

Zu Husserls phänomenologischem Gottesbegriff.¹⁾

Dr. Wilhelm Keilbach, Rom.

Gegenüber den ungeheuren Fortschritten auf dem Gebiete der positiven Tatsachwissenschaften stellte sich Edmund Husserl die Aufgabe, die strenge Wissenschaftlichkeit der Philosophie — die doch nach Kant „die Weisheit selbst“ sein will — festzulegen. Kann sie doch nur so die inneren Zusammenhänge der Tatsachwissenschaften ergründen und als letzte Erklärung und tiefste Begründung aller positiven Wissenschaft ausgegeben werden.²⁾

Deshalb will Husserls Phänomenologie nichts anderes sein als reine Wesenswissenschaft unter Ausschaltung jedweder Existentialsetzung. Durch die „eidetische Reduktion“ versucht sie sich das „unendliche Feld des Bewußtseinsapriori“ aus der konkreten, handgreiflichen Außenwelt herauszuschälen, und in der reinen Wesensschau will sie die Rechtsquelle aller Erkenntnis gefunden haben.³⁾ Demgemäß wäre die Phänomenologie „eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewußtseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin.“⁴⁾

Die wissenschaftliche Legitimierung bzw. Legitimierbarkeit dieser philosophischen Grundeinstellung, besonders in bezug auf ihre erkenntnistheoretischen Konsequenzen, wurde im wesentlichen bereits erörtert.⁵⁾ Doch wurde Husserls Phänomenologie unter dem Gesichtspunkt des Gottesproblems unseres Wissens noch keiner eingehenderen Untersuchung unterworfen. Und doch scheint ein solcher

¹⁾ Unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Edmund Husserl: „*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*“, Halle a. d. S. 1913; 3. Auflage 1928. (Sonderdruck aus: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ Bd. I). Wir führen dieses Werk kurz *Ideen* an (3. Auflage).

²⁾ Vgl. *Ideen* S. 44 ff.

³⁾ Vgl. *Ideen* S. 120; S. 43 ff.

⁴⁾ Vgl. *Ideen* S. 113.

⁵⁾ Vgl. besonders Joseph Geysers: *Neue und alte Wege der Philosophie*, Münster i. W., 1916.

Ausblick über die Grenzen der bisherigen Leistungen auf dem Gebiete der Husserlschen Phänomenologie von nicht geringem Nutzen zu sein.

Diesen Versuch sollen die vorliegenden Zeilen anstreben.

Wir müssen vorausschicken, daß der Gottesbegriff bei Husserl nicht Gegenstand einer durchgreifenden thematischen Untersuchung ist. Er wird nur im Zusammenhang mit anderen Fragen gestreift, so um Schwierigkeiten vorzubeugen, aufgeworfene Probleme zu erläutern usw. Darum wird sich auch unser Unterfangen darauf beschränken müssen, aufzuzeigen, inwiefern sich ein wahrhaft theistischer Gottesbegriff in Husserls Phänomenologie einfügen läßt.

I.

Husserl reduziert alles Existierende, alles Gegebene im Sinne des empirisch Wahrnehmbaren (die natürliche Welt) auf eine Absolutheit des Bewußtseins. Dadurch ergeben sich, wie er meint, „faktische Zusammenhänge“ zwischen den verschiedenen Bewußtseinsenerlebnissen. Das Bindeglied zwischen diesen ist eine empirische Einheit. Das will sagen: Die Herstellung der Zusammenhänge erfolgt durch etwas „Intentionales“, in dem sich als Korrelat die morphologisch geordnete Welt konstituiert. Diese ist im theoretischen Denken die „Erscheinung“ der materiellen Sinneswelt. Und in dieser, unter exakten Naturgesetzen stehenden physikalischen Natur liegt eine „wunderbare Teleologie.“

Es kommt uns hier nur darauf an, daß als Ergebnis der Erforschung sämtlicher Teleologien nach Husserl in der transzendentalen Reduktion auch eine „Faktizität“ vorliegt. Weil nun die gegebenen Zusammenhänge faktisch so sind, weil sie aber auch anders sein könnten (Unendlichkeit der Possibilitäten!), so zwingt sich sofort die Frage nach dem „Grunde“ auf. Dieser Grund darf natürlich nicht dinglich-kausal aufgefaßt werden, denn er führt uns in eine viel höhere Region, die selbst dem absoluten Bewußtsein transzendent bleibt. Also Transzendenz und Absolutheit in einem total anderen Sinne als Transzendenz und Absolutheit des Bewußtseins. Welt und Gott stehen sich wie entgegengesetzte Pole gegenüber. Somit würde sich denn das absolute Bewußtsein als Mittelding zwischen Welt und Gott ergeben.¹⁾

An der genannten Unterscheidung will Husserl immer festhalten. Darum gibt er auch später zu, daß das phänomenologische Resi-

¹⁾ *Ideen* S. 110 ff.

duum, das transzendente Absolute, das er sich durch die Reduktion „herauspräparierte“, eigentlich nicht schlechthin das Letzte sei, sondern etwas, „das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat“. ¹⁾

Doch an einer anderen Stelle scheint der erwähnte Unterschied zumindest in einem bedeutenden Sinne verwischt zu sein. Husserl will nämlich einen Subjektivismus, besonders den Relativismus ausgeschaltet wissen. Darum führt er aus, wie alle Phänomene unserer Reflexion eine Sphäre vollkommen klarer Gegebenheiten ausmachen und wesensmäßig erkennbar sind. Also ein reflektives Erkennen nicht wegen der zufälligen „psycho-physischen Konstitution“, sondern wegen des Wesens des Erkannten. Es handelt sich also hier nicht um eine bloße Möglichkeit des Erkannten, das man auch anders erkennen könnte, und das demgemäß für ein anderes erkennendes Subjekt eventuell auch eine andere Geltung haben könnte. Hier geht es um die absolute und einsichtige Wesensnotwendigkeit. Husserls Beispiel: $2+1=1+2$. Nur ein Verrückter könne das negieren. Man könne eben nicht daran rütteln. Selbst Gott sei an diese einsichtige Notwendigkeit gebunden, und zwar auf dieselbe Weise: „Auch er könnte von seinem Bewußtsein und Bewußtseinsgehalt Erkenntnis nur reflektiv gewinnen.“ ²⁾

Auf ähnliche Erläuterungen kommt er später wieder zurück, indem er auf die Raumvorstellung zu sprechen kommt. Raumdinge erfassen wir als solche immer in einer gewissen Orientierung z. B. rechts, links, oben, unten. Daraus folgt wieder die Vorstellung von Höhe, Tiefe, Entfernung. Alle erscheinen uns als etwas Tatsächliches, Faktisches. In Wirklichkeit aber sind es nur „Zufälligkeiten der Raumschauung“, die mit dem „wahren“, „objektiven“ Raum als solchem nichts gemein haben. Und dennoch erweisen sie sich in einem gewissen Sinne als Wesensnotwendigkeiten, an die wir unbedingt gebunden bleiben. Wenn also diese Orientierung mit dem Wesen der Raumdinge verbunden ist, so muß sie nach Husserl als solche auch für Gott Geltung haben. „Es zeigt sich also, daß so etwas wie Raumdingliches nicht bloß für uns Menschen, sondern auch für Gott — als den idealen Repräsentanten der absoluten Erkenntnis — nur anschaulich ist durch Erscheinungen, in denen es ‚perspektivisch‘ in mannigfaltigen, aber bestimmten Weisen wechselnd

¹⁾ *Ideen* S. 163 (Sperrung von uns).

²⁾ *Ideen* S. 157 (Sperrung von uns).

und dabei in wechselnden ‚Orientierungen‘ gegeben ist und gegeben sein muß.“¹⁾

Von besonderer Wichtigkeit ist für unsere Frage das Verhältnis Gottes zu dem phänomenologischen Residuum. Husserl betont ausdrücklich, daß er Gott in das phänomenologische Residuum, bezw. in dessen Korrelate, nicht miteingeschlossen habe: „. . . das wäre . . . ein widersinniger Zirkel.“²⁾ Ein mundaner Gott ist evident falsch! Und deshalb fügt er hinzu: „Im Absoluten selbst und in rein absoluter Betrachtung muß das ordnende Prinzip des Absoluten gefunden werden.“³⁾ Dieses ordnende Prinzip kann also hier nicht streng genommen (d. h. im Sinne von Erlebnis) enthalten sein. Es wäre ja dann nur ein Stück, nur ein Bruchteil aus dem absoluten Zusammenhang. Auf irgendeine Weise muß es sich aber dennoch darin befinden. So nimmt Husserl nun eine intuitive Bekundung an, die dann mit theoretischem Denken vereint, das „einheitliche Walten“ dieses ordnenden Prinzips verständlich machen könnte.⁴⁾

II.

Aus methodischen Gründen wird es sich lohnen, Husserls Texte zuerst in freier Betrachtung zu prüfen und, allein auf sie gestützt, die nächstliegenden Folgerungen zu ziehen. In einem besonderen Teil aber sollen dann die Stellungsmöglichkeiten Husserls zum wahrhaft theistischen Gottesbegriff im Rahmen seiner Phänomenologie eine entsprechende Würdigung finden.

In einem seiner Aufsätze meint P. Przywara, Husserl habe sich bemüht, einen Gottesbegriff aufzustellen, dem er im Rahmen seiner Phänomenologie auch gerecht werde: „. . . es geht Husserl nicht nur um Einordnung des Gottesgedankens in seine Phänomenologie, sondern um eine solche Einordnung, die der spezifischen Transzendenz Gottes (im Rahmen seiner Phänomenologie) gerecht wird.“⁵⁾ Und wie aus dem ganzen Kontext hervorgeht, scheint sich P. Przywara mit den in dieser Richtung eingeschlagenen Wegen Husserls auch zufriedengeben zu wollen. Ein Gedanke, dessen ganze Tragweite er kaum geahnt haben dürfte!

Husserls positive Aussage, Gott und Welt stehen sich polar gegenüber, Transzendenz und Absolutheit des Bewußtseins seien in

¹⁾ *Ideen* S. 315 (Sperrung von uns).

²⁾ *Ideen* S. 96.

³⁾ *Ideen* S. 96 (Sperrung von uns).

⁴⁾ *Ideen* S. 96—97.

⁵⁾ *Stimmen der Zeit*, Bd. 115 (1928), S. 255—56.

einem total anderen Sinne zu nehmen als Transzendenz und Absolutheit Gottes (des „Grundes“), ließe sich auf den ersten Blick dahin deuten, daß eine buchstäbliche Trennung von Gott und Welt gewahrt bleibe. Nehmen wir aber das polare Gegenüberstehen im strengen Sinne, so müssen von beiden Seiten Relationen (*relationes reciprocae*) vorhanden sein. Das widerspricht aber in seiner Konsequenz der absoluten Reinheit des göttlichen Aktes.

Gewisse Beziehungen zwischen beiden Polen, zumindest von der einen Seite, muß Husserl schließlich zugeben. Handelt es sich doch um eine Faktizität und ihren Grund. Nur scheint Husserls Stellung hier fast kontradiktorisch zu sein. Er hält wieder fest an dem polaren Gegenüberstehen der Bewußtseinskorrelate (Welt) und des „wahrhaft Absoluten.“ Es ist also vom wahrhaft Absoluten die Rede. Doch erscheint dessen Bezeichnung als Urquelle des phänomenologischen Residuums etwas bedenklich, zumal eine „Konstitution“ an Stelle von Kreation ausgegeben zu werden scheint. Denn das phänomenologische Residuum (Absolutheit des Bewußtseins) hat zwar seinen „Grund“ im wahrhaft Absoluten, in Gott, doch besteht diese Beziehung zum Grunde nicht in der Abhängigkeit der Schöpfung vom Schöpfer — ist also nicht wahre Kausalität. Sie besteht vielmehr darin, daß sich diese Absolutheit „selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert.“¹⁾

Damit scheint aber in ontischer Hinsicht eine Art absoluten Monismus gestreift zu sein. Erfolgt doch aus dem reinen Bewußtsein wieder der Abstieg zur Welt, welche, obzwar „eingeklammert“, trotzdem schon irgendwie darin verborgen liegt. Das reine Bewußtsein aber ist wiederum nichts Geschaffenes, sondern etwas „das sich selbst“ aus der Urquelle herausfließend konstituiert.

Zwar fügt Husserl unmittelbar hinzu, das phänomenologische Residuum habe „seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten.“ Die Ausdrucksweise „hat seine Urquelle“ ist offensichtlich überaus dehnbar. Damit muß nämlich nicht notwendig eine Art reinen Hervorquellens (*Emanation*) einer und derselben Substanz gemeint sein. Es könnte doch diese ihre Urquelle im wahrhaft Absoluten haben wie die Schöpfung im Schöpfer, *uti effectus causae efficientis ad modum creationis*. Damit wäre natürlich das reine Bewußtsein schon ein solcher bestimmter Effekt und könnte sich folglich nicht erst selbst konstituieren. Nun, eine Konstitution im eigentlichen Sinne meint ja Husserl auch nicht. Im Gegenteil,

¹⁾ *Ideen* S. 163 (Sperrung von uns).

er will sie nur in einem ganz „eigenartigen Sinne“ zugeben. Aber verständlich ist sie uns dennoch nicht. Dazu kehrt die Schwierigkeit erst recht wieder, wenn wir Husserls Stellung zur Kausalität ins Auge fassen. Sagt er doch ausdrücklich, die Kausalität gehöre prinzipiell in den Zusammenhang der konstituierten intentionalen Welt hinein und könne „nur in ihr einen Sinn“ haben.¹⁾

Kausale Beziehung scheint also nach Husserl eine Konstitution als unbedingte Voraussetzung zu fordern. Außerdem faßt er auch die physikalische Welt zu idealistisch auf, was seine Worte so zusammenfassen: „... evident ist uns geworden . . . daß, dem Prinzipiellen nach, die Transzendenz des physikalischen Dinges eines sich im Bewußtsein konstituierenden, an Bewußtsein gebundenen Seins ist.“²⁾ Somit erscheinen uns Urquelle, reines Bewußtsein und physikalische Welt als eins, nur konstituieren sie sich verschieden. Denn wir sehen keinen Grund, den Begriff der Konstitution im Sinne reiner Logik aufzufassen und glauben ihm deshalb eine ontische Bedeutung beimessen zu müssen. Will doch die Phänomenologie in dem „Feld des Bewußtseinsapriori“ eine ontische Realität und nicht ein Gewebe von reinen Fiktionen erblicken.

Eine zweite Hauptschwierigkeit ergibt sich aus den übrigen Texten Husserls. Auf Grund der „einsichtigen Notwendigkeit“ schreibt er nämlich auch Gott wie dem Menschen ein reflektives Erkennen zu. Uns interessiert diese Frage nur in ihrer Beziehung zum Gottesbegriff. Einerseits tritt wieder ein Auseinanderhaltenwollen von Gott und Mensch zutage. Husserl unterscheidet nämlich zwischen der Erkenntnis Gottes und der Erkenntnis des Menschen. Sie sollen also verschieden sein. Andererseits aber identifiziert er für Gott und Mensch nicht bloß die sachliche Geltung des erkannten Gegenstandes, sondern sogar die Art und Weise des Erkenntnisvorgangs. Die einsichtige Notwendigkeit (Wesensnotwendigkeit), meint er, fordere es so. In dieser Identifizierung der Erkenntnisweise bei Gott und Mensch macht sich ohne Zweifel ein für die Reinheit des göttlichen Aktes äußerst verhängnisvolles Element geltend.

Husserls kurze Bemerkung, daß diese Art „Reflexion mit dem Ideal vollkommener Erkenntnis in keinen antinomischen Streit verwickelt sein“ könne, läßt uns ahnen, daß er die Reflexion nicht im psychologischen Sinne aufgefaßt wissen möchte.³⁾ Vielleicht scheint

¹⁾ *Ideen* S. 101.

²⁾ *Ideen* S. 102 (Sperrung von uns).

³⁾ *Ideen* S. 157.

sie nur in der notwendigen Blickrichtung des Intellekts auf die einzelnen Elemente der Wesensnotwendigkeit zu bestehen, die sich im Menschen sukzessive, in Gott eventuell im transzendentalen Sinn verwirklicht. Darüber haben wir leider keinen genaueren Aufschluß bei Husserl, weil ihm das Gottesproblem eigentlich noch fernliegt.

Trotzdem erscheint die genannte Schwierigkeit in fast noch stärkeren Lichte, sobald man das Problem des Raumdinglichen einer eingehenderen Erwägung unterwirft. Gott sei genau so wie der Mensch an „Orientierungen“ gebunden.¹⁾

Von nicht geringer Bedeutung für die vorliegende Frage sind Husserls Ausführungen über den prinzipiellen Unterschied von Bewußtsein und Realität.²⁾ Die Anschauungsweise (es handelt sich hier um die Erkenntnis) von Ding und Erlebnis seien prinzipiell verschieden. „Ein Erlebnis schattet sich nicht ab.“³⁾ An die Dinge aber kann unsere Wahrnehmung bloß durch deren Abschattungen herankommen. Der Sinn dieser Unterschiede interessiert uns hier nicht näher. Für uns ist nur nachstehende Folgerung von Belang. Da heißt es: „Wo kein räumliches Sein (d. h. nach Husserl: wo es sich um bloße Erlebnisse handelt), da hat eben die Rede von einem Sehen von verschiedenen Standpunkten aus, in einer wechselnden Orientierung . . . nach verschiedenen Perspektiven, Erscheinungen, Abschattungen keinen Sinn. Andererseits ist es eine Wesensnotwendigkeit, als solche in apodiktischer Einsicht zu erfassen, daß räumliches Sein überhaupt für ein Ich (für jedes mögliche Ich) nur in der bezeichneten Gegebenheitsart wahrnehmbar ist“⁴⁾ d. h. nach Erscheinungen, Abschattungen: in einer gewissen Orientierung.

Mit der gleichen Unzweideutigkeit bezeichnet Husserl später die Ansicht, Gott könne eine adäquate Wahrnehmung „vom Ding an sich selbst“ besitzen, als widersinnig.⁵⁾ Auch hier wird die Erkenntnisweise aller möglichen Ichs identifiziert. Sie wird von der Wesensnotwendigkeit des Objekts bestimmt. Daher für alle das Objekt erkennende Subjekte ein identischer Erkenntnisvorgang. Das Objekt wolle und könne eben nur so erkannt werden.

Das spezifisch Verhängnisvolle tritt besonders dort zutage, wo Gott eine adäquate Erkenntnis (Wahrnehmung) des Dinges an sich selbst abgesprochen wird. Gott wird unter diesem Gesichtspunkt

1) *Ideen* S. 315.

2) *Ideen* S. 76 ff.

3) *Ideen* S. 77.

4) *Ideen* S. 77—78 (Sperrung von uns).

5) *Ideen* S. 78.

aus seiner Vollkommenheit in jeder Beziehung herausgerissen und zum ohnmächtigen Kreatursubjekt herabgezogen. Daran ändern die anderen Stellen nichts, die ihn als das Subjekt absolut vollkommener Erkenntnis und als den idealen Repräsentanten der absoluten Erkenntnis preisen.¹⁾ Natürlich liegt darin ein gewisser Widerspruch. Zwar spricht Husserl an einigen Stellen stets von einer „inadäquaten Evidenz“ der Dinge, von Dingen, die „in einer abgeschlossenen Erscheinung nur ‚inadäquat‘ erscheinen“.²⁾ Vielleicht will gesagt sein, daß nicht einmal Gott eine adäquate Wahrnehmung von ihnen haben könne — da sie an sich nur inadäquat erscheinen — denn im Gegenfalle würde er das Inadäquate für ein Adäquates halten. So wäre noch nicht ausgeschlossen, daß Gott das Inadäquate als solches (qua inadaequatum) adäquat erkennen kann. Aber ganz zu verschwinden scheint die Schwierigkeit nie. Sie erwächst daraus, daß die Wahrnehmung (Erkenntnis) Gottes mit der des Menschen identifiziert wird, während sie in Wirklichkeit in dem einzigen, alles durchblickenden Erkenntnisakt besteht. Und wenn wir auch auf die vorhin angeführten Worte Husserls näher eingehen, so kehrt der Widerspruch abermals zurück. Denn, wenn sämtliche Dinge in inadäquater Evidenz erscheinen, so kann Husserls Schlußfolgerung (die lautet: also kann auch Gott sie nicht adäquat wahrnehmen!) nur daher rühren, daß er in der Identifizierung der göttlichen und menschlichen Erkenntnisweise einen verhängnisvollen metaphysisch-erkenntnistheoretischen Fehltritt getan. In diesem Falle verhält sich Gott rezeptiv zum Objekt, er wird von diesem bestimmt, und zwar so, wie es ihm erscheint. Von der Erscheinung kann er sich eventuell noch weiter durchringen, aber zu einer adäquaten Erfassung des Dinges wird er nie gelangen können, da alle Dinge letzthin nur inadäquat evident sind.

Es wäre noch kurz hinzuweisen auf das Verhältnis Gottes zum phänomenologischen Residuum. Wir haben bereits gesehen, daß in diesem eine gewisse Bekundung des Absoluten (Gottes) vorzufinden sei. Sonst wäre die Abhängigkeit der Welt von Gott ausgeschlossen. Diese „intuitive Bekundung“ will vielleicht sehr bedenklich erscheinen. Man könnte glauben, die Intuition Gottes sei ohne weiteres in der Bewußtseinssphäre miteingeschlossen, also zu eng, zu intim, so daß die nötige Trennung im Sinne des streng theistischen Gottesbegriffes nicht gewahrt sei. Doch will auch Husserl keine Intuition schlechthin, denn er fügt sofort hinzu, ein theoretisches Denken sei noch erfor-

¹⁾ *Ideen* S. 78; S. 315.

²⁾ *Ideen* S. 286 ff.; S. 297.

derlich, durch das Gott erst wirklich verständlich gemacht werden könne. Vielleicht will also diese Stelle bloß zum Ausdruck bringen, daß das phänomenologische Residuum über sich hinausweise — zu seinem Grunde.

Was wäre endlich vom Husserlschen phänomenologischen Gottesbegriff zu sagen? — Vor allem, an keiner einzigen Stelle gibt sich Husserl darüber formell Rechenschaft. Beachtet man die Zusammenhänge, wie er Gott in die einzelnen Probleme einführt bzw. mit-hineinbezieht, so scheint er immer den Begriff eines persönlichen Gottes vorläufig vorauszusetzen. Doch die Analyse der einzelnen Stellen verrät Schwierigkeiten von ungeahnter Tragweite: erstens durch die zweifelhafte Stellung zum Kausal- bzw. Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gott und Welt und zweitens durch die Identifizierung der Erkenntnisweise bei Gott und Mensch. Diese zwei Hauptschwierigkeiten sind mit dem theistischen Gottesbegriff nicht vereinbar.¹⁾

III.

Wollen wir Husserl ganz verstehen, so müssen wir notwendigerweise alle Möglichkeiten in Erwägung ziehen, die für ihn als Phänomenologen in Betracht kommen, um zu Gott emporzusteigen. Welche Verirrungen oder Unrichtigkeiten sich dabei ergeben werden, hängt einzig von dem Weg ab, den er einschlägt zur Festlegung seines phänomenologischen Gottesbegriffes. Die Zukunft wird das erst zeigen müssen. Vorläufig jedoch, um ein vollständiges Verständnis des phänomenologischen Gottesbegriffes vorzubereiten, müssen wir noch nachstehende Ausführungen in unser Blickfeld ziehen.

Auf unsere Folgerungen in vorausgegangenen Punkte hinweisend, müssen wir bemerken, daß in unserer ganzen Betrachtungsweise vorausgesetzt war, Husserl werde jenes Kausalverhältnis, welches er im Rahmen erkenntnistheoretischer Probleme vertritt, auch auf die Beziehung zwischen Gott und Welt ausdehnen. Wir sind an diese Betrachtungsweise gewöhnt. Wir dürfen allerdings die Möglichkeit eines solchen Schrittes mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen, nicht aber dessen unbedingte logische Notwendigkeit. Denn es geht hier um zwei adäquat verschiedene Probleme, die sich nicht unbedingt gegenseitig beeinflussen. Wir können uns deshalb ganz gut

¹⁾ Außerdem bleiben auch noch einige Lücken innerhalb des Systems selbst, z. B. fehlt die einsichtige Kosequenz in bezug auf das Verhältnis der Urquelle zum phänomenologischen Residuum. Auch die „eigenartige Konstitution“ bleibt unverständlich. Husserl hat sie im Halbdunkel liegen lassen.

denken, daß Husserl — sobald seine Phänomenologie so weit fortgeschritten sein wird — in der Behandlung der ontischen Abhängigkeit der Welt von Gott erst zu entscheiden haben wird, in welchem Sinne hier Kausalität zu fassen sei. Zum tieferen Verständnis gehen wir noch auf eine bedeutende Stelle Husserls näher ein. Da heißt es: „Evident ist . . . daß sich dieses Walten (d. h. des theologischen Prinzips, Gottes) nicht würde als kausales fassen lassen, im Sinne des Naturbegriffs von Kausalität, der auf Realitäten und auf die zu ihrem besonderen Wesen gehörigen funktionellen Zusammenhänge abgestimmt ist“.¹⁾ Das sind Worte, denen gewöhnlich nicht viel Beachtung geschenkt wird, weil man nicht daran denkt, eine durchaus verschiedene Kausalität für die intramundane Aktivität und Beziehungstatsache einerseits und den Ursprung der Welt andererseits anzunehmen. Husserl aber macht diesen Unterschied. Ob mit Recht, das spielt in unsere Frage vorläufig nicht so sehr hinein. Denn Gott als Weltschöpfer ist nicht apriori ausgeschlossen, und das genügt für den Anfang.

Husserl sagt also offen, die Beziehung zwischen Gott und Kosmos könnten evident nicht in rein funktionellen Zusammenhängen gesucht werden. Und niemand wird annehmen wollen, daß nun diese Beziehungen etwas noch Minderwertigeres seien als funktionelle Zusammenhänge, zumal doch Gott den „Grund“ des absoluten Bewußtseins, jene weit höhere Region von Transzendenz und Absolutheit ausmacht. Also scheint eine wahre Kausalbeziehung nicht nur möglich, sondern sogar als wahrscheinlich in Aussicht gestellt zu sein.

Schlägt Husserl diesen Weg nun wirklich ein, so ergibt sich für ihn auch die Possibilitätenfrage. Er wird sie in ein phänomenologisches Gewand einkleiden müssen. Wie weit ihm das gelingen wird, wollen wir vorläufig dahingestellt sein lassen. Aber eins steht fest: Dem Intellekt Gottes wird er nicht aus dem Wege gehen können. Und so betritt er das Feld der Erkenntnis und Erkenntnisweise Gottes. Hier wird Husserl mit den heftigsten Schwierigkeiten zu ringen haben. Hält er ganz und gar an dem reflektiven Erkennen Gottes fest, so versperrt er sich den weiteren Weg zum theistischen Gottesbegriff. Will er aber zu diesem vordringen, so wird dies nicht ohne gewaltige Restriktionen, ohne Umstellungen seiner Behauptungen bezüglich der einsichtigen Wesensnotwendigkeit (von welcher er das reflektive Erkennen ableitet) möglich sein. — Daß Husserl in den *Ideen*, ohne das Gottesproblem behandelt zu haben, auf Orientie-

¹⁾ *Ideen* S. 97.

rungen und Reflexionen Gottes schließt, erscheint uns wohl verständlich, da er Gott ausschließlich als einen erkenntnistheoretischen Grenzbegriff, als bloß erkennendes Subjekt vor Augen hat.¹⁾

Ob aber Husserl solche Aenderungen vornehmen wird? Wir haben Gründe dagegen aber auch dafür. Dagegen spricht vor allem jene wichtige Stellung, welche die Wesensnotwendigkeit in seiner Phänomenologie einnimmt. Er müßte an fundamentalen Prinzipien ändern! Dafür ist aber sein mehrmals wiederkehrendes ausdrückliches Betonen Gottes als des „idealen Repräsentanten der absoluten Erkenntnis“ und alle übrigen bereits erwähnten Stellen, die nur zu sehr beweisen, daß es Husserl ernstlich um die Eingliederung eines persönlichen Gottes in seine Phänomenologie zu tun ist. Wir wissen auch genau, daß Husserl im Jahre 1926 mündlich folgendes Bekenntnis ablegte: „Ich bin eine Monade, die der liebe Gott zum Bewußtsein gerufen und der er eine Aufgabe gegeben. Meine Religion, mein Gottesdienst besteht darin, daß ich tue, was er mir aufgetragen hat, d. h. die Fundamente aushebe für ein wissenschaftliches philosophisches Arbeiten. Wenn ich damit zu Ende bin, und er mich abrufft, dann wird er auch wissen, was er weiter mit mir anfangen will“. Wer so spricht, der muß von der Existenz eines persönlichen Gottes überzeugt sein! Bei der gleichen Gelegenheit äußerte er: „Daß die Lösung des teleologischen Problems nur im theologischen Begriff gefunden werden kann, das glaube ich auch. Aber es wird noch 100 Jahre dauern, bis meine Schule einen exakten Beweis für das Dasein Gottes wird führen können.“ Unter Berücksichtigung der wissenschaftlichen Verirrungen, mit denen Husserl aufzuräumen hatte, dürfen wir wohl unterscheiden zwischen der persönlichen Ueberzeugung und der theoretisch gerechtfertigten Einreihung dieser Ueberzeugung in das phänomenologische System. Aber zum Verständnis des Mannes müssen wir beides berücksichtigen.²⁾

Natürlich bleiben die angedeuteten Auswege vorläufig bloße Hypothesen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Solange Husserl oder seine Schule keine thematische Abhandlung über das Gottesproblem geliefert haben wird, können und dürfen wir nicht anders urteilen, wenn wir Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben wollen.

¹⁾ Vgl. *Ideen* S. 157, Anm. 1.

²⁾ Uebereinstimmend mit uns scheint auch folgendes Urteil zu sein: „In metaphysischer Hinsicht neigt auch Husserl dem Theismus zu“. (Ueberweg, *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. 12. Aufl. Berlin 1923. S. 512.