

„Denk nicht, sondern schau!“ (L. Wittgenstein) – Zur Relevanz der Phänomenologie für die Theologie

EBERHARD TIEFENSEE
(Universität Erfurt)

1. Hinführung: Das phänomenologische Projekt

Als Jesus beim Pharisäer Simon zum Essen eingeladen ist, kommt es zu einer Situation, die als proto-phänomenologisch bezeichnet werden kann. Eine stadtbekanntes Prostituierte platzt in die Runde, benetzt die Füße des Ehrengastes mit Tränen, trocknet, küsst und salbt sie. Die Reaktion des pikierten Gastgebers: „Wenn er wirklich ein Prophet wäre, müsste er wissen, was das für eine Frau ist, von der er sich berühren lässt.“ Jesus erzählt zunächst ein Gleichnis, um sich dann der Frau zuzuwenden und Simon die seltsame Frage zu stellen: „Siehst du diese Frau?“ (Lk 7,36–50) Selbstverständlich hat Simon sie die ganze Zeit im Auge gehabt, die Situation ist an Peinlichkeit kaum zu übertreffen. Doch dabei sah er sie zwar, aber sah sie doch nicht, denn da er zu wissen meinte, „was das für eine Frau ist“, musste er nicht mehr genau hinsehen – und konnte es auch nicht.

Proto-phänomenologisch ist die Situation, weil sie die charakteristischen Verstellungen andeutet, welche gezielt zu entlarven die Phänomenologie als ihre Aufgabe ansieht. Um, wie Edmund Husserl es klassisch ausdrückte, zu den Sachen selbst zu kommen, d.h. das Gegebene so sehen zu können, wie es erscheint (*phainomenon*), und es dann zum inneren, geistigen Sprechen zu bringen (*legein*)¹ – es also zu beschreiben und eben nicht zu erklären, zu typisieren oder zu klassifizieren² –, muss vollzogen werden, was er „Epoché“ nennt³. Diese ist zunächst destruktiv, sie besteht in der Ausschaltung alles Persönlich-Sub-

¹ B. WALDENFELS, Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, in: W.-E. FAILING/H.-G. HEIMBROCK/Th.A. LOTZ (Hg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin; New York 2001, 63–84, hier 67: „Eine gelungene Beschreibung *macht sichtbar mit Worten*, sie lässt uns sehen, was wir ohne sie nicht sehen würden.“ [Alle Hervorhebungen in den Zitaten wie im Original. Die Zitate wurden der gängigen Rechtschreibung vorsichtig angepasst.]

² Vgl. M. MOXTER, Die Phänomene der Phänomenologie, in: FAILING/HEIMBROCK/LOTZ (Hg.), Religion [wie Anm. 1] 85–95, hier 91.

³ Vgl. E. STRÖCKER/P. JANSSEN, Phänomenologische Philosophie (= Handbuch Philosophie), Freiburg i.Br.; München 1989, 74–90. Zum Weckruf Husserls vgl. WALDENFELS, Phänomenologie [wie Anm. 1], 64.

jektiven (eine Grundvoraussetzung jeglicher Wissenschaft), aber auch aller Vorkenntnisse, Hypothesen, Kategorialisierungen, Theorien etc. inklusive der diversen Vorurteile, die im Laufe der eigenen und der Denkgeschichte das Phänomen überlagert haben. Schließlich betrifft die Ausschaltung sogar die Frage, ob das Sich-Zeigende existiert oder nicht. Es gibt kein Sein unabhängig vom Schein, kein Ding an sich hinter der Erscheinung. Die dazugehörige eidetische Reduktion im Sinne eines „Zurückführen auf ...“ umkreist das freigelegte Phänomen dann gedanklich, so dass sich das Variante vom Invarianten trennt, um dieses Wesen, diesen „eidós“ – nun konstruktiv – in allen seinen Aspekten zu entfalten⁴.

Die Phänomenologie versteht sich damit weniger als eine philosophische Richtung, beispielsweise als Bewusstseinsphilosophie im Sinne Husserls⁵, und noch weniger als eine bestimmte Schule, sondern als eine „Methode strikter Beschreibung des Gegebenen, insofern es sich zeigt“⁶ oder sich gibt. Sie bewertet die spekulativ-philosophische wie die wissenschaftliche Tradition als verstellungsgefährdet und sucht einen Ausweg aus dieser Misere. Folglich entfaltet sie im Laufe ihrer verästelten Geschichte – die hier darzustellen nicht der Ort ist⁷ – ein enormes kritisches Potential in verschiedene Richtungen; immer erhebt sie den Verdacht, dass sich philosophische und theologische Bemühungen (von den einzelwissenschaftlichen einmal ganz abgesehen) in eine selbstreferentielle Blase einzuschließen drohen. Auch ist sie ständig auf der Suche nach dem, was, mit Husserl gesprochen, das Attribut „originär“ wirklich verdient. Phänomenologie ist so gesehen Anfangs- oder Ursprungswissenschaft, erneuerte „erste Philosophie“⁸.

⁴ Vgl. J.M. BOCHENSKI, Die zeitgenössischen Denkmethode, Tübingen; Basel¹⁰1993, 22–36.

⁵ Vgl. hier Th. FUCHS, Wege aus dem Ego-Tunnel. Zur gegenwärtigen Bedeutung der Phänomenologie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (2015), 801–823, der auf dem Hintergrund der Mind-Body-Debatte und dezidiert gegen Thomas Metzingers Naturalismus feststellt: „Vor diesem Hintergrund liegt die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie nicht nur in ihrer Rolle als einer Wissenschaft des Bewusstseins. Vielmehr ist es gerade die Phänomenologie des präreflexiven, impliziten oder stillschweigend gelebten Leibes [...], die den Prozessen des Lebens am nächsten kommt.“ (805) Ähnlich D. JANICAUD, Die theologische Wende der französischen Phänomenologie, hg. und aus dem Französischen übers. v. M. Gutjahr, mit e. Nachwort v. B. Liebsch, Wien; Berlin 2014, 13–20, zur Kritik am Kantianismus Husserls durch Jean-Paul Sartre und besonders Maurice Merleau-Ponty; in die gleiche Richtung argumentiert auch H. BLUMENBERG, Beschreibung des Menschen, Berlin 2014 [ursprüngl. 2006], 9–47 („Dasein oder Bewusstsein“).

⁶ MOXTER, Phänomene [wie Anm. 2], 88.

⁷ Vgl. die kurze Aufstellung bei Th. RENTSCH, Kontinentale Schulbildungen, in: P.H. BREITENSTEIN/J. ROHBECK (Hg.), Philosophie. Geschichte – Disziplinen – Kompetenzen, Stuttgart 2011, 107–113, hier 107–111.

⁸ „Das unmittelbare ‚Sehen‘ (voeiv), nicht bloß das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewusstsein welcher Art immer, ist die letzte

Der unhintergehbare Ursprung ist die menschliche Erfahrung, um sie dreht sich in der Phänomenologie alles⁹. Sie ist eine „Hermeneutik der Erfahrung“ (und eben nicht von Texten), welche

„lebensweltliche Strukturen des Handelns, leiblichen Verhaltens, Wahrnehmens und Denkens als Fundament sowohl alltäglicher als auch wissenschaftlicher Sichtweisen menschlicher Existenz und der Wirklichkeit aufzuweisen bemüht ist“¹⁰.

Mit dem Ansatz bei der Erfahrung berührt sie sich mit dem bewusst so genannten „radikalen Empirismus“¹¹ von William James. Dieser hat Husserl wohl mehr beeinflusst als sein Lehrer Franz Brentano, von dem er bekanntlich den Begriff der Intentionalität als Bezeichnung der wesentlich teleologischen Eigenschaft des Bewusstseins übernommen hat. James zufolge bezeichnen „Erfahrung“ [experience], ‚Erscheinung‘ [phenomenon], ‚Gegebenheit‘ [datum], ‚Vorfindung‘ [orig. dt.]“ etwas, das „subjektiv und objektiv zugleich [as subjective and objective both at once]“ ist; wir operieren hier also mit „zweidimensionalen Ausdrücken [double-barreled terms]“¹². Erfahrung habe ich und mache ich; ursprünglich gesehen ist Erfahrung ohne Erfahren nicht möglich¹³. Der Ausdruck bezeichnet zugleich ein subjektives wie ein objektives Moment und liegt somit der Subjekt-Objekt-Differenz voraus. Husserl bezeichnet das als „noetisch-noematische Korrelation“¹⁴. Jedes Phänomen ist ursprünglich notwendig zugleich sein

Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen.“ [E. HUSSERL, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (= Hua 3/1), Den Haag 1950, 44.] Vgl. auch STRÖKER/JANSSEN, Philosophie [wie Anm. 3], 117.

⁹ Vgl. WALDENFELS, Phänomenologie [wie Anm. 1], 63, 75. Waldenfels verweist auf E. HUSSERL, Cartesianische Meditationen (1931) (= Hua 1), Den Haag 1963, 77: „Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung.“

¹⁰ W.-E. FAILING/Th. LOTZ, Einführung, in: FAILING/HEIMBROCK/LOTZ (Hg.), Religion [wie Anm. 1], 1–11, hier 3.

¹¹ WALDENFELS, Phänomenologie [wie Anm. 1], 66: „Empirie ist nicht zu verwechseln mit dem bloßen Haben oder dem Vorhandensein von Daten, auf die der Empirismus sich stützt. [...] [Sie] bedeutet einen allmählich sich anreichernden Umgang mit der Sache, der es erlaubt, dass wir ‚Erfahrungen machen‘ und immer auch durch Leiden lernen.“

¹² W. JAMES, Gibt es ein „Bewußtsein“? [ursprüngl. 1904], in: DERS. (Hg.), Pragmatismus und radikaler Empirismus, Frankfurt a.M. 2006, 7–27, hier 12; Originalausgabe: W. JAMES, Essays in Radical Empiricism, Lincoln; London 1996 [erstmalig 1912], 1–38, hier 10. Vgl. hierzu A. PITSCHMANN, Religion als Sinn für das Mögliche (James, Dewey), in: Th.M. SCHMIDT/A. PITSCHMANN (Hg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart; Weimar 2014, 99–114, hier 106.

¹³ Vgl. M. HEIDEGGER, Einleitung in die Phänomenologie der Religion [1920/21], in: GA 60, Frankfurt a.M. 1995, 3–125, hier 9: „Wir brauchen aber mit Absicht das Wort [Erfahrung] in seiner doppelten Bedeutung, weil das gerade das Wesentliche der faktischen Lebenserfahrung ausdrückt, dass das erfahrende Selbst und das Erfahrene nicht wie Dinge auseinandergerissen werden.“

¹⁴ Vgl. STRÖKER/JANSSEN, Philosophie [wie Anm. 3], 90–96.

Erscheinen wie die Erscheinung, das Gegebene gibt sich etc., auch wenn das noematische Korrelationsglied „die Erscheinung“, „die Erfahrung“ etc. später ein jeweiliges Eigenleben als Objekt beginnt und so komplexe regionale Ontologien, Wissenschaften oder Sprachspiele entstehen.

„Aufs Ganze gesehen lässt sich feststellen, dass die Phänomenologie ihrer Aufgabe nur gerecht wird, wenn sie diese Differenz zwischen Was und Wie ständig mitbedenkt. Sachgehalt und Zugangsart gehören unzertrennlich zusammen.“¹⁵

In dieser Dialektik von Differenz und Identität wird Phänomenologie zur Korrelationsforschung. Hierbei herrscht keine naive Unmittelbarkeit, auch nicht eine wie auch immer von Husserl erhoffte Evidenz, denn keine Intuition erfasst das Ganze eines Phänomens und dies erst recht nicht schlagartig. Es geht nicht nur, so Bernhard Waldenfels, um das „Staunen darüber, dass die Dinge so sind wie sie sind“, sondern um die permanente „Vermutung, die Dinge könnten auch anders sein, als sie sind“¹⁶, wodurch sich die phänomenologische Analyse verstehen lässt „als Ausbruch einer Fragebewegung und als Einbruch eines Neuen, als eine dem philosophischen Fragen innewohnende Verfremdung“¹⁷. Diese permanente Fremdheit treibt einen letztlich unabschließbaren Beschreibungsvorgang an, unabschließbar schon deshalb, weil jede Erscheinung ihr Anders-Sein, jedes Gegebene ein Mit- und ein Nichtgegebenes als Entzogenes impliziert. Vor allem tritt jedes Phänomen aus einem anwesend-abwesenden Horizont heraus, den es mitsetzt und auf den es verweist. Husserl hat deshalb folgerichtig die eidetische Reduktion um eine transzendental-phänomenologische Reduktion ergänzt (worin ihm aber nicht alle Schüler folgten), die auf einer Einstellung basiert, die sich nicht wie die natürliche Einstellung „auf etwas in der Welt richtet“, sondern „die auf das Erfahrungsgeschehen und die Weltvorgegebenheit als solche gerichtet ist“¹⁸.

¹⁵ WALDENFELS, Phänomenologie [wie Anm. 1], 68. Eine sehr differenzierte Analyse von Husserls Phänomenbegriff mit den Weiterungen durch Heidegger und Merleau-Ponty samt den Implikaten von Originarität und phänomenaler Korrelation bei G. FIGAL, Un-scheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie, Tübingen 2015, 56–75.

¹⁶ WALDENFELS, Phänomenologie [wie Anm. 1], 71.

¹⁷ WALDENFELS, Phänomenologie [wie Anm. 1], 71. Mit Husserl selbst gesprochen: „aus der Selbstverständlichkeit wird ein großes Rätsel“ [ohne nähere Stellenangabe zit. bei BLUMENBERG, Beschreibung (wie Anm. 5), 30].

¹⁸ WALDENFELS, Phänomenologie [wie Anm. 1], 71. Vgl. dazu HUSSERL, Meditationen [wie Anm. 9], 75.

2. Die Phänomenologie und die Gottesfrage

Eine philosophische Theologie wird in der Phänomenologie schon deshalb einen schweren Stand haben, weil Gott kein Phänomen ist. Wie alle bewusstenkonstituierten und sonstigen metaphysischen Gegenstände fällt Gott unter die Epoché. „Die Transzendenz Gottes ausgeschaltet“, heißt treffend die Überschrift des § 58 von Husserls „Ideen“ (1913)¹⁹. Er steht inmitten der Paragraphen, die sich mit den phänomenologischen Reduktionen beschäftigen. Ähnlich bezeichnet Martin Heidegger in seinen „Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles“ von 1921/22 Philosophie als „prinzipiell *a-theistisch*“²⁰ (wohlge-merkt mit Bindestrich – also nicht als anti-, sondern als nicht-theistisch), weil möglich nur unter Ausschaltung der Gottesfrage. Er spitzt diese Aussage 1927 in seinem Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ zu: Da der (christliche) Glaube in der Offenbarung seinen Ursprung hat, ist Theologie eine positive Wissenschaft analog zur Chemie und Mathematik und der Glaube somit sogar der „Todfeind‘ der Philosophie“. Eine christliche Philosophie ist „ein ‚hölzernes Eisen‘“²¹.

Phänomenologie ist also einem methodischen Atheismus verpflichtet. Bei genauer Betrachtung erscheinen die zitierten Distanzierungen und Warnungen, die sich bis in jüngere Zeit vermehren ließen²², weniger scharf, das zeigt beispielhaft die geistige Entwicklung Edith Steins von der Atheistin zur Karmelitin – und dies wohlge-merkt als Phänomenologin. Einer anderen seiner Schülerinnen, der Benediktinerin Adelgundis Jaegerschmid, gestand Husserl 1935:

„Ich muss Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen, die nicht wie Sie die Sicherheit des Glaubens durch die Kirche haben.“

¹⁹ HUSSERL, Ideen [wie Anm. 8], 124.

²⁰ M. HEIDEGGER, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung – Anhang II. Lose Blätter, in: GA 61, Frankfurt a.M. 1985 (ND 1994), 182–199, hier 197; vgl. F.-W. v. HERRMANN, Fundamentalontologie und Gottesfrage, in: K. BAIER/M. RIEDENAUER (Hg.), Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch, Göttingen 2014, 43–56, hier 48.

²¹ M. HEIDEGGER, Phänomenologie und Theologie, in: GA 9, Frankfurt a.M. 1976, 45–78, hier 66; vgl. VON HERRMANN, Fundamentalontologie [wie Anm. 20], 53f. Zu diesem Vortrag Heideggers vgl. auch M. JUNG, Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger (= Epistemata 83), Würzburg 1990, 113–149.

²² Siehe B. WALDENFELS und D. JANICAUD unter (2.2.2).

Er versuche „ohne theologische Beweise, Methoden und Stützpunkte [...] zu Gott ohne Gott zu gelangen“²³. Eine analoge Formulierung findet sich ein Jahrzehnt später bei Dietrich Bonhoeffer im Kontext seiner im Gefängnis geschriebenen Reflexionen über ein religionsloses Christentum²⁴.

Da Gott selbst also kein Phänomen ist, gibt es, sehr vereinfacht gesagt, drei Wege von der Phänomenologie zur philosophischen Theologie: Man kann 1. bei konkreten religiösen Phänomenen und somit lebensweltlich ansetzen, oder 2. bei der religiösen Erfahrung als solcher bzw. dem religiösen Akt als solchem (im Folgenden 2.1.), oder 3. bei der Phänomenologie als Ursprungswissenschaft bleiben und die originäre Korrelation als solche – das Phänomen, die Erfahrung, das Erlebnis u.ä. schlechthin – in bestimmte Richtungen zu explizieren suchen (im Folgenden 2.2.). Es lässt sich zeigen, dass alle drei Wege zur Gottesfrage ihre Tücken haben, weshalb es wohl angebracht ist, die Phänomenologie im Geschäft der philosophischen Theologie noch einmal anders zu platzieren, was am Ende dieser Ausführungen (s. 3.) angedeutet werden soll.

2.1. Zwei religionsphänomenologische Wege

„Nicht Gott ist mögliches Thema phänomenologischer Analyse, sondern allein die Religion“, wie Ingolf U. Dalferth pointiert feststellt²⁵. Besonders im ersten und auch im zweiten genannten Fall kommt es deshalb zur Religionsphänomenologie. Von der Deskription konkreter religiöser Phänomene sind beispielsweise Mircea Eliade und Gerardus van der Leeuw ausgegangen²⁶. Problematisch erscheint hier, dass aus methodologischen Gründen ein Phänomenologe der Religion bzw. der Religionen einen desinteressierten und aufs Formale konzentrierten Beobachterstatus einnehmen und die Stellungnahmen ihrer Subjekte sowie die Frage nach dem ontologischen Status der Glaubensinhalte

²³ A. JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl 1931–1936, in: *Stimmen der Zeit* 199 (1981), 48–58, hier 56. Eine ähnliche Aussage findet sich bei HEIDEGGER, Interpretationen [wie Anm. 20], 197: „Je radikaler sie [die Philosophie] ist, umso bestimmter ist sie ein Weg von ihm [Gott], also gerade im Vollzug des ‚weg‘ ein eigenes schwierigeres ‚bei‘ ihm.“ Vgl. dazu VON HERRMANN, Fundamentalontologie [wie Anm. 20], 47f.

²⁴ D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (= Dietrich Bonhoeffer Werke 8), hg. v. Ch. Gremmels und E. Bethge, München 1998, 534: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“ Allerdings stand Bonhoeffer Husserls transzendentalphilosophischem Ansatz, der zu einem neutralen unpersönlichen Absoluten als Objekt unseres eigenen Denkens führt, sehr kritisch gegenüber, vgl. D. BONHOEFFER, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (= Dietrich Bonhoeffer Werke 2), München 1988, 55–58.

²⁵ I. DALFERTH, Radikale Theologie (= Forum Theologische Literaturzeitung 23), Leipzig 2010, 203, dort mit Bezug auf Heidegger.

²⁶ G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion, Tübingen ³1970.

ausklammern muss²⁷. „Die neutrale Betrachtung scheint also im Falle der Religionsphänomenologie ihr Thema schlechterdings zu verfehlen“²⁸, wie Bernhard Waldenfels resümiert.

So gesehen verspricht eine phänomenologische Analyse der religiösen Erfahrung bzw. des religiösen Aktes mehr Erfolg. Nach der Bedeutung von religiösen Erlebnissen fragte der im ersten Weltkrieg früh gefallene Adolf Reinach und ihm folgend dann auch Edith Stein, selbst Heidegger war anfangs von dieser Frage bewegt und setzte sich intensiv mit der Mystik auseinander²⁹. Den gleichen Weg sind dann vor allem Rudolf Otto und besonders Max Scheler in seiner Analyse des religiösen Aktes gegangen³⁰. Phänomenologie ist Korrelationsforschung, so wurde gesagt, deshalb kann eine Religionsphänomenologie Religion und Religiosität nicht auseinanderreißen. Allerdings kommt es hier fast zwangsläufig zu einer Perspektive, welche die „Vielfalt religiöser Erfahrungen“ (W. James) unhistorisch-abstrakt auf *die* religiöse Erfahrung oder *den* religiösen Akt als solchen reduziert. In diesem Punkt ist die erstgenannte Variante der Religionsphänomenologie durch ihre lebensweltliche Verankerung im Vorteil. Eine kritische Betrachtung wird jedoch prinzipieller danach fragen, wie eine gleichrangige Zuordnung sogenannter religiöser Erfahrungen oder Akte zu den ästhetischen, theoretischen oder voluntativen – welchen Husserl zufolge immer bestimmte nur regionale Ontologien korrelieren – vermeidbar sein soll. Handelt es sich bei Gott um den Inhalt einer besonderen Erfahrung bzw. eines besonderen Aktes unter vielen anderen und nicht vielmehr um das übernoematische Ziel eines allen Konstitutionen vorausliegenden übernoetischen Prinzips³¹?

2.2. Der Weg über das Phänomen als solches

Das führt zum dritten Weg, dem Ansatz bei der Korrelationsanalyse des Phänomens als solchem, wodurch die Phänomenologie wieder Ursprungswissenschaft wird, die das Feld der gesamten menschlichen Erfahrung zu eröffnen und aus ihr heraus gleichsam alles zu entwickeln hat³². Als Beispiel kann wieder

²⁷ Vgl. die Zitate von van der Leeuw bei DALFERTH, *Theologie* [wie Anm. 25], 199 Anm. 247.

²⁸ WALDENFELS, *Phänomenologie* [wie Anm. 1], 79.

²⁹ Vgl. M. FISCHER, *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger* (= *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie* 130), Göttingen 2013, bes. 57–133; vgl. bes. HEIDEGGER, *Einleitung* [wie Anm. 13].

³⁰ Vgl. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917. Zur Kritik Husserls an Rudolf Otto vgl. dessen Brief vom 5.3.1919, in: H.-W. SCHÜTTE (Hg.), *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin 1969, 139–142, hier 141: „Der Metaphysiker (Theologe) in Herrn Otto hat[,] scheint es mir[,] den Phänomenologen Otto auf seinen Schwingen davongetragen“; M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen* (= *GW* 5), Bonn 2000, besonders 240–264.

³¹ Vgl. A. ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio* (= *Interpretazioni* 13), Roma 1985, 117.

³² Vgl. JANICAUD, *Wende* [wie Anm. 5], 143.

Heidegger dienen, der anders als die zuletzt genannten Schüler und Schülerinnen Husserls schon als junger Privatdozent „weder um die Entwicklung einer regionalen Ontologie der Religion, noch um eine nähere Bestimmung der religiösen Erfahrung bemüht“ war, sondern „um die faktische Lebenserfahrung und wie sie sich selbstweltlich ausdrückt“³³. Besonders Paulus war ihm neben Augustinus dafür nur noch der paradigmatische Referenzautor (wenn nicht sogar die Kontrastfolie³⁴). Die Phänomenologie des religiösen Lebens stellte für Heidegger somit nur eine mögliche Quelle unter anderen dar, um Einsichten über den faktischen Daseinsvollzug zu gewinnen, die auch anders hätten gewonnen werden können.

Bleibt man nicht bei dieser gleichsam a-theistischen, säkularisierten Funktionalisierung einer Religionsphänomenologie stehen, tun sich, wieder stark vereinfacht gesehen, erneut zwei Wege auf. Beide richten die Aufmerksamkeit auf das Erscheinen als solches, um beschreibend zu explizieren, was es darbietet. Entweder erfolgt eine phänomenologische Analyse der Erfahrung, des Erlebens etc. und deren Intentionalität als solcher mit dem Ziel, ein wie auch immer näher zu bestimmendes religiöses Apriori zu ermitteln (im Folgenden 2.2.1). Oder es kommt quasi zu einer „Gegen-Intentionalität“³⁵ (so mit kritischem Unterton B. Waldenfels), d.h. zu der Betonung des Gegebenseins des Gegebenen oder des Erscheinens der Erscheinung mit Blickrichtung auf eine sich damit bekundende Transzendenz (im Folgenden 2.2.2). Plakativ kann man im ersten Fall von einem Weg der Interiorität hin zu einer Transzendenz in der Immanenz sprechen, im zweiten Fall von einem die Exteriorität betonenden Weg hin zu einer Transzendenz, welche in die Immanenz einbricht.

Hier ist nun ein – zugegeben zeitlich großer – Sprung in die aktuelle französische Phänomenologie und zu deren von Dominique Janicaud 1991 so genannten „theologischen Wende“ angebracht³⁶. Kritisch-distanziert charakterisiert er diese Wende als einen „Übergang[...] von einer atheistischen Phänomenologie

³³ FISCHER, Erfahrung [wie Anm. 29], 437; vgl. FISCHER, Erfahrung [wie Anm. 29], 327–440.

³⁴ „Das urchristliche Daseinsverständnis dient Heidegger als Kontrastfolie, vor der die antike Beschränkung des Seinssinnes auf die Anwesenheit im Sinne ständiger Präsenz sichtbar gemacht und kritisiert werden kann.“ So JUNG, Denken [wie Anm. 21], 73.

³⁵ WALDENFELS, Phänomenologie [wie Anm. 1], 79.

³⁶ JANICAUD, Wende [wie Anm. 5]; vgl. dazu L. TENGELYI, An der Grenze von Phänomenologie und Theologie, in: K. HELD/Th. SÖDING (Hg.), Phänomenologie und Theologie, Freiburg i.B. 2009, 133–151, sowie ausführlicher H.-D. GONDEK/L. TENGELYI, Neue Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a.M. 2011, 11–15; 334–387. Warum diese Art von Religionsphänomenologie nicht mit den oben genannten Vertretern (2.2.2.) vergleichbar ist, macht deutlich Th. ALFERI, Von der Offenbarungsfrage zu Marions Phänomenologie der Gebung, in: M. GABEL/H. JOAS (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion (= Scientia & Religio 4), Freiburg i.B.; München 2007, 210–233, hier 210–212.

(mit Sartre, Merleau-Ponty oder selbst Dufrenne) zu einer ‚spiritualistischen‘ Phänomenologie“ und als einen „Bruch mit der immanenten Phänomenologie“, der in einer „Öffnung zum Unsichtbaren, zum ANDEREN, zu einer reinen Gegebenheit [donation pure] oder einer ‚Ur-Offenbarung‘ [archi-révélation]“ besteht.³⁷ Es fallen die Namen Paul Ricœur³⁸ (der von Janicaud die wenigste Kritik erntet), Emmanuel Lévinas³⁹, Jean-Luc Marion⁴⁰, Michel Henry⁴¹ u.a.⁴². Dieser „äußerst komplexen Denklandschaft“⁴³ kann hier nur in Form einer Skizze beizukommen versucht werden.

2.2.1. Interiorität: Transzendenz in der Immanenz

Den oben erstgenannten Weg ist schon Husserl im erwähnten Paragraphen seiner „Ideen“ gefolgt, wenn er nach der bewusstseinsimmanenten „wunderbare[n] Teleologie“ fragt, die so etwas wie Rationalität erst möglich macht⁴⁴. Immer wieder ringt er mit Fragen wie: „Warum müsste es ein persönliches, mindest relativ standhaltendes Ich geben“, „warum soll es nicht ein ‚vielfarbiges‘ Selbst geben können, [...] einen personalen Selbstmord“, „muss das Bewusstsein

³⁷ JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 12.

³⁸ Vor allem: P. RICŒUR, Das Selbst als ein Anderer, aus dem Französischen übersetzt v. J. Greisch, München ²2005.

³⁹ Vor allem, E. LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, aus dem Französischen übers. v. W.N. Krewani, Freiburg i.B.; München ²1993; E. LÉVINAS, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, aus dem Französischen übersetzt v. Th. Wiemer, Freiburg i.B.; München 1992; E. LÉVINAS, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurs über die Betroffenheit von Transzendenz, aus dem Französischen übers. v. Th. Wiemer, München ³2003.

⁴⁰ Vgl. besonders: J.-L. MARION, Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris 1989; J.-L. MARION, Gott ohne Sein, aus dem Französischen übers. v. A. Letzkus, hg. v. K. Ruhstorfer, Paderborn ³2014.

⁴¹ Hier vor allem M. HENRY, Phénoménologie matérielle, Paris 1990.

⁴² Am Rande geht Janicaud auch auf die „Phänomenologie der Verheißung“ von Jean-Louis Chrétien ein: J.-L. CHRÉTIEN, La voix nue. Phénoménologie de la promesse, Paris 1990. Mit dessen Ansatz bei der Körperlichkeit als Ort, in dem sein Ursprung, die unsichtbare Seele, ans Licht der Welt kommt, gehört auch er zum Weg der Interiorität, vgl. JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 93.

⁴³ JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 11.

⁴⁴ HUSSERL, Ideen [wie Anm. 8], 139. Prinzipiell ist für Husserl „die Transzendenz der Erscheinung eine immanente“, was zu Problemen mit der „wesentlichen Transzendenz des Erscheinenden“ führt, so FIGAL, Unscheinbarkeit [wie Anm. 15]. 72f., der deshalb einen „Weg zu einer Revision von Husserls Konzeption der Phänomenologie, die seinen Überlegungen zur Transzendenz des Erscheinenden gerecht werden kann“, sucht [FIGAL, Unscheinbarkeit (wie Anm. 15), 73]. – Die hier und im Folgenden skizzierten zwei Wege in der „theologischen Wende“ lassen sich auf diese Problemkonstellation zurückbeziehen.

rationalisierbar sein, so dass sich in ihm eine Welt konstituiert“, wäre nicht auch „ein ‚sinnloses Gewühl‘“ denkbar, „muss es Natur geben“?⁴⁵

„Das Wunder ist hier die Rationalität, die sich im absoluten Bewusstsein dadurch erweist, dass sich in ihm nicht nur überhaupt irgendetwas konstituiert, sondern dass sich eine *Natur* konstituiert, die Korrelat einer exakten Naturwissenschaft ist.“⁴⁶

Die transzendental-phänomenologische Reflexion wird von daher weitergetrieben, auch darf sie nicht bei der natur- und geisteswissenschaftlichen Erklärung der empirisch vorfindlichen Teleologien stehen bleiben, sondern muss tiefer schürfen⁴⁷. Sie findet darin, wie Husserl an anderer Stelle seiner „Ideen“ sagt, „ein einheitliches Walten“ eines vorauszusetzenden „theologischen [sic!] Prinzips“, das sich intuitiv im Bewusstsein bekundet und im theoretischen Nachvollzug zum Verständnis zu bringen ist⁴⁸.

Für den frühen Ricœur offenbart sich dementsprechend schon bei Husserl die Transzendenz „in einem Ursprünglichen [...], das im Herzen der Phänomenalität wohnt“⁴⁹, nämlich jenseits von Intentionalität und noetisch-noematischer Korrelation als „die ‚produktive‘ und ‚schöpferische‘ Offenbarung des Ursprungs der Welt“⁵⁰. Ricœur beschreitet also den Weg einer Transzendenz in der Immanenz, allerdings mit großer Diskretion, um nicht unkontrolliert von der Phänomenologie in die Theologie zu wechseln. In ähnlicher Weise geht die Lebensphänomenologie von Henry zurück auf das Fundament der Erfahrung, genauer gesagt des Lebens, womit er aber nicht „Leben“ biologistisch im Sinne der Naturwissenschaften, existenzphilosophisch in der Nachfolge Heideggers oder wie Arthur Schopenhauer quasi-metaphysisch als blinden Prozess versteht, sondern als ausschließlich und immer erlebtes Leben, als „Selbstaffektion“ und somit Selbstoffenbarung und Wahrheit – hier spielt Henry, weniger zurückhaltend als Ricœur, gezielt auf die johanneische Selbstbezeichnung Jesu als Wahrheit und Leben an⁵¹.

⁴⁵ Die Zitate stammen aus verschiedenen unveröffentlichten Manuskripten Husserls, zit. nach: I. KERN, Kant und Husserl. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (= *Phaenomenologica* 16), Den Haag 1964, 294f.

⁴⁶ E. HUSSERL, Erste Philosophie. Erster Teil. Beilagen (= Hua 7), Den Haag 1956, 394; vgl. KERN, Kant [wie Anm. 45], 295.

⁴⁷ Vgl. HUSSERL, Ideen [wie Anm. 8], 139f.

⁴⁸ HUSSERL, Ideen [wie Anm. 8], 122.

⁴⁹ So die Wiedergabe von JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 22.

⁵⁰ JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 22, mit Bezug auf Ricœurs Einleitung zu seiner Übersetzung der Husserlschen „Ideen“ (1950).

⁵¹ Vgl. bes. M. HENRY, „Ich bin die Wahrheit.“ Für eine Philosophie des Christentums (= *Phänomenologie. Texte und Kontexte* 1.2), Freiburg i.B.; München ¹1999, 51–78, aber auch M. HENRY, *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, aus dem Französischen übersetzt, hg. und eingeleitet v. R. Kühn, mit einem Vorwort von J.-L. Marion, Freiburg i.B.; München 1992, 272f.

2.2.2. Exteriorität: Transzendenz, die in die Immanenz einbricht

Tendiert also der bisher beschriebene Weg eher zu einer „Aufgabe jeder Exteriorität“, so dass er gleichsam mystisch „den äußersten Rückzug in eine wesentliche und pathetische Einheit des Menschlichen und des Göttlichen“ bildet, wie Janicaud feststellt⁵², so bringt die zweite hier zu skizzierende Variante die Transzendenz deutlicher als solche ins Spiel und versteht sich selbst in diesem Sinne als fundamentaler Frontalangriff auf die Ontologie⁵³. Dieser lässt sich verdeutlichen am zentralen Begriff der Alterität bei Lévinas und seinem daraus folgenden Primat der Ethik: Die Phänomenologie müsse es lernen „sich dem Ereignis par excellence zu öffnen, der Ankunft des ANDEREN“⁵⁴. Es gilt dessen Exteriorität, wie der Untertitel von „Totalität und Unendlichkeit“ verdeutlicht: „Die absolute Erfahrung“, so Lévinas, „ist nicht Entdeckung, sondern Offenbarung.“⁵⁵ Die theologische Assoziation ist auch hier gewollt.

Ähnlich Marion, wenn auch weniger deutlich in einer „Gegen-Intentionalität“ oder „Exteriorität“ positioniert als Lévinas: Marion setzt bei der „Gegebenheit“ [donation] an⁵⁶. Diese ergibt sich aus einer dritten Reduktion jenseits der Husserlschen transzendentalen und der Heideggerschen ontologischen. Erst in jener erscheint die reine Form des Gegebenseins als Anruf; allerdings bleibt der Rufer möglicherweise unidentifizierbar, so Marion, der damit

⁵² JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 112 mit kritischem Bezug auf Henry. Das Ergebnis sei eher mystisch als theologisch, so JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 113. Vgl. HENRY, Wahrheit [wie Anm. 51], 142: „Ein Wesen des Menschen, das vom Wesen Christi oder Gottes unterschieden wäre, erscheint als unmöglich, sobald der Mensch als Sohn und ausdrücklicher als ‚Sohn Gottes‘ verstanden wird. Die Idee einer spezifisch menschlichen und als solcher selbständigen Natur, eines Wesens der *humanitas* als solcher, ist vom christlichen Standpunkt aus widersinnig.“ Ähnlich R. KÜHN, Innere Gewißheit und lebendiges Selbst. Grundzüge der Lebensphänomenologie (= *Orbis phaenomenologicus Studien* 11), Würzburg 2005, 108: „So ist prinzipiell [...] die positiv ontologische Bestimmung des Begriffs des Unsichtbaren als Rückzug, Nacht und Verborgenheit aufgewiesen und lässt mit Meister Eckehart verstehen, dass sie der effektiven Offenbarung als einem reinen Sichoffenbaren Gottes entspricht. Sie entspricht der Grunderfahrung, dass wir uns als Menschen zu jedem Augenblick als lebendige Wesen absolut phänomenologisch affiziert wissen, ohne diese Lebensaffektion jedoch mit einem objektiven Namen benennen zu können – weshalb auch Gott letztlich kein Begriff, sondern Leben ist.“

⁵³ Vgl. J.-L. MARION, Eine andere „Erste Philosophie“ und die Frage der Gegebenheit, in: J. WOHLMUTH/J.-L. MARION (Hg.), Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, Bonn 2000, 13–34, hier 21.

⁵⁴ JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 45f., mit Verweis auf LÉVINAS, Totalität [wie Anm. 39].

⁵⁵ LÉVINAS, Totalität [wie Anm. 39], 87; vgl. auch JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 53.

⁵⁶ Vgl. aber J.-L. MARION, Reduktive „Gegen-Methode“ und Faltung der Gegebenheit, in: GABEL/JOAS (Hg.), Ursprünglichkeit [wie Anm. 36], 37–55, hier 53: Was vom „Gesichtspunkt des Erkennenden“ Intentionalität heißt, erhält „aus der Sicht der Sache selbst betrachtet [...] den Titel *Gegebenheit*“.

allen unvorsichtigen kausaltheoretischen und theologischen Interpolationen von vornherein zu wehren sucht⁵⁷. Zunächst gilt also ganz neutral: „Wieviel Reduktion, soviel Gegebenheit“⁵⁸ – Gegebenheit „an sich“ als „letztes Prinzip“⁵⁹, welche sowohl vom Gegebenen als auch von einem „vorausgehenden und konstituierenden Subjekt“⁶⁰ absieht. Mit letzterem befassen sich die Analysen eines transzendentalen Ich. Dieses „Ich“ ist aber, als auf den Anruf des reinen Gegebenseins antwortend und so immer verspätet kommend⁶¹, ein „Mir“⁶² und somit erst Resultat der originären Gegebenheit. In gleicher Weise sekundär erscheint das Objekt, das im Visier der empirischen Wissenschaften liegt oder als irgendwie Seiendes Thema der Ontologien ist. „Die Gegebenheit (donation) unterwirft das Gegebene (donné) nicht einer transzendenten Bedingung, sondern befreit sie.“⁶³ Nun aber müssen Phänomenologen mit Blick auf die Offenbarungstheologie sich die Frage stellen: „Was bedeutet dann letztlich *sich geben*?“ Es wäre doch möglich, „dass die wesentlichere Gegebenheit auch die rätselhafteste bleibt“⁶⁴. Folgerichtig identifiziert Marion Religion mit Offenbarung⁶⁵. Das kann nun wiederum die Religion aus dem Dilemma herausführen, sich entweder „auf die Grenzen der bloßen Vernunft beschränken, also letztendlich auf die Offenbarung verzichten“ zu müssen oder aber „der Offenbarung treu zu bleiben, die sie aus der Welt herausnimmt“, dann freilich „als Schwärmerie verspottet und aus der metaphysischen Rationalität ausgeschlossen“ zu sein⁶⁶.

⁵⁷ Vgl. J.-L. MARION (red.), Ruf und Gabe als formale Bestimmungen der Subjektivität. Zweites Gespräch mit Jean-Luc Marion in Bonn, in: WOHLMUTH/MARION (Hg.), Ruf und Gabe [wie Anm. 53], 53–69, hier 58.

⁵⁸ MARION, Philosophie [wie Anm. 53], 23, wo er auch auf Henry und letztlich auf Husserls Vorlesungen „Idee der Phänomenologie“ (= Hua 2), Den Haag 1958, 44 und 50, verweist; sowie MARION, Philosophie [wie Anm. 53], 31.

⁵⁹ MARION, Philosophie [wie Anm. 53], 28–31, hier 28.

⁶⁰ MARION, Philosophie [wie Anm. 53], 29.

⁶¹ MARION (red.), Ruf [wie Anm. 57], 55f., verweist hier kritisch auf Derridas Begriff der „Verspätung“ und indirekt auf Lévinas.

⁶² Marion spricht fast unübersetzbar von „l’adonné“; vgl. MARION (red.), Subjektivität [wie Anm. 57], 64f. Allgemein stellt er fest: „Die Phänomenologie bleibt immer [...] eine Lehre vom ‚Mir‘ (moi), nicht vom ‚Ich‘ (Je).“ [MARION, Subjektivität (wie Anm. 57), 67.]

⁶³ MARION, Philosophie [wie Anm. 53], 29.

⁶⁴ MARION, Philosophie [wie Anm. 53], 34. Er verweist auf Heidegger, der schon diese Frage stellte.

⁶⁵ Vgl. ALFERI, Offenbarungsfrage [wie Anm. 36], 214.

⁶⁶ J.-L. MARION, Aspekte der Religionsphänomenologie. Grund, Horizont und Offenbarung, in: GABEL/JOAS (Hg.), Ursprünglichkeit [wie Anm. 36], 15–36, hier 17.

Dass es im laizistischen Frankreich zu äußerster Skepsis gegenüber solchen phänomenologischen Überlegungen kommen musste, ist verständlich⁶⁷. Phänomenologie, so Janicaud, werde hier zum „Sprungbrett für eine Suche nach der göttlichen Transzendenz“⁶⁸ und damit „zu einer Art Kryptotheologie“⁶⁹. Allerdings erkennt Janicaud immerhin an,

„dass der strategische Rückzug der analytisch transzendentalen Instanz auf das Erscheinen als solches (oder sogar einer noch vorausgehenden Gegebenheit) die schwierige Frage nach der Verbindung zwischen Phänomenologie und Metaphysik offen lässt“⁷⁰,

hält diese Art von Rückführung aber wohlgemerkt nur für strategisch und keinesfalls durch die Phänomenologie als eine strenge Wissenschaft gedeckt⁷¹. Präzise gesagt: Er schließt den Weg zu Gott nicht aus, enthält doch die Phänomenologie, wie sich schon bei Husserl zeigt, sozusagen eine „Nötigung zum Überstieg“ und einen „höchst eigentümlichen Transzendenzdrang“, so László Tengelyi in seiner Beurteilung der neueren Phänomenologie in Frankreich⁷². Janicaud sieht jedoch in den konkret verhandelten Fällen eine Verletzung des oben erwähnten methodisch-atheistischen Prinzips Husserls „zu Gott ohne Gott“ zu gelangen. Ähnlich kritisch stellt Waldenfels als guter Kenner der französischen Szene einen Wechsel von der Religionsphänomenologie zur „religiösen Phänomenologie“ fest⁷³. Das alles erinnert an Heideggers christliche Philosophie als „hölzernes Eisen“. Die Gegenwehr besonders von Marion ließ nicht auf sich warten: Er spricht im Blick auf Janicauds Vorwürfe von „zwanghafter Abneigung gegen die Theologie“ und dem daraus resultierenden „willentlichen Sich-blind-Stellen in der Phänomenologie“⁷⁴.

Es ist anzuraten, dieses Hin und Her um den methodischen Atheismus in der Phänomenologie nicht überzubewerten. Wenn es um die phänomenologische Analyse des Erlebens oder Erfahrens als solchem, der Gegebenheit an sich etc. geht, erweisen sich auch Methodenfragen als sekundär, was nicht heißen soll, dass auch diese wie alles, was sonst noch unter die Epoché fällt, für

⁶⁷ Vgl. die Hinweise auf einen solchen Zusammenhang bei ALFERI, Offenbarungsfrage [wie Anm. 36], 232f.

⁶⁸ JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 110.

⁶⁹ B. LIEBSCH, Nachwort, in: JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 169–203, hier 185.

⁷⁰ JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 155.

⁷¹ Vgl. JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 137.

⁷² TENGELYI, Grenze [wie Anm. 36], 134; GONDEK/TENGELYI, Phänomenologie [wie Anm. 36], 14.

⁷³ WALDENFELS, Phänomenologie [wie Anm. 1], 80; vgl. ALFERI, Offenbarungsfrage [wie Anm. 36], 210, auch Alferi verwendet die Bezeichnung nur in Absetzung von Religionsphänomenologie, führt das aber nicht näher aus.

⁷⁴ J.-L. MARION, Sättigung als Banalität, in: GABEL/JOAS (Hg.), Ursprünglichkeit [wie Anm. 36], 96–139, hier 110.

immer außer Betrachtung bleiben müssen. So „kümmert sich etwa Michel Henry kaum um diese Forderung [nach methodischem Atheismus]; andere Autoren wie Jean-Luc Marion halten sie jedoch für durchaus berechtigt“, wie Tengely einschätzt⁷⁵. Von Ricœurs Vorsicht war schon die Rede, weshalb ihn Janicauds Kritik ungeschoren lässt. Jedoch: Als Projekt „einer Philosophie *aus* und *von* der Erfahrung“⁷⁶, und somit als Ursprungs- und Korrelationsforschung, kann die Phänomenologie erstens die „Sachen“ nie von außen angehen und ist zweitens verpflichtet, „der menschlichen Erfahrung in ihrer ganzen Breite und Tiefe gerecht zu werden“, kommentiert Burkhard Liebsch⁷⁷. Beides relativiert methodologische Diskurse. Rolf Kühns Kommentar zu Henrys Lebensphänomenologie umreißt das Problem signifikant:

„Diese Reduktion auf den Bereich des inneren, das heißt selbstaffektiven Lebens, welches jeder von uns originär ist, bringt es mit sich, dass die Ergebnisse von jedem Leser nur *an ihm* selbst überprüft werden können und sollen. Es gibt kein äußeres oder fachwissenschaftliches Wahrheitskriterium mehr, um die Angemessenheit der durchgeführten Analysen in den einzelnen Kapiteln zu rechtfertigen, so dass der Phänomenbegriff hier mit der eigenen erprobten Phänomenalität in ihrer ‚Selbsterprobung‘ identisch ist.“⁷⁸

Helmut Seiffert spricht von der „Ja, so ist es auch‘-Methode“:

„der Leser findet ganz erstaunt eine Formulierung und Interpretation von Erlebnissen und Gefühlen vor, die er schon immer gehabt hat, ohne sie so gut in Worte fassen zu können wie der phänomenologische Wissenschaftler“⁷⁹.

Es herrscht also, so Michael Moxter, „eine kaum übersehbare Argumentationsabstinenz“. Diese Schwäche ist unhintergebar, der Phänomenologe bleibt bei aller Epoché letztlich lebensweltlich positioniert.

„Weil die Beschreibungsdevise [...] quer zum argumentativen Diskurs steht, ist die Geschichte der Phänomenologie reich an Variationen, an Umkehrungen und an Abweichlern, aber arm an Widerlegungen.“⁸⁰

Was den Phänomenologen retten kann, ist das ständige Bewusstsein, dass keine Beschreibung jemals abgeschlossen ist – auch wenn ihr Begründer Husserl mit seinem Insistieren auf ein „Ideal der Einigkeit“ und auf eine „Bahn eines festen

⁷⁵ TENGELYI, Grenze [wie Anm. 36], 135; GONDEK/TENGELYI, Phänomenologie [wie Anm. 36], 14.

⁷⁶ LIEBSCH, Nachwort [wie Anm. 69], 175.

⁷⁷ LIEBSCH, Nachwort [wie Anm. 69], 195.

⁷⁸ KÜHN, Gewißheit [wie Anm. 52], 7.

⁷⁹ H. SEIFFERT, Einführung in die Wissenschaftstheorie Bd. 2: Geisteswissenschaftliche Methoden: Phänomenologie, Hermeneutik und historische Methode, Dialektik, München 2006, 44.

⁸⁰ MOXTER, Phänomene [wie Anm. 2], 95.

Fortschrittes“ andere Akzente zu setzen suchte⁸¹. Von der Phänomenologie „als Ausbruch einer Fragebewegung und als Einbruch eines Neuen, als eine dem philosophischen Fragen innewohnende Verfremdung“ wurde eingangs schon gesprochen.

„Dass sie [die Phänomene] sich auch anders zeigen, ist ihm [dem Phänomenologen] nicht unbekannt. Aber der Hinweis darauf kann nur ein Anlass zu erneuter Beschreibung sein, kein Gegenargument gegen seine Arbeit.“⁸²

3. Braucht die Theologie die Phänomenologie?

Einer phänomenologischen Theologie gegenüber darf man wohl skeptisch bleiben, weil in ihr die chaldæonensische Formel – unvermischt und ungetrennt – gern aus der Balance gerät. So schlägt beispielsweise Stephen W. Laycock einen erfahrungsbezogenen und an Husserls Phänomenologie orientierten Gottesbegriff vor: Gott sei ein intentionales, kognitiv begrenztes, teleologisch gerichtetes und in einem infiniten Prozess intersubjektiv vermitteltes Gottesbewusstsein, wobei Gottesbewusstsein als Genitivus subiectivus und obiectivus zu verstehen ist⁸³. Besonders der genannte Weg der Interiorität (2.2.1) führt zu einem Gott der Immanenz, wo die Seele im Sinne eines „Göttlichen in uns“ quasi mit Gott verschmilzt (Meister Eckhart gilt hier gern als Referenzpunkt), was sich gegen die Transzendenz im Sinne des Alten Testaments und der Dogmatik richtet, wie Janicaud richtig feststellt⁸⁴.

Zu begrüßen ist hier zwar zunächst die Kritik am klassischen Gottesbegriff als einem absoluten Sein oder höchstem Seienden und dies dann noch als Widerspiegelung der Denkmöglichkeiten des Subjekts (oder als sonst wie von einem solchen Konstituiertes), wogegen die meisten der genannten Phänomenologen polemisieren⁸⁵. So ist für Henry Gott Leben⁸⁶ – „a verb not a noun“ (R.

⁸¹ E. HUSSERL, Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894 (= Hua 22), Den Haag; Boston; London 1979, 136; vgl. BLUMENBERG, Beschreibung [wie Anm. 5], 21.

⁸² MOXTER, Phänomene [wie Anm. 2], 95.

⁸³ Vgl. St.W. LAYCOCK, Foundations for a Phenomenological Theology (= Problems in Contemporary Philosophy 8), Lewiston; Queenstown; Lampeter 1988.

⁸⁴ JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 110ff., besonders mit Blick auf Henry. Vgl. hierzu HENRY, Lebensphänomenologie [wie Anm. 51], 261–268; dazu auch TENGELYI, Grenze [wie Anm. 36], 136–151; ausführlicher GONDEK/TENGELYI, Phänomenologie [wie Anm. 36], 352–387.

⁸⁵ Vgl. D. LORENZ, Der göttliche Gott als Möglichkeit der Theologie. Grundzüge einer strukturphänomenologischen Theologiekonzeption, in: G. BAUSENHART/M. BÖHNKE/D. LORENZ (Hg.), Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle, Freiburg i.B. 2013, 536–559, hier 546–548.

Buckminster Fuller)⁸⁷. Aber, so wäre kritisch nachzufragen: Ist umgekehrt das Leben dann auch Gott? Auch ein Konzept wie das von Laycock mit seinen Anklängen an Hegel (dessen „Phänomenologie des Geistes“ hier unübersehbar hineinspielt) generiert deutliche pantheistische Konsequenzen, welchen eine christliche Theologie immer mit Vorsicht begegnen wird.

Also ist der Ansatz bei der Exteriorität (2.2.2) wohl angemessener, ist doch Matthias Jung zufolge dem

„Offenbarungsgedanken [...] das ‚extra nos‘ wesentlich: die Initiative Gottes, [...] deren Möglichkeit apriori phänomenologisch nicht aufgewiesen werden kann, weil sie eben theologisch zunächst keine Möglichkeit des Menschen, sondern eine Tat Gottes ist“⁸⁸.

„Am Anderen scheitert der Zugriff des Wissens, der Vorstellung, der Repräsentation“, resümiert Burkhard Liebsch im Blick auf die Alterität bei Lévinas (und auf Aussagen sogar vom, in theologischer vorsichtigen, Ricœur). Die Frage bleibt, „ob es sich nicht um ein *gutes Scheitern* handelt, das ein entfesseltes Wissen davor bewahren könnte, am eigenen Erfolg zugrunde zu gehen“⁸⁹. Denn es gibt einen Punkt, „wo das Erscheinen sich gewissermaßen selbst durchstreicht, um auf das zu verweisen, was nicht erscheint“, das Andere affiziert das Erscheinen „als Nicht-Phänomenales“⁹⁰, welche das Erscheinen „von innen unterhöhlt“⁹¹, so dass man „auf eine *Trans- oder Hyperphänomenalität* stößt“⁹².

Angesichts solcher Balanceakte an der Grenze der Erfahrung zum Nichterfahrbaren und der erwähnten methodologischen Selbstbeschränkung der Phänomenologie auf „dichte Beschreibung“ (Clifford Geertz⁹³) an der Grenze zur Nicht-Argumentation ist eher Skepsis angesagt, ob der Weg von der Erfahrung als solcher bzw. dem Erfahren als solchem zur Gottesfrage und zu einem wie auch immer neuen Gottesbegriff für jedermann nachvollziehbar gelingen wird.

⁸⁶ Vgl. TENGELYI, Grenze [wie Anm. 36], 142–151; ausführlicher GONDEK/TENGELYI, Phänomenologie [wie Anm. 36], 334–352; sowie das Zitat aus KÜHN, Gewißheit [wie Anm. 52], 108: s.o. Anm. 52.

⁸⁷ R. BUCKMINSTER FULLER, *No More Secondhand God and Other Writings*, Garden City 1971, 23. Ähnlich LORENZ, Gott [wie Anm. 85], 548f.: „Da es allein dem göttlichen Sich-Geben und Sich-Einigen zu entsprechen vermag, bildet, wie Hemmerle herausgestellt hat, das Verb das Hauptwort des Strukturdenkens.“

⁸⁸ JUNG, Denken [wie Anm. 21], 105.

⁸⁹ LIEBSCH, Nachwort [wie Anm. 69], 203.

⁹⁰ LIEBSCH, Nachwort [wie Anm. 69], 190 – er verweist [LIEBSCH, Nachwort (wie Anm. 69), 191] auf M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964. Vgl. auch JANICAUD, Wende [wie Anm. 5], 30–39, der u.a. auf Heideggers Begriff einer „Phänomenologie des Unscheinbaren“ (von 1973) verweist.

⁹¹ LIEBSCH, Nachwort [wie Anm. 69], 192.

⁹² LIEBSCH, Nachwort [wie Anm. 69], 192f.

⁹³ C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. ⁸2002.

Nimmt man nämlich die noetisch-noematische Korrelation ernst, führt kein Weg zu Gott am Glaubensakt vorbei, was wieder auf die Analyse des religiösen Aktes als eines solchen zurückweist (s.o. 2.2.). Heinrich Rombach expliziert diesen Grundgedanken Schelers:

„Man kann Gott nicht zuerst ‚denken‘ oder gar ‚vorstellen‘, um sich ihm dann noch in einem Glaubensakt zur Verfügung zu stellen. Gott erscheint in seiner Wahrheit nur im Glaubensakt, nicht außerhalb.“⁹⁴

Für den Heidegger des nun schon mehrfach erwähnten Vortrags „Phänomenologie und Theologie“ von 1927 ist die Theologie die wissenschaftliche Thematisierung dieser Korrelation⁹⁵. Weder braucht der Glaube Philosophie noch die Theologie diese zur Begründung ihres Offenbarungsgehaltes, aber: „Alle theologischen Begriffe bergen notwendig *das* Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert“⁹⁶, was heißt, dass bei Heidegger die Daseinsontologie – aber man darf wohl verallgemeinern: die Phänomenologie insgesamt – ihre „Einsichten [...] in der Weise der *Korrektion* für die theologischen Grundbegriffe bereitstellt“⁹⁷. Heidegger demonstriert das am Begriff der Sünde, den er in seinem existentialen, vor- und außerchristlichen Gehalt auf den der Schuld zurückführt⁹⁸ – das Thema findet sich auch beim frühen Ricœur⁹⁹. Friedrich-Wilhelm von Herrmann zeigt Ähnliches anhand der Theologumena „Auferstehung“ und „ewiges Leben“, haben diese doch „den als schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit sich erschließenden Tod zur konstitutiven Voraussetzung“¹⁰⁰. Ohne Bezug zum „Erfahrungszusammenhang der *historischen* Faktizität des eigenen Lebens“ kommt es – so Heidegger an anderer Stelle – „zu einer leeren Auffassung von Religiosität und Theologie“¹⁰¹.

⁹⁴ H. ROMBACH, Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler, in: *Theologie und Philosophie* 48 (1973), 477–493, hier 479, mit Verweis auf SCHELER, Ewigen [wie Anm. 30], 169f.; vgl. LORENZ, Gott [wie Anm. 85], 555.

⁹⁵ Vgl. VON HERRMANN, Fundamentalontologie [wie Anm. 20], 51.

⁹⁶ Vgl. VON HERRMANN, Fundamentalontologie [wie Anm. 20], 52.

⁹⁷ VON HERRMANN, Fundamentalontologie [wie Anm. 20], 55.

⁹⁸ Vgl. VON HERRMANN, Fundamentalontologie [wie Anm. 20], 53.

⁹⁹ Vgl. P. RICŒUR, Philosophie de la volonté, 2 Bände: Finitude et culpabilité; L'homme failible, Paris 1949/1960.

¹⁰⁰ VON HERRMANN, Fundamentalontologie [wie Anm. 20], 55.

¹⁰¹ M. HEIDEGGER, Phänomenologie des religiösen Lebens. Ergänzungen aus der Nachschrift von Oskar Becker, in: GA 60, Frankfurt a.M. 1985, 270–299, hier 294; vgl. FISCHER, Erfahrung [wie Anm. 29], 441. Das erinnert an die bekannte Warnung Blaise Pascals: „Die metaphysischen Gottesbeweise liegen dem menschlichen Denken so fern und sind so verwickelt, dass sie kaum zu Herzen gehen, und wenn das auch einigen nützlich sein sollte, so würde es ihnen in dem Augenblick nützen, da sie diese Beweisführung vor Augen haben; doch eine Stunde danach fürchten sie, sich getäuscht zu haben.“ B. PASCAL,

Auf dieser Linie argumentiert Emmanuel Falque, der unter dem Eindruck von Janicauds Kritik („a d’abord fait pour moi l’effet d’une bombe“¹⁰²) zunächst die unreflektierten Übergriffe der von diesem Kritisierten bestätigt, dann aber eine konstruktive Neubestimmung der Beziehung von Phänomenologie und Theologie anmahnt. Setzt man nämlich als Ausgangspunkt aller philosophischen und besonders aller theologischen Reflexion beim Menschen „wie er geht und steht“¹⁰³ und nicht wie bei vielen Theologien vorschnell „sub specie aeternitatis“ an, dann sind die Theologen aufgefordert, den erkenntnistheoretischen Primat der Phänomenologie besonders hinsichtlich der Beschreibung der *condition humaine* anzuerkennen und erst einmal als solchen wahrzunehmen. Im weiteren Schritt sind diese Analysen aber so mit dem christlichen Zeugnis zu konfrontieren¹⁰⁴, dass es zu einer gewissen Transformation oder Konversion des phänomenologisch Analysierten kommen kann¹⁰⁵: Die für die Philosophen und Theologen relevanten Inhalte (die Existenziale „des Körpers für die Inkarnation, die der Angst für die Passion, des Eros für die Eucharistie, der Geburt für die Auferstehung, der Verirrung für die Sünde, der Kindheit für das Himmelreich usw.“¹⁰⁶) müssen nämlich methodisch streng verschieden angegangen werden. Während die Phänomenologie in der Entdeckungsordnung von unten nach oben vorgeht (d.h. dass sich Ausgangs- und Endpunkt unterscheiden), arbeitet die Theologie didaktisch von oben nach unten (d.h. Ausgangs- und Endpunkt decken sich) und hält außerdem für wirklich, was der Philosoph, der sich des Urteils über die Wirklichkeit der beschriebenen Phänomene enthalten muss, nur für möglich hält¹⁰⁷. Entscheidend bleibt aber, dass sich beider Themengebiete

Gedanken, aus dem Französischen v. U. Kunzmann, mit einem Kommentar v. E. Zwierlein, Berlin 2012, 175.

¹⁰² Aus einem Interview zit. nach M. KNEER, Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet: Der Ansatz von Emmanuel Falque, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 62 (2015), 350–367, hier 352, Anm. 8. Falque ist Philosoph am Pariser *Institut Catholique*, vgl. vor allem E. FALQUE, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie. Essai sur les frontières*, Bruxelles 2013.

¹⁰³ KNEER, Verhältnis [wie Anm. 102], 358.

¹⁰⁴ Vgl. M. KNEER, Verhältnis [wie Anm. 102], 356.

¹⁰⁵ Bei deren näherer Charakterisierung bleibe allerdings Falque vage, wie Kritiker feststellen. Vgl. KNEER, Verhältnis [wie Anm. 102], 365.

¹⁰⁶ So KNEER, Verhältnis [wie Anm. 102], 356; vgl. auch KNEER, Verhältnis [wie Anm. 102], 363 über die „phänomenologische Praxis der mittelalterlichen Philosophie“, die zu den „drei großen Themen zeitgenössischer Philosophie phänomenologischer Provenienz“ führt: „Die Beziehung des Menschen zu Gott (Augustinus, Scotus Eriugena, Meister Eckhart), die Beziehung zu seinem Leib (Irenäus, Tertullian, Bonaventura) und die Beziehung zum Anderen (Origines, Thomas von Aquin und Duns Scotus).“

¹⁰⁷ Vgl. KNEER, Verhältnis [wie Anm. 102], 359.

überlappen, was Falque in Erinnerung an ineinandergreifende Dachziegel „tuitage“ oder „recouvrement“ nennt¹⁰⁸.

Die Theologie braucht so gesehen also notwendig die Phänomenologie, um sich nicht in spekulative Höhen zu verlieren und mit lebensfernen Theoremen zu jonglieren. Aber auch die Philosophie braucht Phänomenologie. Denn wenn Platon zufolge Wissen gerechtfertigte wahre Meinung ist, dann stellt die phänomenologische Methode als einzige eine direkte Rechtfertigung zur Verfügung¹⁰⁹. Folglich ist sie ein Korrektiv, arbeiten doch beide, Philosophie und Theologie, zumeist mit indirekten Rechtfertigungen, so dass fast nur noch Texte auf Texte referieren und Argumente auf Argumente Bezug nehmen. Manche Rede von Freiheit, Willen, Bewusstsein und Ich bleibt hinsichtlich der so auf den Begriff gebrachten Phänomene – vorsichtig gesagt – deskriptiv unterbestimmt; und das gilt wohl nicht nur im philosophischen Diskurs mit der Hirnphysiologie. Die Phänomenologie könnte dieses argumentative Federballspiel des schwerelosen Hin und Her zumindest zeitweilig wieder erden – was im Bild gesprochen hieße, zum Tennissport zu wechseln, in dem der Ball regelmäßig Bodenkontakt hat.

Der ist, wie wohl deutlich werden sollte, nicht mit naivem Empirismus oder Realismus zu verwechseln, denn die Wurzel von allem, die Erfahrung, zu erreichen, erfordert eine permanent neu ansetzende heuristisch-phänomenologische Anstrengung. Um Wittgenstein zu zitieren: Es muss einiges aufgewendet werden, bis im sogenannten „Originären“ der harte Felsen erreicht ist und sich der Spaten zurückbiegt, damit es solide weitergehen kann¹¹⁰. Also: „denk nicht, sondern schau!“¹¹¹ – Und dann wären wir auf langem Weg wieder beim Gastmahl des Pharisäers Simon und der proto-phänomenologischen Frage Jesu: „Siehst du diese Frau?“¹¹²

¹⁰⁸ KNEER, Verhältnis [wie Anm. 102], 360.

¹⁰⁹ Vgl. BOCHENSKI, Denkmethode[n] [wie Anm. 4], 20f. Siehe auch oben Anm. 8.

¹¹⁰ L. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen/Teil I, in: WW 1, Frankfurt a.M. 1988, 234–485, hier 350.

¹¹¹ WITTGENSTEIN, Untersuchungen [wie Anm. 110], 277.

¹¹² Was ein guter Anlass ist, darauf hinzuweisen, dass alle allgemeinen maskulinen Bezeichnungen von Personen im Text auch die weiblichen implizieren.