Zwischen Dekonstruktion und Universalismus – Edmund Husserls Bedeutung für die Theologie im 21. Jahrhundert

von Wolfgang Schürger

1 Pluralität als Herausforderung für die Theologie im Übergang zum 21. Jahrhundert

„Pluralismus“ ist zur allfälligen Bezeichnung der gesellschaftlichen Lebenssituation im ausgehenden 20. Jahrhundert geworden - zumindest im Kontext der westlichen Welt. „Pluralismus“ wird dabei zumeist verstanden als ein Zeichen von Beliebigkeit, des „anything goes“ (Paul Feyerabend), als Zeichen der Erschöpfung der Kultur und des Nicht-mehr-Gestalten-Wollens[1]. Pluralismus als „normzersetzende Kraft des Lebens“[2]!

So übertrieben die Schreckensbilder des Pluralismus m.E. sind, so richtig ist es doch, daß die Lebenszusammenhänge unserer westlichen Gesellschaften von einer Pluralität der Lebensvollzüge geprägt sind, die auch im theologischen Arbeiten nicht übersehen werden kann[3]. Ja mehr noch - die Pluralität der Ergebnisse des theologischen Arbeitens selbst lässt sich heute kaum mehr übersehen:

Man sehe sich im theologischen Arbeiten, so stellt Peter Stuhlmacher schon 1992 fest, „alsbald in ein Mit- und Gegeneinander von existentialer, psychologischer, soziologischer, materialistischer, politischer, strukturalistischer, feministischer u.a. Spielarten von Interpretationen verwickelt. Ein gemeinsamer hermeneutischer Rahmen für diese verschiedenen Interpretationsweisen wird kaum sichtbar, und eine theologische Integration der verschieden Blickrichtungen und Auslegungsinteressen erscheint fast unmöglich.“[4]

Stuhlmachers Schwierigkeiten im Umgang mit solcher Pluralität klingen hier an, jedoch sieht er selber die Wahrnehmung der Pluralität auch als Chance: Es „muß die Exegese auf das Phänomen und die Vielfalt der Glaubens- und Lebenserfahrung genauer achten lernen. (...) Dem Wechselspiel von Sprachgestalt und Erfahrung sollte unsere weitere exegetische und hermeneutische Aufmerksamkeit gelten. Je gründlicher und differenzierter wir in dieses Wechselverhältnis eindringen, desto leichter wird es uns fallen, die Texte nicht nur in ihrer historischen Besonderheit zu beschreiben, sondern auch dem Verständnis der Gegenwart zu erschließen.“[5]

Solch eine von Stuhlmacher geforderte Erschließung vollzieht sich im Spannungsfeld einer doppelten Pluralität: der Vielfalt der Glaubens- und Lebenserfahrungen hinter den biblischen Zeugnissen steht eine Vielfalt gegenwärtiger Glaubens- und Lebenserfahrungen gegenüber. Die von Stuhlmacher angesprochenen verschiedenen Weisen der Interpretation zeichnen sich z.T. gerade dadurch aus, dass sie auf den je spezifischen Kontext gegenwärtigen Textverste-

---

[1] Vgl. Peter Koslowski: "Postmoderne Kultur" (1987), 152.

[2] So die Überschrift des zitierten Abschnittes, Koslowski: "Postmoderne Kultur" (1987), 152.

[3] Ganz bewusst unterscheide ich zwischen „Pluralismus“ und „Pluralität“. Während nämlich der erste Begriff eng mit der Vorstellung einer Lebensphilosophie der Beliebigkeit verbunden ist, benennt der letzte Vielfältigkeit und Differenz, ohne damit bereits eine bestimmte Haltung diesen Phänomenen gegenüber zu implizieren. Zu dieser Situationsbeschreibung vgl. z.B. Wolfgang Welsch: "Pluralität" (1988), v.a.23-27, oder Christoph Schwöbel: "Art. Pluralismus"), 724f.

[4] Peter Stuhlmacher: "Exegese und Erfahrung" (1982), 67f.

[5] Stuhlmacher: "Exegese und Erfahrung" (1982), 89.

hens reflektieren. Die Universalität des Erklärens wird so mit der Kontextualität des Verstehens konfrontiert.
Gerade in der Wahrnehmung der Pluralität gegenwärtiger Lebenszusammenhänge könnte aber m.E. für die Theologie eine Chance liegen, von neuem gesellschaftliche Relevanz zu erlangen und zu einer lebendigen Erneuerung des christlichen Glaubens beizutragen. Dies setzt allerdings voraus, dass es gelingt, auch im (systematisch-) theologischen Denken Pluralität und Differenz in den Universalitätsanspruch dieses Denkens einzuschreiben.

2 Dekonstruktivistische Philosophie als Möglichkeit, Pluralität zu denken

Abendländisches Denken hat sich durch alle Zeiten hindurch schwer getan, Pluralität und Differenz auszuhalten: von den Vorsokratikern bis in die Neuzeit hinein zeigen sich Philosophie und Theologie vielmehr darum bemüht, „nach den schlechthin letzten Grundsätzen aller Wirklichkeit“ zu suchen[6]. Metaphysisches Denken übersteigt daher die Vielfältigkeiten vorfindlicher Wirklichkeit hin auf Gott, der als „summum ens“ aller Wirklichkeit zugrunde liegt.
Nach dem erkenntnistheoretischen Bruch der Neuzeit ist es zwar aufgrund der Wendung des Denkens zum Subjekt kaum mehr möglich, diesen metaphysischen Weg der Fundierung der Wirklichkeit zu gehen, jedoch ist es nun der denkerische Geist selbst, der in der Geschichte seines Zu-sich-selber-Kommens die universale Einheit der Wirklichkeit garantiert[7]. Auch das Denken der Moderne erweist sich daher als ein Denken, in dessen Zentrum der Gedanke „eine[r] allmähliche[n] Entwicklung“ steht, „in der sich das Neue durch die Vermittlung der Wiedergewinnung und der Aneignung des ursprünglichen Grundes mit dem Wert identifiziert“[8], Pluralität und Differenz gehen auf in der Einheit des Resultats!
Die Philosophen der dekonstruktivistischen Postmoderne[9] entwickeln nun aber - zum Großteil ausgehend von der Erfahrung des Holocausts[10] - ein philosophisches Regelsystem, das es möglich macht, Pluralität zu denken[11] und Differenzen auszuhalten, *ohne* den Widerstreit aufzuheben. Dies geschieht, indem auf die sprachliche Bedingtheit jeglicher Erkenntnis und Kommunikation reflektiert wird: Jedes Subjekt findet sich mit seinem Denken stets in einer durch Sprache konstituierten Welt vor, welche aber, sobald einmal die Möglichkeit unterschiedlicher Sprachspiele und der in ihnen je unterschiedlich zutage tretenden Gegebenheit von Welt erkannt ist, Objektivität im Sinne von Allgemeingültigkeit nicht mehr beanspruchen

---

[6] Otfried Höffe: "Kant" (1981), 13., Zur philosophiegeschichtlichen Entwicklung vgl. Welsch: "Pluralität" (1988), 28-34.

[7] Vgl. François Lyotard: "Wissen" (1986), Kap. 8-10.

[8] Gianni Vattimo: "Ende" (1990), 6.

[9] Mit der Bezeichnung „dekonstruktivistische Postmoderne“ lässt sich diese Gruppe m.E. am ehesten umreißen, auch wenn hier wiederum Übergänge bleiben, z.B. zwischen dem explizit postmodernen Hermeneuten Gianni Vattimo und Paul Ricoeur. Mit der Bezeichnung ist impliziert, dass es auch noch eine andere Postmoderne gibt, die sich. als „holistische Postmoderne“ bezeichnen lässt. Die Kritik an der Vormachtstellung der Ratio wird in dieser zum Ausgangspunkt einer neuen Ganzheitlichkeit; eine Position, die v.a. in den USA zu finden ist, vgl. z.B. "Varieties" (1989), Nancey Murphy: "Beyond Liberalism" (1996). Als philosophische Vertreter solch einer holistischen Postmoderne werden Vertreter Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne und Teilhard de Chardin bzw. Alasdair MacIntyre, Imre Lakatos, W.V.O. Quine und J.L. Austin genannt.

[10] Deutlich wird dieser Ausgangspunkt des dekonstruktivistischen Denkens v.a. bei Jean François Lyotard, z.B. Jean-François Lyotard: "Widerstreit" (1987), Nr. 152-160, und Emmanuel Lévinas, z.B. Emmanuel Lévinas: "Zeit und der Andere" (1984), 41-50, und Elisabeth Weber: "Nachdenken" (1990). Aber auch Jacques Derrida und Gianni Vattimo haben diesen „Tumor im Gedächtnis“ (Weber: "Nachdenken" (1990), 256).

[11] Diese Charakterisierung der dekonstruktivistischen Postmoderne bei Wolfgang Welsch: "Postmoderne Moderne" (1988), 63 u.ö.

kann. Objektivität und Sicherheit der jeweiligen Lebenswelt beruhen vielmehr auf der Zugehörigkeit zu der jeweiligen Sprachspielgemeinschaft und der Vertrautheit mit den Erzählungen, welche deren Lebenswelt konstituieren[12].

Sowenig es nun aber möglich ist, die Heteromorphie der Sprachspiele in die Universalität einer Metasprache zu überführen[13], sowenig ist es auch möglich, eine dieser Weltansichten absolut zu setzen. Dies nämlich würde bedeuten, die Erzählungen, die diese Weltansicht und damit die Geschichte der in dieser Lebenswelt lebenden Gemeinschaft konstituieren, in ihrem Charakter als „schwache“, „kleine“ oder „wilde“ Erzählungen zu verkennen[14]: solch kleine oder schwache Erzählungen nämlich „sammelten und vergaben Namen“[15], wodurch sie an die jeweiligen Sprachspielgemeinschaft gebunden bleiben, in der sie entstanden sind. Diese Bindung aber macht eine Universalisierung unmöglich, denn dazu müssten die Namen ausgelöscht werden: „Die große Geschichte bezweckt die Auslöschung der Namen (Partikularismen). Am Ende der großen Geschichte wird es bloß noch die Menschheit geben. Ihre einzelnen Namen werden überflüssig geworden sein (...).“[16]

Die „großen“ Erzählungen von der Emanzipation der Menschheit oder von dem Zu-Sich-Selbst-Kommen des Geistes sind in der Postmoderne suspekt geworden, da auch sie für ihre Darstellung auf die Kompositionsregeln der kleinen Erzählungen (des narrativen Wissens) angewiesen bleiben[17]: sie legitimierten sich als Erzählungen mit universalen Anspruch, indem sie eine Geschichte erzählen, die - gereinigt von allen Namen - von universaler Reichweite sein soll. Wie Lyotard anhand der Geschichte der Gründung der Berliner Universität und der Menschenrechtserklärung von 1789 zeigt, bedürfte es zur Legitimierung dieser Reichweite aber eines universalen Erzählers, der im Namen der Menschheit sprechen könnte[18].

---

[12] Die dekonstruktivistischen Philosophien erweisen sich somit als Relektüre der Daseinsanalytik Heideggers unter den Vorzeichen des linguistic turns. Die ontologischen Analysen Heideggers werden, unter Anleihe bei Wittgenstein, sprachanalytisch durchkreuzt, Hermeneutik wird zur „koiné“ der Philosophie (Gianni Vattimo: "Interpretation" (1997), 13). Eine Hermeneutik freilich, welche die Differenzen dieser je sprachlich bedingten Weltansichten herausarbeitet (ein Aspekt der auch schon bei Hans-Georg Gadamer: "Wahrheit und Methode" (1990), 450f, begegnet) und stärker als Gadamer den bleibenden Widerstreit dieser Weltansichten betont (z.B. Lyotard: "Widerstreit" (1987), Nr. 47-93, 131-151). – Dass das Projekt einer dekonstruktivistischen Postmoderne dabei in der dargestellten Art und Weise an moderne Denker anschließt, indem es diese verwindet, desavouiert das Unternehmen Postmoderne keineswegs, wie manche ihrer Kritiker meinen, sondern entspricht dem Programm: „Postmodern wäre dasjenige, das im Modernen in der Darstellung selbst auf ein Nicht-Darstellbares anspielt (...).“ (François Lyotard: "Was ist...?" (1988), 202) Das heißt, „die Postmoderne ist schon in der Moderne impliziert, weil die Moderne – die moderne Temporalität – in sich einen Antrieb enthält, sich selbst im Hinblick auf einen von ihr unterschiedenen Zustand zu überschreiten (...).“ (Jean-Francois Lyotard: "Moderne redigieren" (1988)) Postmodern ist, den Spalt dieser Überschreitung nicht in ein universales Projekt hinein aufzuheben, sondern in seiner Markierung als Verwindung offen zu halten (vgl. Jacques Derrida: "Implikationen" (1986), 47, Geoffrey Bennington und Jacques Derrida: "Portrait" (1994), 270).

[13] Vgl. dazu Lyotard: "Wissen" (1986), 128 und 191.

[14] Diese Bezeichnungen bei Lyotard: "Widerstreit" (1987), Nr. 221, 222, 227.

[15] Lyotard: "Widerstreit" (1987), Nr. 221.

[16] Lyotard: "Widerstreit" (1987), Nr. 221. Zum problematischen Verhältnis zwischen der durch solch eine Universalgeschichte konstituierten „einen“ Welt und den durch die nationalen Erzählungen konstituierten Welten vgl. Nr. 235.

[17] Neben den verschiedenen Konzeptionen einer Universalgeschichte ist es für Lyotard vor allem die Selbstdarstellung des wissenschaftlichen Wissens als des einzig wahren Wissens, die solch eine große Erzählung darstellt. Von ihr aber gelte: „Das wissenschaftliche Wissen kann weder wissen noch wissen machen, daß es das wahre Wissen ist, ohne auf das andere Wissen – die Erzählung – zurückzugreifen, das ihm das Nicht-Wissen ist; andernfalls ist es gezwungen, sich selbst vorauszusetzen, und verfällt so in das, was es verwirft, die Petitio principii, das Vorurteil.“ (Lyotard: "Wissen" (1986), 90f).

[18] Vgl. Lyotard: "Wissen" (1986), 100-107, Lyotard: "Widerstreit" (1987), S.241-245.

Ist der Rekurs auf die großen Erzählungen ausgeschlossen[19], so ist eine Universalgeschichte unmöglich geworden: keine Erzählung kann die Vorherrschaft über eine andere beanspruchen, und der Konsens, der innerhalb einer Sprachspielgemeinschaft erreicht worden ist, muss notwendige ein lokaler sein, „das heißt von gegenwärtigen Mitspielern erreicht und Gegenstand eventueller Auslösung [sic!, Auflösung? W.S.].“[20]
Die Pluralität der Erzählungen und Geschichten und ihre Differenzen werden im „schwachen“ Denken der Dekonstruktivisten nicht in eine übergeordnete Einheit aufgehoben, Widerstreit ist möglich, ja sogar erwünscht: Kommt nämlich in einem Satzuniversum nie die Totalität der Wirklichkeit zur Darstellung, so führt die Wirklichkeit selbst den Widerstreit mit sich. Die Relevanz eines wissenschaftlichen Satzes besteht mithin nicht in einer möglichst adäquaten Darstellung dieser Wirklichkeit, sondern vielmehr darin, „‘Ideen zu veranlassen‘, das heißt andere Aussagen und andere Spielregeln“ und somit bisher Nicht-zur-Darstellung-Gekommenen zur Darstellung zu verhelfen[21]. Dekonstruktivistische Philosophie wird auf diese Art und Weise zur Anwältin dessen, was in der Darstellung nicht aufgeht, zur Zeugin für den Widerstreit: „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens.“[22]

3 Dekonstruktion und christliche Theologie

Christliche Theologie tut sich schwer mit der dekonstruktivistischen Postmoderne, da deren Absage an die großen Erzählungen auch die christliche Erzählung von der Geschichte Gottes und seiner sich universell durchsetzenden Liebe zu treffen scheint: Werden nämlich die Erzählungen von der je und je geschehenen Liebe Gottes, seiner Zuwendung zu den Menschen (welche ja in den Geschichten der Tradition stets konkrete Namen haben!), in die Universalgeschichte der Selbstdurchsetzung dieser Liebe (in der Geschichte von der Erlösung der Menschheit) überführt, so annulliere diese große Erzählung den Widerstreit, indem jedes Vorkommnis in die Geschichte Liebe aufgehoben werden könne[23]. Solch eine Aufhebung in die Universalgeschichte der Liebe könne aber dem Vorkommnis in seiner Eigenart, in seinen der Erzählung der Liebe widerstreitenden Momenten und den in diesen liegenden Herausforderungen, gerade nicht mehr gerecht werden[24]. Christliche Theologie, die unter den Vorzeichen der Postmoderne geschieht, wird daher versuchen müssen, den „Spalt“ in der Geschichte Gottes mit den Menschen offen zu halten, dergestalt, dass immer wieder von neuem zu fragen ist, wie angesichts der Herausforderungen eines je konkreten Kontextes mit den bisherigen Geschichten von der Nähe Gottes zu den Menschen verkettet werden kann[25]. Dies bedeutet,

---

[19] Lyotard: "Wissen" (1986), 175.
[20] Lyotard: "Wissen" (1986), 191.
[21] Lyotard: "Wissen" (1986), 185, vgl. Lyotard: "Widerstreit" (1987), Nr. 122-128.
[22] Lyotard: "Was ist...?" (1988), 203.
[23] Jean-François Lyotard: "Juden" (1988), 53f, vgl. Lyotard: "Widerstreit" (1987), Nr. 233.
[24] Vgl. Lyotard: "Widerstreit" (1987), Nr. 234. Lyotard zeigt hier, wie so unterschiedliche Glaubenszeuginnen und -zeugen wie die alttestamentlichen Profeten, Jean d’Arc oder die Reformatoren sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie solche der Tradition widerstreitende Herausforderungen ihrer Gegenwart wahrnehmen.
[25] Solch eine Theologie wird sich dann, tritt sie als „Systematisch Theologie“ auf, im Sinne eines „offenen Systems“ verstehen, das Aussagen/ Interpretamente zur Verfügung stellt, die zur Formulierung anderer, neuer Aussagen anregen und zu denen von verschiedenen Plattformen (Kontexten) her unterschiedliche Verkettungsmöglichkeiten bestehen. Zur Rede von „offenen Systemen“ vgl. Lyotard: "Wissen" (1986), 185, und Gerhard Hoffmann: "Offene Systeme" (1992).

die Verwechselbarkeit der Liebe Gottes wahrzunehmen und somit, in letzter Konsequenz, den „Spalt“ in Gott selbst hinein zu tragen[26].
Hier freilich liegt ein weiteres Problem in der Begegnung zwischen christlicher Theologie und Postmoderne: wie nämlich lässt sich überhaupt noch von Gott und seinem Wesen reden, wenn jegliches Zeichen niemals Repräsentant, sondern stets „nur“ Interpretation ist[27] – Interpretation einer Wirklichkeit, die sich jeder vollständigen Darstellung entzieht?
Nietzsches Rede vom „Tod Gottes“ scheint hier, in der dekonstruktivistischen Postmoderne, endlich die gebührende Beachtung gefunden zu haben: „Wirklichkeit“ gründet nicht in einer letzten Wahrheit, dem Sein Gottes, sondern ist unwiderruflich gezeichnet durch den Widerstreit, den sie in sich trägt, bleibt eingebunden in das Spiel der Differenzen, in den Konflikt der Interpretationen. Dekonstruktion als die „Hermeneutik“ des Todes Gottes[28]: Ist jede Tatsache Interpretation, so lässt sich die Rede von der Existenz Gottes ebenfalls „nur“ als solch eine – im Sinne der Dekonstruktion zunächst immerhin mögliche – Interpretation der Wirklichkeit verstehen. Angesichts des nihilistischen Denkens der Dekonstruktivisten sieht sich christliche Theologie herausgefordert, von Gott in nicht-essentialistischer Weise zu sprechen: Gott ohne Sein, non-foundational theology[29]. Solche Theologie wird dann „schwache“ oder nomadische Theologie, in der Welt herumirrend auf der Suche nach den Spuren Gottes[30].

Das Unternehmen der Wiedereinschreibung von Edmund Husserls Phänomenologie in die Begegnung zwischen Dekonstruktion und Theologie zielt nun *nicht* darauf, diese Irrfahrt der Theologie auf Eindeutigkeit hin zu beenden[31]. Dies nämlich würde bedeuten, die Erzählungen von der erfahrenen Nähe Gottes wiederum in eine Universalgeschichte der Liebe aufzuheben. Ziel der Relektüre ist vielmehr, die Augen des Wanderers immer wieder auf den Horizont zu richten und so zwischen den Spuren nach Orientierung zu suchen, einer Orientierung, die sich in der Spur hält, aber dem Weg Richtung gibt, ohne die Herausforderungen des Weges zu übersehen.

4 Husserl in den Augen der dekonstruktivistischen Postmodernen

In der Regel sehen die Vertreter der dekonstruktivistischen Postmoderne in Edmund Husserl eher den Philosophen der Präsenz denn der Differenz, eher einen Anwalt des Universalismus den des Widerstreits. So kritisiert Jacques Derrida, dass für Husserl der „reine Sinn“ eines Erkenntnisgegenstandes diesem Gegenstand immanent gegeben sei – vor jeder sprachlichen Bezeichnung und vor jedem Bedeuten, das im Bedeutungsakt zum Ausdruck kommt, so dass für Husserl „das vor-ausdrückliche Noema, der vor-sprachliche Sinn, sich dem ausdrücklichen Noema aufprägen, seine begriffliche Markierung in der Bedeutung finden“ könne[32]. Husserls Phänomenologie ziele in erster Linie auf die Enthüllung dieses „reinen Sinnes“ vermittels eidetischer Reduktion[33]. Ist dieser „reine Sinn“ aber aller Differenz gegenüber vorgängig, so

[26] Vgl. Joachim Track: "Theologie am Ende" (1996), 55f.
[27] Vgl. Vattimo: "Interpretation" (1997), 29: „Es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen; und auch dies ist eine Interpretation.“
[28] So Mark C. Taylor: "Erring" (1984), 6.
[29] Vgl. Jean-Luc Marion: "Dieu sans l'Être" (1982), Murphy: "Beyond Liberalism" (1996), 159.
[30] Taylor: "Erring" (1984), 11-13.
[31] Wie dies Marion: "Dieu sans l'Être" (1982) und Erwin Möde: "Offenbarung" (1995) auf je spezifische, offenbarungstheologische Weise versuchen.
[32] Jacques Derrida: "Form" (1988), 166, vgl. Jacques Derrida: "Semiologie und Grammatologie" (1986), 69-77, Bennington und Derrida: "Portrait" (1994), 72-77.
[33] Derrida: "Semiologie und Grammatologie" (1986), 69ff.

ende Husserl in einem universalistischen und damit totalisierenden Denken. In ähnlicher Weise kritisiert Emmanuel Lévinas, dass das phänomenologische Denken Husserls völlig um das Ich zentriert sei und zum Ziel habe, alles andere und alle Anderen in das Bewusstsein dieses Ichs zu integrieren – und dadurch die Andersheit des/der Anderen, Differenz und Widerstreit, auszulöschen[34].
M.E. trifft diese Kritik jedoch nur ein bestimmtes, frühes Denken Husserls, welches dieser vor allem in seinen späten Schriften einer Relektüre unterzieht, verwindet, dekonstruiert...[35]

5 Husserl als Dekonstruktivist: Husserl dekonstruiert Husserl

5.1 Das ursprüngliche Ziel der Phänomenologie: Vielfalt wahrnehmen und Einheit bewahren

Gegen Kants transzendentale Formenlehre und mit Hegel[36] betont Husserl, dass jegliche Überlegung zu den Strukturen des menschlichen Bewusstseins nicht getrennt werden könne von der Beobachtung, dass Bewusstsein immer Bewusstsein-von etwas ist. Ist aber Bewusstsein immer Gegenstandsbewusstsein, so können auch die Strukturen des Bewusstseinsaktes nicht losgelöst von der intentionalen Gerichtetheit dieses Aktes betrachtet werden[37]. Kann die gnoseologische Fundierung der Wirklichkeit also nicht durch den Rückgang auf apriorische Erkenntnisstrukturen erfolgen, so ist damit für Husserl aber keineswegs der Alleingültigkeitsanspruch der empirischen Wissenschaften und ihres Erkenntnisweges bestätigt. Diese nämlich übersähen, dass auch sie von einem bestimmten Erkenntnisinteresse bestimmt, in intentionalen Weise auf einen Gegenstand gerichtet sind. Indem sie vorgeben, Aussagen über den Gegenstand „an sich“ zu treffen, missachteten sie den Unterschied zwischen ihrer jeweiligen, intentional gerichteten Wahrnehmung eines Gegenstandes und der Gegebenheit eines Gegenstandes an sich[38]. Diese Gegebenheit an sich nämlich liegt für Husserl jenseits aller Gegebenheit eines Gegenstandes in einem bestimmten Akt intentionaler Wahrnehmung.
Husserls Ziel in seinen frühen Arbeiten ist daher ein doppeltes: zum einen will er die unterschiedlichen Gegebenheitsweisen eines Gegenstandes in den unterschiedlichen Bewusstseinsakten untersuchen sowie die unterschiedlichen Arten intentionaler Gerichtetheit, die in diesen Bewusstseinsakten deutlich werden. Zum anderen aber möchte er auf dem Weg der eidetischen Reduktion und Variation zu einer gesicherten Erkenntnis des Gegenstandes an sich (Wesenserkenntnis) gelangen. In der letzten der Logischen Untersuchungen betont Husserl die Möglichkeit einer „adäquaten Wesenserkenntnis“, in der „keine Partialintention (...) mehr impliziert [ist], die ihrer Erfüllung ermangelte“[39].

---

[34] Emmanuel Lévinas: "Totalität und Unendlichkeit" (1987), 318-328, Bernhard Taureck: "Einführung" (1991), 42-61.

[35] Elisabeth Ströker: "Husserls Werk" (1992), 1, charakterisiert Husserls Wirken als einen Prozess unablässiger Selbstkorrektur. Dies hat zur Folge, dass Husserls Werk in mehrfacher Perspektive lesbar wird, so dass er bald als Universalist, der nach Letztbegründung sucht, bald als Kritiker solcher Letztbegründung erscheinen kann. Vgl. z.B. Karl Mertens: "Letztbegründung" (1996), John D. Caputo: "Hermeneutics" (1987), 50-59, 120-123, John J. Drummond: "Intentionality" (1990), v.a. Kap.9, Frank K. Flinn: "Ontology" (1989).

[36] Die Beziehung Husserls zu Hegel beleuchtet Lyotard in seinem Frühwerk Jean-François Lyotard: "Phänomenologie" (1993), 61-66.

[37] Logische Untersuchung Nr. V, Edmund Husserl: "LU (HUA XIX/1)" (1992), kürzer in Edmund Husserl: "EU" (1948), §8.

[38] Edmund Husserl: "Logik (HUA XVII)" (1992), §§43-46.

[39] Edmund Husserl: "LU (HUA XIX/2)" (1992), 647. – Dies ist die Position Husserls, gegen die Derrida ankämpft, vgl. Caputo: "Hermeneutics" (1987), 120-123. Eine gute Darstellung des Konflikt zwischen Derrida und Husserl in diesem Stadium seines Denkens findet sich bei Peter Völkner: "Derrida und Husserl" (1993).

5.2 Die Dekonstruktion der adäquaten Wesenserkenntnis beim späten Husserl

Für den späten Husserl jedoch wird, beeinflusst von der Daseinsanalytik seines früheren Assistenten Martin Heidegger, solch eine adäquate Wesenserkenntnis immer unmöglicher: Adäquate Wesenserkenntnis ist dort gegeben, wo die Wahrnehmungsformen aller möglichen intentionalen Bewusstseinsakte eines Gegenstandes eingeschlossen sind. Da die Methode der eidetischen Variation aber ausdrücklich nicht nur alle reell möglichen Variationen innerhalb der verschiedenen Gegebenheitsweisen eines Gegenstandes (innerhalb der diesen Gegebenheitsweisen korrespondierenden regionalen Ontologien), sondern auch alle freien Variationen „unter Ausschaltung der Seinssetzung“ beinhaltet, sieht Husserl, dass dieser Prozess der eidetischen Variation innerhalb der Zeit (als menschlicher, subjektiver Zeit) niemals zu einem Ende kommen kann: „keinesfalls langt eine einzelne Dinganschauung oder eine endlich abgeschlossene Kontinuität oder Kollektion von Dinganschauungen zu, um in *adäquater* Weise das gewünschte Wesen in der ganzen Fülle seiner Wesensbestimmtheiten zu gewinnen. Zu einer *inadäquaten* Wesenserschauung langt aber jede zu (...)“[40]. Beruht solche inadäquate Wesenserschauung aber auf der notwendigen Unabgeschlossenheit der Variationsprozesse, so kommt es hier zum „Widerstreit“ verschiedener Variationsmöglichkeiten, aus dem heraus sich wiederum neue Variationsmöglichkeiten eröffnen[41].

Folgen wir also dem späten Husserl, so ist für ein historisches Ich, ein konkret-geschichtliches Subjekt, eine adäquate Wesenserkenntnis, Erkenntnis der Einheit und der Ganzheit, unmöglich. Das adäquate Wesen, der „reine“ Sinn eines Gegenstandes bleibt den Variationsmöglichkeiten des menschlichen Bewusstseins gegenüber in uneinholbarer Vorgängigkeit verborgen, darstellbar nur in den Abschattungen im jeweiligen Bewusstseinsakt[42]. Das historische Subjekt – und der späte Husserl mit ihm – bleibt hin und her schwingend „Zwischen Letztbegründung und Skepsis“[43]. Nur ein transzendentales Ich, von den Grenzen von Zeit und Raum befreit, wäre zu solch einer Erkenntnis fähig. Doch solch ein transzendentales Ich kann nicht zum Gegenstand philosophischer Erkenntnis werden, ohne aufzuhören, transzendentales Ich zu sein[44].

5.3 Regionale Ontologien und die Einheit der Lebenswelt - Horizont und Abschattungen

Die unterschiedlichen Weisen intentionaler Gerichtetheit machen nach Husserl die Verschiedenheit der Bewusstseinsakte aus: „Ein und derselbe Sachverhalt ist in der Vorstellung vorgestellt, im Urteil als geltender gesetzt, im Wunsche erwünscht, in der Frage erfragt.“[45] Zu unterscheiden ist daher für Husserl einerseits zwischen dem Bewusstseinsakt (Noesis) mit seiner

---

[40] Edmund Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992), 345, s.a. Husserl: "EU" (1948), §§86-93. Vgl. Drummond: "Intentionality" (1990), 245, und Mertens: "Letztbegründung" (1996), 213-243.

[41] Husserl: "EU" (1948), 412-414. Der „Widerstreit“ als Quelle neuer Variationsmöglichkeiten begegnet erstmals bereits in der letzten Logischen Untersuchung, HUA XIX/2, §11!

[42] Husserl entwickelt seine Abschattungslehre erstmals in der 6. Logischen Untersuchung, Husserl: "LU (HUA XIX/2)" (1992), §§13-15. Geht er dort, §§36-39, noch von der Möglichkeit einer Erfüllungssynthesis aus, in der die adäquate Evidenz der Abschattungsfülle eines Gegenstandes erreicht ist, so ist für ihn bereits wenige Jahre später in den „Ideen“ deutlich, dass die Mannigfaltigkeit der Abschattungs- und Gegebenheitsweisen aufgrund der „idealiter unendliche[n] Kette iterierter Modifikationen“ nicht in letztgültige Einheit überführt werden kann, vgl. Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992), §§ 40-46.97-115, Zitat S. 245.

[43] So der Titel von Mertens: "Letztbegründung" (1996).

[44] Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992), §§56-62, Jocely Benoist: "Egología" (1995), 116.

[45] LU V, Husserl: "LU (HUA XIX/1)" (1992), 427.

jeweiligen Aktqualität und dem Bewusstseinsgegenstand, der Aktmaterie, (Noema) und andererseits zwischen letzterem und dem Gegenstand selbst, der jedem Bewusstseinsakt transzendent ist[46]. Innerhalb eines Bewusstseinserlebnisses ist ein Gegenstand immer nur so gegeben, wie er intendiert ist. Den (intentionalen) Formen der jeweiligen Bewusstseinsregion entsprechen daher Formen möglicher Gegebenheitsweisen der Gegenstände innerhalb der jeweiligen Bewusstseinsregion: regionale Ontologien!

„Jede gegenständliche Region konstituiert sich bewußtseinsmäßig. Ein durch die regionale Gattung bestimmter Gegenstand hat als solcher, sofern er wirklich ist, seine a priori vorgezeichneten Weisen, wahrnehmbar, überhaupt klar oder dunkel vorstellbar, denkbar, ausweisbar zu sein. Wir kommen also wieder hinsichtlich des die Vernünftigkeit Fundierenden auf die Sinne, Sätze, erkenntnismäßigen Wesen zurück; aber jetzt nicht auf die bloßen Formen, sondern, da wir die materiale Allgemeinheit des regionalen und kategorialen Wesens im Auge haben, auf Sätze, deren Bestimmungsgehalt in seiner regionalen Bestimmtheit genommen ist. Jeder Region bietet hier den Leitfaden für eine eigene geschlossene Untersuchungsgruppe.“[47]

Da also die Gegenstände einer Region in einer je bestimmten Weise gegeben sind, kann Husserl von den „kategorialen Formen“ einer jeweiligen Region sprechen: „der Urteilende ist gegenständlich gerichtet, und indem er das ist, hat er das Gegenständliche nie anders, als in irgendwelchen kategorialen (oder wie wir auch sagen syntaktischen) Formen, die also ontologische Formen sind.“[48] Da diese kategorialen Formen Anhalt an einer materialen Gegenständlichkeit haben, gehören sie zu den regionalen Ontologien, kommen in ihnen immer noch synthetisch-apriorische Gesetze der Bewusstseinsakte zum Ausdruck. Im Bereich der Gegenstandserkenntnis als konkreter Dingwahrnehmung kommt phänomenologische Denken daher nicht über die Vielfalt der regionalen Ontologien und der ihnen je zugehörigen Welten hinaus!

Jede empirische Wissenschaft ist daher für Husserl regionale Wissenschaft, regionale Erkenntnis, die in ihrer Gerichtetheit gegründet ist in einer ihr „zugehörige[n] regionale[n] Ontologie()“[49], bezogen auf *eine* mögliche Welt: „Die Idee der Region schreibt ganz bestimmte, bestimmt geordnete, in infinitum fortschreitende, als ideale Gesamtheit genommen fest abgeschlossene Erscheinungsreihen vor (...), die in der regionalen Dingidee als ihre Komponenten allgemein gezeichnet sind.“[50]

Husserls Stellung zwischen Moderne und Postmoderne wird allerdings darin sichtbar, dass er gleichwohl immer wieder – auch in den Spätschriften – nach dem diese regionalen Ontologien Verbindenden zurückfragt: Gnoseologisch geschieht dies so, dass er hinter den *synthetisch*-apriorischen Gesetzmäßigkeiten die in ihnen zum Ausdruck kommenden *analytisch*-apriorischen Gesetze zu erfassen versucht: unter Absehung von jeder „empirische[n] Daseinssetzung“[51], indem jeder sachhaltige Begriff „durch die leere Form *etwas*“ ersetzt wird[52], will Husserl zu den „reinen Gesetze[n] des ‚eigentlichen Denkens‘, verstanden als Gesetze der kategorialen Anschauungen nach ihren rein kategorialen Formen“

[46] Vgl. LU V, Husserl: "LU (HUA XIX/1)" (1992), 396: “(...) sehr verschiedene Inhalte werden erlebt, und doch wird derselbe Gegenstand wahrgenommen. Also ist weiter der erlebte Inhalt, allgemein zu reden, nicht selbst der wahrgenommene Gegenstand.” Zur Terminologie ist anzumerken, dass hier bei Husserl eine Verschiebung stattfindet: die Unterscheidung Aktqualität, Aktmaterie und intentionales Wesen entspricht der Diktion der Logischen Untersuchungen, während Noesis und Noema den Sprachgebrauch der Spätschriften wiedergeben.

[47] Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992), 344.

[48] Husserl: "Logik (HUA XVII)" (1992), 120.

[49] Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992), 38.

[50] Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992), 350.

[51] Husserl: "LU (HUA XIX/1)" (1992), 259.

[52] Husserl: "LU (HUA XIX/1)" (1992), 259.

gelangen[53], d.h. zu den formallogischen (Husserl kann auch sagen: reinlogischen[54]) Gesetzmäßigkeiten der Bewusstseinsakte. Solche formallogische Gesetze beschreiben daher, „welche Variationen irgendwelcher vorgegebenen kategorialen Formen bei vorausgesetzter Identität des bestimmten, aber beliebigen Stoffes möglich sind“[55], freilich ohne etwas darüber auszusagen, „()[w]elche kategoriale Formung (...) ein beliebiger, gleichgültig ob perzeptiv oder imaginativ vorgegebener Stoff *de facto* zuläßt“[56].
Indem diese formalen Gesetze (erkenntnistheoretisch) die Strukturen von Bewusstseinsakten überhaupt in den Blick nehmen, entspricht ihnen auf ontologischer Seite eine „Wissenschaft von Gegenstande überhaupt“[57], die von Husserl als „formale Ontologie“ bezeichnet wird. Kennzeichnend dabei ist, „daß die formale Ontologie zugleich die Formen aller möglichen Ontologien überhaupt (s.c. aller ‚eigentlichen‘, ‚materialen‘) in sich birgt, daß sie den materialen Ontologien eine ihnen allen gemeinsame formale Verfassung vorschreibt“[58]. Für Husserl gehören zu diesen allgemeinen Formen die syntaktischen Kategorien, das Verhältnis von Generalität und Spezialität, Generalisierung und Formalisierung und die Frage nach einem sachhaltigen letzten Wesen[59] bzw. die Raumzeitlichkeit der Welt, die Gegebenheit von Körpern in ihr und die Kategorien von Kausalität und raumzeitlicher Unendlichkeit[60].
Husserl kann für die Bezeichnung dieser gemeinsamen formalen Verfassung einen anderen, ungleich eingängigeren Begriff gebrauchen, der in der Husserl-Rezeption allerdings oft unter Mißachtung dieses formalen Charakters verwendet wird: den Begriff der „Lebenswelt“ [61]: Die Seinsgeltung von Welt, Ich-in-Welt und Wir-in-Welt, so sagt Husserl, ist die beständige Voraussetzung des wissenschaftlichen und des „natürlichen“ Denkens[62]: „Leben ist ständig In-Weltgewißheit-leben.“[63], und diese Weltgewissheit zeigt sich in der Gegebenheit der Einzeldinge (welche für Husserl, wie wir eben sahen, die formale Ontologie ausmacht). Diese Einzeldinge nämlich sind bewusst „als Objekte im Welthorizont. Jedes ist etwas, ‚etwas aus‘ der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten. Dieser Horizont ist andererseits nur als Horizont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein. (...) Andererseits ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist. Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus. (...)“[64]
Diese Welt, die „beständig als Untergrund fungiert“[65] bezeichnet Husserl als „Lebenswelt“. Indem sie als Horizont aller möglichen Gegenstandserfahrung fungiert, muss sie für ihn notwendig universal und *eine* sein. Allerdings ist auch diese Universalität für Husserl wieder nur über den Weg der materialen Beschränkung zu erreichen: Ontologie der Lebenswelt bedeutet

---

[53] Husserl: "LU (HUA XIX/2)" (1992), 720.
[54] Husserl: "LU (HUA XIX/2)" (1992), 726.
[55] Husserl: "LU (HUA XIX/2)" (1992), 718.
[56] Husserl: "LU (HUA XIX/2)" (1992), 719.
[57] Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992), 26f.
[58] Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992), 26.
[59] Vgl. Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992), 27-38.
[60] Edmund Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992), 142f.
[61] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992), 127 u.ö. Zu der Problematik des Begriffs vgl. Rüdiger Welter: "Lebenswelt" (1991), 143: „bei genauerem Hinsehen meinen kaum jemals zwei Autoren dasselbe, wenn sie, zumeist und vor allem appellativ, auf Husserls ‚Lebenswelt‘ rekurrieren“.
[62] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992), 112f.
[63] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992), 145.
[64] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992), 146.
[65] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992), 127.

Ontologie „ihrer wesensgesetzliche[n] Typik“[66], formale Ontologie der Strukturen „der schlichten intersubjektiven Erfahrungen“[67].
Husserl selber bemerkt, dass auch diese formalen Bestimmungen der Lebenswelt Letztgültigkeit nicht beanspruchen können: „alles ist da [s.c. in der Dingerfahrung] subjektiv-relativ, obschon wir normalerweise in unserer Erfahrung und in dem sozialen Kreis, der mit uns in Lebensgemeinschaft verbunden, zu ‚sicheren‘ Tatsachen kommen, (...) mit dem Ziele einer für unsere Zwecke sicheren Wahrheit. Aber wenn wir in einen fremden Verkehrskreis verschlagen werden, zu den Negern am Kongo, zu chinesischen Bauern usw., dann stoßen wir darauf, daß ihre Wahrheiten, die für sie feststehenden allgemein bewährten und zu bewährenden Tatsachen, keineswegs die unseren sind.“[68] In seinen unveröffentlichten Manuskripten nennt er diese Relativität der Lebenswelten beim Namen: „Jede solche Menschheit habe eine andere konkrete Welt.“[69]
Im Übergang zwischen den Kulturkreisen wird somit auch die formale Ontologie der Lebenswelt dem Widerstreit ausgesetzt, zeigt sich – bereits für Husserl und noch mehr am Ende des 20. Jahrhunderts –, „[that] what is rational and what is rationality cannot be defined universally without reference to the cultural reality. (...) There is then a pluralism in rationality.“[70]

5.4 Husserl als mögliche Brücke zwischen dekonstruktivistischer Postmoderne und Theologie

In der Dekonstruktion der adäquaten Wesenserkenntnis erweist sich Husserl mithin postmoderner als die meisten Dekonstruktivisten vermeinen, schreibt er den Widerstreit in sein eigenes Arbeiten ein. Dies jedoch so, dass er den Begriff der Wesenserkenntnis im wahrsten Sinne des Wortes de-kon-struiert: ist eine adäquate Erkenntnis letztlich nicht erreichbar, so kann (und muss) die Phänomenologie doch die Weisen der intentionalen Gerichtetheit des Bewusstseins und die damit verbundenen Gegebenheitsweisen eines Gegenstandes erforschen, in eidetischer Reduktion und Variation die jeweiligen Abschattungen eines Gegenstandes in seinen möglichen Gegebenheitsweisen wahrnehmen. Die diesen Gegebenheitsweisen korrespondierenden regionalen Ontologien öffnen sich hin auf die formale Einheit der Lebenswelt, die als beständiger Untergrund jeder Wahrnehmung fungiert – ohne jedoch durch ein geschichtlich-endliches Subjekt jemals adäquat beschreibbar zu sein.

Auch hier wieder zeigt sich eine große Nähe zwischen Husserl und den Dekonstruktivisten: auch hinter dem Widerstreit Lyotards oder der différance Derridas scheint immer wieder die Bejahung der Welt in ihrer Vor-Gegebenheit auf. Es gibt - einen Satz, Widerstreit, etwas, ..., Leben. Das schwache Subjekt der Postmoderne erfährt sich in seiner Geworfenheit in eine Welt, die ihm vorgängig ist, nicht mehr als eingespannt in die Sorgestruktur des Daseins, welches nach der Eigentlichkeit seines Seins sucht, sondern eingebettet in den Schwingungsbereich des Ge-Stells, in dessen Rahmen es möglich ist, das je und je gelebte Leben zu lieben[71]. Das Sein in seiner „Eigentlichkeit“ ist in uneinholbarer Vorgängigkeit versunken. Die Trauer darüber jedoch ist in der Postmoderne verwunden zu einer Bejahung des Daseins, das um seine Begrenztheit weiß und gerade aus diesem Wissen heraus das Bedürfnis entwickelt, das

[66] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992), 176.
[67] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992), 136.
[68] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992), 141.
[69] MS A V 9, zitiert nach J.N. Mohanty: "Husserl on Relativism" (1997), 184.
[70] Felix Wilfred: "Postmodern" (1994), 329.
[71] Vgl. Gianni Vattimo: "Jenseits vom Subjekt" (1986), Kap.2.

Leben zu genießen[72]. Dieses Bedürfnis, das Leben zu genießen, charakterisierte Lévinas als die „Liebe zum Leben“: „Die Liebe zum Leben (...) liebt nicht das Sein, sondern das Glück des Seins. Das gelebte Leben – das ist der Genuß des Lebens selbst, (...).“[73]

Husserls Denken differiert von demjenigen der Dekonstruktivisten, wo er stärker als diese den Zusammenhang zwischen dem Horizontphänomen und seinen je konkreten Abschattungen betont: Wo Lyotard danach fragt *Wie verketten?*[74], da versucht Husserl, die Strukturmerkmale je verschiedener, bisher geschehener Verkettungen zu benennen. Jedoch hebt auch Husserl den Widerstreit nicht auf, schüttet den „Spalt“ in der Wirklichkeit nicht zu, sondern hält diese auf die Zukunft des *Geschieht es?* hin offen, wenn er die unendlichen Möglichkeiten je neuer Variationen eines Gegenstandes im Strom des Bewusstseins betont.
Betonen beide, Husserl wie die Dekonstruktivisten, das immer neue und immer wieder differente Sich-Geben der Bewusstseinsgegenstände, so kann Husserl hinter die Differenz dieses Sich-Gebens aufgrund seiner Bewusstseinsanalytik noch einen Schritt zurückgehen – einen Schritt, der für theologisches Denken zur Brücke werden kann: Ist nämlich die intentionale Struktur jedes Bewusstseinsaktes erkannt, so stellt sich für Husserl nicht nur die Frage nach der Einheit der Bedeutung und des Gegenstandes in der Vielfalt der Akte, sondern auch nach der Identität des Ichpols dieser Bewusstseinsakte in der Zeit und im Verhältnis zu anderen Subjektivitäten: „Das ‚Ich denke‘ muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“[75] – in dieser Beobachtung liegt die Frage der Einheit des Ichs in der Zeit; und: „Die Paradoxie der menschlichen Subjektivität: das Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt.“[76]
Husserl löst diese beiden Probleme, indem er das „transzendentale Ich“ als Größe einführt, die diese Übergänge in der Zeit und zwischen den weltlichen Subjekten leistet: Als „gesamte Wesensform der transzendental leistenden Subjektivität, in allen ihren sozialen Gestalten“[77] ist es in ständig-strömender Gegenwart, „Ent-Gegenwärtigung“, Einheitspol im Zeitfluss des individuellen Bewusstseins[78] und konstituiert zugleich durch die „Ent-Fremdung“ als „Einfühlung als Ent-Gegenwärtigung höherer Stufe“[79] im aktuellen Ich „einen Andern als den Andern“[80].
Jeder Mensch trägt nach Husserl dieses transzendentale Ich in sich[81], wobei das Verhältnis von weltlichem Ich und transzendentalem Ich dergestalt zu bestimmen ist, dass gesagt werden kann: „Ich, das ‚transzendentale Ego‘, bin das allen Weltlichen ‚vorausgehende‘, als das Ich nämlich, in dessen Bewußtseinsleben sich die Welt als intentionale Einheit allererst konstituiert.“[82]
Kann dem transzendentalen Ich also in diesem Sinne durchaus eine fundierende Funktion zugeschrieben werden, so muss gleichzeitig berücksichtigt werden, dass es „in keinem Sinn als

---

[72] „Ein Seiendes ohne Bedürfnisse wäre nicht glücklicher als ein sich sorgendes Seiendes.“, Lévinas: "Totalität und Unendlichkeit" (1987), 208.
[73] Lévinas: "Totalität und Unendlichkeit" (1987), 207.
[74] Vgl. Lyotard: "Widerstreit" (1987), S. 10 u.ö.
[75] Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992) 123.
[76] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992), Überschrift zu §53, 182.
[77] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992) 182.
[78] Vgl. Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992) 189.
[79] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992) 189.
[80] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992) 189.
[81] Husserl: "Krisis (HUA VI)" (1992) 190.
[82] Husserl: "Logik (HUA XVII)" (1992) 245.

reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten“ kann[83] und selbst phänomenologischer Betrachtung letztlich entzogen, in der Immanenz des Bewusstseins transzendent bleibt[84]. Anders als später bei Heidegger und seiner Bestimmung des Seins des Subjekts als Verfallensein an das Dasein ist das transzendentale Ich bei Husserl also nicht durch die Zeit konstituiert, verweist es nicht auf die Vorgängigkeit der Existenz, sondern auf die Uneinholbarkeit der Präsentation: „En la medida en que apuntar es hacer venir a la presencia, no hay aparecer que no ponga en juego más allá, o más bien más acá, las condiciones bajo las cuales algo puede ser dado, la maravilla de las maravillas que es la ‚donación‘. *Es gibt*, hay, es decir hay donación – y en esta riqueza de la presencia, está la arqui-factidad del ego que toma su sentido, sentido de ser ni mío, ni tuyo, ni suyo, sino el fondo mesmo, como tal ‚inaparente‘ (...), dela llegada a la claridad del ente.“[85]

Das aber bedeutet, dass auch das transzendentale Subjekt nicht in einem ontologisch-fundierenden Sinn verstanden werden darf: durch die Ontifizierung gerät das Ego in die Verzeitlichung und hört damit gerade auf, transzendentales Ego zu sein: die eidetische Reduktion „nos revela al ego como no pudiendo ser un eidos, sino situándose en el origen mismo del eidos. Pra llegar a ser un eidos, el ego lo hace objeto de una ‚ontificación‘. Pero haciendo esto – convertir en ‚ente‘ al ego – no libera su sentido de ego (...)“ [86] – bleibende Transzendenz inmitten der Immanenz!

Die „Präsenz“ des transzendentalen Ichs „es la riqueza de la donación como gesto, ‚acto de proferir‘ todo lo dado“[87].

Anders als die Dekonstruktivisten - aber doch in so großer Nähe zu ihnen, dass es reizvoll erscheint beider Spuren zusammen zu lesen - bestimmt Husserls die Gabe des *Es gibt* nicht sogleich als An-Spruch, als Nötigung zur Ver-Ant-Wort-ung oder zur Verkettung, sondern als Gratuität, als Ent-Gegenwärtigung, die das Subjekt der Nötigung zur Verkettung enthebt, indem sie diesem an dem zeitübergreifenden Strom des Bewusstseins Anteil gibt, ohne dass jedoch das je geschichtliche Ich damit in die Allgemeinheit des transzendentalen Ichs aufgehoben würde. Widerstreit und Differenz in den geschichtlichen Daseins-Erfahrungen werden nicht zugeschüttet, aber sie verlieren ihre Bedrohlichkeit, indem sie ausgerichtet werden auf den Horizont des transzendentalen Ichs.

Geschichtliches Ich ***und*** Welt erweisen sich so bei Husserl konstituiert durch einen Horizont, der in keinem dieser beiden Bewusstseinspole aufgeht, sondern viel mehr immer wieder je neu zur Erscheinung kommt[88]. Bereits in den Ideen kann Husserl diesen Ich und Welt konsti-

---

[83] Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992), 123.

[84] Husserl: "Ideen, HUA III/1" (1992) 130. Vgl. Benoist: "Egología" (1995), 116.

[85] Benoist: "Egología" (1995), 136: „In dem Maß, in dem ‚aufzeigen‘ bedeutet, etwas gegenwärtig werden zu lassen, gibt es kein ‚erscheinen‘, das nicht früher oder später die Bedingungen in Frage stellt, unter denen etwas gegeben sein kann: das Wunder aller Wunder, welches die ‚Gebung‘ [das Sich-Geben; W.S.] bedeutet. *Es gibt*, es gibt, das heißt zu sagen: es gibt Gebung [Sich-Geben]. - In diesem Reichtum der Gegenwart besteht der wahre Grund des Ego, von dem her es seine Bedeutung erhält, Sinn des Daseins, aber nicht meines, deines oder seines, sondern der Grund selbst, welcher als solcher nicht in Erscheinung kommt (...), Grund des zum Lichte Kommens des Seins.“

[86] Benoist: "Egología" (1995), 131: „offenbart uns das Ego dergestalt, dass es kein Eidos [keine Erscheinung] sein kann, sondern sich vielmehr am Ursprung aller Erscheinung situiert. Um zur Erscheinung zu kommen, müsste sich das Ego einer Ontifizierung unterwerfen. Dadurch jedoch - indem sich das Ego in ‚Sein‘ verwandelt - offenbart es keineswegs seine Bedeutung als Ego (...).“

[87] Benoist: "Egología" (1995), 138: „ist der Reichtum der Gebung [des Sich-Gebens] als Haltung, ‚Akt der Hervorbringung‘ allen Gegebenens“.

[88] Ähnlich wie Derridas différance bleibt also das transzendentale Ich jenseits der Differenz von Noesis und Noema, vgl. Matthias Heesch: "Aspekte" (1997), 84-86.

tuierenden Horizont des transzendentalen Ichs mit Gott gleichsetzen[89], so jedoch, dass der „Spalt“ in die Rede von Gott selbst hinein getragen wird: „Einerseits wird Gott als letztgebende Instanz angenommen, (...). Andererseits wird Gott als Grenzbegriff für ein vollständiges Erkennen der Sachen bemüht. In dieser letzteren Hinsicht ist er nicht letztgebende Instanz, denn er ist, wie jedes erkennende Subjekt, an die unverfügbare Struktur der Sachen gebunden.“[90]

Ist aber diese Struktur der Sachen für jedes menschliche Erkennen immer nur in der Begrenztheit regionaler Ontologien zu haben, so hat dies auch Konsequenzen für die Möglichkeiten der Gotteserkenntnis: will diese nämlich nicht den spekulativen Weg beschreiten - welcher unter den erkenntnistheoretischen Vorzeichen der Neuzeit und noch mehr der Postmoderne zumindest fraglich geworden ist -, sondern nimmt sie ihren Ausgang bei den Zeugnissen von Erfahrungen der Nähe Gottes, so kann sie deren Charakter als je regionale Abschattungen nicht mehr übersehen. Gott in seiner Eigentlichkeit bleibt diesen gegenüber transzendent - sich wieder und wieder entziehender Horizont, der in der Variation der Abschattungen allenfalls annähernd erfasst werden kann.

Zu diesem Wahrnehmen der Variationen freilich fordert Husserls Phänomenologie – stärker als die Dekonstruktivisten - heraus!

6 Theologie in den Spuren Gottes

Was ist Theologie - und was kann sie sein unter den Vorzeichen gegenwärtiger, postmoderner Pluralität? Verstehen wir Theologie als die kritische Selbstprüfung der christlichen Kirche(n) hinsichtlich der Ausdrucksformen ihres Glaubens[91], so ergeben sich aus der Begegnung mit dem späten Husserl Möglichkeiten, die Vielfalt gegenwärtiger Erscheinungsweisen dieses Glaubens positiv zu würdigen, ohne dabei die Frage nach dem in dieser Vielfalt Verbindenden zu suspendieren. Theologie wird hier dann nomadische Theologie, jedoch nicht in einem herumirrenden, sondern in einem schweifenden, wandernden Sinn, in dem die Orientierung nicht verloren ist[92]: Theologie, die sich in den Spuren Gottes hält!

Mit Husserl und mit den Vertretern der dekonstruktivistischen Postmoderne beschreitet sie den Weg der Intentionalität, auf dem sie Wesenserkenntnis sucht und erfährt, dass unter dem Vorzeichen der Sprachlichkeit des Denkens jegliche adäquate Wesensbestimmung unmöglich geworden ist. Doch sie lernt auf diesem Weg, auf die vielfältigen Spuren zu achten, die sich in den Weg eingeschrieben haben. Und sie bemüht sich, diese genau zu lesen und in ihrem Zustandekommen zu verstehen.

---

[89] Vgl. Heesch: "Aspekte" (1997), ebenso in dem unveröffentlichten MS F I 22, s. James Richard Mensch: "After Modernity" (1996), 65.

[90] Heesch: "Aspekte" (1997), 85.

[91] So einfach die Angabe des Gegenstandes der Theologie auf den ersten Blick zu sein scheint („Theologie ist Rede von Gott“), so schwer wird die Aufgabenbestimmung der Theologie ja bei genauerem Nachdenken, vgl. z.B. Wilfried Joest: "Fundamentaltheologie" (1981), §1. Die gegebene Definition versteht sich im Anschluss an Karl Barth (Dogmatik ist die „wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott“, Leitsatz zu §1, Karl Barth: "KD I/1" (1932), 1), Wilfried Joest (Dogmatik als Reflexion auf die Verkündigung der Nähe Gottes in Jesus Christus in ihrer gegenwärtigen Relevanz, Wilfried Joest: "Dogmatik 1" (1984), 14-33), Friedrich Mildenberger (Dogmatik als kritische Begleitung der einfachen Gottesrede, Friedrich Mildenberger: "BD I" (1991), 11-30) und Wilfried Härle (Theologie als Besinnung auf des Wesen des christlichen Glauben in seinen sich wandelnden Ausdrucksformen, Wiflried Härle: "Dogmatik" (1995), 10-80).

[92] Freilich muss dabei gesagt werden, dass auch Taylor „erring“ in dieser Bedeutung von „wandernd“ verstehen kann, vgl. Taylor: "Erring" (1984), 149-158.

Mit Husserl und mit den Vertretern der dekonstruktivistischen Postmoderne ist solche „schwache“ Theologie aufgrund der Spuren auf dem Weg daher davon überzeugt: „Es gibt etwas!“ – etwas, das ihr und denen, die sie betreiben, vorgängig ist, auf dessen Spuren sie schreitet. Aber mit Husserl und gegen die Vertreter der dekonstruktivistischen Postmoderne versucht sie, die Richtung zu erfassen, aus der diese Spuren kommen und in die sie gehen, indem sie von den Spuren aufblickt und den Horizont betrachtet, auf den diese zulaufen. Selber den Spuren folgend, versucht sie, diesen Horizont zu beschreiben – und merkt, dass es ihr dabei doch stets unmöglich bleibt, diesen selbst – ungegenständlichen Gegenstand des Ersehnens, umfassendes Ganzes ohne Sein[93] - zu erfassen. Aber wer möchte deswegen aufhören, nach dem Horizont zu fassen[94]?

Verwendete Literatur:

- Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. I/1. München 1932. *["KD I/1"]*
- Bennington, Geoffrey und Jacques Derrida: Jacques Derrida. Ein Portrait. Frankfurt/M 1994. *["Portrait"]*
- Benoist, Jocely: Egología y Bonación: Primera Aprocimación a la Cuestión de la Presencia, in: Husserl y la Teleologia, hg. v. Urbano Ferrer, Navarra 1995, XXVIII/1, 109-141. *["Egología"]*
- Caputo, John D.: Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Bloomington/ Indianapolis, (Indiana University Press) 1987. *["Hermeneutics"]*
- Derrida, Jacques: Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse, in: ders.: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, Graz/ Wien 1986, 33-51. *["Implikationen"]*
- Derrida, Jacques: Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva, in: ders.: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Luis Houdebine, Guy Scarpetta, Graz/ Wien 1986, 52-82. *["Semiologie und Grammatologie"]*
- Derrida, Jacques: Die Form und das Bedeuten. Bemerkungen zur Phänomenologie der Sprache, in: ders.: Rangänge der Philosophie, Wien 1988, 159-174. *["Form"]*
- Drummond, John J.: Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object. Dordrecht u.a. (Kluwer) 1990 (= Contributions to Phenomenology 4). *["Intentionality"]*
- Flinn, Frank K.: Reconstructing the Deconstruction of Ontology, in: Religion, Ontotheology, and Deconstruction, hg. v. Henry Ruf, New York (Paragon House) 1989, 127-140. *["Ontology"]*

[93] Gott ohne Bindung an das Sein gedacht zu haben, ist das große Verdienst von Marion: "Dieu sans l'Être" (1982). Jedoch schüttet dieser den „Spalt“ in Gott auf offenbarungstheologische Weise wieder zu und beraubt sich dadurch der Möglichkeiten, Pluralität wahrzunehmen.

[94] Und welche Wanderin, welcher Wanderer hat nicht schon erlebt, wie erhebend und befreiend, weil orientierend, es sein kann, nach dem Herumirren im dichten Wald endlich wieder Horizont zu sehen, einen Horizont womöglich, an dem Bekanntes aufscheint? Theologie, die sich auf diese Weise bemüht, den Horizont des Glaubens inmitten der (achtenswerten!) Vielfalt der Glaubensentfaltungen zur Sprache zu bringen, kann so leisten, was ein blindes Ja zur Gegebenheit von Etwas nur bedingt vermag: Hoffnung zu geben für ein gutes Leben in dieser Welt. Vgl. Michael Welker: "Universalität Gottes" (1988), 217-219, der in Auseinandersetzung mit der Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads zu dem Ergebnis kommt, dass der Verzicht auf solch annähernde Beschreibungen des Horizontes dazu führen könne, dass Gott in einer „gleichgültigen Nähe“ erscheine (218), die Hoffnung und Zuversicht nicht begründen könne.

- Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1990 (= Gesammelte Werke I) . *["Wahrheit und Methode"]*
- Varieties of Postmodern Theology, Albany (State University of New York Press) 1989. *["Varieties"]*
- Härle, Wiflried: Dogmatik. Berlin/ New York (de Gruyter) 1995. *["Dogmatik"]*
- Heesch, Matthias: “Religionsphilosophische Aspekte im Denken Husserls. Überlegungen zur Wissenschaftskonzeption und ihren religionsphilsophischen Voraussetzugne im Erste Buch der *Ideen* zu *einer reinen Phänomenologie* und in den *Cartesianischen Meditationen*.”, in: ThPh 72 (1997), 77-90. *["Aspekte"]*
- Höffe, Otfried: Immanuel Kant, in: Klassiker der Philosophie. Bd. 2, hg. v. Otfried Höffe, München 1981, 7-39. *["Kant"]*
- Hoffmann, Gerhard: Offene Systeme, in: Offene Grenzen - offene Systeme. IBM Hochschulkongreß '92. Dokumentation, hg. v. IBM Deutschland GmbH, Bonn/ München 1992, Referat DR 5. *["Offene Systeme"]*
- Husserl, Edmund: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hg. v. Ludwig Landgrebe. Hamburg 1948. *["EU"]*
- Husserl, Edmund: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie (HUA VI), Gesammelte Schriften. Bd. 8, hrsg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg 1992. *["Krisis (HUA VI)"]*
- Husserl, Edmund: Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (HUA XVII), Gesammelte Schriften, Bd. 7, hrsg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg 1992. *["Logik (HUA XVII)"]*
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (HUA III/1), Gesammelte Schriften, Bd. 5, hrsg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg 1992. *["Ideen, HUA III/1"]*
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, 2. Bd. I. Teil (HUA XIX/1), Gesammelte Schriften. Bd. 3, hrsg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg 1992. *["LU (HUA XIX/1)"]*
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. 2. Bd. II. Teil (HUA XIX/2), Gesammelte Schriften Bd. 4, hrsg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg 1992. *["LU (HUA XIX/2)"]*
- Joest, Wilfried: Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme. Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 1981. *["Fundamentaltheologie"]*
- Joest, Wilfried: Dogmatik. Bd. 1: Die Wirklichkeit Gottes. Göttingen 1984. *["Dogmatik 1"]*
- Koslowski, Peter: Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung. München 1987 (= Perspektiven und Orientierungen. Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes, Band 2 . *["Postmoderne Kultur"]*
- Lévinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere. Hamburg 1984. *["Zeit und der Andere"]*
- Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg/
- München 1987. *["Totalität und Unendlichkeit"]*
- Lyotard, François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz/ Wien 1986. *["Wissen"]*
- Lyotard, François: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, hg. v. Wolfgang Welsch, Weinheim 1988, 193-203. *["Was ist...?"]*
- Lyotard, Jean-François: Der Widerstreit. München 1987 (= Supplemente, Bd. 6). *["Widerstreit"]*

- Lyotard, Jean-Francois: Die Moderne redigieren, in: Wege aus der Moderne, hg. v. Wolfgang Welsch, Weinheim 1988, 204-214. *["Moderne redigieren"]*
- Lyotard, Jean-François: Heidegger und "die Juden". Wien (Passagen) 1988. *["Juden"]*
- Lyotard, Jean-François: Die Phänomenologie. Hamburg (Junius) 1993. *["Phänomenologie"]*
- Marion, Jean-Luc: Dieu sans l'Être. Hors-Texte. Paris (Fayard) 1982. *["Dieu sans l'Être"]*
- Mensch, James Richard: After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition. New York (State University Press) 1996. *["After Modernity"]*
- Mertens, Karl: Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Freiburg/ München 1996 (= Orbis Phaenomenologicus VI/1 . *["Letztbegründung"]*
- Mildenberger, Friedrich: Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, Bd. 1. Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel. Stuttgart/ Berlin/ Köln, (Kohlhammer) 1991. *["BD I"]*
- Möde, Erwin: Offenbarung als Alternative zur Dialektik der Moderne. München 1995. *["Offenbarung"]*
- Mohanty, J.N.: Husserl on Relativism in the Late Manuscripts, in: Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology, hg. v. Burt C. Hopkins, Dordrecht (Kluwer) 1997, 26, . *["Husserl on Relativism"]*
- Murphy, Nancey: Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda. Valley Forge (Trinity Press) 1996. *["Beyond Liberalism"]*
- Schwöbel, Christoph: Pluralismus II. Systematisch-theologisch. TRE. 26**:** 724-739. *["Art. Pluralismus"]*
- Ströker, Elisabeth: Husserls Werk. Zur Ausgabe der Geammelten Schriften. Hamburg 1992. *["Husserls Werk"]*
- Stuhlmacher, Peter: Exegese und Erfahrung, in: Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, hg. v. Eberhard Jüngel, Tübingen 1982, 67-89. *["Exegese und Erfahrung"]*
- Taureck, Bernhard: Lévinas zur Einführung. Hamburg 1991. *["Einführung"]*
- Taylor, Mark C.: Erring. A Postmodern A/theology. Chicago (University of Chicago Press) 1984. *["Erring"]*
- Track, Joachim: Theologie am Ende - am Ende Theologie? Ein Gespräch mit Jean-François Lyotard, in: Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie, hg. v. Hans Jürgen Luibl, Wien 1996, 15-64. *["Theologie am Ende"]*
- Vattimo, Gianni: Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik. Wien 1986. *["Jenseits vom Subjekt"]*
- Vattimo, Gianni: Das Ende der Moderne. Stuttgart 1990. *["Ende"]*
- Vattimo, Gianni: Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosphie. Frankfurt/M 1997. *["Interpretation"]*
- Völkner, Peter: Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz. Wien 1993. *["Derrida und Husserl"]*
- Weber, Elisabeth: Nachdenken als Nach-Denken: Anamnesis, in: Parabel. Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, hg. v. Michael Mayer und Markus Hentschel, Gießen 1990, 256-277. *["Nachdenken"]*

- Welker, Michael: Universalität Gottes und Relativität der Welt. Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1988. *["Universalität Gottes"]*
- Welsch, Wolfgang: Postmoderne - Pluralität als ethischer und politischer Wert. Köln 1988 (= Kleine Reihe der Walter Raymond Stiftung, Heft 45). *["Pluralität"]*
- Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1988 (= Acta Humaniora). *["Postmoderne Moderne"]*
- Welter, Rüdiger: Die Lebenswelt als "Anfang" des methodischen Denkens in Phänomenologie und Wissenschaftstheorie, in: Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie, hg. v. Carl Friedrich Gethmann, Bonn 1991. *["Lebenswelt"]*
- Wilfred, Felix: The Postmodern with Teeth: Opportunity for a Creative Western Theology, in: Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch, Festgabe Ludwig Bertsch, hg. v. Monika Pankoke-Schenk u.a., Frankfurt/M 1994, 321-332. *["Postmodern"]*