

Religionsphilosophische Aspekte im Denken Husserls

Überlegungen zur Wissenschaftskonzeption und ihren religionsphilosophischen Voraussetzungen im Ersten Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* und in den *Cartesianischen Meditationen*¹

VON MATTHIAS HEESCH

1. Einleitung

Die Philosophie Edmund Husserls kann in vieler Hinsicht als der Versuch gelten, Themen der älteren Philosophie, insbesondere der Metaphysik, in den fachlichen Diskurs wieder einzubeziehen, aus dem sie – wie Husserl meint, ohne Berechtigung aus der Sache heraus – ausgeschlossen worden sind¹. Eines dieser Themen ist die rationale Theologie, also die philosophische Gotteslehre². Husserls Maxime, die über den Themenbestand der Philosophie entscheidet, lautet dabei: „Vernünftig oder wissenschaftlich über Sachen urteilen, das heißt aber, sich nach den Sachen selbst richten, (...) von den Reden und Meinungen auf die Sachen selbst zurückgehen.“³

Das bedeutet nun vor allem, daß ein Wesensmerkmal der positivistisch-empiristischen Philosophie von Husserl hinterfragt wird: der unbedingte Primat der Erkenntnistheorie über die Ontologie. Die positivistische, in Teilen auch die neukantianische Philosophie des späteren 19. Jahrhunderts hatte mit Berufung auf Kant⁴ die Fundamentalthese vertreten, daß vor jeder Theorie über Seiendes die Angemessenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens für den fraglichen Gegenstand zu prüfen sei. Diese im Kern richtige These birgt in sich jedoch die problematische Möglichkeit, daß jede Unklarheit über Wesen und Reichweite menschlicher Erkenntnis sofort zum Verlust der Gegenstände dieser Erkenntnis führt. Es ergibt sich weiter die Folge, daß, wenn infolge der Restriktion von Erkenntnis auf (immer klä-

¹ Vgl. in diesem Sinne die historische Einordnung und Deutung der Phänomenologie: *M. Heidegger*, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, hg. v. *Petra Jaeger*, (Gesamtausgabe Bd. 20), Frankfurt/M., 1979, 13–122, vgl. auch 231–251 zur undeutenden Anknüpfung an den Themenbestand der Metaphysik Descartes' und Leibniz'. Trotz sich zur Entstehungszeit der Vorlesung (Mitte der zwanziger Jahre) bereits abzeichnender Differenzen zu Husserl ist Heideggers damalige Einschätzung der historischen Bedeutung der Phänomenologie weitgehend auf eine Würdigung Husserls hin abgestellt.

² Vgl. etwa: *Alexander Gottlieb Baumgarten*, *Philosophia generalis – Edidit cum dissertatione prooemiali De dubitatione et certitudine Joh. Christian Foerstner*, Halle/Magdeburg 1770, Nachdruck Hildesheim 1968, insb. das Schema 66; zur Frage der philosophischen „theologia naturalis“ und der der „höheren“, d. h. theologischen Fakultät angehörenden „theologia revelata“ vgl. ebd. 83–96.

³ *E. Husserl*, *Gesammelte Schriften*, hg. v. *Elisabeth Ströker*, 8 Bände (8 = 8/1 u. 8/2) und Ergänzungsband, Hamburg 1992, hier 5, 41 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie I*; im ff.: *Ideen I*), vgl. *Heidegger* 103–108.

⁴ Über die seinerzeitige Kant-Rezeption vgl.: *K. Ch. Köhnke*, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus – Die Deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/M. 1986, 367–387 u.ö.

rungsbedürftige⁵) positive Fakten, auch der Begriff des Bewußtseins bzw. der Erkenntnis unklar wird, sich eine dergestalt argumentierende Erkenntnistheorie der Möglichkeiten begibt, die von ihr selbst angemahnten Klärungen noch von einem in sich klaren Standpunkt her vorzunehmen⁶. Genau diese Situation ist durch die Versuche entstanden, eine naturwissenschaftlich konzipierte – und angesichts dieser Konzeption mit grundlegenden Schwierigkeiten ringende – Psychologie als Fundament der Erkenntnis anzusetzen⁷. Somit ergeben sich aus dem Primat der Erkenntnistheorie in seiner positivistisch-neukantianischen Gestalt de facto skeptizistische Konsequenzen⁸. Das bedeutet natürlich – auch und gerade für Husserl – nicht, daß die Frage nach Wesen und Grenzen menschlicher Erkenntnis damit entfallen könnte. Sie ist aber nicht im Rahmen einer gleichermaßen abstrakten wie auch voraussetzungsreichen⁹ psychologischen Theorie des Erkennens zu lösen, sondern nur so, „daß wir uns (...) das allgemeinste Prinzip aller Methode, das des ursprünglichsten Rechtes aller Gegebenheiten klar machen.“¹⁰ Im Sinne dieses Grundsatzes, „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei“¹¹, muß der Themenbestand der Philosophie und letztlich des Denkens überhaupt bemessen werden¹². Wenn also das „allgemeinste Prinzip aller Methode“ das „Recht der Gegebenheiten“, was doch wohl bedeutet: deren Selbsterschlossenheit, ist, dann muß die Frage religionsphilosophischer Themenbestände der Phänomenologie ausschließlich nach Sachkriterien beantwortet werden. Die Frage lautet also: Welche Themen aus dem Bereich der Religionsphilosophie sind auch weiterhin, d. h. unter den Bedingungen der Moderne, die für metaphysische Ar-

⁵ Vgl. Husserls These von der wesensmäßigen Unabgeschlossenheit der Dingwahrnehmung. *Husserl* 5, 344–348, insb. 346: Das Ding erschließt sich nur in der zu jedem gegebenen Zeitpunkt unabgeschlossenen Synthesis seiner Wahrnehmung, als vollständig bestimmter Erkenntnisgegenstand ist es ein Grenzbegriff.

⁶ Vgl. *H. Schnädelbach*, Philosophie in Deutschland 1831–1933, 4. Aufl. Frankfurt/M. 1991, 123–128, vgl. auch: *Köhnke* 131–140 u.ö.

⁷ Vgl. *K. Sachs-Hombach*, Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert – Entstehung und Problemgeschichte, München/Freiburg 1993, insb. 325–333, exemplarisch außer den Darlegungen zu einzelnen Autoren bei Sachs-Hombach auch: *Köhnke* 233–257. Köhnke arbeitet am Beispiel des Neukantianers Lange vor allem heraus, daß die Nähe des Neukantianismus als Gesamtphänomen zu materialistischen (und auf dieser Grundlage dann psychologistischen) Theoriesätzen des Positivismus bedeutender ist, als die Marburger bzw. südwestdeutsche Schule, die die weithin rezipierte Spätgestalt des Neukantianismus darstellen, vermuten lassen. – Vgl. dagegen *Husserls* programmatische Absage an eine psychologisierende Erkenntnistheorie: 5, 3–9 (Ideen I).

⁸ Vgl. *Husserl* 5, 53–55 (Ideen I).

⁹ Über den Voraussetzungsreichtum der als Naturwissenschaft konzipierten Psychologie vgl. *Sachs-Hombach* 235–324 u.ö. Jeder der entsprechenden Entwürfe hat eine mehr oder weniger explizite Ontologie der Natur zur Grundlage, beansprucht aber gleichzeitig die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen eben jener (und letztlich jeder möglichen) Ontologie zu klären.

¹⁰ *Husserl* 5, 55 (Ideen I).

¹¹ *Husserl* 5, 51 (Ideen I); Husserl spricht (ebd.) auch vom „Prinzip aller Prinzipien“.

¹² Vgl. auch *Husserl* 5, 54f., wo die dem „Prinzip aller Prinzipien“ ohne weitere erkenntnistheoretische Besinnung folgende (positive) Wissenschaft als „dogmatische“ Wissenschaft bezeichnet und als solche ausdrücklich in ihr Recht gesetzt wird.

gumentationen prinzipiell Rechtfertigungsgründe verlangt, in der Philosophie zu behandeln, weil sie – implizit oder explizit – Gegebenes betreffen?

Daraus ergibt sich nun die Fragestellung nachfolgender Überlegungen. Husserl hat keine Religionsphilosophie ausgearbeitet. Gleichwohl ist aus zwar verstreuten aber zahlreichen Anmerkungen innerhalb seines Gesamtwerkes ersichtlich, daß er den Themenbestand der Religionsphilosophie nicht für irrelevant gehalten hat¹³. Es ist nun natürlich zu fragen: Worin besteht diese Relevanz? Einerseits hat Husserl seiner späten Philosophie ein praktisch orientierendes Programm gegeben, das – wie L. Landgrebe herausgearbeitet hat – deutliche Strukturanalogien mit der Religion hat und bei dieser auch inhaltliche Anleihen macht¹⁴. Andererseits aber – und darum soll es im folgenden gehen – läßt sich zeigen, daß auch das auf die Fundierung der Phänomenologie als strenge Wissenschaft gerichtete Denken der mittleren Phase Husserls religionsphilosophische Sachverhalte teils thematisiert, zum überwiegenden Teil aber stillschweigend in Anspruch nimmt. Dies ist möglich, weil dann, wenn sachliche Gründe eine solche Implikation verlangen, erkenntnistheoretische Einwände hiergegen nicht geltend gemacht werden können. Wenn also die transzendente Phänomenologie ihre Funktion als Grundlage der philosophischen Wissenschaft nur wahrnehmen kann, wenn und weil sie jedenfalls implizit zugleich Phänomenologie des Absoluten ist, dann ist die Thematisierung des Absoluten und somit die implizit religionsphilosophische Konzeption der transzendentalen Phänomenologie damit erkenntnistheoretisch gerechtfertigt: Sie beruht auf dem Rechtsgrund, daß nur so – also unter Annahme eines Absoluten – die Gegenstände gegeben sind, mit denen es die Phänomenologie zu tun hat. Daß es sich so verhält, ist im folgenden darzulegen.

Dabei soll folgendermaßen vorgegangen werden: Zunächst soll der Denkweg Husserls bis zu dem Punkt verfolgt werden, an dem religionsphilosophische Annahmen gemacht werden (2. Kapitel). Anschließend sollen diese Annahmen erhoben und in Aufnahme der in ihnen gegebenen Tendenzen vervollständigt werden, wobei auf die etwa verbleibenden Unklarheiten hinzuweisen ist (3. Kapitel). Einige kurze Überlegungen sollen schließlich die über den Autor hinausgehende philosophische Relevanz seines Vorgehens bedenken und auch die Frage stellen, ob für die Methodik der Theologie, insbesondere der Dogmatik, Einsichten gewonnen werden können (4. Kapitel).

¹³ Vgl. etwa: *Husserl* 5, 109f., 5, 182 u.ö. (Ideen I), ferner: L. Landgrebe, Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion, in: *Wilfried Härle und Eberhard Wölfel* (Hg.), *Religion im Denken unserer Zeit*, Marburg 1986, 35–72. Landgrebe knüpft seine Überlegungen allerdings an die lebensphilosophische und geschichtliche Themen aufnehmende Philosophie aus Husserls später Schaffensperiode an und sieht in den religiösen Motiven des Spätwerks den Versuch, einem eher lebenspraktischen Orientierungsbedürfnis zu entsprechen, den der mittlere Husserl der „Ideen I“ noch nicht unternimmt.

¹⁴ Vgl. *Landgrabe* 66–72, ferner: *Husserl* 8/2, 269–276 (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie; im ff.: *Krisis*).

2. Husserls Denkweg als Weg zu einer Phänomenologie unter Einschluss des Gedankens eines Absoluten

Die leitende Absicht der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ besteht in der Etablierung einer „Wissenschaft von Phänomenen“¹⁵. Dieser Wissenschaft geht es darum, deutlich zu machen, daß in den Phänomenen die erscheinenden Sachen selbst zur Geltung kommen. Dabei ist die Ausgangsproblematik die, daß seit Descartes, auf den sich Husserl, ihn umbildend, häufig beruft, einerseits nur das subjektiv Erschlossene als wahr gilt¹⁶, andererseits aber gerade dieses subjektiv Erschlossene das objektiv Wahre sein soll. Descartes hat nun nach Husserls Auffassung die Lösung dieser Aufgabe deswegen verfehlt, weil er „den Sinn der transzendentalen Subjektivität nicht erfaßt (hat)“, nämlich „reine Intuition“ zu sein, die Gegenstände gibt¹⁷. Indem er nämlich „das Ego zur *substantia cogitans*, zur abgetrennten menschlichen *mens sive animus* macht, und zum Ausgangsglied für Schlüsse nach dem Kausalprinzip“¹⁸, wird Subjektivität zum Objekt. Was sie gegenüber anderen Objekten auszeichnet und vor allem, wieso gerade diesem Objekt andere Objekte als Phänomene erscheinen, bleibt dann rätselhaft. Descartes' Grundfehler, die Interpretation des Subjektes als „*substantia cogitans*“, führt also in all jene aporetischen Fragestellungen, die seither den Diskurs der Erkenntnistheorie bestimmen¹⁹. Die angemahnte „Intuition“ muß demgegenüber dahingehend analysierbar sein, daß deutlich wird, was es heißt, daß Subjekten Objekte erscheinen. Husserl prägt hierfür den Begriff des Lebens, der an die Stelle des Cartesianischen Substanzenkens tritt: „Der Erlebnisstrom, der mein, des Denkenden Erlebnisstrom ist, mag in noch so weitem Umfang unbegriffen, nach

¹⁵ Husserl 5,3 (Ideen I); vgl. zum wissenschaftstheoretischen Grundansatz Husserls auch: E. Ströker, Husserls transzendente Phänomenologie, Frankfurt/M. 1987, 55–63 u.ö. Hier und im folgenden werde ich mich überwiegend auf die „Ideen I“ als ausgereifte Gestalt der als „strenge Wissenschaft“ konzipierten Phänomenologie der mittleren Schaffensperiode des Autors beziehen, über die Stellung der „Ideen I“ im Gesamtwerk und einige nicht ausgeräumte Probleme in der Konzeption des Buches vgl.: Elisabeth Ströker, Husserls Werk – Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften, Ergänzungsband, 51–69 [s. Anm. 3]. Neben den „Ideen I“ sollen die „Cartesianischen Meditationen“ herangezogen werden, in einigen Fällen außerdem die „Krisis“-Schrift, auf deren sowohl von den „Ideen“ wie auch den „Meditationen“ abweichende Besonderheiten, insb. die Reflexion auf Geschichtlichkeit, nur am Rande eingegangen werden kann, vgl. hierzu aber in Kürze: Ströker 105f.

¹⁶ Vgl. René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, deutsch hg. von Artur Buchenau, Hamburg 1972 (Nachdruck), 49, (vgl. 44–52), 53 u.ö., über Descartes: Husserl 8/2, 74–86 (Krisis).

¹⁷ Husserl 8/1, 26 (Cartesianische Meditationen; im ff.: Meditationen).

¹⁸ Husserl 8/1, 26 (Meditationen).

¹⁹ Deren Leitfrage lautet immer: Wie kommt das Denken zu den als „Ding an sich“ vorgestellten Gegenständen? Daß hier die Grundproblematik des auf Kant rekurrierenden Empirismus (wie auch des entsprechenden Idealismus) liegt, hat in einer phänomenologischen Einsichten in vieler Hinsicht vorwegnehmenden Studie der Neukantianer Liebmann dargelegt, vgl.: O. Liebmann, Kant und die Epigonen – Eine kritische Abhandlung, Erlangen 1991 (Nachdruck), 18 (programmatisch), 20–69, insb. 51f. u.ö., vgl. auch die, allerdings recht kritische, Darstellung Liebmanns bei Köhnke 211–230.

den abgelaufenen und künftigen Stromgebieten unbekannt sein, sowie ich auf das strömende Leben in seiner wirklichen Gegenwart hinblicke und mich selbst dabei als das reine Subjekt dieses Lebens fasse (...), sage ich schlechthin und notwendig: Ich bin, dieses Leben ist, Ich lebe: cogito.“²⁰ Es ist nun charakteristisch für Husserl, daß er diesen fundamentalen Sachverhalt des Lebens nicht als inhaltlich indifferenten Bewußtseinsstrom faßt, sondern als Objektivität konstituierend: „so ist überhaupt jedes Bewußtseinserlebnis in sich selbst Bewußtsein von dem und dem, (...) wie immer ich (...) dieser wie jeder meiner natürlichen Geltungen mich enthalten mag.“²¹ Deswegen kann Husserl auch formulieren: „Was die Dinge sind, die Dinge, von denen wir allein Aussagen machen, über deren Sein oder Nichtsein, Sosein oder Anderssein wir allein streiten und uns vernünftig entscheiden können, das sind sie als Dinge der Erfahrung.“²² Ganz abgesehen von jeder Annahme über das Bestehen oder Nichtbestehen bestimmter Tatsachen also gilt, daß das Bewußtsein nur darin Bewußtsein, also Subjektivität ist, daß es Objektivität konstituiert, einschließlich der quasi objektiven Konstitution seiner selbst in Reflexionsakten²³. Umgekehrt ist die Objektivität als Kategorie abgesehen von ihrem subjektiven Konstituiertwerden nicht denkbar²⁴. Dies alles geht einem jedoch nur auf, wenn man jede Theorie über bestehende Fakten hintanstellt und ausschließlich die Leistungen des Bewußtseins ins Auge faßt. Diese Abstraktion von der Frage der Faktizität des Äußeren nennt Husserl *Epoché*²⁵.

Indem Descartes gerade die Frage gestellt hat, welches Faktum denn wirklich zweifelsfrei bestehe, d. h. so, daß es bleibt, wenn man alle anderen Fakten abzieht²⁶, ist damit die Frage der Konstitution von vornherein verfehlt. Damit ist aber auch der einzige Ausweg aus den Aporien der Erkenntnistheorie verstellt, die sich um das Rätsel herum bilden, wie das Denken zu seinen Gegenständen kommt. Die *Epoché* ist hingegen Husserls Versuch, den Cartesianischen Zweifel nicht gegen die Setzung bestimmter Gegenstände, sondern vielmehr gegen die Setzung von Gegenständen überhaupt²⁷ so geltend zu machen, daß die vermeintliche Selbstverständlichkeit der Positivität von Gegenständen nun nicht mehr den Blick auf die Konstitution von Gegenständen und damit den Blick auf das Subjekt als

²⁰ Husserl 5, 96 f. (Ideen I).

²¹ Husserl 8/1, 34 (Meditationen).

²² Husserl 5, 100 (Ideen I).

²³ Vgl. Husserl 5, 94 (Ideen I).

²⁴ Vgl. Husserl 5, 96 (Ideen I) u.ö.

²⁵ Vgl. Husserl 5, 65 f., 5, 122–134, 8/1, 8–28 u.ö., vgl. ferner: Ströker, Husserls transzendente Phänomenologie 64–80.

²⁶ Vgl. Descartes 10–16, zur Unbezweifelbarkeit der „*substantia cogitans*“ ebd. 20.

²⁷ Husserl nennt diese Setzung die „Generalthesis der natürlichen Einstellung“, vgl. 5, 60 f. (Ideen I). Annahmen über die Positivität von erscheinenden Gegebenheiten sind immer als „Thesen“ über deren Wesen zu verstehen, die als solche reflektiert werden müssen und nicht im Rahmen einer unreflektierten Übernahme in den Bestand des Phänomens naiv ontologisiert werden dürfen.

transzendental leistendes, d. h. Gegenstände konstituierendes, Leben²⁸ ver- stellt.

Es ergibt sich nun die Frage nach dem positiven Programm eines solchen auf die Konstitutionsleistung transzendentaler Subjektivität hin pointierten Cartesianismus. Husserls Theorie bedient sich hier der beiden Kategorien Noesis und Noema. Dabei ist zunächst zu beachten, daß die „Phänomenologie (...) eine deskriptive, das Feld des transzendentalen reinen Bewußtseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin (ist).“²⁹ Es geht also keineswegs darum, etwa durch die Setzung psychophysischer Vorannahmen, zu „erklären“, wie transzendental leistende Subjektivität zustandekommt, am Ende gar darum, Kategorien aufzuweisen, die deutlich machen könnten, wie das Phänomen des leistenden Lebens „in Wirklichkeit“ beschaffen ist³⁰. Vielmehr geht es darum, angesichts der reinen Selbstgegebenheit des Grundphänomens konstituierender Subjektivität dieses zu beschreiben: „Wir lassen es nur zu, all diese Wahrnehmungen, Urteile usw. als die Wesenheiten, die sie in sich selbst sind, zu betrachten, zu beschreiben (...); wir gestatten aber kein Urteil, das von der Thesis des ‚wirklichen‘ Dinges, wie der ganzen ‚transzendenten‘ Natur Gebrauch macht.“³¹ In diesem Sinne kommt Husserl nun zu einer Distinktion, die sich deskriptiv aus dem Bewußtseinsleben gewinnen läßt, zur Unterscheidung zwischen Konstitution (Noesis) und Konstituiertem (Noema)³². „Ähnlich wie die Wahrnehmung hat jedes intentionale Erlebnis – eben das macht das Grundstück der Intentionalität aus – sein ‚intentionales Objekt‘, d. i. seinen gegenständlichen Sinn. (...) Sinn zu haben, bzw. etwas ‚im Sinn zu haben‘ ist der Grundcharakter alles Bewußtseins, das darum nicht nur überhaupt Erlebnis, sondern sinnhabendes, ‚noetisches‘ ist.“³³ Das Bewußtsein ist seinem Wesen nach also „Noese“³⁴, damit verfügt es aber nicht etwa über die objektive Welt, sondern ist vielmehr an diese gebunden. Dies keineswegs, weil die Faktizität psychophysischer Abläufe das etwa verlangte – diese Faktizität ist ja mittels der *Epoché* ausgeblendet – sondern deswegen, weil Konstitutionsleistung, wenn sie dem Bewußtsein wesentlich ist, dieses quasi an das Konstituierte,

²⁸ Vgl. Husserl 8/2, 92 (Krisis).

²⁹ Husserl 5, 127, vgl. 5, 153 f. (Ideen I).

³⁰ Dies ist eine wesentliche Differenz zwischen Husserl und der Psychoanalyse, mit der die Phänomenologie ansonsten eine recht weitgehende Verwandtschaft aufweist, vgl. meinen Aufsatz: Phänomenologische Psychologie? Über den theoretischen Sinn und die seelsorgerlich-praktische Bedeutung der phänomenologischen Elemente im psychologischen Denken Sigmund Freuds, in: NZStH. 37/1995, 205–215, insb. 211–213.

³¹ Husserl 5, 209 (Ideen I); „transzendent“ meint hier: außerhalb des Bewußtseins autonom subsistierend. Genau diese Setzung der autonom subsistierenden Natur ist aber zentral für die Freud'sche Tiefenpsychologie, vgl. meinen Aufsatz 209–211 [Anm. 30].

³² Vgl. Husserl 5, 229–232 u. ö., ferner: Ströker, Husserls transzendente Phänomenologie 106–115.

³³ Husserl 5, 206, zum Noema insb. 5, 232 (Ideen I); vgl. weiter: Ströker, Husserls transzendente Phänomenologie 106–115.

³⁴ Vgl. Husserl 5, 194 (Ideen I).

bzw. die Konstitution des Konstituierten, bindet. Das Bewußtsein muß also Gegenstände, in Husserls Terminologie: Noemata konstituieren³⁵. Deren Beschaffenheit ist dem Bewußtsein un verfügbar: Es kann nicht Beliebiges, sondern nur entweder Gegebenes oder jedenfalls Mögliches konstituiert werden, was Husserl mit der These vom hyletischen Aspekt des noematischen Kerns, auf den das Noema gewiesen ist, zum Ausdruck bringt³⁶.

Somit kann in gewisser Weise gesagt werden, daß Husserls Theorie der transzendentalen Konstitution ein Sachgebiet bedenkt, das in der idealistischen Philosophie als Theorie des Absoluten behandelt worden ist. Gleichwohl gibt es in dieser Hinsicht Einschränkungen. Husserl schreibt: „Das transzendente ‚Absolute‘, das wir uns durch die Reduktion herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tief liegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahren Absoluten hat.“³⁷ Worin liegen die Gründe für diese Einschränkung? Hier ist auf zweierlei hinzuweisen: Husserl denkt das Bewußtsein nicht als transzendental frei. Schon die Gruppierung des Konstitutionsgeschehens um den „noematischen Kern“ macht deutlich, daß die materiale Gestaltung des noetisch-noematischen Ablaufs nicht als reines Freiheitsgeschehen verstanden werden kann. In Husserls – in unserem Rahmen nur randständig zu bedenkender – Spätphilosophie wird dazu noch der Gedanke kommen, daß das Subjekt, auch das höchstreflektierte, immer an die Geschichte seiner Selbstausslegung gebunden ist, also an die Vergangenheit³⁸, die ihm nicht verfügbar ist. Ein weiterer

³⁵ Vgl. über das Noema: *Husserl* 5, 206–209 (Ideen I).

³⁶ Vgl. *Husserl* 5, 191–196 u.ö.: (Ideen I). Husserl geht davon aus, daß die formierende Aktivität der Noesis am Noema eine *morphé* hervorbringt, die als „stofflose Form“ auf ein Substrat, den „formlosen Stoff“ (ebd. 193, vgl. 192f.) angewiesen ist. Über dieses Substrat verfügt die Intentionalität nicht, wie sie im übrigen auch über die Formalstruktur ihrer Wirksamkeit nicht verfügt. Das Noema hat mithin einen „noematischen Kern“ (vgl. ebd. 232–234, insb. 233), d. h. eine geformte materiale Beschaffenheit, deren Kern wiederum die ungeformte *hyle* ist (vgl. ebd. 192). Im übrigen ist zu beachten, daß auch die „Randbezirke“ des Noema noematischer Beschaffenheit sind. Das Noema hat also einen zentralen, die Selbstidentität fundierenden Bereich und periphere Bereiche, die den noetischen Gegebenheitsweisen entsprechen. Andernfalls – wenn der „Kern“ sich in verschiedenen psychologischen Aspekten unterschiedlich präsentierte – wäre das von Husserl zurückgewiesene Schema von invariantem „Ding an sich“ und variabel darauf zugreifendem psychischen Subjekt wieder eingesetzt. Zum noematischen Kern vgl. auch: *Ströker*, Husserls transzendente Phänomenologie 112f.

³⁷ *Husserl* 5, 182 (Ideen I); vgl. aber etwa: *Johann Gottlieb Fichte*, Werke, hg. v. *Immanuel Hermann Fichte*, 11 Bände, Berlin 1971 (Nachdruck), 1, 97 (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre): „Dasjenige dessen Seyn (Wesen) bloss aus besteht, dass es sich selbst als seyend setzt, ist das Ich, als absolutes Subject. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und nothwendig. (. . .). Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtseyne kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist.“ Hier wird also die These vertreten, daß Selbstbewußtsein gleich unbedingt Freiheitsbewußtsein ist. Diese auch von Fichte im Laufe seiner weiteren Entwicklung erheblich modifizierte Ansicht wird von Husserl von vornherein bestritten: Selbstbewußtsein ist reflexive Besinnung auf den immer und un verfügbarer Weise material bestimmten Konstitutionsfluß der Realität.

³⁸ Vgl. *Landgrebe* 61 (schon mit Blick auf die 1905 gehaltenen „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“), ferner ebd. 66–72 über die eigentliche Spätphilosophie.

hier relevanter Sachverhalt besteht darin, daß die Gesamtstruktur der noetisch-noematischen Genese erlebter Wirklichkeit zwar durch sich selbst weiterbesteht, aber keineswegs als durch sich selbst begründet gedacht werden kann. Auch wenn der Erlebnisstrom als „unendlicher Erlebnisstrom“³⁹ gedacht wird, handelt es sich doch um eine konstituierte Unendlichkeit. Das wirft die Frage nach der absoluten Konstitution des relativen Konstitutionsgeschehens auf.

3. Husserls religionsphilosophische Grundannahmen

Weil der oben skizzierte Konstitutionsablauf bzw. das in ihm subsistierende Subjekt sich selbst auf eine ihm – hinsichtlich der Inhalte des zu Konstituierenden und hinsichtlich des Gestellenseins in den Konstitutionsvorgang⁴⁰ – unverfügbare Weise gegeben ist, kann es nicht selbst im strengen Sinne das Absolute sein. Husserl schreibt: „Da ein mundaner Gott evident unmöglich ist, und da andererseits die Immanenz Gottes im absoluten Bewußtsein nicht als Immanenz im Sinne des Seins als Erlebnis gefaßt werden kann (...), so muß es im absoluten Bewußtseinsstrom und seinen Unendlichkeiten andere Weisen der Bekundung von Transendenzen geben, als es die Konstitution von dinglichen Realitäten als Einheiten einstimmiger Erscheinungen ist.“⁴¹ Wäre Gott immanent, dann würde primär er auf die Seite der Noesis gehören (bei natürlich auch bestehender Noema-Eigenschaft), wäre er transzendent, also, wie Husserl es ausdrückt, „mundan“ (Objekt im Sinne der Weltzugehörigkeit), dann wäre er ein „Noema“ (natürlich mit entsprechender Noesis). Letzteres kann er schon deswegen nicht sein, weil er dann, vermöge der Lehre von den noematisch-hyletischen Kernen, seinerseits ein unverfügbar Bestimmtes wäre. Im Fall seiner Immanenz wäre jedenfalls – und das wiederum gegen Husserls Theorieintention⁴² – der Konstitutionsprozeß ein Selbstläufer. Gleiches würde im übrigen gelten, wenn Gott ein äußerer Sachverhalt, also das Noema einer auf einen bewußtseinstranszendenten Sachverhalt gerichteten Noesis, wäre, wobei dann noch hinzukäme, daß der Konstitutionsprozeß vom Konstituierten her bestimmt wäre. Damit wären dann Husserls sämtliche Analysen über die noetisch/noematische Beziehung hinfällig. Gott ist also weder Noesis noch Noema. Er ist auch nicht die Identität bzw. Indifferenz dieser

³⁹ Husserl 5, 182; (Ideen I).

⁴⁰ Vgl. die in dieser Hinsicht besonders pointierten Darlegungen bei Husserl 8/2, 269–276, insb. 270 (Krisis), ähnlich schon 5, 214 (Ideen I), wo als – abgesehen von der Religionsphilosophie – letzterreichbare Gegebenheit hinsichtlich der noetisch-noematischen Konstitution angenommen wird: „Das Ich (...) ‚lebt‘ in solchen Akten.“ Es wird dabei deutlich, wie eine hier ansetzende Rezeption der transzendentalen Phänomenologie in den Existenzialismus übergehen kann, indem nämlich nun „Dasein“ zur zentralen Gegebenheit erhoben wird. Daß dies bei Husserl nicht geschieht, ist möglicherweise auf die religionsphilosophischen Implikationen seines Denkens zurückzuführen.

⁴¹ Husserl 5, 109; (Ideen I).

⁴² Vgl. vor allem die schon zitierte Stelle: Husserl 5, 182, vgl. 180–183.

beiden Sachverhalte, die in Husserls Kategorien ohnehin gar nicht thematisierbar wäre, weil transzendental leistendes Leben für Husserl immer noetisch-noematische Konstitution ist. Gleichwohl muß er aber aus den ange deuteten Gründen in Anspruch genommen werden, wenn nicht sinnwidrigerweise Noesis oder Noema absolut gesetzt werden soll.

Nun tritt dadurch eine wesentliche Komplizierung ein, daß Husserl davon ausgeht, daß auch Gott nicht transzendental frei ist: Auch für ihn stellt sich das Problem der Nichtwählbarkeit manifest sinnwidriger Strukturen. Das bedeutet etwa, „daß so etwas wie Raumingliches nicht bloß für uns Menschen, sondern auch für Gott – den idealen Repräsentanten der absoluten Erkenntnis – nur anschaubar ist durch Erscheinungen.“⁴³ Weil, so macht Husserl gegen die Normierung des Erkennens durch die Erkenntnistheorie immer wieder deutlich, Erkenntnismodalitäten nur aus der Eigenstruktur der Gegenstände folgen, kann auch nicht mit der Begründung vollendeter Erkenntnismodi Gottes für diesen eine ganz andere Sorte von Erkenntnis konstatiert werden. Gott ist also gegenüber den Gegenständen genauso wenig frei wie der Mensch, d. h., sie erscheinen ihm nach Maßgabe ihres Wesens⁴⁴. Man kommt also in der Betrachtung von Husserls Religionsphilosophie nicht weiter, als daß man zwei nicht restlos zur Übereinstimmung zu bringende Aspekte seiner Rede von Gott konstatiert: Einerseits wird Gott als letztgebende Instanz angenommen, da – aus den oben skizzierten Gründen – Noesis und Noema bzw. der mittels dieser beiden Kategorien in seinem Fungieren beschriebene „Lebensstrom“ dieses nicht, jedenfalls nicht unter letztgebendem Aspekt, sein kann. Andererseits wird Gott als Grenzbegriff für ein vollständiges Erkennen der Sachen bemüht. In dieser letzteren Hinsicht ist er nicht letztgebende Instanz, denn er ist, wie jedes erkennende Subjekt, an die unverfügbare Struktur der Sachen gebunden. Mit Blick auf Husserls Sachlichkeitspostulat und auf die Lehre von Noesis und Noema ist hinzuzufügen, daß in der philosophischen Gotteslehre eine tendenziell unvermittelte Gegensätzlichkeit im Grundansatz des Autors nur in letzter Konsequenz deutlich wird: Husserls durch die *Epoché* modifizierter Cartesianismus hat – was hier nicht im Sinne einer Kritik verstanden werden soll – zweifellos subjektivistische Züge. Andererseits aber hat seine auf dem Adäquanzprinzip beruhende Konzeption von Erkenntnis objektivistische Tendenzen⁴⁵. Der Antagonismus wird recht deutlich an den verschiede-

⁴³ Husserl 5, 351 (Ideen I).

⁴⁴ Husserl stellt seiner eigentlichen Transzendentalphänomenologie längere Ausführung über das Wesen der Dinge voran, d. h. über invariante Strukturen, die die Konstitution der verschiedenen Klassen von Gegebenheiten leiten, vgl. Husserl 5, 10–55 über die in diesem Zusammenhang besonders wichtigen „ontologischen Regionen“ 25–28 u.ö. Diese von Husserl so genannte „Eidetik“ macht deutlich, daß kein im Rahmen der Phänomenologie zu beschreibender Konstitutionsvorgang die kategorialen (letztlich: ontologischen) Invarianzen zu seiner Verfügung hat, an deren Leitfaden Konstitution abläuft.

⁴⁵ Diese Implikation ergibt sich schon aus dem „Prinzip aller Prinzipien“, vgl. Husserl 5, 51 (Ideen I).

denen Benennungen, die Husserl seinem Denksystem gibt. Einerseits wird gesagt, „das unmittelbare ‚Sehen‘, nicht bloß das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein welcher Art auch immer, ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen.“⁴⁶ Deswegen gilt, daß die Phänomenologen, die sich der „absolut vorurteilsfreien Gründung aller Wissenschaften auf das ‚Positive‘, d.i. originär zu Erfassende“⁴⁷, bedienen „die echten Positivisten“⁴⁸ sind. Andererseits wird nun für dieses Vorgehen der Terminus des „transzendentalen Idealismus“ und in diesem Zusammenhang sogar der der „transzendentalen Erkenntnistheorie“ eingeführt⁴⁹.

Der Autor postuliert, beides in der Lehre von Noesis und Noema verbunden zu haben⁵⁰. In der philosophischen Gotteslehre, wo Gott einerseits als das letztkonstituierende Subjekt in Anspruch genommen wird, andererseits in seinem Erkennen gleichwohl der Struktur der Dingwelt angepaßt sein muß, bricht diese Dualität wiederum auf.

4. Zur Relevanz von Husserls philosophischer Gotteslehre

Auch wenn Husserls Gotteslehre also Unklarheiten aufweist, die aus nicht ausgeglichenen Spannungen in der ontologischen Grundkonzeption seines Denkens resultieren, wird doch deutlich, in welcher Hinsicht religionsphilosophisch von einem „religiösen Apriori“ gesprochen werden kann: Die Erfahrungswelt weist insofern über sich hinaus, als sie in Struktur – bei Husserl: Noesis und Noema – und materialer Grundbeschaffenheit aus sich selbst heraus nicht konstituiert sein kann und übrigens auch nicht prinzipiell geändert werden kann⁵¹. Die Invarianz des über sich nach Herkunft und Beschaffenheit nicht verfügenden und deswegen selbst endlichen Konstitutionsprozesses endlicher Wirklichkeit bedingt notwendigerweise die Frage nach der Herkunft dieses Zusammenhanges.

Es ist nun zu klären, wie diese Frage im Sinne Husserls beantwortet werden kann. Dabei wird jedenfalls deutlich, daß die Gottesfrage im Rahmen

⁴⁶ Husserl 5, 43 (Ideen I).

⁴⁷ Husserl 5, 45 (Ideen I).

⁴⁸ Husserl 5, 45 (Ideen I).

⁴⁹ Vgl. Husserl 8/1, 84–91, insb. 84 (Meditationen); zur Vergleichbarkeit der späteren Cartesianischen Meditationen mit den Ideen I vgl. Husserl 8/1, 63f. (Meditationen).

⁵⁰ Vgl. auch die Kritik bei Ströker, Husserls transzendentaler Phänomenologie 151, wo das Scheitern einer subjektivistischen Grundlegung der Objektivität als motivierender Grund für Husserls Intersubjektivitätstheorie angenommen wird.

⁵¹ Das ist etwa gegen den sog. Konstruktivismus und dessen These von einer weitgehenden kollektiven Konstruiertheit der Lebenswelt zu sagen, die gegen die vom Konstruktivismus bestrittenen Invarianzen der Lebenswelt ins Feld geführt wird; vgl. die Beiträge in: Gebhard Rusch u. Siegfried J. Schmidt (Hg.), Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung (DELFIN 1992), Frankfurt/M. 1992, hier etwa: R. Paslack, Ursprünge der Selbstorganisation, ebd. 59–90; vgl. dagegen meine Überlegungen zu einem phänomenologisch begründeten Konzept von Invarianzen: Ist das Naturrecht „links“? – Einige Gedanken über die Grundlagen politischer Identitätsbildung, in: NOrd 49/1995, 47–49, insb. 48f.

der Phänomenologie nur unter dem Aspekt der transzendentalen Leistung bedacht werden kann. Der verbreitete, gleichwohl höchst unklare Begriff des „religiösen Apriori“⁵² erhält so im Rahmen von Husserls Religionsphilosophie einen präzise angebbaren Inhalt. Es handelt sich dabei um das Innewerden der Konstituiertheit der Lebenswelt, einschließlich von deren selbstorganisierter Fortdauer. Wenn in diesem Zusammenhang von Gott die Rede ist, dann in dem ganz präzisen Sinne als von derjenigen Instanz, die Lebenswelt – von Husserl beschrieben als noetisch/noematische Korrelation – konstituiert. Hier ist nun darauf zu achten, daß man nicht in die alte Physikotheologie zurückfällt: Es ist im Sinne Husserls keineswegs zu sagen, daß der Mensch als Naturwesen, das bestimmter Leistungen der Gegenstandskonstitution fähig ist, von Gott unmittelbar konstituiert sei. Husserls erwähnter „Positivismus“ meint etwas anderes: Die unmittelbare Selbstausslegung des sich je gegenwärtig vorfindenden Subjektes verlangt, wenn sie sich nicht in die Widersinnigkeiten einer Selbstkonstitutionstheorie verstricken will, die Annahme einer für ihre, d. h. der endlichen Subjektivität, transzendente Leistungen wiederum transzendental leistende Instanz. Man kann nun verschiedenartige Weltanschauungen daraufhin überprüfen, inwieweit sie das Thema der transzendentalen Leistung bedenken. Dabei besteht grundsätzlich natürlich auch die Möglichkeit einer materialistischen Theoriebildung, deren Angemessenheit oder Unangemessenheit hier nicht zu erörtern ist. Wenn diese aber den Gegenstandsbereich der transzendentalen Konstitution abdeckt bzw. solches beansprucht, dann ist sie damit auch Religionsphilosophie. Ernst Haeckel als Vertreter eines naturwissenschaftlich orientierten Monismus hat das deutlich herausgearbeitet⁵³.

Damit ist man jedoch zugleich bei der wesentlichen Grenze, die – abgesehen von der oben bedachten konzeptionellen Inkonsistenz – der Rezeptionsmöglichkeit von Husserls Religionsphilosophie gesetzt ist. Husserl arbeitet zwar den phänomenologischen Sinn der Rede von Gott heraus, aber das Ergebnis ist mehr oder weniger abstrakt. Es ist jedenfalls nicht ohne gravierende Uminterpretationen möglich, Husserls Objektivitätsbegriff, der ja immer die Korrelation von Noesis und Noema impliziert, so zu funktionalisieren, daß sich eine theologische Gotteslehre ergibt⁵⁴. Dergleichen war,

⁵² Zur Begriffsgeschichte vgl. in Kürze: W. Trillhaas, Religionsphilosophie, Berlin 1972, 37–39.

⁵³ Vgl. E. Haeckel, Die Welträtsel – Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, eingeleitet von Iring Fetscher, Stuttgart 1984, 31–33 u.ö. Haeckels Theorien sind allerdings mit der Phänomenologie deswegen völlig unverträglich, weil es diesem Autor nicht um die Erscheinungen als solche geht, sondern darum, zu klären, was diesen „in Wirklichkeit“ zugrundeliegt, nämlich die Ewigkeit von Kraft und Stoff, vgl. ebd. 31 u.ö. Der Gestus des Erklärens, was der Realität „in Wirklichkeit“ zugrundeliegt, läßt Haeckel als Vertreter jenes Szientismus erscheinen, den Husserls Programm einer rein deskriptiven Wissenschaft umgehen will, vgl.: Husserl 5, 127 (Ideen I).

⁵⁴ Daß die Dogmatik auf Objektivität angewiesen ist – womit sich allerdings weitgehende Klärungserfordernisse hinsichtlich dieser Kategorie verbinden – hat in der evangelischen Theologie besonders deutlich K. Barth betont, vgl. in Kürze etwa: K. Barth, Dogmatik im Grundriß, 7. Aufl. Zürich 1987, 25–30.

wie eine kürzlich erschienene Studie herausgearbeitet hat, etwa das Rezeptionsanliegen, mit dem der Theologiestudent Martin Heidegger in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg auf Husserls Philosophie zugegangen ist⁵⁵. Wenn andererseits Husserls Begriff der die Objektivität und die sie konstituierende Noesis leistenden letztkonstituierenden Instanz abstrakt ist, fällt auch dieser als unmodifizierter Ansatzpunkt einer auf Konkretion bedachten Gotteslehre aus.

Husserls Gotteslehre setzt, wie deutlich geworden ist, am Problem der Erschließung von Wirklichkeit überhaupt an. Die Frage der konkreten Modalitäten einer solchen Erschließung bedenkt er nicht⁵⁶. Will man die hieraus resultierenden Abstraktionen überwinden, dann ist dies nachzuholen. Was also ist die Situation, in der Phänomenologie, hier verstanden als Reflexion auf Erschließung von Wirklichkeit, stattfindet? Jedenfalls handelt es sich um eine geschichtliche Situation. Innerhalb dieser geschichtlichen Situation sind es nun bestimmte Ereignisse, anhand deren einem Einsichten über das Wesen, d. h. die transzendente Konstitution der lebensweltlichen Gesamtsituation zukommen können. In seinen frühen Marburger Vorlesungen hat sich z. B. M. Heidegger bemüht, das Zustandekommen der Phänomenologie im Umfeld einer krisenhaft-aporetischen Gesamtsituation der Philosophie zu Beginn des Jahrhunderts aus einem – wenn auch negativen – geschichtlichen Erschließungszusammenhang zu verstehen⁵⁷. Eine Phänomenologie der Religion muß nun in damit vergleichbarer Weise mit der konkreten Geschichtsgebundenheit von Erschließungssituationen Ernst machen⁵⁸. Damit ist zugleich gesagt, daß eine solche Phänomenologie ihrem Wesen nach primär nie abstrakt-allgemein sein kann, sondern von der Konkretion des historisch Gegebenen ihren Ausgang nehmen muß. Das Wesen der Religion also kann – jedenfalls unter den Denkvoraussetzungen einer christlichen Kultur – nie anders als im Durchgang durch das Wesen des Christentums erhoben werden. Dieses wiederum kann nicht anders als im Rückgang auf das Lebenszeugnis Jesu in der Geschichte und das sich daran anschließende lebensweltliche Kontinuum, also die Kirchengeschichte, klar werden. Das ist nicht ohne weiteres einer problematischen „Prämissentheologie“ gleichzusetzen, die von unreflektierten und autoritativ gesetzten Voraussetzungen ausginge. Denn auch Husserl versteht ja

⁵⁵ Vgl. A. Beelmann, Heimat als Daseinsmetapher – Weltanschauliche Elemente im Denken des Theologiestudenten Martin Heidegger, Wien 1994, insb. 59–64.

⁵⁶ Für die etwas andere Situation im Spätwerk Husserls vgl. *Landgrebe* 66–72.

⁵⁷ Vgl. *Heidegger* 3f., 13–63 u.ö.

⁵⁸ Das haben Vertreter einer stärker bekenntnis- und damit positiv-geschichtsgebundenen Theologie, wie etwa der Kieler Theologe Claus Harms, gegenüber der (überwiegend auf Geschichtlichkeit als allgemeine Kategorie rekurrierenden) theologischen Idealismus-Rezeption immer wieder eingeklagt, vgl. meinen Aufsatz: Umstrittene Unmittelbarkeit – Die Debatte um Gegenständlichkeit oder Unmittelbarkeit der Offenbarung zwischen C. Harms und A. Lehms im Rahmen des Thesenstreits von 1817 bis 1819, in: *Zeitschr. f. neuere Theologiegeschichte* 2/1995, 23–36, insb. 28f.

Voraussetzungslosigkeit nicht im Sinne einer Emanzipation von den Phänomenen.

Gegen Descartes hat er die *Epoché* nicht als eine Abstraktion von materialen Sachverhalten bestimmt, sondern als eine Abstraktion von Thesen hinsichtlich der Gegenstände, so daß diese in ihrer reinen Selbstgegebenheit zur Geltung kommen. So gilt es also, die Phänomene geschichtlich sich ereignet habender Erschließungsereignisse, konkret: das Phänomen des Christentums, als es selbst, zur Geltung zu bringen. Ein solches Vorgehen, das dann genuin theologisch wäre, weil es das Erschließungsereignis des Lebenszeugnisses Jesu in seiner existenziellen Relevanz, d. h. als Offenbarung⁵⁹ versteht, würde Husserls Voraussetzungslosigkeitsprogrammatik nicht widerstreiten, sondern ihr entsprechen. Widerstreiten würde dieser Programmatik hingegen eine Konzeption von Religionsphilosophie und Theologie, die die im Offenbarungseignis zur Erscheinung kommende existenzielle Relevanz mit der Begründung zensieren würde, diese oder jene Aussage, etwa der Christologie, würde den Voraussetzungen eines – wie auch immer bestimmten – „modernen Wahrheitsbewußtseins“ nicht mehr genügen.

Wenn deutlich geworden ist, daß die Abstraktionen in Husserls Religionsverständnis mittels des Begriffs bzw. Sachverhalts der Offenbarung ausgeglichen werden können, dann fällt damit auch ein Licht auf die Beziehung Theologie/Religionsphilosophie. Einem weithin geteilten und – soweit ich sehe, in der Sache berechtigten – Konsens zufolge fußt die Theologie auf Offenbarung. Offenbarung meint eine in der Geschichte zustande gekommene Sicht auf das Zustandekommen von geschichtlich verfaßter Existenz überhaupt⁶⁰. Wenn unter der Voraussetzung von Offenbarung also die Abstraktionen der Religionsphilosophie entfallen, die Religionsphilosophie damit aber in Theologie übergeht, dann kann kein unbedingter Gegensatz zwischen Theologie und Religionsphilosophie konstruiert werden. Man könnte pointiert formulieren: In gewisser Weise ist die Theologie konkretisierte Religionsphilosophie. Denn sie bringt in wissenschaftlich-methodischer Ausarbeitung ein kontingent gewordenes und deswegen dem es konstituierenden Phänomen angemessenes Verständnis der Gesamtwirklichkeit vor. Die Abstraktheiten in Husserls Religionsphilosophie lassen sich also beheben, indem man die Einsicht umsetzt, daß das Zustandekommen einer in sich rationalen Wirklichkeitssicht immer innergeschichtlich und damit kontingent ist.

Es sei zum Abschluß dieser Überlegungen daran erinnert, daß diese Einsicht nicht neu ist. Der Kirchenschriftsteller Justin hat ihr schon im zweiten

⁵⁹ Zum Offenbarungsbegriff vgl.: E. Herms, *Offenbarung und Glaube – Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen 1992, 168–220, 245–298.

⁶⁰ Vgl. Herms 273–298 über die Abgrenzung dieses Offenbarungsverständnisses von der Deutung der Offenbarung als „übernatürliche Mitteilung“.

Jahrhundert in seiner Lehre vom *logos spermatikos* Ausdruck gegeben. Dieser Ansicht Justins zufolge, wird anhand des einen kontingenten geschichtlichen Ereignisses des Lebenszeugnisses Jesu der Gesamtsinn von Geschichte überhaupt transparent, der in eingeschränkter Weise schon immer einer reflektierenden Betrachtung des geschichtlichen Lebens offenbar gewesen ist⁶¹.

Zu den Einsichten, die Husserl theologischen Lesern der Gegenwart vermitteln kann, gehört auch, daß die Denk- und Rezeptionshemmnisse, die die Geschichte zwischen uns Heutige und einen Autor wie Justin errichtet zu haben scheint, dann nicht gelten können, wenn sich der alte Schriftsteller an dem Phänomen orientiert hat, das auch heutiger Theologie ihre Orientierung gibt: am auf die Erschließung von Wirklichkeit im Lebenszeugnis Jesu von Nazareth bezogenen geschichtlichen Gesamtleben der Kirche.

⁶¹ Vgl. etwa: Justin 2.apol. 8,1–3 (149,1–10) (allgemein), 1.apol.46,2 (97,7f.) (die ganze Menschheit hat am Logos Anteil), ähnlich 2.apol.8,1 [149,2f.], 2.apol 10,5.(151,10f.) (die antizipierende Bedeutung des Sokrates) u.ö. (Eingeklammerte Angaben beziehen sich auf Seite/Zeile in PTS 38, [Marcovich], 1994; den Hinweis auf Justins Apologetik verdanke ich meinem Kollegen Daniel Wanke).