

Guido Bausenhardt / Michael Böhnke /
Dominik Lorenz (Hg.)

Phänomenologie und Theologie im Gespräch

Impulse von Bernhard Welte
und Klaus Hemmerle

HERDER

Phänomenologie und Theologie im Gespräch

Impulse von Bernhard Welte und
Klaus Hemmerle

Herausgegeben von
Guido Bausenhardt,
Michael Böhnke und
Dominik Lorenz

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

*Die Mitautoren widmen diesen Band
Heinz-Jürgen Görtz zum 65. Geburtstag.*



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-33285-2

E-ISBN 978-3-451-80593-6

Inhalt

Vorwort	9
I. Husserl, Heidegger und Rombach als philosophische Referenzen für Welte und Hemmerle	
Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie. Von Edmund Husserl über Martin Heidegger, Bernhard Welte und Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle	15
<i>Stephan Loos</i>	
Historische und systematische Aspekte einer Freiburger Religionsphänomenologie	74
<i>César Lambert</i>	
Martin Heideggers Hermeneutik der Faktizität	84
<i>Enrique V. Muñoz Pérez</i>	
Martin Heideggers Weichenstellungen für eine mögliche Rezeption der Phänomenologie in der Theologie Ausgehend von der Vorlesung „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (1920/21)	95
<i>Guido Bausenhart</i>	
Das Phänomenologieverständnis Heinrich Rombachs	127
<i>Dominik Lorenz</i>	
II. Bernhard Weltes „phänomenologische Religionsphilosophie“	
Bernhard Weltes produktive Heidegger-Rezeption in <i>Heilsverständnis</i>	151
<i>César Lambert</i>	
Der Begriff „Verstehen“ bei Bernhard Welte	161
<i>César Lambert</i>	

Inhalt

Martin Heideggers und Bernhard Weltes Begriff der Wahrheit	171
<i>Enrique V. Muñoz Pérez</i>	
Religionsphänomenologie bei Bernhard Welte	180
<i>Klaus Kienzler</i>	
Im „Licht des Nichts“ Weltes „phänomenologische Religionsphilosophie“ und das „proble- matische Verhältnis von Philosophie und Theologie“	201
<i>Heinz-Jürgen Görtz</i>	
III. Klaus Hemmerles „Phänomenologie des Glaubens“	
Phänomenologie des Glaubens – von Bernhard Welte zu Klaus Hemmerle	227
<i>Klaus Kienzler</i>	
Strukturtheologie – von Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle . . .	248
<i>Klaus Kienzler</i>	
Klaus Hemmerles „Einübung ins Gebet“ – eine kleine „Phänomenologie des Glaubens“	266
<i>Heinz-Jürgen Görtz</i>	
Wie Einheit geht Zur Phänomenologie der Gemeinschaft bei Klaus Hemmerle	284
<i>Michael Böhnke</i>	
Klaus Hemmerles Strukturtheologie am Beispiel von „Theologie als Nachfolge“	300
<i>Dominik Lorenz</i>	
Fundamentaltheologie als Gespräch Eine Analyse der phänomenologischen Methode Klaus Hemmerles im Beitrag „Der Begriff des Heils“	316
<i>Dominik Lorenz</i>	
Phänomenologische Methode/n – konstante Denkformen Eine Problemanzeige zum Werk Klaus Hemmerles	342
<i>Richard Lorenz</i>	

Denken als Zeugenschaft und Antwort in Freiheit Zur Bestimmung des Denkens im Werk Klaus Hemmerles	400
<i>Richard Lorenz</i>	
IV. Exemplarische Gesprächsimpulse	
„Weg zu Gott ohne Gott“? Zur Phänomenologie der Gotteserfahrung bei Klaus Hemmerle und Paul Ricoeur	451
<i>Michael Böhnke</i>	
Theologie als Phänomenologie?	474
<i>Joachim Track</i>	
Bernhard Welte als Fundamental-Theologe Die Bedeutung des philosophischen Werkes von Bernhard Welte für die Theologie	516
<i>Peter Hünermann</i>	
Der göttliche Gott als Möglichkeit der Theologie Grundzüge einer strukturphänomenologischen Theologiekonzeption .	536
<i>Dominik Lorenz</i>	
Gottes Handeln in der Geschichte Theologie als <i>Interpretatio temporis</i>	560
<i>Peter Hünermann</i>	
Autorenverzeichnis	593

Vorwort

Wie kann Gott zur Sprache gebracht werden, kann er gar zu Wort kommen – in einem „säkularen Zeitalter“ (Charles Taylor)? Die Theologie riskiert Aussagen über ihn – woher weiß sie was über ihn? Die kirchliche Verkündigung wird nicht müde, von ihm zu sprechen – mit welcher Legitimation? Augustinus rechtfertigt sein Sprechen und Schreiben über den dreieinen Gott so: Es geschehe „nicht, damit geredet, sondern damit nicht geschwiegen werde – *non ut illud diceretur, sed ne taceretur*“ (De trinitate V,9).

Alles Sprechen setzt voraus, dass der Sprechende etwas zu sagen hat. Wovon er redet, sollte er kennen. Wer kennt Gott? Wie kann man ihn kennen, ihn kennenlernen?

Der in unzugänglichem Licht wohnt (1 Tim 6,16), muss sich von sich aus zu erkennen geben, wenn etwas von ihm zu erkennen – und dann darüber zu sprechen möglich sein soll.

Von hier scheint der Weg ein kurzer hin zu der Grundformel philosophischer Phänomenologie: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“¹. So übersetzt Heidegger die Maxime Husserls „Zu den Sachen selbst!“ Die Versuchung für die Theologie, sich der Phänomenologie zu bedienen für ihre eigene Sache, nämlich intellektuell redlich und rational verantwortet von Gott zu sprechen, wird auch deutlich, wenn man die semantische Nähe beachtet, die Heideggers Rede vom ἀποψάινεσθαι zum theologischen Offenbarungsbegriff besitzt. Der Versuchung vorschnell nachzugeben könnte Heideggers entschiedenes Diktum aus dem Wintersemester 1921/22 wehren, dass die hermeneutische Phänomenologie des faktischen Lebens, sein philosophisches Projekt in diesen Jahren, *von der Gottesfrage freigehalten werden* müsse. Heidegger konnte 1927 noch aggressiver von einer „Todfeindschaft“ zwischen Phänomenologie und Theologie sprechen. Vereinnahmungen müssten damit wohl „über seine Leiche gehen“.

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1984, 34.

Besondere kairologische, lokale und personelle Konstellationen haben dennoch zu einer Begegnung der Theologie mit der philosophischen Phänomenologie geführt, in Freiburg – man möchte fragen: Wo sonst?

Dieser Begegnung widmet sich dieser Band. Die Perspektive ist eine theologische, so dass theologische Gesprächspartner im Mittelpunkt des Interesses stehen: Bernhard Welte und Klaus Hemmerle. Ihr Gespräch ist aber nicht zu rekonstruieren, ohne auch die philosophischen Partner zu Wort kommen zu lassen: Martin Heidegger und Heinrich Rombach. Und wie bei guten, kreativen Gesprächen sind auch hier die dabei gewonnenen Einsichten nicht exklusiv dem einen oder dem anderen gutzuschreiben.

Bernhard Welte (1906–1983) führt die Begegnung mit der philosophischen Phänomenologie Husserls und Heideggers zu einer eigenen innovativen phänomenologischen Denkform, die ihm eine schöpferische Relecture der theologischen Tradition erlaubt. Sein ebenso behutsames wie unerbittliches Hinschauen vermag menschliche Grunderfahrungen zu erschließen in ihrer existentiellen Tiefe und Würde, zugleich aber auch ihre Offenheit für eine religiöse Beziehung.

Klaus Hemmerle (1929–1994) begibt sich in die Spur Weltes, wird dann aber in der Begegnung mit dem strukturontologischen Denken Heinrich Rombachs zu seiner originellen Denkform geführt: zu einer ‚Phänomenologie des Glaubens‘ im Sinne eines genitivus subiectivus wie obiectivus. Die ihn leitende Fragestellung ist eine spezifisch phänomenologische, wie denn der heilige Gott dem Denken heilig sein, er als heiliger Gott gedacht werden könne.

Phänomenologie zielt auf die Sache, den Gegenstand als Phänomen, d. h. als ein solches, das sich zeigt. Als eben solches muss es aber wahrgenommen werden, sonst zeigt sich nichts, so dass Phänomenologie zugleich die Methode, den Weg beschreibt, wie die Sache, der Gegenstand, das Phänomen in den Blick kommt. Gegenstand und Methode gehören zusammen; das Maß des Gegenstandes bemisst die An-gemessenheit der Methode. Für Philosophie wie Theologie gilt darum, dass die „Methode nicht nur nicht von ihrem Gegenstand abzulösen ist, sondern daß sie auch die Existenz dessen angeht und einbezieht, der da Phänomenologe ist. Und

so wird der Phänomenologe *als* Phänomenologe Zeuge, Mitteilender, er bringt den Prozeß des Miteinander-Sehens, einer Tradition des Sehens in Gang.“²

Die Beiträge dieses Bandes verdanken sich einer Reihe von Treffen eines interdisziplinären, interkonfessionellen und internationalen Arbeitskreises „Theologie und Phänomenologie“. Zwischen 2009 und 2012 trafen sich die Mitglieder in Hannover an der Leibniz-Universität und an der Universität Hildesheim. Die Vorträge und Diskussionen haben schließlich zu den Aufsätzen dieses Bandes geführt.

Sie sind hier nach vier Kontexten gesammelt: Zuerst geht es um die philosophischen Bezugspositionen für Welte und Hemmerle: besonders Martin Heidegger, und Heinrich Rombach (I.). Dem folgen Beiträge zu den einander korrespondierenden Denkformen von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle (II. und III.). Schließlich werden weiterführende Impulse bedacht für Felder, auf denen phänomenologisches Denken sich bewähren soll (IV.).

Initiator und ‚spiritus rector‘ des Arbeitskreises „Theologie und Phänomenologie“ war Kollege Heinz-Jürgen Görtz (Hannover). Als einschlägig ausgewiesener Fachmann³ organisierte und moderierte er ein kreatives, konzentriertes ‚Einander-zu-denken-Geben‘.

=====

Wenige Hinweise zur formalen Gestaltung:

- Bei erster Nennung von Literatur in Fußnoten erfolgt die vollständige bibliographische Angabe. Des Weiteren erscheint die Literaturangabe dann unter Nennung des Autors und einer sinnvollen Abkürzung.
- Die Texte von Husserl, Heidegger, Welte und Hemmerle werden nach ihren Textsammlungen abgekürzt zitiert:

² Klaus Hemmerle, *Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte* (1987), in: ders., *Ausgewählte Schriften Band 1* (AS 1), Freiburg i. Br. 1996, 472–497; 477.

³ Vgl. Heinz-Jürgen Görtz, *Zur Sinnlogik und Denkwürdigkeit religiöser Vollzüge*, in: Markus Enders/Holger Zaborowski (Hg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg i. Br. – München 2004, 403–424; ders., *In der Spur des „neuen Denkens“*. Theologie und Philosophie bei Franz Rosenzweig (Rosenzweigiana 2), Freiburg i. Br. – München 2008

Hua: Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Dordrecht 1950ff.

GA: Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1975ff.

GS: Bernhard Welte, Gesammelte Schriften, Freiburg i. Br.: Herder 2006–2011

AS: Klaus Hemmerle, Ausgewählte Schriften, Freiburg i. Br.: Herder 1995–1996

Herausgeber und Autoren vermerken dankbar Druckkostenzuschüsse der Erzdiözese Freiburg, der Diözesen Aachen und Hildesheim sowie der ‚Bodensee-Bank‘, die durch ihren Beitrag das Erscheinen dieses Bandes mit ermöglicht haben.

Guido Bausenhardt / Michael Böhnke / Dominik Lorenz

I.

**Husserl, Heidegger und Rombach
als philosophische Referenzen
für Welte und Hemmerle**

Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie

Von Edmund Husserl über Martin Heidegger, Bernhard Welte und Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle

von *Stephan Loos*

Wenn im Folgenden die Herausbildung der philosophischen Religionsphänomenologie im 20. Jahrhundert holzschnittartig rekonstruiert wird, setzt dies nicht nur die Klarheit des zu Grunde liegenden Begriffs, sondern auch der Methode dessen voraus, was unter philosophischer Religionsphänomenologie verstanden wird.¹ Dies gilt umso mehr angesichts der Tatsache, dass der Begriff ‚Religionsphänomenologie‘ im zeitgenössischen Wissenschaftsdiskurs für eine Disziplin beansprucht wird, die nicht als genuin philosophisch verstanden wird. Die im Titel angezeigte philosophische Religionsphänomenologie wird solange durch van der Leeuws Einspruch, dass die ‚Religionsphänomenologie [...] keine Religionsphilosophie‘² sei, in Frage gestellt, bis eine inhaltliche Analyse des Begriffs ein philosophisches Verständnis der Religionsphänomenologie legitimiert. Nur mittels einer präzisen Begriffsklärung und in der Darlegung der methodologischen Grundlage, lässt sich der genuin philosophische Charakter erhellen. Eine solche wissenschaftstheoretische Verortung versucht auch jenen Positionen vorzubeugen, die in der Methode eines phänomenologischen Denkens der Religion lediglich eine erlebnisorientierte, distanzlose, auf Intuition gründende, subjektive, darin aber unwissenschaftliche und der Gefahr der Selbstimmunisierung unterworfenen Interpretation der Religion sehen.

¹ Vgl. zum Folgenden auch die wesentlich ausführliche Studie des Verfassers: Stephan Loos, *Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle*, Freiburg i. Br. – München 2006. Vgl. auch Bernhard Casper, *Hermeneutische „Phänomenologie der Religion“ und das Problem der Vielfalt der Religionen*, in: Hans Michael Baumgartner/Hans Waldenfels (Hg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1999, 65–81.

² Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 651.

Die Aufgabe, den im wissenschaftlichen Diskurs des zwanzigsten Jahrhunderts nicht einheitlich verwendeten Begriff der Religionsphänomenologie zu konturieren, kann hier nur als Forschungsdesiderat angemeldet werden. Eine allein am *Begriff* orientierte Fokussierung würde hierbei aufgrund des problematischen Sprachgebrauchs des Wortes „phänomenologisch“ im Rahmen der „religious studies“³ wohl kaum ausreichend sein. Daher müsste neben einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung und der damit verbundenen begrifflichen Typisierung auch die Analyse der *thematischen* Ausrichtung der einzelnen Ansätze und der ihnen eigenen *Methodik* treten.⁴

³ Vgl. Alan M. Olson, Phenomenology, religious studies, and theology, in: Anna-Teresa Tymieniecka (Hg.), *From the sacred to the divine. A New phenomenological Approach* (Analecta Husserliana 43), Dordrecht 1994, 335–347; 335. Vgl. auch Jacques Waardenburg, Art. Religionsphänomenologie, in: TRE 28 (1997), 731–749; 731: „Unter dem Begriff der Religionsphänomenologie verbergen sich im Laufe des 20. Jh. die unterschiedlichsten Bedeutungen.“ Colpe problematisiert am Beginn seines Artikels die Schwierigkeit, in anderen modernen Wissenschaftssprachen ein Äquivalent für den Terminus „Religionsphänomenologie“ zu finden. Vgl. Carsten Colpe, Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion, in: Hartmut Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 131–154; 131f. Auf den Anspruch der „Neuen Phänomenologie“, im Verzicht einer Wesensschau – damit aber im Gegensatz zur „alten Phänomenologie“ Husserls – die Husserlsche Maxime „Zu den Sachen (selbst)!“ erst umzusetzen und darin „anregendes Potential“ für die Theologie bereitzuhalten, kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. Michael Großheim (Hg.), *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion*, Berlin 1994, 4. Darüber hinaus Hermann Schmitz, *Wozu Neue Phänomenologie?*, in: Großheim (Hg.), *Wege zu einer volleren Realität*, 7–18. Vgl. auch zur kritischen Auseinandersetzung Ingo Christians, Hermann Schmitz und die Grundlegung einer neuen Phänomenologie, in: PhJ 105 (1998) 162–177.

In der Interpretationsvielfalt des Begriffes Religionsphänomenologie deutet sich ein tiefer liegendes Problem der Phänomenologie überhaupt an, das Rombach treffend beschreibt: „Phänomenologie ist ein ungeschützter Begriff. Alles mögliche kann sich Phänomenologie nennen, weil alles mögliche Phänomen heißen kann.“ Heinrich Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens*, Freiburg i. Br. – München 1994, 12.

⁴ Zum folgenden vgl. auch die Überblicke: Ursula King, *Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion. Some major developments and issues under debate since 1950*, in: Frank Whaling (Hg.), *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin – New York 1995, 41–176. King spricht von einer in Nordamerika etablierten „hermeneutical phenomenology“ (100; 111), ohne diese allerdings näher zu beschreiben. Es handelt sich sicherlich nicht um eine hermeneutische Phänomenologie im Sinne Heideggers. Vgl. Thomas Ryba, *The Essence of Phenomenology and its Meaning for the Scientific Study of Religion*, Frankfurt a. M. 1991, 231–245. Sumner B. Twiss/Walter Conser, *Experience of the Sacred. Readings in the Phenomenology of Religion*, Hannover – London 1992 orientiert sich an Waardenburgs Unterscheidung religionsphäno-

In der Konsequenz müssten daher *erstens* solche Forschungsrichtungen beachtet werden, die sich als explizit religionsphänomenologisch bezeichnen bzw. so bezeichnet werden und im Bereich der Religionswissenschaften zu verorten sind⁵, *zweitens* jene Positionen, die der Methode – und möglicherweise auch der Selbstbezeichnung – nach im Bereich der (philosophischen) Religionsphänomenologie anzusiedeln sind⁶, und *drittens* philosophische

menologischer Typen und ediert verschiedene Texte einer „Existential-Hermeneutical Phenomenology of Religion“. Vgl. Douglas Allen, Art. Phenomenology of Religion, in: EncRel(E) 11, New York 1987, 272–285. Allen charakterisiert verschiedene Typen von Religionsphänomenologie, skizziert die spezifischen Ansätze der wichtigsten Religionsphänomenologen, um dann an Leitworten in die religionsphänomenologische Methode sowie ihre Kritik einzuführen. Bemerkenswert ist die Differenzierung in „philosophical-“ und „nonphilosophical phenomenologies“ sowie die ausführliche Darstellung der „philosophical phenomenology“ unter Hinweis auf die frühen Arbeiten im Schülerkreis Husserls, auch wenn gleichzeitig die sehr weite Fassung des Begriffes „philosophisch“ kritisch anzumerken ist.

Bei allen Artikeln, die den philosophischen Bezug religionsphänomenologischen Denkens thematisieren, zeigt sich jedoch, dass das nachweislich philosophische Interesse unter einzelnen religionswissenschaftlich orientierten Religionsphänomenologen seinen Niederschlag weniger in einer philosophischen Theoriebildung als vielmehr in der Übernahme des Vokabulars findet. Vgl. Allen, Art. Phenomenology of Religion, 275. Vgl. zum Thema: Max Seckler, Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft. Versuch einer Abgrenzung, in: ThQ 157 (1977) 163–167; Colpe, Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion, 131–154.

⁵ Hiermit ist eine Religionsphänomenologie gemeint, die sich als „Teildisziplin der Religionswissenschaft“ (vgl. Günther Lanczkowski, Einführung in die Religionsphänomenologie, Darmstadt 1978, 13f.) oder als religionsgeschichtliche Wissenschaft versteht (vgl. Geo Widengren, Religionsphänomenologie, Berlin 1969), ihrem Wesen nach empirisch und nicht normativ wie die Religionsphilosophie arbeitet (vgl. Lanczkowski, Einführung in die Religionsphänomenologie, 14).

⁶ Vgl. Hedwig Conrad-Martius, Metaphysische Gespräche, Halle 1921; Otto Gründler, Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage, München 1922; Jean Héring, Phénoménologie et Philosophie religieuse, Paris 1926: Hering gibt im ersten Teil seiner bemerkenswerten und für die französische Phänomenologie wegweisenden Arbeit eine ‚tour d’horizon‘ der verschiedenen, die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts prägenden Perspektiven religionswissenschaftlicher Forschung. Angesichts der von ihm beobachteten Krise der religiösen Philosophie biete allein die Phänomenologie einen sinnvollen Beitrag zur „Rekonstruktion“ der religiösen Philosophie; Adolf Reinach, Gesammelte Schriften, Halle 1921; ders., Sämtliche Werke (2 Bände), München 1989; Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Bern (1921) ⁴1954; Kurt Stavenhagen, Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion, Erlangen 1925; Edith Stein, Zum Problem der Einfühlung, Halle 1917. Vgl. hierzu auch Andreas Uwe Müller, Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins, Freiburg i. Br. – München 1993 und Beate Beckmann, Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein, Würzburg 2003; Gerda

Richtungen, die sich im Kontext von Phänomenologie und Theologie verorten⁷.

Mit Blick auf die „Freiburger Religionsphänomenologie“, wenn es eine solche überhaupt gibt, müsste noch einmal besonders darauf geachtet werden, inwiefern sich die Ansätze als eine hermeneutische Phänomenologie der Religion präsentieren, die aus der Hermeneutik gelebten Menschseins heraus das Phänomen Religion zu verstehen sucht.

Hinsichtlich der erstgenannten, sich selbst als religionsphänomenologisch bezeichnenden Forschungsrichtungen gilt weitestgehend das, was sich bereits bei Gerardus van der Leeuw (1890–1950) in seiner 1933 erschienen, für die Disziplin bahnbrechenden „Phänomenologie der Religion“⁸ zeigen lässt: Sie beziehen sich zwar auf Husserl, aber oft ist die Rezeption Husserlscher Phänomenologie bruchstückhaft, ja defizitär – eine Einschätzung, die den Husserl-Schüler Roman Ingarden schon 1957 zu dem Urteil veranlasste, dass man Husserl nur aus zweiter Hand kenne und nicht die Abweichungen und Differenzen, die sich bereits sehr schnell zwischen Husserl und seiner Schülergeneration zeigen, genau wahrnehmen und philosophisch einschätzen könne.⁹

Walther, *Phänomenologie der Mystik*. 3. ergänzte Aufl. Olten – Freiburg i.Br. 1976; Robert Winkler, *Phänomenologie und Religion*, Tübingen 1921.

Hier sind auch die phänomenologischen Entwürfe der französischen Philosophen Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion und Michel Henry zu nennen.

⁷ Vgl. Heinrich Ott, *Das Projekt einer Phänomenologie des Glaubens*, in: *NZSTh* 41 (1999) 78–91; Steven W. Laycock, *Foundations for a phenomenological theology (Problems in Contemporary Philosophy 8)*, Lewiston – Queenston – Lampeter 1988; Steven W. Laycock/James G. Hart (Hg.), *Essays in Phenomenological Theology*, New York 1986.

⁸ Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933. Dieses Werk versteht sich als Ausarbeitung der Skizze von 1925: *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München 1925, das ein Jahr zuvor in einer niederländisch-sprachigen Ausgabe ersterschien war.

⁹ Roman Ingarden, *Über die gegenwärtigen Aufgaben der Phänomenologie*, in: *Archivio di filosofia* 1957 (*Il compito della fenomenologia*), 229–241. Ingarden geht sogar soweit zu sagen, dass die Geschichte der Phänomenologie selbst lehre, wie leicht die phänomenologische analytische Methode zu veruntreuen sei.

1. Der allgemeine Referenzrahmen: Husserls Phänomenologie

Die Frage nach der Bedeutung Husserls für eine Phänomenologie der Religion¹⁰ muss, so eine erste These, analog zu der Frage seiner Relevanz für eine Ethik angegangen werden. Der von Christine Spahn bereits beschrittene Weg, den „ethischen Impuls“ Husserlscher Phänomenologie mittels der Differenzierung zwischen „Beweger“ und seiner jeweiligen „Bewegung“ als den zwei Momenten eines Impulses zu orten und auf diese Weise seine Bedeutung zu ermessen, scheint auch für die religionsphänomenologische Fragestellung das sinnvolle Interpretament zu sein.¹¹ Ein solches Vorgehen muss in einem ersten Schritt den religionsphänomenologischen Impuls freilegen, der sich in den Schriften Husserls als dem „Beweger“ findet, um

¹⁰ Das Gottesproblem in seiner Bedeutung innerhalb der Phänomenologie Husserls systematisch und umfassend, d. h. unter Berücksichtigung der verschiedenen Nachlassmanuskripte herauszuarbeiten, bildet eines der zentralen Desiderate der Husserl-Forschung. Die Veröffentlichung der Manuskripte ist geplant. Vgl. zum folgenden die bisher erschienenen Einzelarbeiten von Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag 1955; von Brand angeregt: V. Melchiorre, *Prospettive teologiche nella filosofia di Husserl*, in: *Rivista di filosofia neoscholastica* 81 (1989) 201–218; Stephan Strasser, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, in: *PhJ* 67 (1959) 130–142; ders., *Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls*, in: *Perspektiven der Philosophie* 4 (1978) 361–377; Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, Den Haag 1966; A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Roma 1985 und hierzu: D. Iannotta, *La fenomenologia husserliana e il problema di Dio*, in: *Aquinas* 28 (1985) 509–515; A. Ales Bello, *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica*, Roma 1997; Louis Dupré, *Husserl's Thought on God and Faith*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 29 (1968) 201–215; James G. Hart, *A Précis of an Husserlian Philosophical Theology*, in: Stephen W. Laycock/James G. Hart (Hg.), *Essays in Phenomenological Theology*, Albany 1986, 89–168; M. J. Larrabee, *Things and God, On Infinity and Transcendence in Husserl*, in: *The New Scholasticism* 56 (1982) 323–328; Eberhard Avé-Lallemant, *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*, in: Hans-Martin Gerlach/Hans Rainer Sepp (Hg.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1994, 85–108; Gerhard Ruff, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten „Freiburger Vorlesungen“* (Philosophische Schriften 23), Berlin 1997, 99–104.

¹¹ Vgl. Christine Spahn, *Der ethische Impuls der Husserlschen Phänomenologie*, in: Anna-Teresa Tymieniecka (Hg.), *Creative Virtualities in Human Self-interpretation-in-culture. Phenomenology of Life an Human Creative Condition (Book IV)* (Analecta Husserliana LV), Dordrecht 1998, 25–81; 29. Vgl. auch dies., *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik* (Epistemata, Reihe Philosophie 190), Würzburg 1996. Zur Frage des Ethischen im Werk Husserls vgl. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914: Hua XXVIII*.

dann in einem zweiten Schritt der dem Impuls folgenden „Bewegung“ nachzugehen, so wie sie sich in der Rezeption Husserlscher Phänomenologie durch die unmittelbaren Schüler, der „phänomenologischen Bewegung“¹², abbildet.¹³ Hier sind dann vor allem die oben bereits genannten Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger, Otto Gründler, Jean Héring, Adolf Reinach, Max Scheler, Kurt Stavenhagen, Edith Stein, Gerda Walther und Robert Winkler zu nennen.¹⁴

Im Folgenden können beide Schritte nur angedeutet, aber keineswegs umfassend vollzogen werden. Sowohl das Verhältnis Husserlscher Phänomenologie zur Gottesfrage als auch die Bedeutung des Religiösen für die phänomenologische Bewegung sind bislang allenfalls in Teilstudien, aber keineswegs umfassend untersucht worden. Dies markiert ein Forschungsdesiderat.

Husserl war der festen Überzeugung, dass Wissenschaft nach der Katastrophe des Ersten Weltkrieges und der Erfahrung absoluter Kontingenz nicht bloße „Tatsachenwissenschaft“ bleiben konnte, sondern sich der brennenden „Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins“¹⁵ annehmen musste. Seiner Phänomenologie musste es, wenn sie die Krise der Wissenschaft überwinden wollte, um das gehen, „worauf der Mensch als Mensch in seinem Innersten hinaus will, was ihn allein befriedigen, ‚selig‘ machen kann“¹⁶. Dies konnte nur gelingen, wenn Philosophie nicht als Weltanschauung, sondern mit dem Anspruch, „strenge Wissenschaft“¹⁷ zu sein, auftreten konnte. Hierzu war aber eine „radikale, von unten anhebende, in sicheren Fundamenten gründende und nach strengster Methode fortschreitende Wissenschaft“¹⁸ gefordert, die wirkliche Erkennt-

¹² Vgl. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Third revised and enlarged Edition. With the Collaboration of Karl Schuhmann, The Hague 1982.

¹³ Schon an dieser Stelle sei angemerkt, dass für eine religionsphänomenologische Orientierung des Husserlschen Werkes vor allem das Spätwerk von Bedeutung ist, während für die religionsphänomenologische Ausrichtung einzelner Protagonisten im Gefolge Husserls – insbesondere unter der ersten Schülergeneration des Münchner-Göttinger-Kreises – vor allem das Frühwerk Husserls wesentlich ist.

¹⁴ Vgl. Anm. 6.

¹⁵ Husserl, *Hua* VI, 4.

¹⁶ A. a. O., 275.

¹⁷ Husserl, *Hua* XXV, 3–62.

¹⁸ A. a. O., 57.

nis an die Stelle des bloßen Meinens setzt. Diesen Äußerungen aus dem 1911 publizierten Logos-Artikel ging die programmatische Anweisung der ‚Logischen Untersuchungen‘ voraus: ‚Wir wollen uns schlechterdings nicht mit ‚bloßen Worten‘, das ist mit einem bloß symbolischen Wortverständnis, zufrieden geben [...]. Bedeutungen, die nur von entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen – wenn überhaupt von irgendwelchen – belebt sind, können uns nicht genug tun. Wir wollen auf die ‚Sachen selbst‘ zurückgehen.‘¹⁹ Husserl nahm hier noch keine positive inhaltliche Bestimmung der ‚sicheren Fundamente‘ vor, sondern gab mit der Losung ‚Zu den Sachen selbst‘ eine methodische Anweisung, wie zu philosophieren sei. ‚Zu den Sachen selbst‘ bedeutet, sich in der Erkenntnisbewegung ‚zuerst einmal zu befreien von der Bevormundung und ständigen, wenn auch bisher unmerklichen Leitung durch gewisse Denkgewohnheiten, Ueberzeugungen, angelernte, nie wirklich nachgeprüfte Theorien, Vormeinungen, Vor-Urteile, ‚erkenntnistheoretische‘ Vorentscheidungen, die dekretieren, was ‚Seiendes‘, ‚Gegenstand‘, ‚Erkennen‘ usw. ist, ohne sich einer ursprünglichen Auseinandersetzung auszusetzen; es gilt, unbekümmert, um sogenannte Standpunkte unbefangen zu sehen, nur zu sehen; d. h. sich überhaupt erst die Möglichkeit zu erobern, mit eigenen Augen zu sehen.‘²⁰

Die ‚Logischen Untersuchungen‘ versuchten die Beantwortung der am Ende der Prolegomena als zentral herausgearbeiteten Fragestellung, wie ideal Objektives, Gegenständliches, erkannt wird und wie es im Erkennen gegeben ist.²¹ Die Klärung der prinzipiellen Korrelation von Gegenstand und Bewusst-

¹⁹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Bd. 2. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis: Hua XIX/1, 10.

²⁰ Eugen Fink, *Das Problem der Phänomenologie*, Freiburg i. Br. 1955, 239. So verstandene Philosophie, die nach dem anfänglichen Wissen zurückfragt und so den menschlichen Intellekt in seiner Bewegung auf das Seiende hin zu erfassen versucht, könne in gewissem Sinne als ‚archäologisch‘ bezeichnet werden, so Fink. Husserl habe es immer bedauert, dass der Begriff ‚Archäologie‘, in dem das Wesen der Philosophie treffend zum Ausdruck komme, von einer positiven Wissenschaft schon besetzt sei. Vgl. Fink a. a. O., 246.

²¹ Die Husserlsche Position entsteht zwischen den beiden Extremstandpunkten in der Beantwortung der Frage, wie Erkenntnisgegenstand und Erkenntnissubjekt in ihrem Verhältnis zu denken sind. In diesem Prozess zwischen Objektivismus und Psychologismus bildet die ‚Philosophie der Arithmetik‘, Husserls Habilitationsschrift von 1887, in der Husserl eine Klärung des Begriffs der Anzahl aus psychischen Tätigkeiten unternimmt und aufzeigt, dass der Begriff gänzlich psychischer Natur ist, da er ohne die psychischen Abtraktionsakte nicht haltbar ist,

sein, näherhin von Gegebenheits- und Bewusstseinsweisen, ist das zentrale Thema.²²

Es lassen sich drei Themenkomplexe in den ‚Logischen Untersuchungen‘ unterscheiden: Die Sicherung der Objektivität des Logischen, die Untersuchung der subjektiven Akte des Erkennens und Denkens und die gegenständig ausgerichteten Analysen zu grundlegenden Problemen der reinen Logik.²³ Steht die Objektivität im ersten Teil im Vordergrund, bildet das intentional Subjektive den Schwerpunkt in den Untersuchungen des zweiten Teils. Der Gedanke der Intentionalität stellt die Verbindung zwischen Subjektivem und objektiv ausgerichteter Logik her. Er wird erstmals in der V. Untersuchung behandelt.²⁴ Die Einsicht in die Intentionalität, die Korrelation von Bewusstsein und objektivem Sein, und die Einsicht in die Ideen als nicht-reale Gegenständlichkeiten geschieht in kritischer Auseinandersetzung mit Brentano, demzufolge logische, wie auch ethische/ästhetische Grundbegriffe, psychologische Begriffe sind und sich als Abstraktion psychischer Akte erweisen. Die absolut exakten, logischen Begriffe und Gesetze sind nichts anderes als

den psychologischen Pol. Husserl bewegt sich in der Nähe des logischen Psychologismus. Die ‚Prolegomena zur reinen Logik‘, die Husserls ‚Logische Untersuchungen‘ einleiten, bilden den Gegenpol, wenn Husserl in ihnen die Position kritisiert, dass Mathematik und Logik in der Psychologie wurzeln, und stattdessen ihren objektiven, vom subjektiven Erleben nicht bedingten Charakter herausstellt; vgl. Husserl, Logische Untersuchungen Bd.1: Prolegomena zur reinen Logik: Hua XVIII, 171ff.

Es ist die extreme Gegenüberstellung von Ideal(logisch)-Objektivem und Subjektivem, zwischen der sich Husserl positioniert, wenn er in der Philosophie der Arithmetik eine deutlich psychologistische, in den ‚Prolegomena‘ eine objektivistische Position herausarbeitet. Die Korrelation der Objektivität des Erkenntnisinhaltes und der Subjektivität des Erkennens wird zum entscheidenden Thema, an dem er sich abarbeitet.

²² Husserl datiert den ersten Durchbruch zu der Einsicht in dieses universelle Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen in der ‚Krisis‘-Schrift rückblickend in die Zeit der Ausarbeitung seiner ‚Logischen Untersuchungen‘, etwa um das Jahr 1898. Sie sollte ihn so tief erschüttern, dass seitdem seine „gesamte Lebensarbeit von dieser Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsapriori beherrscht war.“ Vgl. Husserl, Hua VI, 169 Anm.

²³ Für die spätere Spaltung der Phänomenologischen Bewegung ist entscheidend, dass die thematisch gebundenen Untersuchungen II, III, und IV des ersten Teils der ‚Logischen Untersuchungen‘ auch ohne die transzendente Wende mitvollzogen werden können.

²⁴ Vgl. Husserl, Hua XIX/1, 352–529. Die *intentionale Korrelation*, in der Bewusstsein sich in seinen Akten oder intentionalen Erlebnissen auf Gegenständliches richtet, bildet den bleibenden Gesichtspunkt, unter dem Husserl bis zuletzt Wissenschaft und Welt, Subjektivität und Objektivität, Bewusstsein und Ich sieht.

rein zufällig geltende, von der menschlichen Konstitution abhängige Gesetze. Husserl zeigt in seiner Kritik, dass die Gesetze der Logik ideal und formal sind. Die Idee der Intentionalität, dass Bewusstsein von etwas ist, d. h. im Sehen ein konkretes Etwas gesehen wird, und dass gleichzeitig die Gegenstände – seien sie real oder ideal – das, was sie für uns sind, nur in den erkennenden, denkenden und fühlenden Akten des Bewusstseins sind, bedeutet die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung.²⁵

Wollte die Phänomenologie ihre Wissenschaftlichkeit gewährleisten, musste sie den Kriterien der Allgemeingültigkeit und Überprüfbarkeit genügen. Nicht bloßes Meinen, sondern einsichtiges Wissen war gefordert, das sich nur „als reine Wesensintuition auf dem exemplarischen Grunde *gegebener* Denk- und Erkenntniserlebnisse vollziehen“²⁶ konnte. Eigentliches Wissen von Seiendem kann es nur dort geben, wo Seiendes sich ursprünglich zeigt. Diese „Idee der Selbstgebung des Seienden ist die Bedingung der Möglichkeit von Wissen überhaupt.“²⁷ Bei ihrer Aufklärung, „was Denken und Erkennen überhaupt ist“²⁸ – Phänomenologie lässt sich daher als Erkenntnistheorie²⁹ bezeichnen –, musste sie dem „Prinzip der Voraussetzungslosigkeit“³⁰ entsprechen und sich aller nicht phänomenologisch zu begründenden Aussagen enthalten. Diese Forderung findet in der Hinwendung zu den „Sachen selbst“³¹ ihren Widerhall.

Die Bewertung der ‚Logischen Untersuchungen‘ ist abhängig vom inhaltlichen Standpunkt, den man vertritt, und von dem Teil, der den Schwer-

²⁵ Diese „Korrelation zwischen Erscheinen und Erscheinendem“ (Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen: Hua II*, 46) und damit Erfahrung als das Geschehen zwischen Subjekt und objekthafter Welt in seiner intentionalen Grundstruktur als ursprüngliche Einheit der voneinander untrennbaren noetisch-noematischen Voraussetzungen aufgedeckt zu haben, dürfte das zentrale Moment Husserlscher Philosophie darstellen.

²⁶ Husserl, *Hua XIX/1*, 25. Diese Wesenslehre bezieht sich auf die wesensmäßigen Strukturen des erkennenden Bewusstseins und vor allem auf das Wesen der Korrelation von Gegebenheitsweisen und Bewusstseinsweisen.

²⁷ Fink, *Das Problem der Phänomenologie*, 247.

²⁸ Husserl, *Hua XIX/1*, 5f.

²⁹ Zur Problematik dieser Bezeichnung vgl. Elisabeth Ströker, *Husserls Werk. Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften*, Hamburg 1992, 18ff., und Fink, *Das Problem der Phänomenologie*, 245f.

³⁰ Husserl, *Hua XIX/1*, 24. 28.

³¹ A. a. O., 10.

punkt der Lektüre bildet. Wer sich besonders auf den Anfang konzentriert, kann diese Philosophie, in der die Sachen selbst zur Sprache kommen, als Rettung des Objektiven in der „Wende zum Objekt“ lesen. Das Wesen des Seins wurde wieder zum Thema, auch wenn dies nur, entsprechend der Forderung neuzeitlicher Philosophie, im Lichte des Wesens seiner bewusstseinsmäßigen Auffassung geschieht. Edith Stein, aber auch andere Göttinger Schüler Husserls, waren von dieser in ihrem Anfang ontologisch ausgerichteten Phänomenologie begeistert. Diese „neue Scholastik“, deren „Blick sich vom Subjekt ab- und den Sachen zuwendete“, schien in der Erkenntnis wieder ein Empfangen zu sehen, „das von den Dingen sein Gesetz erhielt“³². Dies erklärt auch, warum später die Parole „Zu den Sachen selbst“ von den Schülern Husserls zum Argument gegen seine Hinwendung zum Idealismus wurde. Wer sich auf die letzten beiden der Logischen Untersuchungen, deren Analysen sich mit dem subjektiven Erleben auseinandersetzen, bezieht, kann den Eindruck gewinnen, dass das objektive Moment, der Gegenstandsbezug, unterbelichtet ist.

Dies ist der Ausgangssituation, die Husserl eine genauere Verhältnisbestimmung von Subjektivem und Objektivem abnötigte, als er es in den ‚Logischen Untersuchungen‘ getan hatte. Aus der in Anlehnung an Brentano deskriptiv genannten Phänomenologie wurde in der Folge transzendente Phänomenologie, deren transzendentaler Subjektivismus sich bereits in den ‚Logischen Untersuchungen‘ bei genauerem Hinsehen zumindest als eine mögliche Interpretationslinie abzeichnet. Spätestens mit der Veröffentlichung der ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie‘ 1913 im Jahrbuch ist diese Wende zur transzendentalen Phänomenologie vollzogen. Den Weg dorthin suchte Husserl spätestens seit 1905/07.³³ Waren die ‚Logischen Untersuchungen‘ in ihrer Hinwendung zu den Sachen selbst der Aufbruch der phänomenologischen Bewegung, so bedeuteten die ‚Ideen‘ ihre Spaltung, ohne dass Husserl dies intendierte. Neben dieser Wende wird in den ‚Ideen‘ die Erforschung der Intentionalität des Bewusstseins zum fundamentalen Antriebsmoment der Phänomenologie.

³² Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend* (Edith Steins Werke VII), Louvain 1985, 219. Vgl. Fink, *Das Problem der Phänomenologie*, 238: „Zu den Sachen selbst – das heißt dann: eine Erkenntnisbewegung durch die Seinsferne hindurch in die wesenhafte und ursprüngliche Nähe zum Seienden.“

³³ Im Sommersemester 1907 gibt Husserl erstmals eine Darstellung der phänomenologischen Reduktion und des durch sie erschlossenen reinen Bewusstseins. Vgl. Husserl, *Hua II*.

Vor aller wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt erfährt der Mensch Welt, indem er sich in ihr vorfindet. Dieses vorwissenschaftliche Verhältnis zur Welt ist die „natürliche Einstellung“³⁴, deren Generalthese besagt, dass Wirklichkeit als daseiende vorgefunden und in der Weise hingenommen wird, wie sie sich gibt.³⁵ Welt und Bewusstsein stehen vielmehr einander gegenüber *und* sind intentional auch ständig aufeinander bezogen.³⁶ „Alles, was für mich ist, ist es dank meinem erkennenden Bewusstsein, es ist für mich Erfahrenes meines Erfahrens, Gedachtes meines Denkens, Theoretisiertes meines Theoretisierens, Eingesehenes meines Einsehens.“³⁷ Diese Korrelation von subjektiver cogitatio und objektivem cogitatum betrifft alles Sein der Welt, den Menschen eingeschlossen. Von ihrem Sein kann sinnvoll nur in Beziehung zum subjektiven Erkennen gesprochen werden. Die Phänomenologie muss daher das Subjekt in seiner Intentionalität, in der sich das Sein der Welt in ihrem Sinn und ihrer Geltung überhaupt erst erschließt, untersuchen.

Mittels der Phänomenologie wollte Husserl nun im Ausgang von der natürlichen Einstellung die wesentlichen Voraussetzungen dieses Bezuges zur Welt freilegen. Hierzu bedarf die Phänomenologie zweier reduktiver Schritte: der eidetischen Reduktion³⁸, die empirisch-psychologische Phänomene in reine Wesensallgemeinheiten überführen soll, und die transzendente Reduktion³⁹, die die Phänomene zu reinen Phänomenen macht, indem sie sie von allem, was ihnen an Realität anhaftet, loslöst.⁴⁰ Phänomenologie ist so-

³⁴ Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Bd. 2: Hua III/1, 59.

³⁵ Vgl. Husserl, Hua III/1, 61ff.

³⁶ Vgl. Fink, Das Problem der Phänomenologie, 258: „Ist Wissen nicht ein ‚Seinsverhältnis‘? Wenn das Bewusstsein selber ‚seiend‘ als ein Seiendes inmitten des Ganzen des Seienden und von diesem umfassen ist, kann es das umfangendumgreifende Ganze wohl nie einfach ‚gegenüber‘ haben und selber außer ihm bleiben. Andererseits ist Bewusstsein als Bewusstsein = von, als Intentionalität, vergegenständlichtes Wissen.“

³⁷ Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge: Hua I, 115.

³⁸ Vgl. Husserl, Hua III/1, 10–55.

³⁹ Vgl. a. a. O., 56–134.

⁴⁰ Fink spricht mit Blick auf die phänomenologische Reduktion von einer „in die Tiefe gehende[n], radikale[n] Umkehr unseres ganzen Daseins“. (Eugen Fink, Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? Eine phänomenologische Grundlegungsidee, in: Die Tatwelt. Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens 10 [1934] 15–32; 16). Die phänomenologische Idee der Philosophie zeige sich erst, wenn sich die Grundhaltung menschlichen Lebens radikal umkehre und in der Folge sich sowohl das vorwissenschaftliche Verhalten als auch die wissenschaftli-

mit nicht einfach Wesenslehre der realen, sondern der transzendental reduzierten Phänomene. Die angestrebten Wesenserkenntnisse fungieren nicht als Grundlegung einer eigenständigen Wesensphänomenologie, sondern dienen als Vorarbeiten der transzendentalen Phänomenologie, um jene Erkenntnisse der transzendentalen Phänomenologie vorzubereiten, die sich aus der Grundstruktur des Bewusstseins in seiner intentionalen Ausrichtung auf die Welt eröffnen. Hierfür fordert Husserl, dass die „ganze, in der natürlichen Einstellung gesetzte, in der Erfahrung wirklich vorgefundene Welt [...] ungeprüft, aber unbestritten eingeklammert werden“⁴¹ soll.

Nach dieser „Einklammerung“ der ganzen Welt, dieser „phänomenologischen“ oder „transzendentalen Epoché“⁴² offenbart sich das „reine“ oder transzendente Bewusstsein, jene „Seinsregion“, die nur in einem Aufweisen, Aufzeigen, Sehenlassen beschrieben werden kann. Sie ist gerade nicht ein erstes Prinzip, aus dem die Wirklichkeit der Welt außerhalb des cogito deduziert oder bewiesen werden kann. In der Konsequenz muss jedes philosophische Urteil über Wirklichkeit und Welt der ursprünglichen Einsicht entstammen und durch sie begründet sein. Eine solche Evidenz kann es aber nur dort geben, wo Wirklichkeit als sie selbst zur Erscheinung kommt, in der wahrnehmenden Auffassung des Bewusstseins. Zu jeder Gegenstandsart gehört eine bestimmte Evidenzart. Diese Evidenz ist nicht eine dogmatisch apriorisch fixierte Erkenntnisdignität, sondern der Begriff für das gesuchte ursprüngliche Wissen, in dem die Selbstgebung des Seienden sichtbar wird. Das Sehen ist für Husserl die Weise des Bewusstseins, in der sich das Seiende in seinem Selbstdasein zeigt, sich selbst gibt. Das Sehen kann sich nicht, darauf hat Fink mit Recht hingewiesen, in der Spekulation argumentativ gegen andere Denkmöglichkeiten durchsetzen, sondern nur indem es ursprüngliche Evidenz herstellt. „Hinter das Sehen kann man nicht zurück, sofern es das letzte urmodale, allen anderen, abgewandelten Bewusstseinsweisen sinngebende Dabeisein der menschlichen Erkenntnis beim Seienden ist. Sehen kann ungenau, unvollständig sein; es kann aber

chen und philosophischen Erkenntniseinstellungen gegenüber der Welt veränderten. Diese unabdingbare Grundforderung der Phänomenologie sei auch für die eigenartige Paradoxie verantwortlich, dass dieser Philosophie eine außerordentliche Mächtigkeit eigen und doch gleichzeitig der „eigentliche und zentrale Sinn der Philosophie Edmund Husserls [...] heute immer noch unbekannt“ (Fink, a. a. O., 16) sei.

⁴¹ Husserl, Hua III/1, 66.

⁴² A. a. O., 69.

nur wieder durch Sehen, durch ein genaueres, vollständigeres berichtet werden. Sehen kann ‚täuschen‘, sich ver-sehen; die Möglichkeit der Täuschung spricht so wenig gegen das Sehen, dass eben Täuschungen nur durch besseres Sehen widerlegt werden können.“⁴³

2. Das Phänomen des Religiösen im Werk Husserl

Dass dem Phänomen Gott als dem Grundthema einer Phänomenologie der Religion auch in Husserls Denken Bedeutung zukomme, hat bereits Eugen Fink angemerkt: „Aber auch die in der traditionellen Philosophie nie als Arbeitsprobleme, sondern nur als ‚Thesen‘ aufgetretenen höchsten ‚metaphysischen‘ Probleme (wie Gott, Tod, Teleologie, ‚Sinn des Daseins‘ usw.) liegen nicht außerhalb des Arbeitshorizontes der Phänomenologie. Wenn auch diese Probleme sich nicht dem ersten Zugriff darbieten, wenn ein langer und mühsamer Weg zu ihnen führt, so kann doch niemals eine Philosophie vor letzten ‚Irrationalitäten‘ kapitulieren, die in ihrem Selbstverständnis sich in das der Welt allem Sein vorgängige innerste Wesen des Geistes versetzt weiß.“⁴⁴

Die Suche nach einem religionsphänomenologischen Impuls im Werk Husserls gestaltet sich allerdings keineswegs einfach. Der konkrete Bezug auf die Problematik der Religion oder die Gottesfrage findet sich in den *Schriften* Husserls nur sehr spärlich. Die Forschung sieht sich in dieser Frage vielmehr an den 40.000 stenographische Blätter umfassenden *Nachlass* Husserls verwiesen, um auf diesem „Bauplatz“⁴⁵ nach dem Textmaterial zu suchen, das sich für die (Re)Konstruktion einer phänomenologischen Religionsphilosophie im Sinne Husserls eignet – auch in dieser Hinsicht ist Husserls Werk „Arbeitsphilosophie“.⁴⁶ Nicht zuletzt eröffnet auch die *Existenz* Husserls, wie sie im Selbstzeugnis, aber auch in den Äu-

⁴³ Fink, *Das Problem der Phänomenologie*, 253f.

⁴⁴ Fink, *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?*, 32.

⁴⁵ Ludwig Landgrebe, *Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion*, in: Wilfried Härle/Eberhard Wölfel, *Religion im Denken unserer Zeit* (Marburger Theologische Studien 21), Marburg 1986, 35–72; 37. Die folgenden Ausführungen widersprechen allerdings der Auffassung Landgrebes, dass „in Husserls Schriften und nachgelassenen Reflexionen [...] die Religion nirgends das Thema geworden“ ist.

⁴⁶ Husserl, *Hua VI*, 104.

ßerungen ihm nahestehender Personen ihren Niederschlag gefunden hat, eine für die Forschungsfrage wichtige Perspektive. Das Vorgehen, letztere der drei Quellen für die Überlegungen heranzuziehen, sieht sich besonders durch die These Strassers motiviert, dass „der Mensch und der Philosoph Husserl sein ganzes Leben lang mit dem Gottesproblem gerungen hat“⁴⁷. Der 1994 publizierte Briefwechsel⁴⁸ Husserls bestätigt nicht nur den existentiellen, sondern auch den philosophischen Aspekt dieser These. So zeigt sich zum einen, dass „der Antrieb zu Husserls Philosophieren [...] in seiner Religiosität (wie sie sich im Umkreis des Expriesters Brentano entwickelt hat)“ zu suchen ist, und „sein Philosophieren [...] in letzter Instanz Gottsuche als Suche nach dem wahren Leben“⁴⁹ ist. Zum anderen verifiziert sich die Annahme, dass für Husserl die Frage nach Gott philosophisch ihre Bedeutung im Kontext seiner Reflexionen zur Teleologie gewinnt.

Im Folgenden gilt es, konkrete Textpassagen der Husserlschen Schriften und Manuskripte zu interpretieren und sie im Licht einzelner Äußerungen aus dem Briefwechsel besser einzuordnen. Sehr genau müssen dabei Husserls Differenzierungen berücksichtigt werden, um nicht voreilig Religiosität und philosophisches Denken zu parallelisieren. Husserl betont mehrfach die nachhaltige Wirkung seiner Lektüre des Neuen Testaments, die seine Konversion zum Protestantismus motivierte.⁵⁰ So schreibt er am 17.10.1921 an Mahnke: „Als Student trat ich unter dem ungeheueren und für mein ganzes Leben entscheidenden Eindruck, den das N[eue] T[estament] (das ich damals zuerst kennenlernte) auf mich machte, zur evangelischen Kirche über, ohne aber, alle Versuche waren vergeblich, zum kirchlichen Leben Bezug gewinnen zu können. Mein ganzes Leben, eigentlich schon vor meinem 18. Lebensjahr, spielte sich so ganz außer Zusammen-

⁴⁷ Strasser, *Der Gott des Monadenalls*, 361f. Vgl. auch ders., *Das Gottesproblem*, 130. Ob Strasser in seiner Entscheidung, sich in wissenschaftlicher Zurückhaltung gegenüber der Biographie Husserls nicht mit dem Menschen, sondern allein mit dem Philosophen Husserl zu befassen, dem Husserlschen Verständnis von Existenz und Philosophie gerecht wird, kann hier nicht diskutiert werden.

⁴⁸ Husserl, *Briefwechsel*, Band X, Einführung und Register (*Husserliana Dokumente III Briefwechsel*, Teil 10, Dordrecht 1994). Vgl. auch Rudolf Schmitz-Perrin, *La phénoménologie et ses marges religieuses: la correspondance d'Edmund Husserl*, in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 25 (1996) 481–488.

⁴⁹ Husserl, *Briefwechsel*, 34.

⁵⁰ Im Herbst 1934 trat Husserl der Bekennenden Kirche bei, der auch seine Freunde Edith und Walther Eucken angehörten.

hang mit dem Judentum ab, dass ich eigentlich jahrzehntelang und bis vor kurzem daran vergessen habe, dass ich eigentlich rassenmäßig Jude sei.“⁵¹ Dieser Prägung durch das Neue Testament entspricht der häufige Gebrauch biblischer Wendungen. Ein zweites Moment religiöser Anregung findet Husserl in den Schriften der Mystik.⁵² Husserls intensives religiöses Erleben, aber auch verschiedene mystische Sprachformen, wie die des Paradoxes „Weg zu Gott ohne Gott“, sowie seine Verwendung verschiedener in der Mystik besonders präserter Motive des Gottsuchens oder der Gotteskindschaft haben hier ihren Ursprung.⁵³

Auf Ingardens Frage, was denn das fundamentale Problem der Philosophie sei, antwortete Husserl seinem Schüler: das Problem Gottes.⁵⁴ Eberhard Avé-Lallemant sieht vor diesem Hintergrund in „Phänomenologie – Metaphysik – Religion“ die drei Pole des Spannungsfeldes Husserlscher Phänomenologie.⁵⁵ So tiefgehend auch die Bedeutung der Gottesfrage für

⁵¹ Husserl, Briefwechsel III, 432 (Die Zeichen des Briefwechsels werden dissertationsentsprechend angepasst; daher Auslassungen sowie die Einfügungen der Herausgeber in eckigen Klammern). Husserl kommt während seines Studiums in Leipzig, von Thomas Masaryk eingeführt, nicht nur mit Studierenden zusammen, deren echte Religiosität ihn ebenso fasziniert wie ihre Freiheit im Glauben, sondern beginnt auch seine Lektüre des Evangeliums und lässt sich am 26. April 1886 in Wien taufen. Vgl. Husserl an Metzger, 04.09.1919, in: Edmund Husserl, Briefwechsel, (Arnold Metzger, Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften, Frankfurt a. M. 1979, 106.)

⁵² Vgl. Husserls an Mahnke, 05.09.1917: „Die deutsche Theologie habe ich schon früher wiederholt angesehen und ich habe sie hier mit und liebe sie sehr: wie ich überhaupt grosse Neigung zur deutschen Mystik habe, deren innige Religiosität mich sehr anzieht. [...] Auf die Ausführung Ihrer *docta ignor[antia]* bin ich sehr begierig. Ich meine zur Mystik Zugang zu haben. Aber ich habe nicht genug darin gelebt und je älter ich werde, desto mehr zieht es mich, mich in Glaubensfragen zu vertiefen und dann über sie in reiner Kontemplation wissenschaftlich zu denken.“ Edmund, Husserl, Briefwechsel, 418f. Vgl. auch die Erzählung Heinrich Ochsners, der zufolge der Marburger Neukantianer Paul Natorp Husserl auf die Schriften von Meister Eckhart aufmerksam gemacht und damit Husserls intensive Lektüre hervorgerufen hatte.

⁵³ Vgl. Husserls an Metzger, 04.09.1919, in: Edmund Husserl, Briefwechsel, 411. Vgl. auch die in ihren Gesprächen mit Husserl gewachsene Einschätzung Adelgundis Jaegerschmids: „Er kennt einigermaßen Theresia von Avila [...]. Husserl versteht Thomas und die Mystiker als Ausdruck und Niederschlag der Religion, immer als subjektive Äußerungen religiösen Lebens.“ Adelgundis Jaegerschmid, Gespräche mit Husserl 1931–1936, in: StZ 199 (1981) 48–58; 50. Mit Husserls Einstellung gegenüber der Mystik beschäftigt sich Eckard Wolz-Gottwald, Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger (Philosophische Theologie, Studien zu spekulativer Philosophie und Religion Bd. 11), Wien 1999, bes. 131–162.

⁵⁴ Zitiert nach Dupré, Husserl's Thought on God and Faith, 201.

⁵⁵ Eine genaue Verhältnisbestimmung der Metaphysik und Husserls Phänomenologie kann

die Husserlsche Phänomenologie zu veranschlagen ist, so gering ist doch der Umfang des Textmaterials in seinen Schriften, in dem sich der Reflektionsprozess der Frage niedergeschlagen hat. Zwar finden sich verschiedene Passagen, die bezeugen, dass er sich im Laufe seines Schaffens immer wieder mit der Gottesfrage beschäftigt hat, eine *ausführliche Auseinandersetzung* Husserls mit diesem Problem jedoch gibt es nur an einer Stelle in den Werken: im ersten Buch der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. Der Briefwechsel eröffnet posthum Einblick in die Gründe.

Für Husserl hat die „strenge Wissenschaft [...] als Aufbau ‚von unten‘ ihre eigene Strukturgesetzlichkeit. Das Gottesproblem mit all seinen Implikationen gehört zu den Problemen letzter und höchster Stufe.“⁵⁶ Dem Philosophen, der er war und als der er sterben wollte⁵⁷, musste es zunächst um die Ausarbeitung der Phänomenologie und ihrer Methode als strenge Wissenschaft gehen, bevor er sich den Glaubensfragen und den religionsphilosophischen und sonstigen Transzendenzproblemen zuwenden konnte, mochten sie ihn innerlich noch so sehr beschäftigt haben. Die strenge Wis-

hier nicht geleistet werden. Husserls verschollene Antrittsvorlesung in Halle am 24.10.1887 trug den Titel „Ziele und Aufgaben der Metaphysik“. Auf sie bezog sich Husserl Jahre später am 30. 6. 1920 in einem Brief an Peter Wust, um ihm für das Zusenden seines Buches „Die Auferstehung der Metaphysik“ zu danken: „Leicht würde ich Sie [...] davon überzeugen, dass meine Philosophie von vornherein nie etwas anderes war und sein wollte, als der Weg zu einer radikal echten, ehrlich begründeten, streng wissenschaftlichen Metaphysik [...]. Schon in meiner Antrittsvorlesung 1887 trat ich für eine neue wissenschaftliche Metaphysik ein.“ Abgedruckt in Wilhelm Vernekohl, „Peter Wust – Biographische Notizen, Peter Wust, Gesammelte Werke, Bd. VIII, Münster 1967, 30.

Vgl. auch Eberhard Avé-Lallemant, Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion, in: H.-M. Gerlach/H.R. Sepp (Hg.), Husserl in Halle, Frankfurt a. M. 1994, 85–108, bes. 98–101, und seine Differenzierung zwischen Phänomenologie (als der letzten oder obersten Wesenswissenschaft) und Metaphysik (als der letzten und obersten Tatsachenwissenschaft). Die Phänomenologie hat in diesem Verständnis einen propädeutischen Charakter gegenüber der Metaphysik, in dem Sinne, dass es sich um eine „unablässliche Vorbedingung“ (Husserl, Hua III/1, 8) handelt. Die Metaphysik als ‚zweite Philosophie‘ folgt der Phänomenologie als ‚erster Philosophie‘ nach – nicht im Sinne einer Rangfolge, sondern als Zugangsfolge. Vgl. auch Edmund Husserl, Phänomenologische Psychologie: Hua IX, 298f.

⁵⁶ Husserl an Welch, 17./21.06.1933, in: Husserl, Briefwechsel VI, 458f.: „Die philosophischen Probleme erschliessen sich mit ihrem echten Sinn als transcendental-phänomenologische in einer wesensmässigen systematischen Stufenfolge“; vgl. auch Husserl an Feuling, 30.03.1933 (Abschrift), in: Husserl, Briefwechsel VII, 87f.

⁵⁷ Vgl. Husserl an Alfred Marchionini, 25.4.1938, in: Husserl, Briefwechsel VII, 167.

senschaft hat sich zudem allem zu enthalten, was über ihre Begründung hinausgeht.⁵⁸ „Weil ich sehe, dass die Evidenz der phänomenologischen Sphäre keine mindere ist als die der mathematischen, und wieder weil ich sehe, dass alle philosophischen Probleme auf dem Mutterboden der Phänomenologie zusammenlaufen, beschränke ich mich jahrzehntelang auf reine Phänomenologie und auf die Ausbildung ihrer Methode, auf die Lösung ihrer echten Grundprobleme, statt mich vorwiegend den meinem Herzen so viel näher gehenden religionsphilosophischen und sonstigen Transzendenzproblemen zuzuwenden.“⁵⁹ In einem Brief aus dem Jahr 1933 äußert Husserl in der Analyse seines Schaffens, dass manche seiner theoretischen Aussagen phänomenologisch nicht ausreichend ausgewiesen seien. Als explizites Beispiel nennt er die Gottesfrage. Es erfüllt ihn jedoch mit Dankbarkeit, dass er die phänomenologische Methode so ausarbeiten und durchführen konnte, dass der theoretische Ort des Gottesproblems als ein phänomenologischer zu erkennen ist.⁶⁰ Der „Methode sieht er doch trotz seines Schweigens über religionsphilosophische Fragestellungen in allen seinen Publikationen die Wege gebahnt, um diese Fragen anzugehen und die echten religionsphilosophischen Probleme zu formulieren.“⁶¹ Bereits 1917 schreibt Husserl, dass sich „das Ende meines philosophischen Lebens [...] nach dem letzten religionsphilosophischen Abschluss“ sehe, auch wenn er sich religiös noch nicht genügend vorbereitet fühle.⁶² Gegenüber demselben Adressaten äußert er 1935 den Wunsch, sein Werk in allem Unfertigen und Anfanghaften doch zumindest zu einem „relativen Abschluss“ zu führen, denn „[o]hne relative Klarheit in den ‚höchsten und letzten Fragen‘ kann [ich] nicht sterben.“⁶³

Die Analyse der Textpassage aus den „Ideen“ lässt die Teleologie als den grundsätzlichen Horizont erkennen, in dem Husserl die Frage nach Gott verhandelt. Den Kontext dieser Textpassage im Blick zu halten, er-

⁵⁸ Vgl. Husserl, Briefwechsel III, 422.

⁵⁹ Husserl, Briefwechsel, 35. Adelgundis Jaegerschmid notiert für den 31. Dezember 1934, dass Husserl gesagt habe: „Alles, was ich bis jetzt geschrieben habe, sind nur Vorarbeiten; es ist nur ein Aufstellen von Methoden. Leider kommt man im Verlauf eines Lebens gar nicht zum Kern, zum Wesentlichen.“ Vgl. Jaegerschmid, Gespräche mit Husserl 1931–1936, 53.

⁶⁰ Vgl. Husserl an Feuling, 30.3.1933 (Abschrift), in: Husserl, Briefwechsel VII, 87f.

⁶¹ Husserl an Welch, 17./21.6.1933, in: Husserl, Briefwechsel VI, 458f.

⁶² Husserl an Albrecht, 2.8.1917, in: Husserl, Briefwechsel IX, 53.

⁶³ Husserl an Albrecht, 22.12.1935: a. a. O., 124.

weist sich als wertvolle Interpretationshilfe. Husserl widmet sich dem Gottesproblem im Zuge seiner Überlegungen zu den phänomenologischen Reduktionen und ihres Umfangs. Nach der Ausschaltung der natürlichen Welt, der physischen wie auch der psychophysischen (§ 56), und nach der Ausschaltung des Menschen als Naturwesen (§ 57) stößt Husserl auf die Transzendenz Gottes als einer, die der Transzendenz der Welt polar gegenübersteht. Hier nun eröffnet sich der thematische Zusammenhang, in dem sich Husserls Frage nach Gott immer bewegt: „die Idee eines allumfassenden Telos.“⁶⁴

Bereits einige Kapitel zuvor merkt Husserl mit Blick auf die Konsequenzen der im Rahmen der phänomenologisch vollzogenen Ausschaltung von Natur, Mensch und Gott an:⁶⁵ „Gibt die Faktizität in der gegebenen Ordnung des Bewusstseinslaufes in seinen Sonderungen nach Individuen und die ihnen immanente Teleologie begründeten Anlass zur Frage nach dem Grunde gerade dieser Ordnung, so kann das vernunftgemäß etwa zu supponierende theologische Prinzip dann aus Wesensgründen nicht als eine Transzendenz im Sinne der Welt angenommen werden; denn das wäre, wie sich aus unseren Feststellungen im voraus mit Evidenz ergibt, ein widersinniger Zirkel. Im Absoluten selbst und in rein absoluter Betrachtung muss das ordnende Prinzip des Absoluten gefunden werden. Mit anderen Worten, 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 (was nicht minder widersinnig wäre), 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; und es müssen schließlich auch intuitive Bekundungen sein, denen sich theoretisches Denken anpassen, und dem vernunftgemäß folgend, es einheitliches Walten des supponierten theologischen Prinzips zum Verständnis bringen könnte. Evident ist dann auch, dass sich dieses Walten nicht würde als kausales fassen lassen, im Sinne des Naturbegriffs von Kausalität, der auf

⁶⁴ Strasser, *Das Gottesproblem*, 131.

⁶⁵ Diese Anmerkung schließt Husserl jedoch sehr schnell auch wieder mit der Begründung ab, dass die Ausrichtung der Überlegungen weniger in der Theologie als in der Phänomenologie zu suchen sind, nicht ohne die Bedeutung dieser für jene anzudeuten.

Realitäten und auf die zu ihrem besonderen Wesen gehörigen funktionellen Zusammenhänge abgestimmt ist.“⁶⁶

Zwei Aspekte sind von besonderer Bedeutung: zum einen erteilt Husserl jeglichem Versuch, Gott als Ursache der Welt zu verstehen, eine klare Absage. Dass somit auch der traditionelle Weg natürlicher Gotteserkenntnis versperrt ist, hat Gerhard Ruff zu Recht bemerkt.⁶⁷ Kausalität ist ein Funktionsbegriff, der den Naturwissenschaften eigen ist, jedoch dann sinnlos wird, wenn sein Bezugsmoment, die Natur, im Zuge der phänomenologischen Reduktion ausgeschaltet wird. Kausalität hat keine Bedeutung außerhalb der Welt. Zum anderen bemerkt Husserl – und erst im Licht dieser Erkenntnis erwägt er überhaupt die Möglichkeit einer kausalen Begründung –, dass sich das Bewusstseinsleben („der Bewusstseinslauf“) einer bestimmten Ordnung und Struktur gemäß vollzieht und sich in seinem Vollzug Welt als geordnete konstituiert. Als intentionales Korrelat des Bewusstseins ist sie nur „als sich in geregelten Bewusstseinszusammenhängen konstituierend.“⁶⁸ Es stellt sich allerdings die Frage, wie es zu diesen geregelten, in bestimmten Formen ablaufenden Bewusstseinsläufen kommt bzw. worin diese Zielstrebigkeit oder „immanente Teleologie“⁶⁹, wie Hus-

⁶⁶ Husserl, Hua III/1, 109.

⁶⁷ Vgl. Ruff, Am Ursprung der Zeit, 100.

⁶⁸ Husserl, Hua III/1, 109.

⁶⁹ Ebd.

Auf die Differenzierung zwischen ‚causa‘ und ‚telos‘ wird im Folgenden noch einzugehen sein. Duprés Hinweis, dass Husserl in den entscheidenden Momenten, in denen er von Teleologie spricht, in Überlegungen über Kontingenz zurückfällt, wird noch von Bedeutung sein. Es bleibt die Frage, ob Husserl den Aspekt der Ursächlichkeit doch nicht mit aller Konsequenz aus seinem Ansatz „verbannt“ hat. Dupré sieht eine enge Verbindung zwischen Kausalität und Kontingenz, um jedoch auch zu sagen, dass ihre Unterscheidung unglücklicherweise ignoriert wird. Vgl. Dupré, Husserl’s Thought on God and Faith, 202.

Vgl. auch Husserl an Ludwig Landgrebe vom 12.11.1931 anlässlich des Todes dessen Vaters, in dem der Bezug von Kontingenz und Teleologie sehr deutlich wird, in: Edmund Husserl, Briefwechsel, 275: „Hier muss sich Ihre Philosophie bewähren und Ihnen die Kraftquellen erschliessen, das Schwere auf sich zu nehmen. Sich selbst erproben im Unglück, durch innere Überwindung des Schicksals, das heisst in sich selbst die Göttlichkeit des Daseins erweisen. [...] Eben auf diese Innenwendung ist es im Absoluten abgestellt. Sie zu motivieren, und zur Entscheidung zu führen, die uns über uns selbst und unsere Endlichkeit erhebt, darin bekundet sich die Teleologie, die uns und unserer Welt Sinn gibt. Gerade in unserer schicksalsvollen Zeit und Welt, oder vielmehr in ihrem universal einheitlichen Schicksal des völligen Zusammenbruchs muss für uns, für die ganze Menschheit der Anruf aus der Ewigkeit und Unendlichkeit gehört werden, als freie und echte Menschen die Endlichkeit zu überwinden und Funktionäre

serl es nennt, gründet. Dass die Rationalität so ist, wie sie ist, ist das „Wunder“.⁷⁰ Hatte die „Reduktion der natürlichen Welt auf das Bewusstseinsabsolute [...] faktische Zusammenhänge von Bewusstseinserebnissen gewisser Artungen mit ausgezeichneten Regelordnungen“ gezeigt, „in denen sich, als intentionales Korrelat, eine in der Sphäre der empirischen Anschauung morphologisch geordnete Welt konstituiert, d.i. eine Welt, für die es klassifizierende und beschreibende Wissenschaften geben kann“⁷¹, so sind diese Regelordnungen des Bewusstseins doch Ausdruck einer teleologischen Grundstruktur.

Doch Husserl erkennt nicht nur eine teleologische Struktur des Bewusstseins, sondern auch eine, die der empirischen Welt eigen ist. Die „faktische Entwicklung der Reihe der Organismen bis zum Menschen“ zeugt ebenso von einem Telos wie das „Erwachsen der Kultur mit ihren Schätzen des Geistes“⁷² im Zuge der Menschheitsentwicklung. Zunächst könnte der Eindruck entstehen, dass Husserl hier – sei es aus naturwissenschaftlicher, sei es aus kulturgeschichtlicher Perspektive den Prozess der Evolution im Blick habe, sich darin aber selbst widerspreche, hatte er doch in der phänomenologischen Reduktion die Einklammerung aller Natur- und Geisteswissenschaften mit ihrem gesamten Erkenntnisbestand⁷³ gefordert. Husserl sieht allerdings in einer naturgesetzlichen Interpretation keine befriedigende Erklärung der Teleologie. Wie sie sich überhaupt im Bewusstsein konstituieren kann, ist die entscheidende Frage, die sich im Zuge der trans-

der Ewigkeit zu werden. Nichts anderes als das aus innerstem Verstehen der transzendentalen Konstitution eigenen und weltlichen Seins explicite klarzustellen, ist unsere Aufgabe als konstitutive Phänomenologen.“

Vgl. auch die Ausführungen von Ruff, *Am Ursprung der Zeit*, 101ff.

⁷⁰ Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte: Hua VII, 394. Vgl. auch Karl-Heinz Lembeck, *Die Phänomenologie Husserls und Edith Stein*, in: *ThPh* 63 (1988) 182–202; 201: „Phänomenologisch kann man nurmehr feststellen, dass es dieses weltkonstituierende Bewusstsein gibt – mehr aber ist nicht zu sagen. Ist das Bewusstsein ‚grundgebend‘ für alles übrige Sein, so ist es selbst in diesem Sinne ‚grundlose[s] Sein‘ (vgl. Husserl, Hua XV, 386)“. Lembeck sieht an dieser Stelle den entscheidenden Ort in der Phänomenologie Husserls, an dem nach dem Gottesbegriff zu suchen ist. Sein Ansatzpunkt ist wohl grundsätzlich richtig, aber vor dem Hintergrund der nachgelassenen Schriften zu undifferenziert.

⁷¹ Husserl, Hua III/1, 124. Vgl. auch 109: „Existenz einer Natur kann Existenz von Bewusstsein nicht bedingen, da sie sich ja selbst als Bewusstseinskorrelat herausstellt; sie ist nur, als sich in geregelten Bewusstseinszusammenhängen konstituierend.“

⁷² A. a. O., 125.

⁷³ A. a. O., 122.

zendentale Reduktion eröffnet. Die bloße Faktizität des (entsprechenden) konstituierenden Bewusstseins ist noch keine hinreichende Begründung des Faktums. So drängt sich die Frage nach dem Grund dieses faktischen Bewusstseins auf. Husserl hat jedoch nicht das Faktum des konstituierenden Bewusstseins *überhaupt* im Blick, sondern das Faktum des konstituierenden Bewusstseins *insofern* es in sich die Potenz trägt, Werte vorzustellen (denken/entwerfen), die sowohl in ihrer Möglichkeit als auch in ihrer Wirklichkeit unendlich steigerbar sind. „Nicht das Faktum überhaupt, sondern das Faktum als Quelle sich ins Unendliche steigernder Wertmöglichkeiten und Wertwirklichkeiten zwingt die Frage nach dem ‚Grunde‘ auf – der natürlich nicht den Sinn einer dinglich-kausalen Ursache hat.“⁷⁴ Nicht wie sich im evolutiven Prozess menschliches Bewusstsein herausbilden konnte, ist die entscheidende Frage der auf das reine Bewusstsein bezogenen Phänomenologie Husserls, sondern worin sich das Vermögen des Bewusstseins, steigernde Werthierarchien zu entwerfen, gründet. Dieses gründende Moment kann nicht kausalanalytisch erklärt werden, sondern zeugt von einer „wunderbaren Teleologie“.⁷⁵ Als Grund der Ordnung darf nicht eine „Transzendenz im Sinne der Welt“ vermutet werden, sondern „[i]m Absoluten selbst und in rein absoluter Betrachtung muss das ordnende Prinzip des Absoluten gefunden werden.“⁷⁶ Husserl sieht durchaus „Vernunftgründe für die Existenz eines außerweltlichen ‚göttlichen‘ Seins“.⁷⁷ Ein solches göttliches Sein wäre nach Husserl nicht nur der Welt, sondern auch dem absoluten Bewusstsein transzendent. Es „wäre also ein ‚Absolutes‘ in einem total anderen Sinne als das Absolute des Bewusstseins, wie es andererseits ein *Transzendentes in total anderem Sinne* wäre gegenüber dem Transzendenten im Sinne der Welt.“⁷⁸ Doch auch dieses göttliche Sein muss, ähnlich wie vorher schon die Transzendenz der Welt, der Natur, der Animalien und der Menschen, ausgeschaltet werden. Die phänomenologische Reduktion umfasst nicht nur alles Seiende, sondern auch dieses Absolute und Transzendente.⁷⁹

⁷⁴ A. a. O., 125.

⁷⁵ A. a. O., 125.

⁷⁶ A. a. O., 109.

⁷⁷ A. a. O., 125.

⁷⁸ Ebd. Dieser Aspekt ist für die Frage, ob sich ein transzendenter Gott mit Husserls transzendentalen Idealismus vereinbaren lasse, von Bedeutung.

⁷⁹ Zur Problematik dieser Anweisung vgl. Strasser, *Der Gott des Monadenalls*, 364.

Husserl kommt an einer anderen Textstelle der „Ideen“ noch einmal auf diese Unterscheidung zwischen transzendentelem Absoluten (oder das ‚Absolute des (reinen) Bewusstseins‘)⁸⁰ und dem in einem anderen, eigenen Sinne Absoluten zurück: „Das transzendente ‚Absolute‘, das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat.“⁸¹

Bevor diese Textpassage in ihrer Bedeutung für Husserls teleologische Konzeption interpretiert werden soll, ist der Blick auf ihren Kontext in den „Ideen“ wegweisend. Im dritten Abschnitt der „Ideen“ diskutiert Husserl „Methodik und Problematik der reinen Phänomenologie“ (§§ 63–127) mit dem Ziel einer tiefergehenden Erkenntnis der phänomenologischen Sphäre. Nachdem Husserl das Forschungsfeld freigelegt sah, hielt er es für nötig, die „[a]llgemeinen Strukturen des reinen Bewusstseins“ (§§ 76–86) zu untersuchen, denn erst eine Reflexion der allgemeinen Wesenseigentümlichkeiten aller Erlebnisse kann die Grundrichtung phänomenologischer Deskription verdeutlichen. Eine dieser Wesensarten der Erlebnissphäre bildet die (phänomenologische) Zeit (§ 81), in deren Besprechung sich obige Textstelle findet.⁸² Dass sich Husserl im Rahmen dieser Thematik zum Problem des wahrhaft Absoluten äußert, ist nicht zufällig, muss doch der Zugang zur Gottesfrage im Werk Husserls in der phänomenologischen Analyse der Zeit, wie sie in den 1905 gehaltenen „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“ zum Ausdruck kommt, gesucht werden.⁸³

In den späten Schriften Husserls, den „Cartesianischen Meditationen“ und der „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente

⁸⁰ Vgl. Gerda Walther, in Hua III, 1 Sachregister, 360, 367.

⁸¹ Husserl, Hua III/1, 182. Dieser Hinweis stützt die These, dass der Gottesbegriff das letzte Telos der Phänomenologie Husserls darstellt. Vgl. auch Spahn, *Der ethische Impuls*, 75.

⁸² Husserl verweist auf die Ergebnisse seiner ausführlichen Überlegungen zum Zeitbewusstsein aus dem Jahr 1905. Auf die besondere Bedeutung des Zeitverständnisses bei der philosophischen Ausarbeitung der Frage nach dem Religiösen kann in dieser Arbeit nur hingewiesen werden. Es ist auffällig, dass bei Husserl, aber auch Heidegger – und es ließen sich weitere Denker anfügen –, die Frage nach Gott in der philosophischen Analyse der Zeit zu verorten ist.

⁸³ Vgl. auch Landgrebe, *Husserls phänomenologischer Zugangsweg*, 43; vgl. auch Wolfgang Trillhaas, *Religionsphilosophie*, Berlin 1972; Brand, *Welt, Ich und Zeit*.

Phänomenologie“, tritt die Gottesproblematik wieder deutlicher in den Vordergrund. Husserls Ablehnung einer naiven Metaphysik im Schlusswort der „Cartesianischen Meditationen“ steht an gleicher Stelle sein Plädoyer für eine Phänomenologie gegenüber, die nicht vor den „höchsten und letzten“ Fragen haltmacht⁸⁴ und daher Metaphysik überhaupt auch nicht apriorisch ausschließt. Es gilt jedoch, die „ethisch-religiösen Probleme“ auf dem Fundament der transzendentalen Phänomenologie zu bearbeiten. Unter ethisch-religiösen Problemen versteht Husserl in Kontingenzerfahrungen begründete Fragen, wie die der „zufälligen Faktizität, des Todes, des Schicksals“, aber auch die Frage nach einem „echten“ menschlichem Leben.⁸⁵ Die Fragen der Sinnhaftigkeit des eigenen menschlichen Daseins, aber auch der Geschichte als ganzer – in der „Krisis“-Schrift von Husserl als „die brennenden“⁸⁶ Fragen bezeichnet – werden erst auf dem Grund der transzendentalen Intersubjektivität als dem sich „in verschiedenen Formen vergemeinschaftende[n] All der Monaden“⁸⁷, die jeder weltlichen Objektivität vorangehen und sie tragen, anzugehen sein.

Geschichte ist dann als transzendente Historie zu lesen, die „in allen Stadien Anlage und Verwirklichung [ist], und da sie als Ganzes Selbstentwicklung ist und in sich Entwicklungssinn, also Aufstieg, Erfüllungsgang birgt, so ist auch für das Ganze von Anlage und Verwirklichung zu sprechen und die Frage nach ihrem Telos tritt auf“.⁸⁸

Warum jedoch die Vernunft ihrer Selbsterhellung entgegenläuft, lässt sich – auf dieses Problem weist Husserl selbst hin – nicht aus empirischer Erfahrung heraus begründen. Husserl ist sich der Problematik dieser Anfrage durchaus bewusst. „Könnte es nicht sein, dass unser aller und das ganze Menschheitsleben unter dem Stigma dieses Umsonst steht? Sind alle Werte subjektbezogen, so sind diese Subjekte ihrer Idee nach Unendlichkeiten. Unendliche Möglichkeiten der Entwicklung. Aber jedermann altert, unterliegt Krankheit und Tod.“⁸⁹ Die Erfahrung von Kontingenz, dass das, was ist, nicht sein muss, aber auch die Erfahrung des Scheiterns und Verfehlens lässt die Frage aufkommen, was mit der Welt als einer von der In-

⁸⁴ Husserl, Hua I, 182.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Husserl, Hua VI, 4.

⁸⁷ Husserl, Hua I, 182.

⁸⁸ Husserl, Manuskript E III 4, org., 19a. (Anfangende Vernunft – Teleologie – Gott), 1930.

⁸⁹ Husserl, Manuskript A V 21, 15a (Ethisches Leben – Theologie – Wissenschaft) 1924–1927.

tersubjektivität der Monadengemeinschaft konstituierten geschieht, wenn einzelne Monaden aus diesem Konstitutionsprozess herausfallen würden. Impliziert dies nicht den Zusammenbruch der einheitlich konstituierten Welt und damit das Ende der transzendentalen Historie?

„Kann es anders sein, als dass Vernunft überzeitlich und allzeitlich am Werke ist? [...] Hier muss die Gottesidee und die Idee der Weltteleologie als Prinzip einer möglichen Seinstotalität zum Problem werden.“⁹⁰

Strasser weist in diesem Kontext auf zwei Fragen von entscheidender Bedeutung hin, die beide eng miteinander verbunden sind.

Zum einen die Frage, ob es sich bei Husserls Gottesbegriff um einen immanenten oder einen transzendenten handelt. Sollte es sich um einen transzendenten Gott handeln, stellt sich notwendigerweise die Frage, wie sich das Konzept eines transzendenten Gottes, dem objektives, also vom seinskonstituierenden Subjekt unabhängiges Sein zukäme, mit dem Konzept seinskonstituierender Intersubjektivität der Monadengemeinschaft in Husserls transzendentalen Idealismus vereinbaren lässt. In diesem Sinne wendet Stein ein, dass „für Gott – im Sinne unserer Gottesidee, die ihm allein absolutes Sein zuschreibt, ja ihn als das absolute Sein selbst setzt“ – aufgrund der Absolutsetzung der Monaden in Husserls transzendentaler Phänomenologie „kein Raum ist.“⁹¹ Auch Landgrebe kritisiert das „Dahinschwinden von jeder Gewissheit einer Transzendenz, die als eine objektive Macht der Subjektivität gegenübersteht.“⁹² Ein Gott von Gnaden des denkenden Subjekts wäre kein Gott.

So bleibt zu fragen, ob das göttliche Sein im Rahmen der Husserlschen Phänomenologie wirklich keinen legitimen Ort hat. In der Korrelation von transzendentaler konstituierender Subjektivität einerseits und Welt als Zusammenhang der konstituierten Bewusstseinsgegenstände andererseits eröffnen sich zwei Möglichkeiten, Gott zu denken:

(1) Ihn als „intersubjektives Phänomen“⁹³ zu denken, würde bedeuten, dass er ein Gegenstand unter anderen Gegenständen wäre, dem allerdings

⁹⁰ Husserl, E III, 4, org., 30 f. Vgl. auch AV 21, 15 a/b: „Aber wie ist dies anders zu verstehen als unter der Idee Gottes? Wie anders als dass durch alles Ich und Ich-Leben, durch alles Bewusstsein eine absolute Teleologie hindurchwaltet“.

⁹¹ Edith Stein, Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben (Edith Steins Werke VI), Freiburg i. Br. 1962, 13.

⁹² Ludwig Landgrebe, Phänomenologie und Metaphysik, Hamburg 1949, 164.

⁹³ Strasser, Das Gottesproblem, 137.

kein objektives, non-mundanes Sein zugesprochen werden kann, da dies eine *contradictio in se* darstellte. Als ein Seiendes unter anderem Seienden in der Welt wäre dieser Gott aller unterscheidenden Wesensmerkmale seiner Göttlichkeit beraubt.

(2) Gott als transzendente Vernunft zu verstehen, nicht als Konstituiertes, sondern als Konstituierendes, hieße Gott dem Streben der Vernunft zu unterwerfen. Problematisch wäre außerdem, dass Husserl – dies haben die monadologischen Ausführungen gezeigt – transzendente Subjektivität als intersubjektive Konstitutionsleistung der Monadengemeinschaft versteht. Diese Pluralität aber steht dem Begriff Gottes radikal entgegen, von dem Husserl in „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“⁹⁴ selbst sagt: „Dem Begriff Gott ist der Singular wesentlich.“⁹⁵

Husserl zufolge kann Gott weder als konstituierendes noch als konstituiertes Sein gedacht werden. „Er ist weder Objektpol noch Subjektpol.“⁹⁶ In der Spätphilosophie Husserls überwiegt die Interpretation eines transzendenten Gottes.⁹⁷ In seinen „Ideen“ bezeichnet Husserl Gott als der Welt *und* dem absoluten Bewusstsein gegenüber als transzendent: „Gott ist ein Absolutes in einem total anderen Sinn als das Absolute des Bewusstseins“ und ein „Transzendentes in einem total anderen Sinne – gegenüber dem Transzendenten im Sinne der Welt.“⁹⁸ Ähnlich lautet eine Textpassage aus den Vorlesungen zur „Phänomenologie der Intersubjektivität“: Von diesem Absoluten muss dann der Weg führen zum letzten Absoluten in einem anderen Sinn, von diesem System ‚Substanzen‘ ‚im wahren Sinn‘ (als seienden, die kein sie konstituierendes Sein voraussetzen) ein Weg zur absoluten Substanz im letzten Sinn.⁹⁹ Der absoluten Subjektivität, dem ersten Absoluten, „entspricht“¹⁰⁰ eine oberste Idee, ein Absolutes in einem gänzlich anderen Sinn

⁹⁴ Husserl, Hua VI, 314–348. Der Text wurde unter dem ursprünglichen Titel „Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit“ am 7. und 10. Mai 1935 im Wiener Kulturbund referiert.

⁹⁵ A. a. O., 314–348, 335. Im Kontext des Zitates äußert sich Husserl zu der Frage, ob polytheistische Religionen als Religion zu bezeichnen sind.

⁹⁶ Strasser, Der Gott des Monadenalls, 369.

⁹⁷ Vgl. Strasser, Das Gottesproblem, 138. Strasser weist auch auf die Problematik des Begriffes „Telos“ hin, den als pantheistisch oder transzendent zu bezeichnen, der jeweiligen Interpretation unterliegt.

⁹⁸ Husserl, Hua III/1, 111.

⁹⁹ Husserl, Hua XIV, 266.

¹⁰⁰ Husserl, E III 4, 36 a.

als dem Telos der sich entwickelnden Subjektivität. Dieses Telos ist nicht mit der absoluten Subjektivität identisch, noch wohnt es ihr inne, sondern ist die „absolute ideale Polidee, die eines Absoluten in einem neuen überweltlichen, über menschlichen, übertranscendental-subjektiven Sinn: es ist der absolute Logos, die absolute Wahrheit im vollen und ganzen Sinn als das unum, verum, bonum, auf die alles endliche Seiende in der Einheit alles und jedes endliche Seiende umfangenden Strebens hingerichtet ist, auf die alles transcendental subjektive Leben als lebendes Sein, Wahrheit konstituierend hinlebt, die jedes transcendente Ich und vergemeinschaftet jedes transcendente Wir in seiner transcendentalen Personalität als ideale absolute Norm für alle seine relativen Normen in sich trägt und damit aber in sich trägt ein Ideal seines wahren Seins, auf das es in seinem faktischen personalen Sein angelegt ist. Es ist aber dieses Ideal doch nur ein Strahl des absoluten Ideals, der Idee einer Allpersonalität, die allem Faktischen und allem Werden und sich Entwickeln des Faktischen zum Ideal hin unendlich überlegen ist, über ihr als unendlich ferner Pol liegend, die Idee einer absolut vollkommenen transcendentalen Allgemeinschaft. Diese im Unendlichen stehende Idee ist zugleich die Idee eines durch alle Endlichkeiten und Faktizitäten hindurch waltenden Lebens, das durch alles faktische Leben hindurch ins Unendliche ideale Verwirklichung absolut vollkommenen Lebens ist und als Leben der absoluten Allgemeinschaft aus einer absolut idealen Vermöglichkeit her normiert ist, die nichts anderes ist als Einheit in der Totalität der absoluten Norm, die den absoluten Logos ausmachen, selbst vermöglich zu explizieren im absoluten Leben.“

Dieses Telos, die „absolute Polidee“, ist weder das konstituierende Bewusstsein noch konstituierter Bewusstseinsgegenstand, sondern diejenige „letzte absolute Realität“, die allem endlichen Seienden seine Zielstrebigkeit verleiht und „ewigen Sinn“ schenkt.¹⁰¹ Ob es diesem phänomenolo-

¹⁰¹ Hier zeigt sich, dass Husserls Nachdenken über die Möglichkeit einer philosophischen Rede von Gott ihren Ursprung in der Erfahrung und Reflexion von Kontingenz hat. Die Erfahrung, dass etwas auch anders, im äußersten Fall auch überhaupt nicht sein kann, stellt alles unter das „Stigma dieses Umsonst“ (Husserl, Ms AV/21 – Ethisches Leben, Theologie, Wissenschaft (1924–27), Org.pag. 19a, Transkription 28, und erfordert von der Phänomenologie, „[n]ichts anderes als [...] aus innerstem Verstehen der transzendentalen Konstitution eigenen und weltlichen Seins explicite klarzustellen“, dass angesichts des „völligen Zusammenbruchs [...] für die ganze Menschheit der Anruf aus der Ewigkeit und Unendlichkeit gehört werden [muss], als freie und echte Menschen die Endlichkeit zu überwinden und Funktionäre der

gischen Zugang wirklich gelingt, die Göttlichkeit Gottes zu denken, oder ob sich in ihm nicht doch ‚letzte Reste‘ eines Denkens finden, das Gott zwar als die ‚absolute Polidee‘, aber eben doch nur als Idee, als subjektiv Konstituiertes denken, bleibt als kritische Anfrage an Husserls Phänomenologie bestehen.

3. Ansätze einer Phänomenologie der Religion im Schülerkreis Husserls

Es ist auffällig, dass in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts mehrere Schüler Husserls bzw. Philosophen, die zur phänomenologischen Bewegung zu zählen sind, das Phänomen der Religion bzw. des religiösen Erlebnisses und Aktes zum Inhalt ihrer philosophischen Arbeiten machen, ohne dass dies hier ausführlicher dargestellt werden kann.¹⁰² Warum in dieser Zeit die Phänomenologie, bzw. genauer einzelne Phänomenologen die Religion entdecken, ist bislang ebenso wenig erforscht wie die Frage nach den wechselseitigen Bezügen, Prägungen und Abhängigkeiten zwischen den einzelnen Philosophen in Fragen der Religion. Dass hierbei existentielle Erfahrungen wie zum Beispiel die des 1. Weltkrieges im Fall Adolf Reinachs eine wesentliche Rolle gespielt haben dürften, lässt sich nicht zuletzt auch angesichts der Konversionen unter den Schülern Husserls vermuten.¹⁰³ Aber die philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Phä-

Ewigkeit zu werden.“ Husserl schreibt dies am 12.11.1931 an Ludwig Landgrebe anlässlich des Todes des Vaters von Landgrebe, in: Husserl-Briefwechsel, Bd. IV, 275.

¹⁰² Vgl. Hedwig Conrad-Martius, *Metaphysische Gespräche*, Halle 1921; Otto Gründler, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, München 1922; Jean Héring, *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, Paris 1926; Adolf Reinach, *Gesammelte Schriften*, Halle 1921; ders., *Sämtliche Werke* (2 Bände), München 1989; Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (1921), Bern ⁴1954; Kurt Stavenhagen, *Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Erlangen 1925; Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917. Vgl. hierzu auch Andreas Uwe Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Freiburg i. Br. – München 1993; Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*. 3. ergänzte Aufl. Olten – Freiburg i. Br. 1976; Robert Winkler, *Phänomenologie und Religion*, Tübingen 1921.

Beate Beckmann ist bislang eine der wenigen, die die Entdeckung religionsphilosophischer Fragestellungen durch die Phänomenologen thematisiert hat: Beate Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003.

¹⁰³ Vgl. hierzu Jacques Vidal, *Phénoménologie et Conversions*, in: *Archives de Philosophie* 35

nomenen allein existentiell zu erklären, dürfte zu kurz greifen. Dieses Beziehungsgeflecht im (engeren) Schülerkreis Husserls genauer in den Blick zu nehmen bzw. zu untersuchen, wäre zweifelsohne von großem Interesse für die Erforschung der Entstehungsgeschichte einer philosophischen Religionsphänomenologie, kann aber nicht Inhalt dieser Ausführungen sein.

3.1 Heideggers Ausarbeitung der hermeneutischen Phänomenologie im Licht seiner *Phänomenologie des religiösen Lebens*

Heideggers entwickelte seine phänomenologischen Grundeinsichten, wie die frühen Freiburger Vorlesungen zeigen, in der Auseinandersetzung mit biblischen Motiven, aber auch mit Theologen wie Augustin oder Luther. Die Frage, was unter Phänomenologie zu verstehen ist, klärte sich also durch die Frage nach dem Christlichen.¹⁰⁴ Erste Ansätze einer philosophischen Religionsphänomenologie, präsentierte Heidegger in der frühen Freiburger Vorlesung des WS 1920/21 „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“.¹⁰⁵

Wenn im Folgenden Martin Heideggers religionsphänomenologische Überlegungen thematisiert werden, so ist dies nur vor dem Hintergrund seiner Nähe und doch größeren Distanz zu Husserl zu verstehen.¹⁰⁶ In sei-

(1972) 209–243 sowie Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, 45ff., die darauf hinweist, dass Hedwig Conrad-Martius in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung zukommt, weil die Conradsche Obstplantage Treffpunkt der Phänomenologen war.

¹⁰⁴ Vgl. Bernhard Casper, *Vollzugssinn und objektgeschichtliche Methode*, in: Bernhard Fraling/Helmut Hoping/Juan Carlos Scannone (Hg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog* (FS Peter Hünermann), Freiburg i. Br. 1994, 33–42. Zum konkreten lebensgeschichtlichen Hintergrund Heideggers in seiner Bedeutung für das Wechselverhältnis zwischen der Frage nach der Religion und der Ausarbeitung seines Phänomenologieverständnisses vgl. ders., *Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*.

¹⁰⁵ Martin Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*: GA 60, 3–156. Casper vertritt die These, dass Heidegger in seinem Frühwerk keine Religionsphänomenologie entwickelt habe, sondern zunächst nur eine Verhältnisbestimmung zwischen Phänomenologie und Theologie. Erst nach der Kehre, also um das Jahr 1936 herum, lasse sich seiner Meinung nach von einer hermeneutischen Phänomenologie der Religion sprechen, als Heidegger erkenne, dass die Zeitigung des Daseins im Ereignis gründet. Vgl. Casper, *Hermeneutische ‚Phänomenologie der Religion‘*, 68–73.

¹⁰⁶ Zum Vergleich der beiden Phänomenologie-Begriffe Husserls und Heidegger vgl. vor allem Heidegger *Jahrbuch*, Bd. 6: *Heidegger und Husserl*, hg. von Rudolf Bernet, Alfred Denker, Hol-

nem Hauptwerk „Sein und Zeit“¹⁰⁷ weist Heidegger darauf hin, dass die Phänomenologie die Methode sei, um die Frage nach dem Sein des Seienden und dem Sinn von Sein aus der Blickrichtung des Daseins zu stellen.¹⁰⁸ Unter Phänomenologie sei keine bestimmte Richtung oder ein Standpunkt einer philosophischen Untersuchung zu verstehen, sondern das *Wie*, die Vorgehensweise oder Behandlungsart derselben. Mit dieser Auffassung der Standpunktunabhängigkeit und der Richtungsfreiheit steht Heidegger in der phänomenologischen Tradition Husserls, ohne dass er jedoch dessen Phänomenologie des Bewusstseins oder der transzendentalen Subjektivität übernimmt, denn die geforderte Standpunktunabhängigkeit muss jede zu einem Standpunkt erstarrte Philosophie betreffen, auch die Phänomenologie Husserls: als Phänomenologie des Bewusstseins, der es allein um das Bewusstseinsleben in seiner intentionalen Differenz von Bewusstseinsakt (Noesis) und dem darin gegenständlich Bewussten (Noema) geht, ist die Phänomenologie zu einem Standpunkt degeneriert. Das Ergreifen der Phänomenologie als Möglichkeit stehe jedoch höher als die Wirklichkeit des Standpunktes.¹⁰⁹ Heidegger geht so hinter die inhaltliche und thematische Füllung des Begriffs der „Phänomenologie“, der auch bei Husserl ursprünglich eine methodische Anweisung bedeutet, zurück.¹¹⁰ Bei Heidegger findet die Forderung der Standpunktunabhängigkeit ihr Pendant in der Devise „Zu den Sachen selbst!“, eine Forderung, die die ambivalente Bezie-

ger Zaborowski, Freiburg i. Br. 2012. Vgl. auch Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Frankfurt a. M. 2000; Manfred Riedel, Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl, in: Christoph Jamme/Otto Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit, Frankfurt a. M. 1989, 215–233.

¹⁰⁷ Heidegger, Sein und Zeit, 27–39.

¹⁰⁸ Die systematische Ausarbeitung der hermeneutischen Phänomenologie hat ihre Vorstufen in Heideggers Werk, die früher anzusetzen ist, als Heidegger selbst dies in „Sein und Zeit“ angibt. Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 72 Anm. Nicht erst seit dem Wintersemester 1919/1920, sondern bereits seit dem außerordentlichen Kriegsnotsemester (KNS) 1919 begegnet den Hörern Heideggers die „Hermeneutik der Faktizität“ des Daseins. Vgl. Heidegger, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919: GA 56/57, 3–117; Theodore Kisiel, Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie, in: PhJ 99 (1992) 105–122.

¹⁰⁹ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 38.

¹¹⁰ Vgl. zum Folgenden von Herrmann, Hermeneutik und Reflexion, 123. Orientierungspunkt Heideggers ist das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit, das Husserl in den Logischen Untersuchungen aufstellt. Vgl. Husserl, Hua XIX/1, 24.

hung zur Phänomenologie Husserls ans Licht bringt. Heidegger versteht Husserls „Prinzip aller Prinzipien“¹¹¹ als etwas, das „allen Prinzipien vorausliegt, woran keine Theorie irre machen kann“ und das „nicht theoretischer Natur ist [...]“. Es ist die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Er-lebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische *Lebenssympathie*. Vorläufig, d. h. auf diesem Weg vom Theoretischen herkommend, in der Weise des immer mehr Sichfreimachens von ihm, *sehen* wir diese Grundhaltung immer, wir haben zu ihr eine Orientierung. Dieselbe Grundhaltung ist erst absolut, wenn wir in ihr selbst leben – und das erreicht kein noch so weit gebautes Begriffssystem, sondern das phänomenologische Leben“.¹¹²

Heideggers Ansatz fußt auf dem „Boden“¹¹³ von Husserls „Logischen Untersuchungen“¹¹⁴, durch die seiner eigenen Äußerung nach seine Untersuchungen überhaupt erst möglich seien, aber er geht auch auf eigenen Füßen über Husserl hinaus, wie die Interpretation des ‚Prinzips der Prinzipien‘ zeigt. Die Phänomenologie müsse das Vortheoretische aufweisen, da der absolute Anfang, die fundamentale Einsicht, um die es der Phänomenologie gehe, gerade nicht in einer Reflexion gründen dürfe; sie stehe unter dem Verdacht der bloßen Setzung. Die Phänomenologie ist jene vorthoretische „Urwissenschaft“¹¹⁵, die sich von den anderen Wissenschaften dadurch unterscheidet, dass sie *nichttheoretisch* ist: in ihr kommt das Leben zu sich. „Phänomenologie sei die Erforschung des Lebens an sich“, daher keine Weltanschauung, sondern „nie abgeschlossen, immer vorläufig in der absoluten Versenkung in das Leben als solches. In ihr stritten keine Theorien, sondern nur echte mit unechten Einsichten“, von denen erstere nur „durch eine ehrliche und rückhaltlose Versenkung in die Echtheit des Lebens, letztlich des persönlichen Lebens“¹¹⁶ zu gewinnen seien.

¹¹¹ Husserl, Hua III/1, 52.

¹¹² Heidegger, GA 56/57, 109f.

¹¹³ Heidegger, Sein und Zeit, 38. Vgl. auch ders., Mein Weg in die Phänomenologie, in: ders., Zur Sache des Denkens, 2., unveränderte Aufl. Tübingen 1976, 81–90. Heidegger spricht hier von dem „Zauber“ (82), der von diesem Werk ausgeht und ihn in seinen „Bann“ (85) zieht. Nicht weniger deutlich benennt er die „Zweideutigkeit“ der ‚Logischen Untersuchungen‘. Sie sucht Husserl mit seinem Ansatz der ‚reinen, transzendentalen Phänomenologie‘ in den ‚Ideen‘ zu lösen, eine Lösung, die Heidegger nicht mitträgt.

¹¹⁴ Husserl, Hua XIX/1, 10.

¹¹⁵ Heidegger, GA 56/57, 24.

¹¹⁶ Kiesel, Das Kriegsnotsemester 1919, 106f.

Genau dies aber sieht Heidegger in Husserls transzendentaler Phänomenologie mit ihrem Intentionalitätsverständnis nicht gewährleistet. Die Intentionalität als Bewusstseinsstruktur von Noesis und Noema verhindere gerade, dass das Leben ohne den theoretischen Vorgriff sich von sich her zeigen kann. An die Stelle dieses Intentionalitätsverständnisses tritt ein formal weiter gefasstes, das den Ursprung des Gegebenenseins noch nicht theoretisch einholt und vor das historische Ich hinstellt¹¹⁷: nicht die Gegebenheit, sondern der Ursprung der Gegebenheit – umwelthaftes Erleben, für das alles „weltet“.¹¹⁸ „[D]as a-theoretische Leben bzw. das Dasein“ ist „neuer und künftiger Leitfaden der Philosophie“.¹¹⁹

Diese absolute Ursprungswissenschaft orientiert sich am faktischen Leben, „das wir selbst sind und leben“¹²⁰ und das nicht als Gegenstand betrachtet werden darf. Dieses Leben kann nur als Leben *in* der Welt vollzogen werden¹²¹ und nicht als weltloses Ich, in dem der Ursprung des Seins gesehen wird. Genau dies aber ist in Heideggers Augen bei Husserl der Fall. Statt als gegenständliche Anschauung muss die „Anschauung als prozessartiges Mitgehen“ verstanden werden, das erst durch den situativen Sinnzusammenhang zum Verstehen kommt¹²² und seine Strenge nicht wissenschaftlicher Rationalität, sondern der „Hingabe an die echten Lebenssituationen“ verdankt. Die phänomenologische Haltung der Epoché, der Enthaltensamkeit gegenüber dem objektivierenden Zugriff und der „theoretischen Infizierung“¹²³ des Erlebens vollzieht sich als Hingabe.¹²⁴ Beweggrund dieser Hingabe ist die „Liebe“ zum Leben. Liebe ist „*als Motivgrund*“ des phänomenologischen Verstehens in seinem Vollzugssinn notwendig mitgegeben.“¹²⁵ Religion soll nach Heidegger demnach nicht „gegenständ-

¹¹⁷ Heidegger, GA 56/57, 89.

¹¹⁸ A. a. O., 73. Kisiel hat nachweisen können, dass Heidegger in der KNS-Vorlesung auch die Wendung „es er-eignet sich“ gebraucht habe, was vermuten lässt, dass die spätere Kehre bereits 1919 angelegt ist. Vgl. Kisiel, Das Kriegsnotsemester 1919, 105.

¹¹⁹ von Herrmann, Hermeneutik und Reflexion, 114. Zum Status dieser Ursprungswissenschaft vgl. die Ausführungen von Ruff, Am Ursprung der Zeit, 42f.

¹²⁰ Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20): GA 58, 171.

¹²¹ Vgl. a. a. O., 34.

¹²² Heidegger spricht von „hermeneutischer Intuition“. Vgl. a. a. O., 117.

¹²³ Heidegger, GA 56/57, 89.

¹²⁴ Kisiel weist daraufhin, dass Heidegger 1919 häufig von der „reinen Hingabe an die Sache“ spricht. Vgl. Kisiel, Das Kriegsnotsemester 1919, 110.

¹²⁵ Heidegger, GA 58, 185. Vgl. auch Ruff, Am Ursprung der Zeit, 46.

lich gefasst [...] und in philosophische Disziplinen eingezwängt¹²⁶ werden, sondern in einem vollzugshaften Erkennen verstanden werden, das nur aus der faktischen Lebenserfahrung möglich ist.

In ihrer Beziehung zur faktischen Lebenserfahrung hat die Phänomenologie die theoretische Haltung bereits hinter sich gelassen und ist der von Heidegger selbst in seiner Habilitationsschrift anvisierte „Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit“¹²⁷.

In inhaltlicher Übereinstimmung mit seinen Ausführungen in den Vorlesungen von 1919/20 wählt Heidegger die Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Phänomenologie als Ausgangspunkt der Vorlesung der „Einführung in die Phänomenologie der Religion“¹²⁸ und verdeutlicht die grundsätzliche Unterschiedlichkeit von Wissenschaft und Philosophie, die gerade im alltäglichen Verstehen nicht gesehen wird. Um zu dem ursprünglichen Verständnis der Philosophie vorzudringen, müsse ihre Orientierung am theoretischen Erkenntnisideal der Wissenschaftlichkeit und ihr Gegenstandsbezug destruiert werden.¹²⁹ Die Phänomenologie habe sich der Objektbestimmungen zu enthalten und vom faktischen Leben in seiner Konkretheit auszugehen.¹³⁰ Unmöglich ist es, und dies lässt sich als Kritik an Husserl lesen, die Phänomene klar voneinander abzugrenzen, als losgelöste Gebilde zu betrachten, nach ihrem gegenseitigen Verhältnis zu fragen und sie in Gattungen zu unterteilen. Stattdessen muss „Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie“¹³¹ die faktische Lebenserfahrung und nicht das konstituierende Subjekt der transzendentalen Phänomenologie Husserls sein. „Philosophie lässt sich verstehen in der faktischen Lebenserfahrung als Auseinandersetzung mit ihr“¹³² noch vor der Entstehung des Theoretischen.¹³³ Heidegger versteht unter faktischer Lebenserfahrung die „ganze

¹²⁶ Heidegger, GA 60, 27.

¹²⁷ Heidegger, Frühe Schriften: GA 1, 348.

¹²⁸ Heidegger, GA 60.

¹²⁹ A. a. O., 8.

¹³⁰ A. a. O., 36.

¹³¹ A. a. O., 10.

¹³² Ruff, Am Ursprung der Zeit, 53.

¹³³ Heidegger weiß, dass sich der theoretische Zugang zur Welt nicht vermeiden lässt, und es daher den ursprünglichen Vollzug des Denkens vor aller Gegenstandsbezogenheit immer wieder zu suchen gilt, so daß sich Denken in der Vorläufigkeit seiner Begriffe halten muss. Vgl. Hemmerles Verhältnisbestimmung von ‚fassendem‘, im Sinne von objektivierendem Denken und ‚lassendem‘ Denken.

aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt¹³⁴, die ihrem Gehalts-sinn nach formal als Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt dreigliedert ist. „Die Welt kann man formal artikulieren als *Umwelt* (Milieu), [...] wozu nicht nur materielle Dinge, sondern auch ideale Gegenständlichkeiten, Wissenschaften, Kunst etc. gehören. In dieser Umwelt steht auch die *Mitwelt*, d. h. andere Menschen in einer ganz bestimmten faktischen Charakterisierung: als Student, Dozent [...]. Endlich steht auch das *Ich-Selbst*, die *Selbstwelt*, in der faktischen Lebenserfahrung.“¹³⁵

Hierbei handelt es sich um eine erste Vergegenständlichung, zu der die faktische Lebenserfahrung in ihrer „selbstgenügsamen Bekümmernung“¹³⁶ tendiert: faktische Lebenserfahrung geht auf die Gehalte ihrer Erfahrung, die zwar noch nicht als Objekte, aber als Bedeutsamkeit erfahren werden. Der Weise der Erfahrung, ihrem Wie bleibt sie indifferent gegenüber, so dass sie in die Bedeutsamkeit abzufallen neigt.

Es ist nun gerade die Aufgabe der hermeneutischen Phänomenologie, das zumeist verdeckte Leben freizulegen, denn Leben kann zum einen als das Objektivieren der am Gehaltssinn ausgerichteten faktischen Lebenserfahrung verstanden werden, zum anderen als das Erleben oder Erfahren, in dem der Vollzug des Lebens selbst sichtbar wird. Bei diesem Freilegen soll Welt nicht als Gehalt, wie sie in der faktischen Lebenserfahrung zugänglich ist, in den Blick genommen werden, sondern vorreflexiv d. h. wie sie sich im Lebensvollzug des Daseins erschließt und „welcher Sinn dem Dasein aus ihr vollzugshaft zukommt.“¹³⁷ Jede Sinn-Situation ist durch die „ständig offene, wenn auch nicht aktuell gewusste“ Trias von Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn bestimmt.¹³⁸ Nur in Abhängigkeit von der lebendigen Sinnhaftigkeit des Gegebenen, dem Eigensinn des Phänomens wird das Verstehen von Welt und Dasein möglich sein. Der Selbstwelt kommt gegenüber Umwelt und Mitwelt aufgrund der „Zugespitztheit“ der Welt auf die Selbstwelt eine Vorrangstellung zu.¹³⁹ Die innige Beziehung zur Zeit, die der Tendenz des Abfallens in die Welt entgegensteht, begründet

¹³⁴ Heidegger, GA 60, 11.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ A. a. O., 15.

¹³⁷ Ruff, Am Ursprung der Zeit, 64.

¹³⁸ Vgl. Heidegger, GA 58, 261.

¹³⁹ Vgl. a. a. O., 59ff. Vgl. hierzu und zum Folgenden Casper, Vollzugssinn und objektgeschichtliche Methode, 34ff.

die „Vorzugsstellung“¹⁴⁰ der Selbstwelt. Das Selbst erschöpft sich gerade nicht in seinem Gehaltssinn, sondern zeichnet sich durch seine „Bekümmerung“ um den eigenen Vollzug, um die Geschichte aus: „Die Bekümmerung des Selbst ist eine ständige Sorge um das Abgleiten aus dem Ursprung.“¹⁴¹

Vergegenwärtigt man sich einerseits, dass es die Aufgabe der Phänomenologie ist, die Zugespitztheit auf die Selbstwelt zu verstehen, und andererseits die Entstehung des Christentums für das Geschehen dieser Zuspitzung des faktischen Lebens auf die Selbstwelt das „tiefste historische Paradigma“¹⁴² ist, wird einsichtig, warum sich die Phänomenologie mit der urchristlichen Religiosität befassen muss. In ihr eröffnet sich Geschichte als neuer Ausdruckszusammenhang des Lebens. Dieser Umstand begründet Heideggers Interesse an den paulinischen Briefen, an Augustinus, an der mittelalterlichen Mystik, an Luther und Kierkegaard, die diesen ursprünglichen Aspekt der Beunruhigung des Lebens lebten und zum Ausdruck brachten, ohne ihn theoretisch zu verdecken.¹⁴³

Es ist nach dem eben Gesagten nicht verwunderlich, wenn Heidegger das „Kernphänomen“¹⁴⁴ des Historischen zum Hauptthema der Vorlesung macht, das in einer phänomenologischen Analyse der Zeitlichkeit ausgelegt werden soll. Die religiösen Phänomene sollen aus dem Historischen in einem „phänomenologischen Urverstehen“¹⁴⁵ erfasst werden. Wenn urwissenschaftliches Verstehen bedeutet, den Begriff des Lebens entsprechend der *Bewegung* des Lebens selbst zu verstehen, *vor* jeder theoretischen Systematisierung und den ihr folgenden einzelnen Wissenschaften, so sind in dieser Aufforderung zwei Aspekte mitgesagt: erstens ist dann die Phänomenologie des religiösen Lebens keine regionale Ontologie, zweitens kann dieses ursprüngliche Verstehen nicht neutral distanziert sein, sondern – wie Heidegger in den Ausarbeitungen und Entwürfen zu einer Vorlesung über die „Philosophischen Grundlagen der Mystik“¹⁴⁶ von 1918/19 feststellt –

¹⁴⁰ Heidegger, GA 58, 85.

¹⁴¹ Heidegger, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung: GA 59, 173.

¹⁴² Heidegger, GA 58, 61.

¹⁴³ Vgl. a. a. O., 58, 62.

¹⁴⁴ Heidegger, GA 60, 31.

¹⁴⁵ A. a. O., 303.

¹⁴⁶ A. a. O., 303–337.

„[n]ur ein religiöser Mensch kann religiöses Leben verstehen, denn im anderen Falle hätte er ja keine echte Gegebenheit.“¹⁴⁷ Für Religion (und Philosophie) konzentriert sich alles auf den Vollzugssinn, denn erst im „Zirkel von ‚Erfahren und Erfahrenem‘“¹⁴⁸ eröffnet sich der Zugang zu ihr.

Die Erfahrung der Zeit geschieht aber nicht durch die Konstitutionsleistung des transzendentalen Subjekts, sondern in der faktischen Lebenserfahrung, die Heidegger in der christlichen Religiosität zu finden meint:

„1. Urchristliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung. Nachsatz: Sie ist eigentlich solche selbst. 2. Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Nachsatz: Die christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst (‚leben‘ als verbum transitivum verstanden)“.¹⁴⁹ Im Gegenzug ist Geschichte, gedacht aus der Perspektive der apriorischen Vernunft, „nicht die philosophisch ursprüngliche, sondern eine theoretisierend objektivierend abgeleitete“.¹⁵⁰ Aber gerade diese Objektivität gilt es in der Hinwendung zum konkreten Dasein zu überwinden.

Insofern urchristliche Religiosität faktische Lebenserfahrung und nicht „Bewusstseinsschöpfung“¹⁵¹ ist, muss die Phänomenologie des religiösen Lebens ihren Ausgangspunkt im Leben als dem Ursprung von Religiosität suchen und nicht in den Gehalten religiöser Erfahrung. Religion soll in ihrer Ursprünglichkeit, d. h. als religiöser Vollzug, in den Blick kommen und nicht als bereits objektivierter. Das Phänomen der Religion in seinem Gehaltssinn wird nur in der Zuwendung zu dem ihm entsprechenden Lebensvollzug verständlich werden.¹⁵² Die Hermeneutik des (eigenen) Daseins eröffnet, was

¹⁴⁷ A. a. O., 304. Vgl. auch a. a. O., 124: „Die echte Religionsphilosophie entspringt nicht vorgefassten Begriffen von Philosophie und Religion. Sondern aus einer bestimmten Religiosität – für uns der christlichen – ergibt sich die Möglichkeit ihrer philosophischen Erfassung.“

¹⁴⁸ Casper, Vollzugssinn und objektgeschichtliche Methode, 37.

¹⁴⁹ Heidegger, GA 60, 82.

¹⁵⁰ Heidegger, GA 59, 73f.

¹⁵¹ Heidegger, GA 60, 76.

¹⁵² Mit Recht weist Bohlen darauf hin, dass die religionsphänomenologische Hinwendung zum Dasein in seinen Vollzügen zu berücksichtigen hat, dass es, dem frühen Heidegger zufolge, dem Dasein um sein Sein selbst geht, und Welt daher vom Dasein her ihre Bedeutsamkeit erhält, während im religiösen Vollzug Bedeutsamkeit nicht als vom Dasein entworfene, sondern ihm zugeworfene verstanden werden muss. Vgl. Stephanie Bohlen, Unterwegs zu einer lebendigen Theologie. Heideggers Phänomenologie des religiösen Lebens, in: dies. u. a. (Hg.), Denkend vom Ereignis Gottes sprechen. Die Bedeutung der Philosophie in der Theologie, Freiburg i. Br. 1997, 13–32, 27f.

Religion ist, genauer wie Religion sich vollzieht oder, um eine Formulierung Hemmerles hier einzuführen, wie Religion geht. Die Lebensvollzüge, in denen die Bezüge zur Welt vorgegeben sind, in denen „Welt erfahrbar wird als ein Ganzes von Bedeutsamkeit“¹⁵³, bilden für Heidegger den einen Pol der Korrelation, der sich die Phänomenologie zuwendet, deren anderer Pol Welt als unwelthaft Begegnende ist. Dabei geht es in der hermeneutischen Phänomenologie um die Korrelation von Gehaltssinn, Bezugssinn und Vollzugssinn, in der sich der Vollzugssinn „als das ursprünglichere Phänomen“¹⁵⁴ zeigt: die phänomenologische Methode lässt sich daher als die vollzugsgeschichtliche Methode bezeichnen, da in ihr der Selbstvollzug des Daseins zur Auslegung kommen soll, indem seine Sinnbezüge erschlossen werden. Der Phänomenologie geht es um das Verstehen im Mitvollzug, dessen Kennzeichen nicht eine starre Begrifflichkeit, sondern das je neue Ansetzen im Ringen um eine dem Phänomen angemessene Sprache.¹⁵⁵ So gerät aber der Betrachter selbst ins Spiel im Unterschied zu einer objektgeschichtlichen Betrachtung: „Das objektgeschichtliche Verstehen ist Bestimmung hinsichtlich des Bezugs, vom *Bezug* her, so dass der Betrachter dabei nicht in Frage kommt. Dagegen ist das phänomenologische Verstehen vom *Vollzug* des Betrachters her bestimmt.“¹⁵⁶ Somit ist das phänomenologische Verstehen der historischen Situation unterworfen.

Wie aber gestaltet sich die hermeneutische Explikation genauerhin, mit der Motive aus der faktischen Lebenserfahrung in ihrer Bedeutung für das philosophische Selbstverständnis ausgelegt werden sollen.¹⁵⁷ Heidegger bezeichnet sein methodisches Vorgehen mit dem Begriff der „formalen Anzeige“.¹⁵⁸ Sie zielt gerade darauf, den Bezugssinn eines Phänomens, hinsichtlich dessen die objektgeschichtliche Betrachtung ihre Bestimmung vornimmt, anzuzeigen, allerdings in einem negativen Sinn, weil er „in der Schwebe gehalten wird.“¹⁵⁹ Statt inhaltlich oder formal ordnend einzugreifen, hat sie eine abwehrende Funktion und soll den Vollzugscharakter

¹⁵³ Bohlen, *Unterwegs zu einer lebendigen Theologie*, 26.

¹⁵⁴ Casper, *Vollzugssinn und objektgeschichtliche Methode*, 39.

¹⁵⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang Hemmerles stets neu ansetzenden Versuch, das zu denkende Phänomen zur Sprache zu bringen.

¹⁵⁶ Heidegger, GA 60, 82.

¹⁵⁷ Vgl. a. a. O., 34.

¹⁵⁸ A. a. O., 62–65.

¹⁵⁹ A. a. O., 64.

offen halten, indem sie auf den Bezugssinn hinweist und damit den ihn bestimmenden, bereits getroffenen Vorgriff benennt und destruiert. In der formalen Anzeige geschieht demnach selbst eine Explikation, die sich allerdings den präjudizierenden Vorgriff verwehrt und so ermöglicht, dass das Phänomen in seiner historischen Faktizität offenkundig wird und „im weiteren Rückgang auf den situativen Existenzsinn der jeweilige Vollzugssinn als Vollzugsgeschichte der betrachteten Situation sich bekundet.“¹⁶⁰

¹⁶⁰ Ruff, *Am Ursprung der Zeit*, 93.

Zu Heideggers Auseinandersetzung mit den philosophischen Ansätzen seiner Zeit unter Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Phänomenologie der Religion vgl. Ruff, *Am Ursprung der Zeit*, 111–118.

Zu Heideggers Kritik an dem für die Auseinandersetzung mit Rudolf Otto wichtigen Begriff des Irrationalen, dessen Verwendung im Zusammenhang mit dem Vollzug des Schweigens und der Anbetung besonders problematisch wird, vgl. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19: GA 60, 303–337, 312.*

Nur kurz sei auf Heideggers Explikation der paulinischen Briefe hingewiesen. In dem Anliegen, den „vollzugsgeschichtlichen Zusammenhang der Situation“ (Ruff, *Am Ursprung der Zeit*, 120) zu explizieren, zeigt sich eine deutliche Parallele zu Hemmerles kontext- bzw. situationsgebundener Phänomenologie, die nur in der Einsicht des Eigensinns der zu artikulierenden Situation zugänglich wird. Die Situation gehört wesentlich zum vollzugsgeschichtlichen Verstehen, gleichzeitig bleibt sie nur formal angezeigt. In diesem Zusammenhang ist auch bemerkenswert, dass der Daseinsvollzug des Apostels, wie er sich in seinen Briefen niederschlägt, entfaltet wird. Heideggers Hinweis, dass die Briefe bzw. der Briefstil „Ausdruck des Schreibers und seiner Situation“ (GA 60, 83) sind, ist angesichts der Bedeutung der Briefform für Hemmerles Werk bemerkenswert. Selbst das Dialogische der paulinischen Situation und seines Denkens verweist auf die Grundsituation Hemmerles, die in Anlehnung an 1 Petr 3,15 verantwortete, weil herausgeforderte Rede über die Hoffnung sein will, die ihn erfüllt. So ist auch für Hemmerle die Verkündigung der Vollzug, aus dem heraus sich seine Situation bestimmen lässt. Die Intention seiner Religionsphilosophie gründet in der Verkündigung als dem gegenseitigen Verwiesensein von Apostel und Gemeinde; sie ist daher weder die Vermittlung theoretischer Zusammenhänge, noch die Mitteilung dogmatischer Aussagen, sondern die Explikation religiöser Grunderfahrung: „die Explikation geht immer mit der religiösen Erfahrung mit und treibt sie.“ Die Bedeutung des Dogmas als Explikation religiöser Lebenserfahrung lässt sich im Ausgang von Hemmerles Werk und seiner Interpretation der Lehrformel von Chalkedon erarbeiten, deren Verständnis untrennbar mit der Frage „Wie geht das?“ verbunden ist. In der Formulierung der Frage deutet sich die vollzugsgeschichtliche Interpretation an. Vgl. Klaus Hemmerle, *Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute*, Freiburg i. Br. 1972, 75–89; ders., *Die Wahrheit Jesu*, in: Bernhard Casper u. a., *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg i. Br. 1976, 95–115.

Indem die Verkündigung in die Entscheidung der Umkehr ruft, weil sie Abkehr von den Götzenbildern und die Hinwendung zum Glauben fordert, entspricht sie dem Wandel von einem objektgeschichtlichen Verhältnis zur Welt zu einem vollzugsgeschichtlichen Verhältnis. Die

Die bisherigen Ausführungen deuteten an, dass nicht nur Husserls Phänomenologie Korrelationsforschung ist, indem sie den Zirkel von Denkt und Gedachtem untersucht, dem Denken innewohnt und den es nicht verlassen kann¹⁶¹, sondern auch Heideggers Phänomenologie. Allerdings ändern sich die Pole der Korrelation. Husserl bleibt in den Augen Heideggers, trotz seines ursprünglichen Anliegens, die Macht des Subjekts und seiner Subjektivität durch die Korrelation zu ‚relativieren‘, einer Art „Metaphysik des Subjekts“ (Max Müller) verhaftet, in der das Sein vorliegt, sich aber nicht, wie von Heidegger gedacht, lichtend-verbergend dem Seienden zeigt. Die Korrelation von Sein und Seiendem tritt bei Heidegger in den Vordergrund der Untersuchung, und an die Stelle der Phänomenologie des Bewusstseins tritt eine Phänomenologie des Daseins. Aus der reflexiven Phänomenologie wird eine hermeneutische. Im Studium vor allem der sechsten der ‚Logischen Untersuchungen‘ eröffnet sich für Heidegger die Einsicht: „Was sich für die Phänomenologie der Bewusstseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als ἄληθεια gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein sich-Zeigen. [...] Je entscheidender sich mir diese Einsicht klärte, um so bedrängender wurde die Frage: Woher und wie bestimmt sich, was nach dem Prinzip der Phänomenologie als ‚die Sache selbst‘ erfahren werden muss? Ist es das Bewusstsein und seine Gegenständlichkeit, oder ist es das Sein des Seienden in seiner Unverborgenheit und Verbergung?“¹⁶²

Heidegger versuchte in „Sein und Zeit“ nun den Sinn der Phänomenologie, ausgehend von der Bedeutung der beiden griechischen Wörter phaino-

Hinwendung zum Glauben offenbart sich als Geschehen der Krisis. Vgl. Hemmerles Phänomenologie-Verständnis und die Bedeutung der Umkehr. AS 1, 478ff.

Gleichzeitig kann die Bedeutung der Verkündigung nicht objektiv bestimmt werden, sondern nur aus dem Vollzug des gläubigen Aufnehmens des Wortes Gottes der Verkündigung. Vgl. Ruff, Am Ursprung der Zeit, 123: Ruff weist in einer für Hemmerles Religionsphänomenologie nicht unbedeutenden Bemerkung darauf hin, dass die Verkündigung als Wort Gottes nicht von den Gläubigen konstituiert wird und daher der „bedeutungsmäßig abfallenden Tendenz ihrer faktischen Lebenserfahrung entzogen“ ist.

¹⁶¹ Vgl. Husserl, Hua VI, 169: „(J)edes Seiende, das für mich und jedes erdenkliche Subjekt als in Wirklichkeit seiend in Geltung ist, ist damit korrelativ ...“ Husserl beschäftigte sich in seinen phänomenologischen Untersuchungen mit der Korrelation von Welt (oder allgemeiner: von Erfahrungsgegenstand) und subjektiven Gegebenheitsweisen.

¹⁶² Heidegger, Mein Weg in die Phänomenologie, 87.

menon und logos zu erschließen, die das Wort „Phänomenologie“ bilden.¹⁶³ Wenn das Phänomen (von gr. *phainestai*) das ist, was sich zeigt, das Sich-zeigende – und Heidegger präzisiert: „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare“¹⁶⁴ – und logos das Offenbarmachen meint, d. h. das aufweisende Sehenlassen dessen, wovon die Rede ist, dann ist die Phänomenologie als die Methode zu verstehen, die nichts anderes meint als: „Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selber her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“, oder kürzer mit obiger Maxime gesagt: „Zu den Sachen selbst!“¹⁶⁵

3.2 Bernhard Weltes Ausarbeitung einer Phänomenologie der Religion

Gerade der Methoden-Paragraph ist es, der für Welte und seine Schüler von Bedeutung ist. Für die Ausprägung der Freiburger Religionsphänomenologie lässt sich die These vertreten, dass weniger Husserl als vielmehr Heidegger und sein phänomenologischer Ansatz prägend wurde. Die Rezeption des Werkes Husserls beschränkte sich auf wenige Werke: Aufgegriffen wurde u. a. die Devise „Zu den Sachen selbst“, die Grundhaltung der *Epoché* und Husserls Schrift „Krisis der europäischen Wissenschaften“: Den frühen Husserl nahm man zur Kenntnis, der transzendentalen Wendung der Phänomenologie folgte man nicht.

Was Heidegger betrifft waren vor allem „Sein und Zeit“, insbesondere der Methodenparagraphen (§ 7) sowie einzelne Schriften wie u. a. „Vom Wesen der Wahrheit“, „Was ist Metaphysik?“ für die Entwicklung der Religionsphänomenologie relevant. Das Spätwerk Heideggers, vor allem aber die zu der damaligen Zeit noch unveröffentlichten frühen Freiburger Vorlesungen waren Welte und Hemmerle nicht bekannt. Bemerkenswert ist, dass es bei Heidegger und Welte bzw. seinen Schülern dennoch eine Parallelität der Motive gibt, die ganz wesentlich mit der theologischen Tradition bzw. ihrer Rezeption und ihrer Kritik verbunden ist: die Hinwendung zur mittelalterlichen Mystik besonders in der Person des Meister Eckhart, die

¹⁶³ Die Bedeutung der religionsphänomenologischen Vorlesung als einer ersten Ausarbeitung des In-der-Welt-seins, der Sorgestruktur des Daseins, der Phänomenalität der Ruinanz, der Vorläufigkeit des Daseins und besonders des hermeneutischen Zugangs zu den Existenzialien hat Ruff ausführlich dargestellt. Vgl. Ruff, *Am Ursprung der Zeit*. Vgl. auch Casper, *Vollzugs-sinn und objektgeschichtliche Methode*.

¹⁶⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 28.

¹⁶⁵ A. a. O., 34.

Kritik zum einen an einer bestimmten Verengung scholastischen Denkens in der Neuscholastik und damit verbunden zum anderen an der Metaphysik, die Sensibilität für die Geschichtlichkeit der Offenbarung und damit auch der Wahrheit.¹⁶⁶

Bernhard Welte war der erste, der Heideggers phänomenologischen Ansatz für die christliche Religionsphilosophie fruchtbar zu machen suchte.¹⁶⁷ Die Analyse der Vorlesungsmanuskripte Weltes zeigt, dass dieser seit 1949 wiederholt Vorlesungen zur „Phänomenologie der Religion“ und zur „Phänomenologie des religiösen Aktes“ hielt, bevor sich jedoch in den Jahren 1962/63 eine Änderung seiner Vorlesungen anbahnte: Welte begann 1962 die Reihe seiner Vorlesungen zur „Religionsphilosophie“, während er parallel 1963 ein letztes Mal zum Thema „Phänomenologie der Religion“ las. Der These Kienzlers, dass sich aus dieser Entwicklung von der *Religionsphänomenologie* zur Religionsphilosophie ein Interpretament der Welt-eschen *Religionsphilosophie* nahelege, ist durchaus zuzustimmen.¹⁶⁸ Nachdem sich Welte mit den „empirischen Religionsphänomenologien“ oder „phänomenologischen Religionsphilosophien“¹⁶⁹, aber auch mit Scheler¹⁷⁰ und anderen der Phänomenologie in der Nachfolge Husserls zuzuordnenden Religionsphilosophen auseinandergesetzt hatte, wies er in dem erstmals 1950 publizierten Aufsatz „Zur Lage der Fundamentaltheologie heute“¹⁷¹ auf den hohen Preis hin, den solche Religionsphänomenologien in ihrer Betonung des subjektiv gefühlten Religiösen und des damit einher-

¹⁶⁶ Hier deutet sich an, dass eine rein rezeptionsgeschichtliche Herangehensweise an die Freiburger Religionsphänomenologie sich als nicht ausreichend erweisen könnte und vielmehr durch eine an Motiven ausgerichtete Rekonstruktion der (Religions)Phänomenologie ergänzt werden sollte.

¹⁶⁷ Vgl. u. a. Bernhard Welte, Gott im Denken Martin Heideggers, in: ders., Zeit und Geheimnis, Freiburg i. Br. 1975, 258–280. Vgl. auch Weltes Rezeption Heideggers im Spiegel der Interpretation durch Hemmerle in: AS 1, 239–259; 472–497; AS 2, 354–370. Diese drei Aufsätze dürfen neben zahlreichen, sehr kurzen und oft nur als Andeutung zu verstehenden Satzpassagen im Gesamtwerk Hemmerles als die wichtigsten Zeugnisse einer expliziten und ausführlichen Auseinandersetzung Hemmerles mit der Phänomenologie Weltes angesehen werden.

¹⁶⁸ Vgl. Klaus Kienzler, Zur Einführung, in: Bernhard Welte, Religionsphilosophie, Frankfurt a. M. ⁵1997, 13–41, bes. 27–31.

¹⁶⁹ Zu nennen sind besonders Rudolf Otto, Das Heilige; Friedrich Heiler, Das Gebet; Wilhelm Windelband, Das Heilige. Vgl. Welte, Religionsphilosophie, 23.

¹⁷⁰ Vgl. Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921.

¹⁷¹ Bernhard Welte, Zur Lage der Fundamentaltheologie heute, in: drs., Auf der Spur des Ewi-

gehenden Verzichts auf die menschliche Vernunft als zur Erfahrung des Heiligen unabdingbar Dazugehörigen zahlen. Zwar trete die Welt des Religiösen in ihrer ursprünglichen, nicht von den Wissenschaften verzerrten Gestalt ans Licht, die existentiellen Wurzeln der Religion jedoch blieben verborgen. Die damit verbundene Ästhetisierung und Verlagerung der Religiosität ins Gefühl verhindere nicht nur eine vernünftige Erhellung der Religion in der Rückfrage nach ihren Fundamenten, sondern bringe sie auch um den vollen „Wirklichkeitscharakter“ ihrer Phänomene. Diesen fehle damit aber auch „die Wurzel alles eigentlich sittlichen Ernstes, alle Hoheit und Verbindlichkeit, das heißt schließlich auch: das Herzstück des Heiligen als Heiligen“¹⁷². Gerade mit Blick auf Otto und Scheler kritisierte Welte bei aller positiven Wertschätzung des sich in ihren Werken eröffnenden „ursprünglichen“ Zugangs zum Phänomen Religion „mancherlei ungeklärte psychologische und irrationalistische Elemente“.¹⁷³ Es waren die Fragen des sittlichen Ernstes und der Verbindlichkeit des religiösen Geschehens, somit aber eben die Frage eines über die bloße Subjektivität des einzelnen hinaus vor der Vernunft ausweisbaren und zu verantwortenden unbedingten Anspruchs des Heiligen und somit der Religion, die Welte – angestoßen durch das existentielle Denken im Sinne Kierkegaards – zu einer *philosophischen Religionsphänomenologie*¹⁷⁴ führten. Angesichts der For-

gen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg i. Br. 1965, 297–314; 300.

¹⁷² Ebd. Dieser Einschätzung entspricht auch genau die Kritik Heilers an Otto: „Dieser ‚Schleiermacher redivivus‘ teilte freilich auch die Schwächen der Schleiermacherschen Position: eine Neigung zum Immanentismus und Psychologismus wie zur ästhetischen Betrachtung des Religiösen.“ (Friedrich Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion [Die Religionen der Menschheit 1], Stuttgart 1961, 13) Vgl. auch Lanczkowski, Einführung in die Religionsphänomenologie.

¹⁷³ Welte, Zur Lage der Fundamentaltheologie heute, 303. Die Religion als Phänomen bliebe ein im Kierkegaardschen Sinn bloß ästhetisches Phänomen, wenn sie nicht in ihrem Fundament und damit verbunden in ihrem existentiellen Ernst analysiert würde.

¹⁷⁴ Hemmerle verwendet genau diesen Terminus im Untertitel seines Aufsatzes „Das Heilige und das Denken. Zur *philosophischen Phänomenologie* des Heiligen“: AS 1, 111–175 (Hervorhebung K.H.) zur Beschreibung seiner Phänomenologie des Heiligen. Dass freilich diese Verhältnisbestimmung von Heiligem und Denken bei aller begrifflichen Nähe zu Rudolf Ottos Titel „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“ (Hervorhebung K.H.) dieses Werk zwar geschichtlich voraussetzt, aber eine ganz andere Fragerichtung einschlägt, bemerkt Hemmerle gleich zu Beginn seines Aufsatzes, wenn er betont, dass er sich in der Nachfolge des späten Schelling und Rosenzweigs einer Selbstrefle-

derungen nach *kategorialer* Differenz von Heiligem und Profanem, nach *rationaler* Begründung des religiösen Verhältnisses von Heiligem und Profanem sowie ihrer *existentiellen* Rückbindung sah Welte die Notwendigkeit, eine phänomenologische Religionsphilosophie im Sinne Ottos überschreiten zu müssen. Am Beispiel der Kategorialität des Heiligen in Differenz zur profanen Vernunft zeigte Welte die Perspektiven seines phänomenologischen Ansatzes.

Welte stimmte mit Scheler und Otto überein, dass den unterschiedlichen Gegenstands- und Seinsbereichen auch spezifische Akte entsprechen. Dem Heiligen muss das erkennende Bewusstsein auf andere Weise begegnen als dem Profanen. Diese Differenz nun ist nicht nur eine materiale, sondern auch eine formale: Sie betrifft den Gegenstand des Erkennens wie auch die Art und Weise, auf die der Gegenstand vom Bewusstsein erkannt wird.

Doch mit dieser Erkenntnis ist das eigentliche Wesen des religiösen Aktes und des Heiligen, des Seinsbereichs, der sich in ihm entfaltet, nach Welte weder ausreichend noch angemessen erfasst. Sie respektiere zwar die grundsätzliche Verschiedenheit der Seinsbereiche und ihrer Akte, entgehe allerdings nicht den Problemen, dass zum einen das Heilige lediglich als ein Seinsbereich unter anderen erscheint, zum anderen der Eindruck entsteht, der religiöse Akt gehöre faktisch zum Menschsein wie jeder andere Akt. In Schelers Ausführungen werde nicht deutlich (genug), worin sich absoluter Anspruch des Heiligen, die „*schlechthinige* Verbindlichkeit“¹⁷⁵ begründet, wenn das Heilige zwar kategorial unterschieden, aber nur eine Kategorie von vielen ist. Den religiösen Akt als eine mit der menschlichen Natur faktisch mitgegebene Grundweise zu verstehen, beantwortet nicht die berechtigte Frage nach seiner vernünftigen Sinnhaftigkeit. Wären religiöse Akte nichts anderes als eine allein in der Natur des Menschen begründete Aktmöglichkeit, und damit nichts anderes als eine durch die Natur determinierte *Aktnotwendigkeit*, blieben die Momente der menschlichen Freiheit und des sittlichen Ernstes im Akt der Entscheidung zum religiösen Vollzug gänzlich unterbelichtet. „Die Frage nach der gemäßen Kategorie des Heiligen dürfe daher niemals abgelöst werden von der

xion des Denkens zuwende. Phänomenologie wird von Hemmerle in ausdrücklichem Bezug auf Heideggers Methodenparagrafen (§ 7) von „Sein und Zeit“ als die Ermöglichung eines Sich-zeigens der Sache verstanden.

¹⁷⁵ Welte, Zur Lage der Fundamentaltheologie heute, 306 (Hervorhebung B.W.).

nach dem rationalen, das ist vernünftigen, das ist Recht und Verbindlichkeit begründenden Charakter alles Denkens über das Heilige.“¹⁷⁶

Welte nahm dieses von der philosophischen Religionsphänomenologie aufgeworfene Problem der Kategorialität des Religiösen auf und konfrontierte es mit den Einsichten der thomistischen Ontologie¹⁷⁷: im Rückgriff auf die scholastische Transzendentalienlehre und die Bestimmung des göttlichen Grundes als „*Ipsum Esse*“ bzw. des „*Esse tantum*“. Als allumfassender Horizont alles Seienden gedacht, umfasst dieses Sein jede kategoriale Begrenzung, ohne selbst einer kategorialen Seinsbestimmung unterworfen zu sein. Das Sein oder das Göttliche lässt sich durch keine kategoriale Beschreibung erfassen: „es ist *überkategorial*“¹⁷⁸, wie Welte in Auslegung der „*Summa contra Gentiles*“ und im Sinne der scholastischen Interpretation erläutert. Dieser Ansatz, das Sein nicht als *etwas* zu denken, neben dem es auch anderes gibt, und das daher auch keine (Sonder-)Kategorie unter anderen Kategorien darstellt, entgeht dem Problem, das Welte bei Scheler und Otto ausmachte: Wenn das göttliche Sein, das Heilige, transkategorial zu denken ist, dann ist jeder Versuch bereits überwunden, der nach einer dem Heiligen entsprechenden, ausgezeichneten *kategorialen* Modifikation des Bewusstseins sucht. Diese Einsicht verschärft jedoch die Frage, wie das Heilige in seiner Transkategorialität näherhin durch die Vernunft erfasst werden kann und wie sich dieser Vollzug der Vernunft gegenüber den anderen profanen Vollzügen des Denkens bestimmen lässt. Welte suchte die Klärung dieser Frage in einer phänomenologischen Analyse des Geistes. Er ging davon aus, dass alle kategorialen Modifikationen des Geistes in einem „Grund des Geistes“¹⁷⁹ ihren Ursprung haben, der ihre Unterschiedlichkeit ans Licht bringen kann, weil er sie umfasst und ihnen vorausgeht. Dieser Grund aller geistigen Vollzüge ist nach Welte das dem Göttlichen gemäße Organ des Geistes, der zwar durch die Zerstreung an das einzelne Seiende gekennzeichnet ist, aber indem er alles bis auf seinen Grund zu durchdringen will, das Sein alles Seienden zum Vorschein zu bringen sucht, die Wahrheit, die allem innewohnt und in der alles steht. Der Geist lebt aus

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Bereits Heidegger entdeckte im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem scholastischen Denken und Husserls ‚Logischen Untersuchungen‘ Ansätze „phänomenologischer Betrachtung, die im scholastischen Denktypus verborgen liegen“ (GA 1, 202).

¹⁷⁸ Welte, Zur Lage der Fundamentaltheologie heute, 307.

¹⁷⁹ A. a. O., 308.

der Spannung, einerseits auf gewisse Weise alles zu sein und andererseits dieses alles, die ewige Wahrheit, nie ganz zu erreichen.

Das Problem ist, wie die Vernunft in ihrer Zerstreung in die vielen verschiedenen Modifikationen ihres Vollzuges sich „rein“¹⁸⁰ vollziehen kann, denn „[e]rst wo es gelingt, diesen Grund des Geistes, die Vernunft an sich selbst – vor ihren Derivaten – in den Akt zu erheben, wird der gemäßige Zugang zum Höchsten und Umfassendsten wirklich entwickelt.“¹⁸¹ Welte nennt einen zunächst dreistufigen Weg der geistigen Askese im Loslassen aller unterscheidenden Begriffe – *via negationis* –, um sich dann in der unbegrenzten Öffnung gegenüber allem zu sammeln – *via affirmationis* – in die wesenhafte Einfalt – *via eminentiae*. Alles prädikative Sprechen muss sich auf diesem „Weg zur Sammlung der Vernunft in die Einfalt ihres reinen Lichtes“¹⁸² gänzlich überschreiten und in die prädikatslose Stille, das Schweigen, eintreten, in die *Theia sigé* der lautlosen Helle, die allem vorgängig ist. Hier kommt das Denken „in den freien Raum der Möglichkeiten, in die Freiheit des Seins, in die Freiheit selbst“¹⁸³, gerät die Vernunft an den Ort einer möglichen Begegnung mit dem begrifflich nicht fassbaren, alles übersteigenden göttlichen Grund. Weltes Anliegen ist es, die religionsphänomenologische Frage nach der Kategorialität des Religiösen aus Sicht einer thomistischen Ontologie und ihrer *Gottesbeweise*¹⁸⁴ derart zu erhellen, dass „die Vernunft *an sich selbst* das Organ des Heiligen ist und die Stätte seiner Begegnung, in ihren Derivaten aber in die Vielfalt der profanen Kategorien führt.“¹⁸⁵ Das Denken selbst entspricht in seinem Vollzug der Askese, Sammlung, Einfalt und Stille dem Heiligen. Nicht der Sprung aus der Rationalität heraus ins Irrationale ist gefordert, sondern die Vernunft. „Ist die Vernunft an sich selbst Grund und Medium des Religiösen, dann ist dieses Medium weder irrational, wie die modernistischen und andere Religionstheorien dachten, noch ist es rational im *gleichen* Sinne wie die kategorial begrenzten Denkprozesse der Sachwissenschaften – dies wäre der Fehler einer einseitig-rationalistischen

¹⁸⁰ A. a. O., 309.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² A. a. O., 310.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Die Gottesbeweise bzw. Argumente für die Wirklichkeit Gottes müssen hier als *Wege* der Vernunft verstanden werden; eine Notwendigkeit, die von der zu denkenden ‚Sache‘, der Wirklichkeit Gottes, dem Denken vorgegeben ist.

¹⁸⁵ Welte, Zur Lage der Fundamentaltheologie heute, 311.

Apologetik –, noch auch stellt es einen kategorialen Sonderbereich neben anderen – wie etwa bei Otto – dar, vielmehr zeigt es sich als nicht mehr und nicht weniger als die ratio an sich selber.¹⁸⁶

Welte vermochte zu zeigen, dass ein solcher Ansatz den an eine Phänomenologie der Religion gestellten und am Anfang des Abschnittes skizzierten Anforderungen zu entsprechen vermag, weil sie die Begründung der *kategorialen Differenz* zwischen Heiligem und Profanem, die *vernünftige* Durchdringung beider Bereiche um der Wahrheit willen und nicht zuletzt den sittlichen, *existentiellen Ernst* der freien Entscheidung gegenüber dem Religiösen zu gewährleisten vermag.¹⁸⁷ Der existentielle Ernst offenbart sich, wenn das Dasein in seinem Vollzug sich in die äußersten Momente seiner Existenz vertieft und in ihnen den Grund der eigenen Vernunft freilegt, jenen Ursprung, in den es sich im Verstummen, ledig aller Bilder und Worte, hineingeworfen erfährt.

Welte wies in diesem Zusammenhang noch auf die dem Göttlichen entsprechende Haltung der Vernunft hin: nicht die Frömmigkeit des Fragens sah Welte als die „höchste Weise des Denkens“¹⁸⁸ an, und auch nicht das grenzenlose Schweigen, sondern ein Denken, das im Hören auf die Stille die heilstiftende Dimension des Heiligen erfährt und neue Worte findet, von der Begegnung zu sprechen, die ihm geschah: „die höchste Weise des Denkens aber würde dessen dunkle Stille am Ende zu deuten und zu erhellen vermögen als eine *heilige* Nacht, in welcher der ‚Grund ob allen Weisen‘ nahe ist.“¹⁸⁹

3.3 Heinrich Rombachs religionsphänomenologischer Ansatz

Im Rahmen der bislang angeführten Untersuchungen zur Religionsphänomenologie stellt Heinrich Rombachs 1973 publizierter Aufsatz „Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler“¹⁹⁰ eine beachtenswerte Position dar. Diese bildet nicht nur eine Ausnahme

¹⁸⁶ A. a. O., 311f.

¹⁸⁷ Vgl. zu diesem Ansatz einer Religionsphänomenologie in Verbindung mit der thomistischen Ontologie auch Bernhard Welte, *Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, in: ders., *Auf der Spur des Ewigen*, 315–336.

¹⁸⁸ Welte, *Zur Lage der Fundamentaltheologie heute*, 312.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Heinrich Rombach, *Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler*, in: *ThPh* 48 (1973) 477–493. Vgl. zum Folgenden auch Andreas Becke, *Die*

auf dem Feld religionsphänomenologischer Entwürfe, sondern bewegt sich auch, trotz aller Differenzen, in großer gedanklicher Nähe zu dem später von Klaus Hemmerle eingeschlagenen Weg einer philosophischen Phänomenologie der Religion. Dies verdeutlichen nicht zuletzt die Hinweise in den Anmerkungen, in denen Rombach eigens die „Freiburger Schule um Max Müller und Bernhard Welte“ als einer „Pflanzstätte beträchtlichen Umfangs“¹⁹¹ nennt, nicht ohne explizit auf Hemmerle, aber auch auf Casper, Hünemann, Splett und Theunissen hinzuweisen.¹⁹²

Rombachs religionsphänomenologische Überlegungen sind nur im Licht seiner Strukturontologie zu verstehen.¹⁹³ Seine Phänomenologie verpflichtet sich der Aufgabe, sowohl das Phänomen in der ihm eigenen Evidenz zum Vorschein zu bringen, als auch die in der Zeit gelebte und insofern geschichtliche menschliche Existenz zu erhellen. Zunächst lässt sich der Eindruck gewinnen, dass Phänomenologie hier in einem mit Heidegger verwandten Sinne als Hermeneutik des Daseins verstanden¹⁹⁴ wird. Rombachs Anliegen war es jedoch, den Weg der Phänomenologie weiterzugehen, durchaus im Gefolge Heideggers, der über Husserls Auffassung der Phänomenologie hinausgegangen und von der transzendentalen zur hermeneutischen Phänomenologie der Daseinsstruktur gelangt war, aber auch noch einmal über Heidegger hinaus. Rombach kritisierte Heideggers gewissermaßen unhistorische Perspektive in der Daseinsanalyse: Die menschliche Faktizität als sol-

Struktur der Religion. Oder: ist die Phänomenologie eine Methode, die in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen kann? In: ZMR 83 (1999) 3–28; 21–25.

¹⁹¹ Heinrich Rombach, Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler, in: ThPh 48 (1973) 477–493; 477 Anm. 1.

¹⁹² Nicht verschwiegen werden soll die in diesem Kontext unerwartete Erwähnung von Theologen und Philosophen wie Gustav Siewerth, Hans Urs von Balthasar oder Eugen Biser, die zunächst nicht im Kreis der Religionsphänomenologen zu vermuten sind.

¹⁹³ Zu Rombachs Strukturontologie vgl. auch Matthias Türk, Offenbarung und Struktur. Ausgewählte Offenbarungstheologien im Kontext strukturontologischen Denkens (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie Bd. 23), Frankfurt a. M. 1999. Rombachs Bildphilosophie und philosophische Hermetik kann hier nicht Gegenstand der Darstellung sein. Vgl. hierzu Georg Stenger/Margarete Röhrig, Philosophie der Struktur – „Fahrzeug“ der Zukunft? (FS Heinrich Rombach), Freiburg i. Br. 1995; Oskar Köhler, Von der Schwierigkeit „Ja“ zu sagen. Strukturphilosophie und Geschichte im Werk Heinrich Rombachs, in: Saeculum 40 (1989) 313–345.

¹⁹⁴ Rombach studierte bei Heidegger Philosophie. Seine Dissertation „Über Ursprung und Wesen der Frage“ entsteht auf Anregung Heideggers, zu dem er auch nach dessen Lehrverbot ein persönliches Verhältnis hat. Vgl. hierzu: Stenger/Röhrig (Hg.), Philosophie der Struktur, 627.