das Symbol seine Wurzel, die Sprache berührt wie ein Windhauch die Oberfläche des Verständnisses“⁴⁴. Aber der scheinbare Widerspruch löst sich auf. Auf der einen Seite ist die sprachliche Vermittlung der Symbolbedeutung etwas anderes als die Entfaltung im Mythos. Auf der anderen Seite wirkt sich darin eine (auch sonst verbreitete) Sprachfeindschaft aus, die das Wesen der Sprache von vornherein an einer entscheidenden Stelle verkennt; denn die sprachliche Vermittlung ist überhaupt nichts nachträglich Hinzukommendes, sondern ist unmittelbar schon im [370/371] symbolschaffenden Vorgang enthalten, in dem, wie wir sagten, Hindeuten und Ausdeuten unmittelbar verbunden sind. Das bloße Hinzeigen, das Aufmerksammachen als solches genügt nicht. Es bleibt auch im übertragenen Sinn stumm, wenn es nicht gleichzeitig in seinem Sinn ausgedeutet, d. h. verständlich gemacht wird. Dieses Ausdeuten aber ist notwendig ein sprachlicher Vorgang. Aber er führt nicht, wie der Mythos, über das Symbol hinaus, sondern nur tiefer in das Symbol hinein. Es hebt sich selber wieder auf im sprachfreien Anschauen des Symbols. In diesem Sinn ist das Symbol zugleich sprachfrei und sprachlich vermittelt.

3. Die Verstehbarkeit der Symbole

Daraus lassen sich, wie mir scheint, gewisse Folgerungen für die Möglichkeit eines wissenschaftlich gesicherten Symbolverständnisses ziehen.

1. Weil das Symbol sprachlich vermittelt ist, ist es in einem unmittelbaren Sinn nur verständlich im Umkreis einer Kultur, in der das Verständnis des Symbols durch einen sprachlich ermöglichten Traditionszusammenhang vermittelt wird. Das ist der Bereich, der, soweit ich sehe, in der Gadamerischen Hermeneutik⁴⁵ allein ins Auge gefaßt ist. Hier dürften auch die in den philologischen Wissenschaften entwickelten Methoden ohne weiteres angewandt werden können.

2. In den Religionswissenschaften treten aber größere Schwierigkeiten dadurch auf, daß sie es in der Regel mit fremden Symbolwelten zu tun haben, d. h. mit solchen, mit denen sie nicht durch Traditionszusammenhang verbunden sind. Die Frage ist also: Wie ist über die Grenzen der Kulturen hinweg ein gesichertes Symbolverstehen möglich? Die Antwort wird wohl zunächst heißen müssen: ebenfalls vermittelt durch ein Sprachverstehen, d. h. nur insofern wir die fremde Sprache so weit verstehen, daß wir aus ihr das Verständnis der betreffenden Symbole entnehmen können; und insbesondere da, wo eine ausgedehnte Literatur vorliegt, wie dies ja bei der indischen und der chinesischen Kultur der Fall ist, können wir aus ihr das Ver-

⁴² Johann Jakob Bachofen: *Urreligion und antike Symbole*. Hrsg. v. C. A. Bernoulli, 1. Bd. Leipzig o. J., S. 281.

⁴³ Johann Jakob Bachofen, a. a. O., S. 283.

⁴⁴ Johann Jakob Bachofen, a. a. O., S. 284.

⁴⁵ Vgl. Anm. 1.

ständnis der betreffenden Symbole entnehmen, die danach freilich auch sprachfrei, d. h. ohne die Kenntnis dieser besonderen sprachlichen Überlieferung verständlich sind.

3. Ungleich größere Schwierigkeiten entstehen da, wo die sprachliche Vermittlung unmöglich ist, etwa bei Völkern, deren Sprache wir nicht oder nicht hinreichend verstehen, vor allem aber bei archäologischen Funden aus einer Kultur, zu der wir keinen unmittelbaren sprachlichen Zugang haben und in denen wir aus irgendwelchen Gründen eine symbolische Bedeutung vermuten. Hier ist der Bereich, wo innerhalb der Hermeneutik hypothetische Verfahren einsetzen müssen. Am aussichtsreichsten ist wohl die Über- [371/372] tragung von einem schon sprachlich vermittelten Symbolverständnis auf die dort vorgefundenen Gebilde, d. h. wenn ein Symbol uns aus dem eignen Traditionszusammenhang verständlich ist, werden wir mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen können, daß es auch bei einem sprachlich nicht vermittelten Vorkommen im selben Sinn verstanden worden ist.

Weil aber, soweit ich als Außenstehender urteilen darf, ein solches die verschiedenen Kulturen übergreifendes Symbolverstehen möglich ist und weil sich in der religionswissenschaftlichen Forschung ein bei aller Vielfalt einheitliches Reich der Symbole ergibt, wird man aus dem Gelingen dieses Verstehens auf eine zugrunde liegende Einheit der Menschheit schließen dürfen. Um nicht mißverstanden zu werden: Diese Einheit der Menschheit ist keine dogmatische Voraussetzung, sondern sie ist eine Hypothese, die wir zur Erklärung dieses sprachlich nicht mehr vermittelten Symbolverstehens machen, und aus dem Gelingen des Verstehens schließen wir auf die Richtigkeit dieser Hypothese.

4. Die Geschichtlichkeit der Symbole

Die universale Verbreitung der Symbole bei den verschiedenen Völkern und Kulturen führt zu der Frage, wie weit die Symbole mit der Menschheit gegeben sind und ein übergeschichtlich gültiges, also zeitlich invariantes Reich der Symbole bilden oder wie weit sie geschichtlich bedingt und darum dem geschichtlichen Wandel unterworfen sind. Diese Frage ist darum so schwer zu entscheiden, weil die Symbole einerseits aus dem mythischen Denken hervorgegangen sind, das als eine Urform des Denkens einem vorgeschichtlichen, und zwar im Sinne Schellings, absolut vorgeschichtlichen, dem zeitlichen Wandel entzogenen Dasein⁴⁶ zugeordnet ist, daß sie aber überall da, wo sie für uns in einer ausgebildeten Form faßbar sind, immer schon einer geschichtlichen Welt angehören, der alten indischen, chinesischen Kultur usw., und als solche immer schon geschichtlich geprägt (zum mindesten überformt) sind. Das legt den Gedanken nahe, daß die Symbole selber einem ungeschichtlichen Dasein angehören, das in einer rätselhaften Weise in unser geschichtliches Dasein hineinreicht, und daß dieses ungeschichtliche Dasein als Untergrund der Seele in uns, sofern wir mit Symbolen umgehen, noch gegenwärtig ist. Auch vieles in der modernen Tiefenpsychologie spricht für eine solche Auffassung.

Diese Auffassung von einem zeitlos gültigen Reich der Symbole wird in der heutigen Religionswissenschaft mit besonderer Entschiedenheit von Eliade vertreten. Es ist darum zweckmäßig, sich hier an seiner Auffassung zu orientieren. Uns interessiert an dieser Stelle nicht seine metaphysisch tief begründete Geschichtsfeindschaft, d. h. seine Überzeugung, daß nur die Rück- [372/373] kehr zum archaischen Mythos zu einer Erlösung vom Leiden an der Geschichte führen kann. Das ist eine sehr ernst zu nehmende Auffassung, aber sie würde eine eigene, sehr intensive Auseinandersetzung erfordern, für die hier kein Raum ist. Uns geht es hier nur um seine Auffassung von einem zeitlos gültigen Symbolreich, das es als ganzes in seiner „Gesamtmasse“ zu erforschen gelte.

⁴⁶ Schellings Werke, hrsg. v. M. Schröter, München 1927/28, 6. Bd., S. 232 ff.

Zwar muß auch Eliade in Bezug auf die behauptete Zeitlosigkeit einige Einschränkungen machen:

1. Symbole können nicht überall vollständig ausgeprägt und in ihrer vollen Bedeutung erkannt sein. Darum ist es berechtigt, sich an die vollständig ausgebildeten Formen zu halten und anzunehmen, daß ihre Bedeutung schon in den primitiven, fragmentarischen Formen enthalten ist.⁴⁷

2. Der Bedeutungsgehalt der Symbole kann im Lauf der Geschichte bereichert werden, indem zur alten, bestehenden Bedeutung eine neue Bedeutung hinzutritt.⁴⁸ Am eindrucksvollen Beispiel: wie die christliche Kreuzsymbolik bereichernd und vertiefend zum uralten Symbol des Weltenbaums hinzutritt. Grundsätzlich aber muß bei Eliade – immer mit dem Vorbehalt: wenn ich ihn richtig verstehe – die neue Bedeutung im Symbol schon von Anfang an angelegt sein.

3. Symbole können auch neu auftreten. Der Spaten z. B. kann erst zum sexuellen Symbol werden, wenn in der Entwicklung der Menschheit mit dem Feldebau der Spaten erfunden ist. Aber wenn er einmal da ist, bleibt das Symbol zeitlos gültig.⁴⁹

Eliade sieht auch die Verschiedenheit in den geschichtlichen Ausprägungen. Aber sie interessieren ihn nicht. Sie sind für ihn letztlich „provinziell“. Er fragt: „Sind wir wirklich dazu verurteilt, uns allein mit der erschöpfenden Analyse von besonderen Fassungen zu begnügen, die letzten Endes nur eine lokale Geschichte darstellen? Haben wir denn gar keine Hilfsmittel, um an das Bild, das Symbol, an den Archetypus in seiner ihm eigenen Wesensart (dieser alle Geschichte umfassenden, sie aber doch nicht durcheinandermengenden Wesensart!) heranzukommen?“⁵⁰ Jede einzelne Kultur bleibt ihm „ein ‚Absturz in die Geschichte‘: damit zugleich ist sie ein Begrenztes“⁵¹. Selbst bei der griechischen Kultur interessiert ihn nicht die individuelle Gestalt der griechischen Klassik, sondern nur der allgemeine [373/374] archaische Urgrund, der die Verstehbarkeit über die Grenzen der Kulturen hinweg allein gewährleiste.

Nun ist gewiß die vergleichende Symbolforschung und die Herausarbeitung eines universalen Bestands eine wichtige Aufgabe. Eliade selbst hat Wesentliches dafür geleistet. Aber die Historiker werden fragen, ob man wirklich das Individuelle als bloß „provinziell“ abwerten kann, ob die geschichtliche Ausprägung wirklich nur „Absturz“ aus einer zeitlosen mythischen Welt ist. Die Frage ist, ob hier nicht schon bestimmte dogmatische Annahmen oder Vorentscheidungen gemacht sind, die einer sehr genauen Überprüfung bedürfen.

Wir müssen zunächst bedenken, daß der dem geschichtlichen gegenübergestellte archaische Mensch mit seiner „archaischen Ontologie“ eine hypothetische Konstruktion ist, wenn auch eine sinnvolle und notwendige, die aber in Wirklichkeit niemals in Reinheit verwirklicht ist. Wo wir Symbole vorfinden, da sind sie immer schon Bestandteil einer geschichtlichen Welt, in einer besonderen geschichtlichen Ausprägung. Das gilt gerade von den bei Eliade mit Vorliebe herangezogenen Beispielen aus der asiatischen Welt, die schon hoch entwickelten Kulturen angehören. Daß in jedem Symbol ein zeitlos gültiger Kern enthalten ist, bleibt unbestritten. Aber ebenso sicher ist es, daß das Symbol, wie wir es vorfinden, nur in geschichtlicher Gestalt erscheint. Das Symbol gehört also beiden Welten an, der des Zeitlos-Gültigen und der des Zeitlich-Geschichtlichen, und die Frage ist, wie weit sich da eine Grenze ziehen läßt, d. h. wie weit sich der zeitlose Kern aus der geschichtlich besonderen Gestalt herauslösen läßt –

⁴⁷ *Mircea Eliade*, a. a. O., S. 134.

⁴⁸ *Mircea Eliade*, a. a. O., S. 133.

⁴⁹ *Mircea Eliade: Ewige Bilder und Sinnbilder*. Vom unvergänglichen menschlichen Seelenraum. Übers. v. Th. Sapper. Ötten 1958. S. 205. Vgl. ders.: *Die Religionen und das Heilige*, Elemente der Religionsgeschichte. Übers. v. M. Rassem u. I. Köck. Salzburg 1954. Sonderausgabe Darmstadt 1976, S. 524.

⁵⁰ *Mircea Eliade*, a. a. O., S. 205.

⁵¹ *Mircea Eliade*, a. a. O., S. 218.

oder ob es nicht irgendeine Möglichkeit gibt, diese Durchdringung, diesen Strukturzusammenhang von geschichtlichem Werden und zeitloser Bedeutung weiter zu erhellen.

5. Die Unergründlichkeit der Symbole

Ohne eine Auflösung bieten zu können, glaube ich doch, daß man diesen ins Dunkel führenden Weg ein wenig weiter verfolgen kann. Ich setze dabei bei dem ein, was man schon immer als eigentümliches Wesen des Symbols bezeichnet hatte: der Unergründlichkeit des Symbols. Dabei ist der Begriff der Unergründlichkeit in seinem ganzen strengen Sinn zu nehmen. Er bedeutet mehr als bloße im erkenntnistheoretischen Sinn verstandene Irrationalität, daß nämlich der Verstand mit den Mitteln seiner Begriffe den Gehalt der Symbole nicht vollständig genug zu erfassen vermag. Unergründlichkeit ist eine Bestimmung der Sache selbst und bedeutet, daß es sich nicht um die Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit handelt, zu einem solchen Grund vorzudringen, sondern daß es überhaupt keinen Grund im Sinne eines festen Bodens gibt, auf den man als auf etwas endgültig Gegebenes zurückgehen könnte, sondern um einen letztlich unfaßbaren Ursprung, [374/375] eine Quelle, aus der die Entwicklung als ein schöpferischer Vorgang entspringt. An die Stelle einer statischen ist also eine dynamische Betrachtung getreten.

Der Unterschied macht sich vor allem bei der Entstehung neuer Bedeutungen eines Symbols oder beim vertieften Verständnis eines überlieferten Symbols bemerkbar. Die eine Auffassung, die, soweit ich sehe, auch Eliade vertritt, faßt den Vorgang so auf, daß eine schon von Anfang an vorhandene, also zeitlose Bedeutung neu gefunden und mit der bisherigen Bedeutung verbunden wird. Die Leistung würde dann im Finden eines schon verborgen Vorhandenen bestehen. Demgegenüber würde ich die Auffassung vertreten, sie jedenfalls als eine Möglichkeit zur Diskussion stellen, daß das Auftauchen einer neuen (oder einer vertieften) Bedeutung ein sich in der Geschichte vollziehender schöpferischer Vorgang ist, indem etwas Neues, also nicht schon vorher Vorhandenes hervorgebracht wird, der also nicht aus einem latent schon Vorhandenen abgeleitet werden kann.

An dieser Stelle kann vielleicht eine Formulierung Diltheys weiterführen, deren Bedeutung erst Misch in seiner tiefgründig weiterführenden Interpretation herausgehoben hat. Er spricht bei der Bemühung, das „Lebensband zwischen Kraft und Bedeutung“⁵² herauszuarbeiten, d. h. der Verbindung zwischen der realen vorwärts drängenden Bewegung des Lebens und der aus ihr hervorgehenden idealen Bedeutung, von dem Hervorbringen der „Ausdruckswelt, in der wir leben“⁵³, d. h. der vom Menschen hervorgebrachten Welt der Kultur und damit auch der Religion, als einer „Explikation, die zugleich Schaffen ist“⁵⁴. Aller Ausdruck, der nach Dilthey „aus Tiefen hebt, die das Bewußtsein nicht erhellt“⁵⁵, ist eine Explikation, d. h. eine Entfaltung eines keimhaft Angelegten, aber er ist zugleich mehr als eine im organischen Modell zu verstehende Entfaltung dessen, was im Keim schon vollständig enthalten ist, es ist zugleich ein Schaffen, d. h. ein schöpferischer Akt, durch den ein Neues hervorgebracht wird, das im keimhaft Angelegten noch nicht enthalten und darum auch aus diesem nicht abzuleiten war.

Misch betont damit gegenüber der phänomenologischen Behauptung einer zeitlosen Wesenssphäre, daß die ideale Sphäre der Bedeutungen sich als eine schöpferische Leistung aus dem Leben selber erhebt, also in die Geschichte einbezogen bleibt, wobei im Unterschied zu einer

⁵² Georg Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, 3. Aufl. 1967, S. 163.

⁵³ Georg Misch, a. a. O., S. 163.

⁵⁴ Georg Misch, a. a. O., S. 164. *Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften*, 7. Bd, S. 231.

⁵⁵ *Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften*, 7. Bd., S. 206.

bloßen Entfal- [375/376] tung von unten her „auch das zufällige Zusammentreffen der Umstände zu einer produktiven Begegnung werden kann“⁵⁶.

Zu einem solchen schöpferischen Hervorbringen geistiger Gebilde gehört jetzt auch das Stiften der Symbole, und ich glaube, daß sich von hier aus der Vorgang tiefer begreifen läßt, in dem die Symbole eine neue zusätzliche Bedeutung gewinnen oder in einer überlieferten Bedeutung tiefer verstanden werden. Wenn die Dilthey-Misch'sche Auffassung zu recht besteht, dann wären die Symbole nicht nur Träger einer in den mythischen Ursprüngen bestehenden oder doch in ihnen vollständig angelegten und nur zu entdeckenden Bedeutung, sie stünden nicht mehr vor oder außerhalb der Geschichte, sondern wären in den schöpferischen geschichtlichen Prozess hineingenommen und wären selbst, wenn auch im Vorgeschichtlichen verwurzelt, geschichtlicher Natur.

Ich sage vorsichtig: wenn diese Auffassung richtig ist, die ich hier zur Diskussion stelle, dann bliebe die Forschung nach einem gemeinsamen mythischen Ursprung der Symbole zwar eine wichtige Aufgabe der Religionswissenschaft, aber sie wäre nur die eine Seite, und deswegen wären die verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen der Symbole unter den verschiedenen geschichtlichen Bedingungen nicht ein „Abstieg in die Geschichte“⁵⁷, sondern diese verschiedenen Ausprägungen gewinnen als ein Aufstieg in die Geschichte ein eignes Interesse. Auch wenn wir durchaus darin zustimmen können, daß die „Gesamtmasse einer Symbolik“⁵⁸ Gegenstand der Religionswissenschaft ist, so gewinnen wir diese Gesamtmasse nicht, indem wir von der Verschiedenheit der Ausprägungen absehen, sondern indem wir den ganzen Reichtum zusammennehmen und gerade in einer vergleichenden Betrachtung die volle Tiefe ausschöpfen, und etwa in der griechischen Tragödie nicht nur das allgemeine archaische Modell, sondern nicht weniger beachten, was sie in einmaliger Schönheit gestaltet hat.

Und wenn wir auch als die entscheidende Funktion des Symbols hervorheben, daß es hinter der Oberfläche der profanen Welt ein Ewiges als dessen tieferen Grund sehen läßt, so enthüllt sich dieses Ewige doch nur in der Geschichte in immer neuer Tiefe, ja ich möchte sagen, es ist selbst als eine Tiefendimension in die Geschichte einbezogen. Wir kämen nicht um die paradoxe Formulierung herum, von einem werdenden Ewigen zu sprechen. Aber diese Formulierung ist gar nicht so paradox, wie sie zunächst erscheint; denn das in der Geschichte Geschaffene geht in den übergeschichtlichen, bleibenden Bestand ein.

Aber ich wiederhole: Was ich hier als eine andre Auffassung gegenüber [376/377] der einer zeitlos gleichen ungeschichtlichen Bedeutung der Symbole angedeutet habe, ist in aller Bescheidenheit nur eine Frage: wie weit sich im ausgegliederten Reich der Symbole ein zeitloser Wesenskern aus den geschichtlichen Ausprägungen aussondern läßt oder wie weit die Symbole einen darüber hinausgehenden Wert erhalten und gerade in der Verschiedenheit der Gestaltungen sich das Reich der Symbole in einer Weise aufbaut, die nicht auf die archaischen Ursprünge reduziert werden kann, das ist eine Sache der religionswissenschaftlichen Forschung, der die Philosophie nicht vorgreifen kann. Was sie kann, ist nur, einen freieren Blick zu eröffnen, indem sie vorschnelle dogmatische Festlegungen in ihrer Einseitigkeit erkennt.

6. Die Religionsphänomenologie

An dieser Stelle, in der Auseinandersetzung des geschichtlichen Bewußtseins mit der Forderung nach zeitlos gültigen Bestimmungen, scheint es mir angebracht, vom Einzelfall Eliades

⁵⁶ Georg Misch, a. a. O., S. 167. Vgl. Frithjof Rodi: *Morphologie und Hermeneutik*. Zur Methode von Diltheys Ästhetik, Stuttgart 1969, S. 107.

⁵⁷ Mircea Eliade, a. a. O., S. 218.

⁵⁸ Mircea Eliade, a. a. O., S. 206.

noch einmal zur allgemeinen Methodenfrage zurückzukehren. Die Sonderung einer systematischen Religionswissenschaft von der Religionsgeschichte geschah in den letzten Jahrzehnten am ausdrücklichsten unter dem Namen der Religionsphänomenologie mit dem hier erhobenen Anspruch einer zu zeitlos gültigen Erkenntnissen führenden Wesensschau. Wenn der Name Religionsphänomenologie auch älter ist, so erfolgte die Ausbildung zu einer klar umrissenen Disziplin erst im Zusammenhang mit der von Edmund Husserl begründeten Phänomenologie, die zu ihrer Zeit über Deutschland hinaus in ganz Westeuropa und später auch in Nordamerika einen starken Einfluß gewann. In diesem Zusammenhang steht auch die von van der Leeuw begründete und vor allem in den Niederlanden weit verbreitete Religionsphänomenologie.

Innerhalb der Phänomenologie lassen sich wiederum zwei Richtungen unterscheiden, eine engere, die sich streng an die Husserlsche Lehre anschließt, und eine weitere, die zwar auch von Husserl ausgeht, das Wort Phänomenologie aber in einem freieren Sinn gebraucht. Sie unterscheiden sich vor allem in ihrem Verhältnis zu Husserls „phänomenologischer Reduktion“, der „Einklammerung“ des Realitätsbezugs und der auf diesem Boden entwickelten „Wesensschau“.

Die Phänomenologie im freieren Sinn kann man allgemein als das Bestreben verstehen, unter Verzicht auf alle konstruktiven Vorgriffe die Dinge selbst in ihrer reinen Selbstgegebenheit sichtbar zu machen, oder in der bekannten Heideggerschen Formulierung, „das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen (zu) lassen“⁵⁹. Das Mittel dieses Sehenslassens ist die sorgfältig durchgeführte und in der Phänomenologie zur Kunst entwickelte Beschreibung. Sie ist getragen von der [377/378] Leidenschaft, Unterschiede zu sehen und sich dadurch immer fester an die Wirklichkeit anzuklammern. Sie lehnt entschieden das voreilige Bestreben, im Unbekannten ein schon Bekanntes wiederzufinden, so wie es Moritz Geiger einmal als das Prinzip des Nichts-andere-als ... bezeichnet hatte⁶⁰, ab, insbesondere alle reduktiven Verfahren, die nach diesem Prinzip alle höheren Seinsschichten auf niedere zurückführen zu können glauben.

Die Phänomenologie im strengen Sinn baut auf der schon genannten „phänomenologischen Reduktion“ auf, in der Husserl das unverzichtbare methodische Instrument der Phänomenologie gesehen hatte. Durch die Außer-Kraft-Setzung des Realitätsbezugs wird die „Wesensschau“ ermöglicht, die das reine „Wesen“ der Dinge, wie es unabhängig von allem geschichtlichen Wandel in zeitloser Gültigkeit bestehe, zu erfassen erlaube. (Ob bei den verschiedenen Religionsphänomenologen die Husserlsche Reduktion „richtig“, d. h. sie wie Husserl sie verstanden wissen wollte, verstanden ist, kann hier dahingestellt bleiben, weil an der Berechtigung dieses Verfahrens ohnehin Bedenken anzumelden sind.)

Dieser Anspruch der Phänomenologie mußte auf dem Felde der Religionswissenschaft sofort den heftigen Widerspruch der Historiker hervorrufen, die sich durch den Anspruch dieses neuartigen Apriorismus, der ihnen den Rahmen ihrer Forschung von vornherein vorschreiben wollte, beeengt fühlten. Und das mit Recht. Ich halte in der Tat die Wesensschau – und damit die Phänomenologie im orthodoxen Sinn – für einen gefährlichen Irrweg. Es ist nicht nur das intuitive Moment dieses Schauens, das eine methodische Sicherung ausschließt, es ist vor allem der radikal ungeschichtliche Charakter dieses Apriorismus, der zeitlos gültige Formen – denn das sind diese Wesenheiten – von den zeitlich sich wandelnden Inhalten ablösen zu können glaubt, der also überzeugt ist, daß keine neue Erfahrung an den einmal erkannten Wesenheiten etwas ändern könne. Das heißt z. B. in unserm Fall, daß man ein für allemal weiß, was Religion ist, und daß man an diesem Maßstab in jedem neuen Fall entscheiden könne, ob es

⁵⁹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Halle a.d. Saale 1927, S. 34.

⁶⁰ Moritz Geiger: *Alexander Pfänders methodische Stellung*. In: Alexander Pfänder zum 60. Geburtstag. Neue Münchener Philosophische Abhandlungen Leipzig 1933.

sich um Religion handelt oder nicht.

Demgegenüber vertrete ich die grundsätzliche Offenheit der Erfahrung und damit die Angewiesenheit der Philosophie an die Ergebnisse der empirischen Wissenschaft. Das schließt nicht aus, weiterhin vom Wesen einer Sache zu sprechen und dieses mit allen Mitteln der kunstmäßig ausgebildeten phänomenologischen Deskription herauszuarbeiten. Aber dieses Wesen tritt nicht mit dem Anspruch der Endgültigkeit auf. Vielmehr fügt jede neue Erfahrung etwas Neues hinzu, verwandelt und erweitert also die Erkenntnis dieses Wesens. Diese ist also niemals abgeschlossen, sondern bleibt be- [378/379] zogen auf den jeweils überschauten Umkreis. Zwischen der Erkenntnis des Wesens und der Erfahrung des Neuen besteht also ein Verhältnis zirkelhafter wechselseitiger Abhängigkeit.

Ich würde auch dies Verfahren als Phänomenologie bezeichnen und mich in diesem Sinn zur Phänomenologie bekennen. So verstanden wird der Streit zwischen den Phänomenologen und den Historikern und allgemein den empirischen Forschern gegenstandslos. Eine recht verstandene Phänomenologie kann niemals die empirische Forschung einengen, aber sie kann in der Besinnung auf das Wesenhafte helfen, das Ergebnis der Forschung besser und tiefer zu verstehen. Sie ist in dieser Weise keine abgesonderte Disziplin, sondern eine Haltung, die sich innerhalb der empirischen Forschung selber auswirkt.

Und endlich eine letzte Frage, die nach dem Verhältnis von Religionsphänomenologie und Hermeneutik. Der Grundbegriff der Hermeneutik ist, wie wir gesehen hatten, das Verstehen. Wenn man nun van der Leeuws „Phänomenologie der Religion“⁶¹ zu lesen beginnt, so fällt auf, daß er von Anfang an immer wieder vom Verstehen religiöser Phänomene spricht und sich dabei ausdrücklich auf Dilthey und in seinem engeren Bereich auf Wach beruft. Hier ist also gar keine Grenze zu ziehen. Religionsphänomenologie ist ihrem Wesen zufolge Hermeneutik, eine durch ihren besonderen Gegenstandsbereich bestimmte Disziplin der Hermeneutik, vielleicht durch eine besondere phänomenologische Betrachtungsweise herausgehobene Disziplin, für die es bezeichnend ist, daß die bloße Beschreibung notwendig über sich selbst hinausdrängt zu einem tieferen Verstehen. Und so bestätigt sich für mich auch von dieser Seite die These: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin.

⁶¹ Gerardus van der Leeuw: Phänomenologie der Religion. Tübingen ³1970.