

Monika Maas Enriquez¹
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
Instytut Filozofii i Socjologii

Von der Erkenntnis der Wahrheit zur inneren Umwandlung des Menschen – eine Studie auf der Grundlage von Ähnlichkeiten im Denken von Nikolaus von Kues und Edmund Husserl²

„Was die Kirchen wollen, will ich auch: die Menschheit hinführen zur Aeternitas. Meine Aufgabe ist es, dies durch die Philosophie zu versuchen. (...) Das ist mein Lebenswerk“³

Edmund Husserl

Im Lichte sowohl der neu veröffentlichten Schriften von Husserl als auch seiner noch unveröffentlichten Manuskripte kann man die Phänomenologie als eine Art von Arbeit des Subjekts an sich selbst verstehen, deren Ziel es ist, sein „verborgenes Ich“⁴, d. h. sein ursprüngliches und „wahres“ Ich⁵ wiederzuerlangen. So betrachtet, ist die Phänomenologie nicht nur eine Methode der Erkenntnis der Sachen, sondern ein Prozess des Sich-selbst-Gebärens des Menschen zu

¹ Monika Maas Enriquez (geb. Adamczyk) – promoviert sich zum Thema „anthropologische und mystische Implikationen im Denken von Edmund Husserl“ unter der Leitung von Professor Tadeusz Gadacz. Seit zwei Jahren führt sie ihre wissenschaftliche Forschungen im Husserl-Archiv Köln durch.

² Ich bin der Stiftung KAAD sehr dankbar für die finanzielle Unterstützung meines Forschungsaufenthalts im Husserl-Archiv in Köln, wo ich Husserls Schriften mit dem Fokus auf ihre anthropologischen und mystischen Implikationen studieren konnte. Besonders wichtig für meine Forschungen waren hier die noch nicht veröffentlichten Manuskripte aus dem Nachlass Husserls, den ich im Husserl-Archiv in Köln studieren konnte. Gleichzeitig möchte ich auch Herrn Prof. U. Melle danken, dem Leiter des Husserl-Archivs in Louvain, der mir das Zitieren aus den unveröffentlichten Manuskripten von Edmund Husserl in diesem Artikel erlaubt hat.

³ A. Jägerschmied, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, [w:] E. Stein, *Wege zur inneren Stille*, hrg. W. Herbstrith, Aschaffenburg 1987.

⁴ E. Husserl, A V 21, *Ethisches Leben. Theologie – Wissenschaft* (1924-1927), S. 49a (Transkription der Textstelle wurde überprüft).

⁵ Hua XLII, S. 420.

einem Leben in der Wahrheit seines Seins. Neben solchen erstaunlichen anthropologischen Implikationen, die uns den Versuch einer neuen Auslegung von Husserls Nachlass zwingend nahelegen, finden wir in diesen Schriften jedoch auch mystische Implikationen. Es ist nämlich so, dass dieses „verborgene Ich“ des Menschen tatsächlich unser „ewiges Dasein“⁶ ist, das gleichsam eine Spur der menschlichen Natur, wie sie vor der Erbsünde beschaffen war, darstellt⁷. So ist nach Husserl der Weg, auf dem der Mensch sich so erfasst und erkennt, wie er faktisch ist, kein anderer als der, der ihn zu seinem Schöpfer führt. Und so kann auch die Phänomenologie nichts anderes sein, als ein, wie Husserl selbst es mehrmals gesagt hat, „Weg zu Gott“⁸.

Dies alles rückt Husserls Gedanken unbestreitbar in die Nähe der mystischen Tradition des Christentums. In diesem Artikel untersuchen wir deswegen als prominentes Beispiel dieser Tradition die Reflexion des Nikolaus von Kues und eventuelle Ähnlichkeiten und Verwandtschaften mit den Kerngedanken der Phänomenologie, was uns vielleicht auch helfen mag, Husserl noch besser zu verstehen⁹. Husserl selbst bezieht sich in seinem Nachlass nur ein einziges Mal auf

⁶ Hua Dok III/IV, S. 275.

⁷ Vgl. Hua XXVII, S. 44; Hua XLII, dz. cyt., s. 395.

⁸ Es handelt sich hier unter anderem noch um Korrespondenz mit: A. Metzger, L. Landgrebe, H. J. Pos, F. Kaufmann, R. Ingarden, D. Mahnke, Fr. Kaufmann, W. P. Bell, A. Grimm, A. Jäger-schmid, A. Schweitzer, E. Przywara, R. Otto, Th. Celms, G. Albrecht usw. (Vgl. Hua Dok. III/III; Hua Dok III/IV; Hua Dok III/VII; Hua Dok III/IX).

⁹ Seit Jahren gibt es Forschungen, in denen ein zentraler Punkt das Thema „Husserls Gotteskonzept“ ist, z. B. die Forschungen von J. G. Hart, M. Garcia Baró, A. A. Bello, R. A. Mall, L. Chun Lo, H. Held, L. Dupre, E. Dahl. Mit dem Thema haben sich bereits zuvor R. Boehm, S. Strasser und L. Landgrebe befasst (Vgl. M. García Baró, *Ensayos sobre lo absoluto*, Madrid 1993; A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, [in:] A.-T. Tymieniecka (herg.), „Analecta Husserliana“ XCVIII; L. Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt am Main 2008; K. Held, *Phänomenologische Begründung eines nachmetaphysischen Gottesverständnis*, [in:] K. Held, T. Söding (herg.), *Phänomenologie und Theologie*, Freiburg 2009; K. Held, *Gott in Edmund Husserls Phänomenologie*, „Phaenomenologica“, 200 (5), S. Strasser, *Der Gott des Monadenalls*, „Perspektiven der Philosophie“, 1978 (4); R. Boehm, *Das Absolut und die Realität*, [in:] ders., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag 1968; L. Dupré, *Husserl's thought on God and Faith*, „Philosophy and Phenomenological Research“ 29 (1968) 2; J. G. Hart, *I, We and God. Ingredients of Husserl's Theory of Community*, [in:] *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht 1990; R. A. Mall, *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to That of Philosophy and Theology*, „Husserl Studies“ 8 (1991); S. Strasser, *History, Teleology, and God in the Philosophy of Husserl*, [in:] A.-T. Tymieniecka, „Analecta Husserliana“ 1979 (2); L. Landgrebe, *Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion*, [in:] W. Härle, E. Wölfel (herg.), *Religion im Denken unserer Zeit*, Marburg 1986). Leider gibt es bis zu diesem Moment nur ein Buch, dessen Urheber sich mit den mystischen Implikationen in Husserls Nachlass beschäftigt. Dies ist das Werk von Dr. E. Wolz-Gottwald *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, in dem Gottwald die Ähnlichkeiten zwischen Husserls und Heideggers Denken und dem des Hl. Hugo aufzeigt. In diesem Buch finden wir

Cusanus, nämlich da, wo er die „intellektuelle“ Erkenntnis als über der rationalen stehend bezeichnet. Für Cusanus war nämlich die „intellektuelle“ Erkenntnis „*ratio sine dissensu, visio mentalis, intuitio*“, was Husserl so kommentierte: „Das scheint nichts anderes als Wesensschau zu sein“¹⁰. Dennoch gibt es zwischen beiden Denkern in Bezug auf ihre grundlegenden Denk-Voraussetzungen, ihre Denkrichtung und letztendlich ihre Schlussfolgerungen eine große Nähe. Diese Ähnlichkeiten sollen Thema dieses Artikels sein, der die strukturelle Analyse der Husserlschen Wesensschau und der „intellektuellen Erkenntnis“ des Mystikers bewusst beiseite lässt. Ziel ist es, aufzuzeigen, dass die beiden Kategorien tatsächlich im Zentrum der Gedanken beider Philosophen stehen und zwar als grundlegender Moment der menschlichen Existenz – die Erlangung der Einsicht in das tatsächliche Wesen der Sachen führt bei Husserl wie Cusanus notwendig zur inneren *Metanoia*.

1. Husserls Zugang zur mystischen Tradition und erste Charakteristik des phänomenologischen „Wegs zu Gott“¹¹

Gleich zu Beginn unserer Untersuchung der These, dass sich zwischen der Denkrichtung und den Leitideen Husserls und der Reflexion des Nikolaus Cusanus Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen feststellen lassen, stellt sich uns freilich die Frage, ob Husserl, der im 20. Jahrhundert mit seiner philosophischen Methodik einer Einsicht in die innere Wahrheit des Gegenstandes berühmt geworden ist, seine detaillierten und komplexen epistemologischen Überlegungen überhaupt mit irgendwelchen religiösen oder mystischen Motiven verbunden hat. Ist uns doch bekannt, dass Husserls jüdisches Elternhaus vollständig säkularisiert war und dass dieser Umstand das Bewußtsein des Denkers ebenso geprägt hat wie die positivistische Weltanschauung seiner Zeit!¹² Besondere Beachtung verdient in diesem Kontext auch der bekannte Punkt von der *Ausschaltung der Transzendenz Gottes* in Husserls *Ideen I*¹³, den manche Philosophen als das Mani-

auch die erste Rekonstruktion von Husserls Phänomenologie als Weg zu Gott (Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien 1999).

¹⁰ Hua VII, Beilage IX, 330.

¹¹ Da bestimmte Ähnlichkeiten zwischen Husserl und Cusanus das Thema dieses Artikels sind, möchte ich mich hier streng auf die Gedanken dieser beiden Autoren beschränken. Auch wenn dieser Abschnitt Husserls biographischen Zugang zur Mystik skizziert, werde ich auf potenzielle Ähnlichkeiten der Reflexion des Phänomenologen mit anderen Mystikern als Cusanus nicht näher eingehen.

¹² Vgl. Phänomenologennachlässe in der Bayerischen Staatsbibliothek München, Nachlässe Spiegelberg, Signatur Ana 387 E, zitiert nach: E. Avé-Lallemant, *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*, [in:] *Husserl in Halle*, H. M. Gerlach, H. R. Sepp (hrsg.), Frankfurt am Mein 1994, S. 102.

¹³ Vgl. Hua Dok. III/1, S. 124-125.

fest seines grundsätzlichen Atheismus lesen und der die methodische Forderung aufstellt, dass jeder Adept der Phänomenologie Gott und die ganze Sphäre des Religiösen aus seiner Forschung auszuschließen habe. Diese Trennung zwischen Husserls Denken und der Religion vertieft freilich auch seine zentrale These, dass das menschliche Bewusstsein ein absolutes Residuum darstelle¹⁴ – sodass man berechtigterweise fragen kann, wie neben einem menschlichen Absoluten ein zweites, „absoluteres“ Absolutes, also Gott, gedacht werden soll?

Wie war eigentlich Husserls persönliche Einstellung zur Religion und zur Mystik beschaffen?¹⁵

¹⁴ Vgl. Ebd., S. 66-68.

¹⁵ Die so gestellte Frage hat auf keinen Fall das Ziel einer Ableitung des Husserlschen Denkens aus seinem privaten Leben, sondern möchte Aufmerksamkeit auf das Faktum richten, dass, wie gleich gezeigt wird, 1) Husserls Denken sich in gewissem Sinn auch in seinem privaten Leben widergespiegelt hat und 2) seine Reflexion durch *strikte* theologische Fragen und Lektüre praktisch von Anfang an geprägt war. Dem Urheber dieser Untersuchung ist bewusst, dass diese Linie der Reflexion sowohl positiv begriffen worden ist (an die biografischen Motive von Husserls Leben knüpften in ihren Schriften z. B. A. Bello, E. Avé-Lallemant, M. Garcia Baró an) als auch negativ (z. B. äußert S. Strasser in seinen Schriften, dass das private Leben von Husserl und seine wissenschaftliche Arbeit nicht verbunden werden können). Der Urheber geht hier davon voraus, dass wir das Leben der Philosophen und ihre wissenschaftliche Arbeit nicht grundsätzlich auseinanderhalten können, weil die beide oft in der Existenz der Philosophen im Wechselspiel stehen. In diesen Fällen sind diese keine zwei klar voneinander getrennte Ordnungen des Lebens. So scheint es, nach meiner Überzeugung, auch im Fall von Husserl, der die Philosophie aber auch vor allem sich selbst als „Funktionäre der Menschheit“ verstanden hat, was eigentlich sein persönliches Engagement in seiner wissenschaftliche Arbeit und seinen Ethos als Philosoph zeigt. In der Krisis hat er geschrieben: „Wir sind also (...) in unserem Philosophieren Funktionär der Menschheit. Die ganz persönliche Verantwortung für unser eigenes wahrhaftes Sein als Philosophen in unserer innerpersönlichen Berufenheit trägt zugleich in sich die Verantwortung für das wahre Sein der Menschheit, das nur als Sein auf ein *Telos* hin ist und, wenn überhaupt, zur Verwirklichung nur kommen kann durch Philosophie - durch uns, wenn wir im Ernste Philosophen sind“ (Hua VI, 15). Mehr noch, Husserl hat im Brief an L. Landgrebe vom 1931 diese Funktion des Seienden als Funktionär der Menschheit wahrscheinlich umdefiniert und die Philosophen und damit sich selbst als „Funktionär der Ewigkeit“ bezeichnet. Im Kontext der Aufgabe der Philosophen in den Zeiten der Krisis der Menschheit, schrieb der Phänomenologe an Landgrebe: „Hier muß sich Ihre Philosophie bewähren und Ihnen die Kraftquellen erschließen, das Schwere auf sich zu nehmen. Sich selbst erproben im Unglück, durch innere Überwindung des Schicksals, das heißt in sich selbst die Göttlichkeit des Daseins erweisen. (...) Wenn zudem, wie in unserer trüben Gegenwart, alles was in der Umwelt Schwung, hoffnungsvolle Lebenshorizonte geben konnte, verloren gegangen ist, müssen alle, wirklich alle haltenden und erhebenden Kräfte von innen kommen. Und doch müssen wir sagen, so hart es ist, das wirklich von innen her zu vollziehen: Eben auf diese Innenwendung ist es im Absoluten abgestellt. Sie zu motivieren, und zur Entscheidung, die uns über uns selbst und unsere Endlichkeit erhebt, darin bekundet sich die Teleologie, die uns und unserer Welt Sinn gibt. Gerade in unserer schicksalsvollen Zeit und Welt, oder vielmehr in ihrem universal einheitlichen Schicksal des völligen Zusammenbruchs muß für uns, für die ganze Menschheit der Anruf aus der Ewigkeit und Unendlichkeit gehört werden, als freie und echte Menschen die Endlichkeit zu überwinden und Funktionäre der Ewigkeit zu werden“ (Hua DOK III/4, S. 275-276).

Obwohl Husserl in einer nicht religiösen jüdischen Familie aufwuchs, stand er schon als junger Mensch am Beginn seines Studiums vor der Notwendigkeit einer Revision seiner bisherigen Einsichten und Auffassungen. Im Jahre 1876 nahm ihn sein Freund Thomas Masaryk mit zu einem theologischen Studentenkreis, wo Husserl zahlreichen authentisch gläubigen Personen begegnete – der Eindruck dieser Begegnung hat ihn sein ganzes Leben lang begleitet¹⁶. Auf Masaryks Anregung hin begann um diese Zeit auch Husserls intensive und regelmäßige Lektüre des Neuen Testaments¹⁷. Zehn Jahre später, im Jahr 1886, konvertierte Husserl zum Protestantismus und ließ sich taufen¹⁸. Erst jetzt stand seine Lebensaufgabe, seine Berufung klar vor ihm. An A. Metzger schrieb er, dass die Gründe für seine Abwendung vom Studienfach Mathematik hin zur Philosophie in „(...) übermächtigen religiösen Erlebnissen u. völligen Umwandlung liegen. Denn die

¹⁶ W. Bell hat in einem unveröffentlichten Brief an H. Spiegelberg Husserls Worte, in denen dieser seinen Weg zur Taufe beschrieben hat, folgendermaßen paraphrasiert: „Als ich nach Leipzig ging (zum Studium), gab es dort keine soziale Gruppe, der ich mich natürlicherweise hätte anschließen können. Traditionsgemäß kamen nach Leipzig Studenten aus den deutschen Gebieten Transsilvaniens, insbesondere Theologiestudenten (...). Diese Studenten bildeten eine Art Studentengemeinschaft für sich. (...) Ich fand mich in einer Atmosphäre wieder, die völlig neu für mich war. Ich traf dort junge Leute, die von echter Religiosität waren und doch ohne blinden Aberglauben und langweiligen Dogmatismus. Viele von ihnen waren prächtige Menschen, heiter, mit Sinn für alle Seiten des Lebens, und zugleich hatten sie einen Glauben, der für sie wirklich etwa bedeutete. Sie konnten ihn in geziemender Weise, doch ganz frei und natürlich, diskutieren. All dies machte einen tiefen Eindruck auf mich. Bald erkannte ich die flache Unangemessenheit der positivistischen Ideen, die ich mitgebracht hatte, und wurde aufmerksam auf eine Dimension des Seins, für die ich vorher keinen Sinn gehabt hatte“ (Phänomenologennachlässe in der Bayerischen Staatsbibliothek München, Nachlass Spiegelberg, Signatur Ana 387 E, op. cit.).

¹⁷ Vgl. Hua Dok III/I, S. 10.

¹⁸ Vgl. ebd. S. 15-16 In den letzten ca. zehn Jahren seines Lebens vollzog sich bei Husserl, folgen wir dem Zeugnis von Schwester A. Jägerschmid, eine geistige Annäherung zum Katholizismus, die ihn darüber nachdenken ließ, in die katholische Kirche einzutreten. Dies bestätigten auch seine Schüler wie z. B. Edith Stein, in seinem Tagesbuch hat auch G. Anders davon berichtet (A. Jägerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, op. cit.; E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, [in:] Gesamte Werke, Bd. 7, hrg. L. Gelber, Louvain, 1965; G. Anders, *Die Schrift an der Wand*, München 1967). Andererseits muss bemerkt werden, dass viele Forscher unsicher sind, wie stark Husserls Wille, zur katholischen Kirche zu gehören, tatsächlich war. Erhellend können hier vielleicht Husserls Gespräche mit Schwester A. Jägerschmid sein, in denen er mehrfach unterstrichen hat, wie nah er intellektuell der katholischen Kirche stand. Besonders interessant sind dabei jene Passagen dieser Gespräche, wo einerseits sein Wille zur Zugehörigkeit zum Katholizismus zum Ausdruck kommt, während er andererseits seine Unsicherheit in Bezug darauf formuliert, ob dieser sein Wunsch überhaupt ausreichend legitimiert ist. Es geht darum, dass Husserl, da er immer dem Ethos des Philosophen ganz treu geblieben ist, stets den Eindruck hatte, dass in seinem Leben zu wenig Platz für Gott und den Glauben blieb. Husserl hatte den Anspruch, dass ein möglicher Eintritt in die katholische Kirche sowohl im Gefühl als auch intellektuell gleichermaßen gut begründet sein müsste (Vgl. A. Jägerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, op. cit., S. 206, 211, 213-214, 215-217). Erwähnt werden soll in diesem Kontext, dass Husserls Ehefrau 1941 katholisch getauft wurde.

gewaltige Wirkung des N<eu> T<estaments> auf den 23jährigen lief doch in dem Triebe aus, mittelst einer strengen philos<ophischen> Wissenschaft den Weg zu Gott und zu einem wahrhaften Leben zu finden¹⁹. Solche Lebensaufgabe hat er sogar als seine Lebensmission verstanden: „Es liegt eine ungeheure Last auf mir, der ich mich nie entledigen kann - im Bewußtsein einer mir von oben her zuertheilten Mission, zum Segen der unseligen, verwirrten Menschheit. Leider hat sich diese Last im Alter nur vergrößert, da ich meine Hauptwerke noch zu vollenden oder aus ungeheuren Entwürfen zu gestalten habe“²⁰.

So hielt Husserl, dessen Fachbereiche eigentlich Philosophie und Mathematik waren (Habilitationsschrift: Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen), schon am Anfang seiner Universitätstätigkeit in Halle Vorlesungen über den Gottesbeweis²¹. In dieser Zeit vertiefte er unter anderem die Beschäftigung mit Lotzes Religionsphilosophie und den Schriften von Otto Pfeiderer.

1908 untersuchte er zum ersten Mal systematisch die Frage der Weltteleologie, die Idee Gottes als das absolute *Telos* alles Seienden. Zeitgleich befasste er sich mit der Möglichkeit einer transzendental-phänomenologisch begründeten Metaphysik und Theologie²². In jenen Jahren hielt er auch Vorlesungen auf dem Gebiet der Ethik, in welchen er die Erkenntnisrolle der Gefühle begründen versuchte. Die Spuren dieser Überlegungen Husserls fanden Theologen wie z. B. Emil Brunner oder Wilhelm Kielbach in seinen *Logischen Untersuchungen* (1900)²³. Der Psychologe Hans Driesch las die *Logischen Untersuchungen* so-

¹⁹ E. Husserl, *Brief an A. Metzger*, 4.IX.1919, [in: Hua Dok III/IV, S. 408.

²⁰ Hua DOK III/9, S. 163-164. Husserl hat mehrmals sowohl den Begriff der Mission als auch den der Lebensaufgabe in seinen zahlreichen Korrespondenzen z. B. mit Ingarden, D. Mahnke, L. Landgrebe, F. Kaufmann, G. Albrecht, Th. Celms ect. erwähnt (Vgl. Hua DOK III/III 1994; Hua DOK III/IV 1994; Hua DOK III/IX, 1994). Diesen Charakter der Phänomenologie haben auch die Schüler von Husserl bemerkt. Unter mehreren Zeugnissen, die dazu im Bezug stehen (z. B. L Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, 1949; F. Kaufmann, *Fritz Kaufmann*. in: *Phaenomenologica* 1959 (4), *Edmund Husserl 1859-1959*, S. 40-47, E. Stein, *Werke*, herg. L. Gerber, P. Fr. Romaeus Leuven, Louvain, Freiburg 1950-1965, Bd. 6, s. 64), ist jedoch das Zeugnis von Roman Ingarden am erstaunlichsten. Der Phänomenologe und Husserl-Schüler, der immer skeptisch gegenüber der Gottesfrage geblieben ist (Vgl. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów* (Gott der Phänomenologen), Tarnów, 2000), im Gegenteil zum Kreis der konvertierten Schüler, zu dem unter anderen A. Reinach, D. von Hildebrand, Z. Hamburger, E. Fink, A. Jägerschmied und natürlich E. Stein gehört haben, hat in einem Interview über Husserls Person gesagt: „Letztendlich suchte Husserl einen Weg zu Gott als dem höchsten und absoluten Verstand, in welchem er seine eigene Vervollkommnung und endgültigen Frieden zu finden hoffte und auf den er eine Teleologie des reinen Bewusstseins aufbauen könne. Das war sein Schicksal und hat er den nicht eintauscht“ (R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną* (Aus den Untersuchungen zur Gegenwartsphilosophie), Warszawa 1963, S. 627).

²¹ Vgl., Hua Dok III/I 1977, S. 34.

²² Vgl. Ebd., S. 119.

²³ Vgl. E. Brunner, *Brief an Husserl*, September 1921, [in: Hua Dok III/VII, S. 41; W. Keilbach, *Zu Husserls phänomenologischen Gottesbegriff*, [in:] W. Keilbach (hrsg.) *Religion und Religion. Gedanken zu ihrer Grundlegung*, Paderborn 1976, S. 63 i 70.

gar als eine Art ontologischen Gottesbeweis und äußerte diese Vermutung auch gegenüber Husserl selbst. „Ich frug“, erinnerte Driesch nach Jahren, „Husserl, ob ich im Recht sei, wenn ich den ontologischen Gottesbeweis (der aus der <<essentia>>, d. h. dem begrifflichen <<Wesen>> Gottes, seine <<existentia>> herleiten will) – als letztes Ziel seiner logischen Untersuchungen ansehe. Er bejahte diese Frage, ist aber meines Wissens nie schriftstellerisch auf sie eingegangen“²⁴.

In den folgenden Jahren setzte sich Husserl mit der Reflexion des Hl. Augustinus auseinander und las dessen *Confessiones*. Ganz besonders diese Lektüre wurde zur wesentlichen Inspiration bei der Erarbeitung des eigentlichen Hauptwerkzeuges der Phänomenologie, der phänomenologischen Reduktion also, die in Husserls Auffassung eine Art langsamer, komplexer Selbstbesinnung ist, eine Rückkehr des Menschen zu sich selbst und damit dahin, wo letztlich die Wahrheit zu finden sei. Eben diesen Prozess der Rückkehr des Menschen zu sich selbst auf dem Weg der Selbstkontemplation mit dem Ziel der Erkenntnis der Wahrheit sah Husserl bei Augustinus; und es ist kein Zufall, dass er jenen in einem seiner reifsten Werke, den *Cartesianischen Meditationen*, so zitiert: „Das Delphische Wort γνῶθι σεαυτόν hat eine neue Bedeutung gewonnen. (...) Mann muß erst die Welt durch ἐποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. *Noli foras ire*, sagt Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*“²⁵. Nach Augustinus liest Husserl andere Mystiker wie z.B. Meister Eckhart (aus dessen Werk er, wie er später gegenüber D. Cairns geäußert hat, ganze Seiten in sein eigenes hätte übernehmen können)²⁶ und den Verfasser des Mittelaltertraktats *Deutsche Theologie*, der die Rheinländische Mystik stark beeinflusst hat. Über seine sehr persönliche Beziehung zu letztgenanntem Denker sagte Husserl selbst: „Die Deutsche Theologie habe ich schon früher wiederholt angesehen und ich habe sie hier mit und liebe sie sehr: wie ich überhaupt große Neigung zur deutschen Mystik habe, deren innige Religiosität mich sehr anzieht“²⁷. Husserl kannte zudem die Schriften der Hl. Theresa von Avila, des Hl. Johannes vom Kreuz und die anderer Kirchenväter. Seine letzte Lektüre war Guardinis Schrift *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu*, von der er tief beeindruckt war²⁸.

All diese bekannten Fakten zeigen deutlich, dass die religiöse und mystische Tradition wie die Religion und Mystik selbst die Denkräume prägten, in denen

²⁴ H. Driesch, *Lebenserinnerungen*. München 1951, S. 153; Vgl. A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Analecta Husserliana* XCVIII, S. 29-30.

²⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, herg. E. Ströker, Hamburg 1977, S. 161.

²⁶ Vgl. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague 1976, S. 91.

²⁷ E. Husserl, *Brief an Mahnke*, 5.IX.1917, [in:] *Hua Dok.* III/III, S. 419.

²⁸ Vgl. A. Jägerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, op. cit., S. 208, 213, S. 220.

sich Husserls Reflexion vollzog. Wie verstand er jedoch seine Phänomenologie als Weg zu Gott in der Praxis? Um diese Frage beantworten zu können, ist eine kurze Skizze der methodischen Voraussetzungen der Phänomenologie notwendig.

Diese soll nach Husserl vor allem ein rationaler Weg des Menschen zu Gott sein²⁹. Als solcher soll sie den Zugang zu Gott auch und gerade jenen eröffnen, die ihn nicht als Gläubige betreten. „Ich habe Ihnen“, so Husserl zu Schwester Adelgundis Jägerschmid, „gesagt, dass meine Philosophie, die Phänomenologie, nichts anderes als ein Weg, eine Methode sein will, um Menschen, die eben gerade vom Christentum und von den christlichen Kirchen abgerückt sind, wieder den Rückweg zu Gott zu zeigen“³⁰. Das Fundament der Phänomenologie kann also keinesfalls die Anerkennung irgendwelcher theologischen Wahrheiten bereits voraussetzen, welche für Menschen ohne Religion oder solche, die im Zweifel leben, fremd und unklar wären. Der Ausgangspunkt muss voraussetzungslos sein. Die Phänomenologie kann so begriffen werden als „innere Praxis“³¹ oder Technik des inneren Lebens, deren Fokus auf der Möglichkeit der personalen Gotteserfahrung des Menschen liegt. Sie ist eben nicht „(...) auf spekulative Konstruktion eines mystischen Absoluten gerichtet, sondern des aus uns selbst in phänomenologischer Reduktion als Absolutes zu erkennenden und als Urgrund alles für uns Seienden“³². So definiert Husserl sie letztendlich als Weg „zu Gott ohne Gott“. In seinem Gespräch mit Schwester Adelgundis Jägerschmid sagte er: „Das Leben des Menschen ist nichts anderes als ein *Weg zu Gott*. Ich versuche, dieses Ziel ohne theologische Beweise, Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich *zu Gott ohne Gott* zu gelangen. Ich muss Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen (...). Ich weiß, dass dieses mein Vorgehen für mich selbst gefährlich sein könnte, wenn ich nicht selbst ein tief gottverbundener und christusgläubiger Mensch wäre“³³. Dabei ist diese „Elimination“ Gottes nicht identisch mit dem Akt der Gottesverneinung. Nach meiner Überzeugung ist hier die Anwendung der phänomenologischen *Epoche* gemeint, d. h. zuerst die „Einsetzung in Klammern“ aller Theorien, Spekulationen, Vorstellungen und Vorannahmen, die vielleicht zwar Aussagen über Gott treffen, die direkte und lebendige Gotteserfahrung aber wahrscheinlich nach Husserl mitunter eher behindern mögen. Es geht nicht um die Negation all unserer Denkvoraussetzungen, nicht einmal um ihre Anerkennung als falsch oder irrtümlich, sondern um den Versuch der Einsicht in das Absolute außerhalb ihrer – oder besser: unabhängig von ihnen. Damit kommt jedoch ins Spiel eben zum

²⁹ Vgl. Ebd., S. 210; E. Avé-Lallemant, *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*, op. cit., s. 105.

³⁰ A. Jägerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, op. cit., S. 224.

³¹ Hua XLII, S. 213.

³² E. Husserl, *Brief an E. und M. Husserl*, 22.XII.1931, [in:] Hua Dok III/IX, S. 79.

³³ A. Jägerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, op. cit., S. 219.

Zweiten die Notwendigkeit der Ausklammerung der Annahme der Gottesexistenz. Der Mensch dürfte in seinem Suchen auf dem durch Husserl empfohlenen Weg nicht voraussetzen, dass er daseiend ist, sondern er sollte diese Überzeugung „außer Aktion“ setzen, genau wie die Generalthese der natürlichen Einstellung. Husserl schrieb: „(...) wir <<schalten sie aus>>, wir <<klammern sie ein>>. Sie ist immer noch da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete außerhalb des Zusammenhangs der Schaltung. Wir können auch sagen, wir machen von ihr <<keinen Gebrauch>> (...)“³⁴. Es geht nicht nur darum, dass wir die Voraussetzung der Gottesexistenz ausklammern, sondern nicht minder die eventuelle Voraussetzung, dass Gott überhaupt nicht existiert. Wir sollten weder die Existenz noch die Nicht-Existenz Gottes annehmen, sondern den Versuch eines Denkens außerhalb dieser Kategorien wagen. Genau dies hat für viele von Husserls Schülern die grundlegende Rolle des ersten Impulses zu ihrer Konversion gespielt. H. Conrad-Martius berichtete davon so: „Das stärkste Argument für den Atheismus und in ganz besonderem Sinn gegen den Offenbarungsumkreis des spezifische Christlichen war und ist die scheinbare Unmöglichkeit der dabei geglaubten Dinge und Sachverhalte. In dem Augenblick aber, in dem sich dem Wesensblick mit dem sich enthüllenden vollen Wesen einer Sachlage auch deren Daseinsmöglichkeit enthüllt, muss eine erste Erschütterung über den Ungläubigen kommen. Kann er es noch verantworten, sich mit der Existenzfrage einer Sache, die plötzlich im eindrucksvollen Sinne existenzmöglich geworden ist, nicht auseinanderzusetzen?“³⁵. Nach meiner Überzeugung wollte Husserl die

³⁴ Hua III/1, S. 63. Por. A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, op. cit., S. 27; L. Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008, S. 64-65). Husserls Forderung, alle theologischen Theorien und Methoden in Klammern zu setzen, bedeutet nicht, dass die Phänomenologie nichts mit Religionstradition zu tun hat. In diesem Kontext können wir vielleicht die Doppel-Bedeutung des Husserlschen Wegs zu Gott erwähnen. Es geht darum, dass Husserl einerseits keinen Gebrauch von theologischer Reflexion machen wollte. Aus diesem Grund definierte er die Phänomenologie im Brief an Przywara als „atheologisch“ (Vgl. E. Husserl, *Brief an E. Przywara*, 15.VII.1932, [in:] Hua Dok III/VII, S. 237) oder in einem Manuskript als „inkonfessioneller Weg zu Gott“ (E III 10, 14a, [Transkription der Textstelle wurde überprüft]). In dem gleichen Aufsatz unterstreicht er andererseits die Notwendigkeit, einer philosophischen Theologie eines „zweiten Sinnes“, d.h. „(...) einer auf dem Boden der Konfession stehenden. Hier ist autonome Philosophie das Werkzeug, um verständlich und einsichtig zu machen, warum der zeitlich gewordene, mit Vorstellungen der historischen Situation in der Sprache einer Zeit sich mitteilende Glaube sich rechtmäßig als absolute Wahrheit ausgeben könne (...)“ (Edb. 15a [Transkription der Textstelle wurde überprüft]). Im Licht solcher Aussagen wird deutlich, dass Husserl unter dem Begriff „inkonfessionell“ nicht die strikte Abtrennung der Phänomenologie von jedweder Religionstradition verstanden hat, sondern eher eine Arbeit an bzw. hin zu den Quellen der Religion, sodass sich die Wahrheit und Echtheit theologischer Theorien in wirklichkeitsgemäßer Erkenntnis selbst enthüllen können. Es handelt sich hier immer um reine Gotteserfahrung und die Erreichung der Glaubensevidenz, die jeder Tradition vorangehen (Edb. 15b [Transkription der Textstelle wurde überprüft]).

³⁵ H. Conrad-Martius, *Vorwort*, [in:] A. Reinach, *Was ist Phänomenologie*, München, 1951, S. 16. Zum Kreis des konvertierten Schüler Husserls haben unter anderem auch gehört: T. Conrad,

gleiche Intention eigentlich auch im berühmten Punkt 58 seiner *Ideen I* äußern. Betrachten wir dies kurz:

In diesem Punkt formulierte Husserl zwar die Notwendigkeit, die Existenz der Transzendenz, welche Gott ist, auszuschalten, dabei kann diese Ausschaltung jedoch eigentlich nicht bedeuten, dass wir die Gottesexistenz im Rahmen der phänomenologischen Reduktion tatsächlich verneinen sollten. Falls dem so wäre, dann sollten faktisch Phänomenologen in der phänomenologischen Reduktion jedes Mal die Existenz des Gegenstands, der unsere Reduktion umfasst, negieren. Ich meine hier, wenn die Ausschaltung der Transzendenz, welche Gott ist, die Negation seiner Existenz bedeutet, sollten wir diesen Schluss auf jeden Gegenstand der phänomenologischen Reduktion ausweiten, dann jedoch würde uns die phänomenologische Reduktion die Untersuchung von was auch immer verunmöglichen. Sie wäre dann nicht die Möglichkeit, den Gegenstand auf besondere Weise, nämlich als Phänomen, zu erforschen, sondern sie würde seine Erforschung verhindern. Der Sinn der Einklammerung stellt nur den Nicht-Gebrauch aller Voraussetzungen, alles Vor-Wissens und aller möglichen Urteile über einen Gegenstand bis zum Nicht-Gebrauch der Generalthese der natürlichen Einstellung dar, in deren Licht wir ihn als daseiend und immer vorhanden annehmen. Vielmehr weist Husserl im Punkt 58 seiner *Ideen* auf, dass wir nur auf dem Grund der phänomenologischen Forschungen und ihrer Methodologie wirklich die Gottesexistenz entdecken können. Es handelt sich darum, dass die Reduktion der Welt zum Phänomen, das im absoluten Feld des Bewusstseins erscheinen kann, uns aus der Struktur und Morphologie der Wirklichkeit die Gottesexistenz ablesen lässt, weil „... in all dem liegt, da die Rationalität, welche das Faktum verwirklicht, keine solche ist, die das Wesen fordert, eine wunderbare Teleologie“³⁶. Es ist die Rede davon, dass z. B. „(...) die faktische Entwicklung der Reihe der Organismen bis zum Menschen hin, in der Menschheitsentwicklung des Erwachsenen der Kultur mit ihren Schätzen des Geistes usw. (...) mit der naturwissenschaftlichen Erklärungen all solcher Gebilde aus der gegebenen faktischen Umständen und nach der Naturgesetzen nicht erledigt (ist). (...) Nicht das Faktum überhaupt, sondern das Faktum als Quelle sich ins Unendliche steigender Wertmöglichkeiten und Wertwirklichkeiten zwingt die Frage nach dem <<Grund>> auf – der natürlich nicht den Sinn einer dinglich-kausalen Ursache hat“³⁷. Husserl weist eben darauf hin, dass die Absolutheit unseres Bewusstseins mit der Gottesabsolutheit nicht identisch sein kann. Es scheint hier so, als ob Husserl sagen wollte,

H. Conrad-Martius, F. Kaufmann, E. Fink, D. von Hildebrand, Z. Hamburger, A. Reinach, P. Reinach, A. Jägerschmid, G. Walter und natürlich E. Stein (hl. Benedicta vom Kreuz).

³⁶ Hua III/1, S. 125; vgl. A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, op. cit., S.28-29.

³⁷ Hua III/1, S. 125.

dass die Absolutheit unseres Bewusstseins absolut nur auf begrenzte Weise und in begrenztem Maßstab ist und damit außer ihr noch eine andere Art der Absolutheit existiert. Das Bewusstsein ist absolut nur in den Horizonten der Welt. Aus der Morphologie der Welt läßt sich in diesem Verständnis ablesen, dass sie ihren Ursprung in einem außerweltlichen Sein hat und „(...) dass dieses nicht bloß der Welt, sondern offenbar auch dem <<absoluten>> Bewusstsein transzendent wäre. Es wäre also ein <<Absolutes>> in einem total anderen Sinne als das Absolute des Bewusstseins, wie es andererseits ein Transzendentes in total anderem Sinne wäre gegenüber dem Transzendentalen im Sinne der Welt“³⁸. Im Kommentar zum Paragraph 51 der *Ideen*, ohne den wir den Sinn des Punkts 58 nicht verstehen können, meint Husserl, dass wir Gott weder Immanenz noch Transzendenz zuschreiben können, denn wenn er immanent wäre, dann müsste er zur Noesis gehören und so wäre er identisch mit unserem Bewusstsein. Wäre er hingegen transzendent, dann müsste er ein Noema sein und sich in den Horizonten der Welt platzieren. Husserl schrieb: „Mit anderen Worten, da ein mundaner Gott evident unmöglich ist, und da andererseits die Immanenz Gottes im absoluten Bewusstsein im Sinne des Seins als Erlebnis gefasst werden kann (was nicht minder widersinnig wäre), so muss es im absoluten Bewusstseinstrom und seinen Unendlichkeiten andere Weisen der Bekundung von Transzendenten geben, als es die Konstitution von dinglichen Realitäten als Einheiten einstimmiger Erscheinungen ist; und es muss schließlich auch intuitive Bekundung sein, denen sich theoretisches Denken anpassen (...)“³⁹.

Bereits als junger Mann hatte Husserl sich entschlossen, einen rationalen Weg zu Gott zu suchen, der parallel zum Weg der Offenbarung verlaufen sollte. Diese

³⁸ Ebd.; Vgl. A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, op. cit. S. 27; L. Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, op. cit., S. 63-64.

³⁹ Ebd. S. 109. Sehr interessant ist hier das Faktum, dass gegen diese These Husserls Roman Ingarden sehr schnell Einwände erhoben hat: „Es muss also noch nach einem Prinzip der faktisch vorgefundenen Welt gefragt werden. Vom Standpunkt der <<Ideen>> aus kann es natürlich nicht in der Welt selbst gesucht werden. So kommt man auf den Gedanken der Teleologie mit der Setzung der Gottheit, die durch andere <<intuitive>> Bekundungen gegeben sein würde. Dagegen ist zunächst nichts einzuwenden, obwohl es ohne Hinzunahme irgend eines ethischen Prinzips nur eine Verschiebung des Problems ist. (Dann müssten aber die ethischen Werte transzendent und absolut sein). Aber ungeachtet dessen bestehen zwei Möglichkeiten: Entweder hat Descartes recht und Gott ist eine clara et distincta perceptio (idea), dann kann er in der Reduktion nicht ausgeschaltet werden, ist immanent und ist im Grunde nichts anderes als die <<im Bewusstsein waltende Vernunft>>. Damit ist aber das Problem nicht gelöst, sondern nur in anderen Terminus gestellt (oder ist es eine Scheinlösung). Oder Descartes hat nicht recht, Gott ist transzendent und kann ausgeschaltet werden. Dann aber sehe ich nicht ein, weswegen Gott ein absolutes Sein, ein <<An-sich-sein>> und nicht bloss ein Vermeintes sein soll. Ich begreife es wohl, dass es verschiedenartige Transzendenzen geben kann, aber ist die Gottes-Transzendenz eine Transzendenz (und man behält den Standpunkt der <<Ideen>> bei), so ist Gott ebenso ein bloss Vermeintes und es besteht keine Notwendigkeit, dass Er ein <<an sich>>, ein absolutes Sein sein müsste“ (Hua DOK III/III, S. 191).

Aufgabe begriff er, wie haben wir schon erwähnt als seine Lebensmission, die ihm durch Gott selbst als Berufung gegeben worden war. Schrieb Husserl: „Das, lieber Freund, musste ich einmal sagen. Ich bin zum philosophischen Eremiten geworden, losgelöst von aller <<Schule>> u. doch Gott täglich dankend, daß er mir es noch gegeben hat, mindest für mich, das System der phänomenologischen Philosophie (als Methodik, Problematik u. als Systemanfang selbst in der ersten Bearbeitung des transzendentalen Bodens) zu entwerfen“⁴⁰. Wie sieht nun dieser phänomenologische Weg zu Gott in der Praxis aus? Ehe wir die Antwort auf diese Frage versuchen, wenden wir uns Cusanus und seinem Denken zu, um beider Philosophen Werk vergleichen zu können – was uns auch helfen wird, den von Husserl vorgeschlagenen Weg besser zu verstehen.

2. Nicolaus Cusanus' belehrte Unwissenheit als Weg des Menschen zu seinem ursprünglichen Sein

Den Ausgangspunkt unserer Reflexion soll Cusanus' These bilden, dass der Mensch im Alltag die meisten Dinge nicht an sich erkenne, sondern so, wie sie ihm gerade erscheinen. Wir können das so verstehen, dass wir die Natur der Dinge eher ahnen oder gar zu erraten versuchen, statt wirklich etwas über sie zu wissen. In einem der Dialoge in Cusanus' *Der verborgene Gott* hören wir den Christen belehrend zum Heiden sprechen: „Nichts von all dem weißt Du, sondern Du meinst es nur zu wissen. Wenn ich Dich nämlich über das Wesen dessen fragte, was Du zu wissen meinst, so wirst Du sagen, dass Du das wahre Wesen des Menschen oder des Steins nicht auszudrücken vermagst. Wenn Du weißt, dass der Mensch kein Stein ist, so stammt das nicht aus jenem Wissen, durch das Du den Menschen, den Stein und ihren Unterschied kennst, sondern aus etwas, was zum Wesen selbst hinzukommt, nämlich aus der Verschiedenheit ihrer Wirkweisen und Gestalten und indem Du sie unterscheidest, legst Du ihnen verschiedene Namen bei“⁴¹.

Gründe für ein solches Urteil des Cusanus gibt es natürlich zahlreiche. Hier mag es genügen, kurz zu erwähnen, dass er behauptet hat, unsere natürliche Erkenntnis – sowohl die durch unsere Sinnesorgane als auch jene durch Verstandes-tätigkeit – sei von vornherein durch verschiedene Schwächen begrenzt. Cusanus zufolge stellt unser Erkennen nur einen Prozess der Angleichung unserer Gedanken an den zu erforschenden Gegenstand dar. So verstanden sind all die Begriffe, mit denen wir die Realität erst ergreifen und dann verstehen wollen, nicht mehr als psychische Abbilder der Dinge; Abbilder, die vielleicht das Wesen des Seins bis zu einem gewissen Grade spiegeln, aber dies immer in der begrenzten Wei-

⁴⁰ Ebd. 286-287.

⁴¹ Nikolaus von Kues, *Der verborgene Gott*, übers. F. Stippe, München 1941, S. 11.

se des sie denkenden Subjekts⁴². Diese Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis ist bereits in der ontologischen Weltstruktur begründet, die Cusanus an sich schon als Abbild der echten Wirklichkeit auffasst. In diesem Lichte betrachtet, sind unsere menschliche Begriffe nicht nur Kopien des Seins, sondern stellen Kopien des Abbilds dar. Wir lesen, dass „(...) die sichtbaren Dinge in der Wahrheit Bilder der unsichtbaren Dinge sind, und dass der Schöpfer auf diese Weise wie im Spiegel und Gleichnis für die Geschöpfe dem erkennenden Blick zugänglich wird“⁴³. Diese skeptischen Thesen bedeuten jedoch nicht, dass Cusanus keine positiven Erkenntnismöglichkeiten für uns gesehen hat. Eher ist das Gegenteil der Fall, findet man doch in seinen Schriften Anweisungen zu einer Praxis, die den Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit über die gegebene Begrenztheit hinaus weisen wollen. Der Kern dieser Praxis ist die Suche nach der höchsten Wahrheit, die für Cusanus nur Gott sein kann. Er schreibt: „(...) in anderer Erkenntnis- und Seinsweise als der, in welcher die Wahrheit selber gründet, gibt es kein Wissen von der Wahrheit. Darum ist von Sinnen, wer da glaubt, er wisse etwas in der Wahrheit und [dabei] von der Wahrheit gar kein Wissen hat. Würde man nicht einen Blinden für närrisch halten, der meint, Farbunterschiede zu kennen, da er doch überhaupt keine Farbe kennt?“⁴⁴. Wie also ist, seinen Gedanken folgend, Gotteserkenntnis (und damit Erkenntnis der Sachen an sich) möglich?

⁴² Ders. *Der Laie über den Geist*, übers. R. Steiger, Hamburg 1995, 58, 13-25 und 64-65, 6. Hier ist es wichtig, den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft bei Cusanus zu erkennen. Der Verstand (*ratio*) ist bei ihm immer die Quelle der diskursiven Fähigkeiten des Menschen. Dank dieser entwickeln wir z.B. auf dem Grund der von den Sinnen gegebenen Informationen zuerst Begriffe und dann konkrete, schon komplexe (Vor-)Urteile über die Wirklichkeit. So kann man sagen, dass er eigentlich die Quelle der rationalen Erklärung der Realität ist. Als solche funktioniert er aber nur innerhalb und auf der Grundlage der sinnlichen Erfahrung der Welt. Im Gegenteil dazu ist die Vernunft (*intellectus*) absolut unabhängig von den Sinnen. Die Vernunft hat nämlich, wie wir später lesen werden, die Fähigkeit der Erkenntnis der Wahrheit auf intuitive Weise, weil sie eigentlich des „nahestehendes Abbild Gottes“ in uns ist (Ebd., 72,14). So gelangt sie unter den Bedingungen der Gottesgnade und der Glaubenskraft zur Vernunftschau: „(...) in dem sie [Menschen – M. A.] alles Sinnliche überspringen, gleichsam wie von Schlaf zu Wachen, vom Hören zum Sehen, fortschreiten; dort wird geschaut, was nicht offenbart werden kann, weil es alles Hören und die ganze sprachliche Belehrung übersteigt. Wenn nämlich das dort Geoffenbarte aussprechen werden sollte, wurde das nicht Sagbare gesagt, wurde das nicht Hörbare gehört, so wie das Unsichtbare dort gesehen wird. Der in Ewigkeit gebenedeite Jesus nämlich, Ziel aller geistigen Schau, weil er die Wahrheit ist, Ziel aller sinnhaften Erkenntnis, weil er das Leben ist, schließlich Ziel allen Seins, weil er Gott und Mensch ist, wird dort als das Ziel jeden lautlichen Wortes in der Weise des Nichtbegreifens gehört“ (ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, übers. H. G. Senger, Hamburg 1977, 247, 2-15). Diese Differenzierung hat auch Husserl anerkannt und die beiden Begriffe vergleichbar angewandt, obwohl bei beiden Denker auch Ungenauigkeiten zu finden sind (Vgl. Hau VII, *Erste Philosophie*, op. cit., Beilage IX, 330).

⁴³ Ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, übers. P. Wipert, Hamburg 1979, 30, 2-5.

⁴⁴ Ders. *Der verborgene Gott*, op. cit., S. 15.

Es ist der Weg der kritischen Selbstbesinnung unserer Vernunft, auf den Nikolaus von Kues uns einlädt, und auf dem wir zunächst Einsicht in unsere Begrenzungen und Schwächen erlangen. Wir müssen, um überhaupt etwas wissen zu können, zuerst ein Bewusstsein unserer Unbewusstheit gewinnen. Notwendig ist hier nichts anderes als eine Art Meditation über sich selbst, gefordert bereits im delphischen „Erkenne dich selbst“⁴⁵, bei Cusanus jedoch noch klarer und schärfer gedacht als Dekonstruktion des menschlichen Alltagsbewusstseins. Die Reflexion des Philosophen war fokussiert auf das Absolute und führte ihn zum Konzept des negativen Denkens an Gott. Der Sinn eines solchen Denkens, das wir schon aus den Schriften des Pseudo-Dionysius kennen⁴⁶, lässt sich als langsame und systematische Reinigung des menschlichen Bewusstseins von allen falschen, fehlerhaften und damit inhaltslosen Urteilen und Begriffen über das Gotteswesen beschreiben. Dieser Prozess der intellektuellen Entblößung unserer täuschenden Gottesvorstellungen soll auch alle unnötigen Vorstellungen jedes endlichen und irdischen Seins erfassen, um jene innere Leere zu erreichen, in der Gottesoffenbarung erst möglich wird. Sagte Cusanus „Alles Seiende hat ja an der Seiendheit teil. Streichen wir den Teilhabecharakter von allem Seienden, so bleibt die einfache Seiendheit, welche das Wesen von allem ist. Diese Seiendheit erschauen wir nur in der belehrten Unwissenheit. Denn wenn ich alles, was an der Seiendheit teilhat, wegdenke, so scheint nichts übrigzubleiben. Deshalb erklärt der groß Dionysius, die Gotteserkenntnis führe mehr <<auf das Nichts hin als auf ein Etwas>>“⁴⁷.

Wir können diesem Weg des negativen Denkens an Gott über den intellektuellen und spekulativen Charakter hinaus eine existenzielle Dimension zuschreiben. Er läßt sich nämlich verstehen als Rückkehr des Menschen in sein eigenes Inneres, wo er sich schließlich in der Wahrheit des eigenen Seins ergreifen kann. Im Dialog über *Das Globusspiel* vergleicht Cusanus die menschliche Seele mit der durch den Spieler geworfenen Kugel, die sich durch neun unterschiedliche konzentrische Kreise bewegt, die der Philosoph als „Werkstätte“⁴⁸ oder „Stufen der Schau“⁴⁹ benennt. Jeder dieser „Werkstätte“ ist dabei einer von vier verschiedenen Erkenntniskräften – Sinneskraft, Vorstellungskraft, Verstand und Vernunft – untergeordnet; sie stellen verschiedene Existenzmodi des Menschen auf unterschiedlichen Stufen seines Geisteslebens dar. Der wichtigste der Kreise ist das

⁴⁵ Vgl. ders. *Der Laie über den Geist*, übers. R. Steiger, Hamburg 1995, 52; ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 4. I; vgl. I. Mandrella, *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, [in:] *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, herg. W. A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström, Abo 2010, S. 112.

⁴⁶ Vgl. Pseudo Dionysius Areopagita, *Über alles Licht erhaben. Mystische Theologie – Die Namen Gottes – Himmlische Hierarchie – Kirchliche Hierarchie*, über. Edith Stein, Kevelaer 2015.

⁴⁷ Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 51, 7-14.

⁴⁸ Ders., *Die belehrte Unwissenheit*, op. cit., 246, 7-8.

⁴⁹ Ebd., S. 55.

sogenannte „Reich des Lebens“, der alle anderen krönt. Der Philosoph sagte: „Meine Absicht aber war, dieses Spiel – das ich neulich erfand (...) in eine Ordnung zu zwingen, die dem Vorhaben nützlich ist. Ich machte ein Zeichen, wo wir stehen, wenn wir den Globus werfen, und einen Kreis in der Mitte des Feldes; in seiner Mitte ist der Thron des Königs, dessen Reich das Reich des Lebens ist, welches im Kreise beschlossen ist. Und in dem Kreise machte ich noch neun weitere Kreise. Die Spielregel ist nun so: der Globus soll innerhalb des Kreises aus seiner Bewegung zur Ruhe kommen, und je näher dem Mittelpunkt, um so mehr gewinnt man – entsprechend der Zahl des Kreises, in dem der Globus stillsteht. (...) Dieses Spiel, sage ich, bezeichnet Bewegung unserer Seele aus ihrem Reich zum Reich des Lebens, in der Ruhe und ewige Glückseligkeit ist“⁵⁰, d.h. die Bewegung unserer Seele weg von den oberflächlichen Lebensbereichen unseres Geistes hin zur tiefsten Dimension unseres Seins. Hier erst sind wir authentisch „wir selbst“, sind ganz bei uns, indem wir eine tiefe innere Einigkeit und Identität mit unserem Sein erreichen. Es geht Cusanus um die „Hinwendung“⁵¹ des Menschen zu sich selbst, um sich in seiner Ursprünglichkeit wiederzugewinnen, sodass eine Gestaltung des eigenen Lebens in und aus dieser Tiefe möglich wird. Diese innere Quelle und Ausrichtung und nicht die Welt und andere Menschen sollen so fortan Denken und Handeln des Einzelnen bestimmen. Hier, in dieser Innigkeit mit sich selbst, sieht Cusanus den Menschen auch in einer Innigkeit mit Christus, der im Reich des Lebens wohnt und waltet. „Dieses Spiel, sage ich, bezeichnet Bewegung unserer Seele aus ihrem Reich zum Reich des Lebens, in dem Ruhe und ewige Glückseligkeit ist. In seinem Mittelpunkt thront unserer König und Lebensspender Jesus Christus“⁵². Dieser Lebensbereich unseres Geistes ist entweder auf dem Weg der Tugenden oder auf dem des intellektuellen Lebens zu erreichen, denn „Christus, der das Leben ist, ist auch die Weisheit, d. i. köstliche (sapida) Wissenschaft. Die Wissenschaft in ihm erweist sich, weil sie köstlich ist, als lebendiges Erfassen. Das vernünftige Leben ist Erfassen der Weisheit oder der köstlichen Wissenschaft“⁵³.

Als Werkzeug des Konzepts seines negativen Denkens an Gott hat Cusanus die Methode der mathematischen Analyse ausgewählt. Da das mathematische Sein aus seiner Natur immateriell und unveränderbar sei, könne es Gottes Natur und Gottes Vollkommenheit am besten wiedergeben⁵⁴. Auf der Grundlage der

⁵⁰ Ebd., S. 38.

⁵¹ Ders. Die belehrte Unwissenheit, Buch III, op. cit., 237,9, vgl. I. Mandrella, Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus, op. cit., S. 111.

⁵² Nikolaus von Kues, Die belehrte Unwissenheit, Buch III, op. cit., 237,9; vgl. I. Mandrella, Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus, op. cit., S. 120.

⁵³ Ebd., 54-55.

⁵⁴ Ders. Die belehrte Unwissenheit, Buch I, op. cit., 31, 8-14; vgl. J. M. Nicolle, Die Blindheit des Verstands und die Sehkraft des Intellekts, [in:] Zur Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nicolaus von Kues, herg. H. Schwaetzer, M. A. Vannier, Münster 2012S. 119.

Analyse der tatsächlichen Eigenschaften verschiedener geometrischer Figuren wie z.B. Linie, Kreis, Dreieck und Kugel, führte Cusanus ein Gedankenexperiment durch, dass die potenzielle Unendlichkeit dieser Formen untersuchte. Die Grundannahmen waren, dass 1/ jede unendliche Linie identisch mit der endlichen Linie in ihrer Potenzialität ist; 2/ alle unendlichen Figuren letztendlich in der unendlichen Linie zusammenlaufen⁵⁵. Im nächsten Schritt übertrug er alle grundlegenden Eigenschaften der unendlichen Figuren auf die aktuelle Gottesunendlichkeit. Auf Grundlage der so gesammelten Ergebnisse kam er zu dem berühmt gewordenen Schluß, Gott sei der „Zusammenfall der Gegensätze“ (*coincidentia oppositorum*), eine absolute Einheit, die Maximum und Minimum, das Größte und Kleinste, alles und nichts zugleich ist⁵⁶. Alle Gegensätze werden durch und in ihm dialektisch vereint und zugleich überwunden; da er gegenüber Menge und Maß stets unbegrenzt bleibt, ist er auch unabhängig von jedem Gegensatz und Widerspruch⁵⁷. Kurz gesagt, existiert Gott außer- und über ihrer komplexen Logik; und umso mehr ist er unabhängig von den Kategorien des Seins und Nichtseins in dem Sinne, wie der Mensch sie anwenden und verstehen kann. Transzendent gegenüber jedem endlichen Sein ist Gott darum eher Nichtsein als Sein. Cusanus sagte: „Wie er nämlich alles ist, so ist er keines von allem“⁵⁸, was wir kennen. Es ist einfach so, dass er „(...) das schlechthin Größte ist oder nicht ist oder ist und nicht ist oder weder ist noch nicht ist. Mehr Aussagen lassen sich weder aussprechen noch denken“⁵⁹. Was aber bedeutet das für uns? Stoßen wir hier nicht auf eine Grenze, die ganz deutlich beweist, dass uns alle Erkenntnis des Jenseitigen zwingend verschlossen bleibt?

Der Weg zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit gleicht nach Cusanus der Ersteigung eines hohen Berges⁶⁰. Am Fuße des Berges steht die Sinneserkenntnis, die einerseits Quell einer oberflächlichen Auffassung der Gegenstände ist, andererseits konstitutiv für alles spätere Erkennen. Die elementaren Empfindungsinformationen der Sinne sind das primäre Material unserer Gedankentätigkeit. Darüber hinaus ist die sinnliche Wahrnehmung Quell unseres Staunens über die Realität und den konkreten Gegenstand und wird so zum grundlegenden Impulsgeber jedweder Reflexion. So führen uns die Sinne zum Denken. Cusanus schrieb: „(...) in unseren Geistern gleicht jenes Leben anfangs einem Schlafenden, bis es durch das Staunen, das aus dem Sinnenfälligen entsteht, angeregt wird, dass es

⁵⁵ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 35-37.

⁵⁶ Vgl. Ebd., 11-13; 16, 11-13; vgl. W. J. Hoye, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Freiburg 2004, S. 173-174.

⁵⁷ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 12.

⁵⁸ Ebd., 43, 19-20.

⁵⁹ Ebd., 16, 11-13.

⁶⁰ Vgl. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246, 2.

sich bewegt⁶¹. Hat der Mensch durch die Sinne Stoff für sein Denken gewonnen, betritt er die höheren Regionen der Erkenntnis, wo der Verstand waltet. „Der Verstand hingegen“, sagte Cusanus „der wegen seiner Fähigkeit zur Teilhabe an der Vernunftnatur seiner Natur nach überlegen ist, trägt gewisse Gesetze in sich, durch die er als Lenker der Leidenschaften des Begehrens diese zügelnd mäßigen und zum rechten Maß führen soll, damit der Mensch nicht sein Ziel in sinnliche Gegenstände setze und so des geistigen Sehnsens der Vernunft verlustig gehe“⁶². Der Verstand ist in der Lage, das Material der Sinneswahrnehmung in methodischer Bewegung zu einem synthetischen Ganzen zu ordnen. Auf dem Grund der durch die Sinne gegebenen Information über den Gegenstand baut er Begriffe und Urteile. Seine Werkzeuge sind dabei z.B. Zahlen, Vergleich, Unterscheidung, Analyse, Reflexion, Verschiedenheit und Übereinstimmung⁶³. Er stellt jedoch lediglich ein diskursives Vermögen dar, dessen fundamentale Ergebnisse nur Begriffe darstellen, die letztlich doch starre und begrenzte Gedankenkonstrukte bleiben. Der Wirkungsbereich des Verstandes findet seine Grenze in der Frage nach der Wahrheit über Gott, die wir laut Cusanus auf dem Weg der mathematischen Analyse entdecken können. So sieht er die Entdeckung Gottes als „Zusammenfall der Gegensätze“ als einen Bruch im menschlichen Denken, in dessen Folge der Mensch eigentlich innerlich zerrissen wird. Im Moment dieser Erkenntnis „(...) werden wir dem Auge derer, die im Sinnhaften wandeln, entrückt, um durch ein Zuhören im Inneren Stimmen, Donner und furchtgebietende Zeichen seine Majestät zu vernehmen“⁶⁴. Wir kommen also einerseits Gott näher. Andererseits aber „(...) geraten wir ins Dunkel (...)“⁶⁵, nämlich aus dem Dunkel der vorangehenden tatsächlichen Unwissenheit über Gott in die tiefe Dunkelheit eines Wissens, das über Gott in Wahrheit eher schweigt als auszusprechen, wer er wirklich ist⁶⁶. Es ist ein gleichsam paradoxes Geschehen: Belehrt über unsere Unwissenheit erleben wir jetzt erst deren ganzes Ausmaß. Der suchende Mensch trifft erkennend auf Gottes Unbegreifbarkeit und spürt die Ratlosigkeit seines Verstandes. Deutlicher denn je erlebt er, wie klein er ist. All seine Selbsttäuschungen, etwa die von der Macht der eigenen Erkenntniskraft, die Wirklichkeit zu ergreifen, werden aufgedeckt. Der Mensch erkennt sich selbst im Lichte seiner Nichtigkeit⁶⁷. Erlebt er jedoch diesen Prozess der geistigen Reinigung seines Denkens bis zum Ende, tritt er also in die tiefste Dimension des Nicht-Wissens von Gott ein und erreicht

⁶¹ Vgl. Ders. *Der Laie über den Geist*, op. cit., 10-13.

⁶² Ders, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 216, 9-15.

⁶³ Vgl. ders. *Der Laie über den Geist*, op. cit., 64, 12-16.

⁶⁴ Ders, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246, 9-12.

⁶⁵ Ebd. 246, 5.

⁶⁶ Vgl. ders, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 4, 18-21; vgl. W. J. Hoye, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, op. cit., S. 69.

⁶⁷ Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246, 10-20.

so die äußere Grenze seiner intellektuellen und existenziellen Kräfte, so öffnet er sich laut Cusanus absolut und bedingungslos der Wirkung des Glaubens und wird von jenem plötzlich und unerwartet zur höchsten Sphäre der Erkenntnis getragen. Diese Ebene der Erkenntnis vollzieht sich wiederum außer- und überhalb des Verstandes (*intelectio suprainlectualis*); sodass der Mensch Gott „von Angesicht zu Angesicht“⁶⁸ erkennt. „(...) durch diesen schlichten Glauben werden wir entrückt, so dass wir über allem Verstands- und Vernunfterkennen im dritten Himmel der ganz einfachen Geistigkeit ihn im Leib auf nicht leibliche Weise, weil im Geiste, und in der Welt nicht auf welthafte, sondern himmlische Weise schauend betrachten (...)“⁶⁹. Und indem Gott dem Menschen sein Wesen offenbart, offenbart sich ihm auch das Wesen der Dinge, denn: „Was nämlich dem göttlichen Geist als der unendlichen Wahrheit zukommt, kommt unserem Geist als seinem nahestehenden Abbild zu. (...) Wie Gott die absolute Seinsheit ist, die aller Seienden Einfaltung ist, so ist unser Geist jener unendlichen Seinsheit Bild, das aller Abbilder Einfaltung ist (...)“⁷⁰. Die mystische Erkenntnis, die dem Suchenden hier zuteil wird, kann freilich nicht identisch sein mit dem Wissen Gottes⁷¹. Weder in noch nach diesem Moment verfügt der Mensch über die ideale Einsicht in das Wesen Gottes und die Wirklichkeit an sich. Eher gewährt ihm Gott einen kurzen Blick auf das, was ihm sonst ganz verborgen bleiben müsste. In seiner Gnade lüftet Gott für ihn den Schleier über seiner Existenz und der Macht seiner Majestät; er offenbart sich dem Menschen als Schöpfer und Herr der Welt. Diese intellektuelle Schau vollzieht sich auf intuitive Weise, die Einsicht ist direkt und momentan und steht in engem Zusammenhang mit dem Evidenzerlebnis, dank dem der Mensch in seinem ganzen Wesen die Wahrheit des Offenbaren als unbezweifelbar erfährt⁷².

Der Weg der Läuterung des menschlichen Denkens an und über Gott, auf dem der Mensch das volle Ausmaß seiner Unwissenheit erfährt, ist der Weg der mystischen Gotteserkenntnis. „Mystisch“ beschreibt hier seiner etymologischen Bedeutung (Mystik von griechisch *μυστικός/mystikós*: geheimnisvoll) zum Trotz nicht das Phänomen der totalen Unbegreifbarkeit alles „Jenseitigen“, vielmehr weist uns das Wort auf etwas hin, was für uns gewöhnlich verdeckt, nicht un-

⁶⁸ Ders, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 241, 7; vgl. J. M. Nicolle, *Die Blindheit des Verstands und die Sehkraft des Intellekts*, op. cit., S. 121.

⁶⁹ Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., S. 245, 17-23; W. J. Hoye, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, op. cit., S. 53-54.

⁷⁰ Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist*, op. cit., 72, 12-73, 6.

⁷¹ Vgl. ders, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 245, 20; Ders, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 67-70.

⁷² Vgl. ebd., 245, 20-25, 245, 19 und 241, 7; vgl. J. M. Nicolle, *Die Blindheit des Verstands und die Sehkraft des Intellekts*, op. cit. S. 121-122; vgl. H. Schwaetzer, *Der Intellekt als Künstler, Geist als Ichlichkeit bei Nicolaus von Kues*, [in:] *Zur Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nicolaus von Kues*, hrg. H. Schwaetzer, M. A. Vannier, Münster 2012, S. 109.

mittelbar gegeben, also in irgendeiner Weise verborgen ist. Mystisch ist das, was unsere physischen Sinne und unsere Ratio nicht erfassen, was aber unter besonderen Bedingungen, nämlich der im Zusammentreffen von Glaubenskraft und Gottesgnade möglichen Einsicht in dessen Wirklichkeit, auch unseren intellektuellen Erkenntniskräften zugänglich werden kann. Die Vernunft wiederum stellt ein Werkzeug unseres Geistes dar, d. h. sie wirkt tatsächlich in der Tiefe unseres Seins. Das rein Geistige ist dem "Reich des Lebens" zuzuordnen, wo wir wahrhaft und authentisch sind, ganz eins mit uns selbst. Die durch den Geist „vergeistigte“⁷³ Vernunft eröffnet dem Menschen also die Möglichkeit, sich in seiner Ursprünglichkeit zu erfassen, während der Geist selbst verstanden wird als „nahestehendes Abbild Gottes“⁷⁴ und als der „göttliche Same“⁷⁵ im endlichen Menschensein. Dies zu erkennen ist wiederum eine Erfahrung, die nach Cusanus mit einer völligen Umwandlung des Menschen einhergehen muss. Er schreibt, dass diese „(...) Auferstehung der Menschen sich jenseits allen Geschehens, jenseits von Zeit, Quantität, und was sonst der Zeit unterworfen ist, ereignet. Das Vergängliche wird folglich in Unvergängliches, Sinnhaftes im Geistigen aufgelöst, so dass der ganze Mensch nur noch seine vergeistigte Vernunft ist, und der wirkliche Leib im Geiste aufgehoben ist. Der Leib ist dann nicht mehr Leib an sich wie in seinen körperlichen, quantitativen und zeithaften Proportionen, sondern in Geist verwandelt. Er steht so gleichsam in Gegensatz zu diesem unserem Leib, bei dem nicht die Vernunft, sondern der Leib in Erscheinung tritt, in dem die Vernunft sozusagen eingekerkert erscheint. Dort hingegen ist der Leib so im Geist, wie hier der Geist im Leib, und wie daher hier die Seele durch den Leib beschwert ist, so wird dort der Leib durch den Geist erhoben“⁷⁶. Hier lebt der Mensch schon in Christus, denn „EinVerächter dieser Welt (...) und dieses Lebens ist der, in dem durch den Glauben der Geist des Gottessohnes, Jesu Christi, ist und welcher, der Welt gestorben, in Christus lebt“⁷⁷.

3. Die Phänomenologie als komplexer Prozess des Sich-selbst-Gebärens des Menschen zu einem neuen Leben

Nach Husserl nimmt der Mensch im Alltag seiner Existenz unkritisch die sogenannte „natürliche Einstellung“ an, deren grundlegende Voraussetzung ist, dass die Welt ein Universum des Seienden ist, das uns als solches immer vorge-

⁷³ Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 242, 9.

⁷⁴ Ders. *Der Laie über den Geist*, op. cit., 72,14, vgl. H. Schwaetzer, *Der Intellekt als Künstler, Geist als Ichlichkeit bei Nicolaus von Kues*, op. cit., S. 108.

⁷⁵ Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist*, op. cit., 81,4.

⁷⁶ Ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 242, 6-18.

⁷⁷ Ders. *Vom Globuspiel*, op. cit., S. 40.

geben und als ein gewisses „Etwas“ hier und jetzt unbedingt vorhanden ist. Diese Welt muss – dies ist die zweite Voraussetzung – für uns notwendig existieren. „Die <<Wirklichkeit>>“, schrieb Husserl, „das sagt schon das Wort, finde ich / als daseiende hin. Alle Bezweiflung und Verwerfung von Gegebenheiten der natürlichen Welt ändert nichts an der Generalthese der natürlichen Einstellung“⁷⁸. Auf diese Weise aber erkennen wir im alltäglichen Leben die Realität nicht als das, was sie tatsächlich ist, sondern jeweils so, wie sie in unserer Erfahrung gerade erscheint. Bei Cusanus drückt sich dieser Befund in den Worten aus, dass wir eher raten, glauben und schätzen, etwas sei so oder so, als dass wir ein tatsächliches Wissen über den Gegenstand unserer Erkenntnis hätten⁷⁹.

Husserls Leitidee für die phänomenologische Methode war die Veränderung der menschlichen Perspektive mit dem Ziel einer ursprünglicheren und authentischeren Einsicht in das Wesen des Gegenstandes – er ging also von der Voraussetzung aus, dass es die Möglichkeit einer solchen wirklichkeitsgemäßen Erkenntnis der Sachen an sich für uns tatsächlich gibt. Der Weg dahin aber führt durch uns selbst, denn: „(...) durch mein Innen hindurch der Weg geht in alle Anderen (...) und dadurch erst auf die Welt und auf eigenes und fremdes Menschendasein“⁸⁰. So verstanden setzt die Erkenntnis des Gegenstandes in seinem Wesen an sich eine Art der Meditation und Besinnung auf uns selbst voraus, wovon auch bei Cusanus die Rede ist⁸¹. Bei Husserl ist diese Kontemplation methodisch mit der phänomenologischen Reduktion gegeben, die, wie oben erwähnt, eigentlich das augustinische Wort „*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*“⁸² verwirklicht. Wir verstehen die phänomenologische Reduktion in diesem Licht als Werkzeug unseres „Innewendung“⁸³, einer Rückkehr zu uns selbst und damit dahin, wo uns eine Reflexion möglich ist, die zur Wahrheit führt. Die Voraussetzung dieser Reflexion ist ein bestimmter Umgang mit allen Vorannahmen und Vorurteilen, die wir mitbringen, und überhaupt der „Generalthese der natürlichen Einstellung“ und zwar in der Weise, dass wir „kein Gebrauch“ von ihr machen⁸⁴. Das Ziel ist also, das erkennende Bewusstsein von allem freizuhalten, was die ursprüngliche Erfahrung des Gegenstandes verhindert, verfälscht oder erschwert. Diese Methode der langsamen Dekonstruktion unserer alltäglichen Wirklichkeitswahrnehmung weist mehr oder weniger Ähnlichkeit mit Cusanus' Weg der negativen Theologie auf. Auch sie ist eine Art von „Selbstbefreiung“

⁷⁸ Hua III/1, S. 61.

⁷⁹ Vgl. Nikolaus von Kues, *Der verborgene Gott*, op. cit., S. 11.

⁸⁰ Hua XLII, S. 247.

⁸¹ Vgl. Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist*, op. cit., 52; ders. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 4.

⁸² Vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, op. cit., S. 161.

⁸³ Hua XLII, S. 246.

⁸⁴ Hua III/1, S. 63.

unseres Bewusstseins, die schrittweise zu den Sachen selbst vorzudringen versucht⁸⁵, die sich auch nach Gott orientiert.

Da die Phänomenologie, wie wir erfahren haben, nach Husserl ein Weg zur Gotteserkenntnis sein soll, muss die phänomenologische Reduktion als ihr Hauptwerkzeug *per definitionem* dazu dienen, besonders jene Inhalte in Klammern zu setzen, die die Einsicht in das Wesen Gottes verfälschen könnten oder uns als komplizierte, spekulative Gedankenkonstruktion zwar etwas über Gott erzählen, die unmittelbare Erfahrung aber möglicherweise verhindern. Bewusst oder unbewusst betritt Husserl hier den Denkweg, den auch Cusanus beschriftet und beschrieb. Beide Philosophen fordern den Denkenden auf, alle gedanklichen Voraussetzungen in Bezug auf Gott außer Gebrauch zu setzen⁸⁶. Husserl geht soweit, dies auch für die bloße Annahme einer Gottesexistenz zu verlangen – und damit einen Schritt weiter als Cusanus. Es ist dies ein Schritt, den die Bedingungen einer Zeit, in der eine solche Annahme im allgemeinen Bewusstsein weniger und weniger selbstverständlich wurde, eigentlich zwingend notwendig machten; sollten nicht gerade jene Menschen, an die der Philosoph sein „Angebot“ insbesondere richten wollte (jene also ohne persönliche Glaubensgewissheit), von vornherein ausgeschlossen werden⁸⁷. Aus ganz verschiedenen Zeitbedingungen heraus geht es aber beiden Philosophen um die Erreichung jenes Bewusstseinsraumes in uns, in dem Gott sich unserer Erkenntnis zu zeigen vermag⁸⁸.

Interessant ist, dass die Selbstbesinnung durch die phänomenologische Reduktion laut Husserl nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine existenzielle Dimension hat⁸⁹. Die phänomenologische Arbeit des Subjekts an sich selbst kann somit zum Prozess der langsamen „Heimkehr“ des Menschen in seine eigene Tiefe werden. In diesem Kontext erwähnt er nämlich, dass sie eine Sammlung unserer gesamten geistigen Aktivität in unserem Inneren bewirkt, und zwar so lange, bis diese dort eine bestimmte „Kraftspannung“⁹⁰ erreicht. So wird die Konzentration unseres Geistes in sich selbst und letztendlich seine

⁸⁵ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch 3, op. cit., S. 51.7-14 und Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist*, op. cit., 72, 12-14 i 73 2-5.

⁸⁶ Vgl. A. Jägerschmied, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, op. cit. S. 219; Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 86-89.

⁸⁷ Vgl. A. Jägerschmied, *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, op. cit., S. 224.

⁸⁸ Vgl. edb., op. cit., S. 219 und Hua III/I, S. 124-125; W. Kielbach, *Zu Husserls phänomenologischen Gottesbegriff*, op. cit., s. 63; Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246-248.

⁸⁹ Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, op. cit., S. 153.

⁹⁰ Hua XLII, S. 236; Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 237,9 und 247, 1-10.

„zentrale Vertiefung“⁹¹ möglich. Ist das Ziel der phänomenologischen Reduktion die Erreichung dieser Tiefe unseres Geistes, müssen wir auch all jene Momente unserer Existenz in Klammern setzen, in denen wir eher „außerhalb“ dieser Tiefe sind als ihr nahe. Dies sind mit Husserl solche, in denen wir „in“ und „aus“ der sogenannten natürlichen Einstellung leben⁹². Die Welt der natürlichen Einstellung ist stets eine Welt verschiedener Tatsachen, also jener Kultur- und Naturfakten, die als solche den primären Boden unseres Alltagslebens geben, und sie stellt nach Husserl nichts weiter dar als ein Feld unserer Gewohnheiten und Traditionen⁹³. Anders gesagt, in dieser Welt herrscht die Mechanik des Handelns und dadurch die Mechanik des menschlichen Seins, denn „(...) jede Zwecksetzung und Zwecktätigkeit, die der Mensch als praktisches Wesen übt, hat schon in seinem Bewusstseinsgehalt ein Erbe der Vergangenheit (...). Jedes gewohnheitsmäßige Tun ist nicht nur gegenwärtiges Tun, sondern hat den Sinn <<gewohnheitsmäßig>> gegenwärtig in sich; und darin liegt, mindestens oft, durch Wiedererinnerung explizierbar, dass es, aus dieser oder jener Zweckabsicht erstmalig getan, bei wiederholtem Bedürfnis und Abzielen wiederholt worden war und schließlich zu einem <<passiven>> Ablauf geworden ist, ohne ausdrückliche Wiederholung der Abzielung“⁹⁴. Husserl behauptet die Notwendigkeit eines Durchbruchs zur sogenannten Lebenswelt, zu jener „letztwahren Wirklichkeit“⁹⁵ also, in der sich die uns bestimmte Existenz erfüllen kann. Cusanus spricht hier vom „Reich des Lebens“⁹⁶. Betritt der Mensch dieses, verläßt er nach Husserl jene Lebensform, die konstitutiv ist für das sogenannte „obere Ich“⁹⁷, das in der ontologischen Ordnung das „niedrigere Ich“⁹⁸ des Menschen darstellt. Er soll und kann jetzt aus seinem „unteren Ich“⁹⁹, das das „höhere

⁹¹ Hua XLII, S. 236; E. Wolz-Gottwald, *Die Transzendente Phänomenologie und die philosophische Mystik. Zum Durchbruch eines neuen Denkens im Spätwerk Edmund Husserls*, „Philosophisches Jahrbuch“, 101 (1994), S. 104-105.

⁹² Vgl. edb., S. 109.

⁹³ Vgl. Hua XXXIX, S. 521.

⁹⁴ Ebd., S. 526; Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Zur Metabasis im Spätwerk Edmund Husserls*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie“ 1995 (101), S. 124.

⁹⁵ Hua VIII, S. 166; vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, op. cit., S. 106-107.

⁹⁶ Es ist natürlich klar, dass für Cusanus das „Reich des Lebens“ im Inneren des Menschen zu finden ist und ein inneres Geschehen meint, während Husserls „Lebenswelt“-Begriff die ganze Realität umfasst, die hier als primäre und ursprüngliche Umgebung unserer Existenz verstanden wird. Beide Begriffe sind also durchaus nicht identisch und synonym, wobei es unsere Aufmerksamkeit verdient, dass auch für Husserl die Theorie der „Lebenswelten“ eng mit einem bestimmten Konzept des inneren Lebens verbunden ist.

⁹⁷ Hua XLII, S. 423.

⁹⁸ Ebd., S. 468.

⁹⁹ Ebd., S. 423.

Ich¹⁰⁰ ist, leben, also aus seinem wahren Selbst¹⁰¹. Dieses „wahre und wirkliche Selbst“¹⁰² des Menschen, das die lebendige Quelle unseres Denkens und Handelns sein soll, kann metaphorisch gesprochen nur durch eine „Verengung“ unseres Geistes erreicht werden. So möchte Husserls Phänomenologie nichts anderes sein als eine Art von „Selbstkonstitution“¹⁰³ des Subjekts in und aus seiner wahren Existenz; die Phänomenologie führt das Subjekt, wie auch Cusanus' negative Theologie es will, zur inneren *Metanoia*¹⁰⁴. Husserl schrieb: „Vielleicht wird es sich sogar zeigen, dass die totale phänomenologische Einstellung und die ihr gehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der großen existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“¹⁰⁵.

Fragen wir an dieser Stelle noch einmal nach der Praxis: Auch bei Husserl ist der Ausgangspunkt unserer Erkenntnis das Material, das uns die Sinneswahrnehmung gibt und das laut ihm in der Gestalt von einfachen und einzelnen „Empfindungsdaten“ gegeben ist. Jeder Gegenstand ist uns nämlich zuerst nicht schlechthin gegeben, sondern „einseitig“ in der verschiedenen Abschattungen¹⁰⁶. Sehe ich vor mir auf dem Tisch eine Vase, tue ich dies zwingend aus einer bestimmten Perspektive, sodass ich z.B. eigentlich nur vermuten kann, wie sie von hinten aussieht. Es könnte sein, dass sie auf der anderen Seite eine ganz andere Farbe, ein anderes Muster, einen Riss hat oder das gar ein Stück herausgebrochen ist. Dennoch erfahren wir im Erkenntnisprozess den Gegenstand nicht als vereinzelt Abschattung, sondern als kohärente und komplexe Einheit. Möglich wird das durch unser Bewusstsein, das als absolutes Feld der Erscheinung der Dinge wie ein Lichtstrahl ist, der den konkreten Gegenstand erkennbar macht. Der Gegenstand im Bewusstsein aber ist uns nur als Phänomen gegeben. Das Phänomen ist dabei jedoch nicht das psychische Abbild des zu erforschenden Gegenstandes, sondern eine besondere Weise der Gegenstandsgegebenheit. Die Gegenstände erscheinen im Bewusstsein als Bewusstseinserebnisse. Als solche sind diese Bewusstseinserebnisse objektiv – die Sache erscheint hier in ihrem Sein an sich – und damit klar unterschieden von Bewusstseinserebnissen im psychologischen

¹⁰⁰ Ebd., S. 468.

¹⁰¹ Vgl. E. Wolz-Gottwald, Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger, op. cit., S. 124.

¹⁰² Hua VI, S. 264.

¹⁰³ Hua XLII, S. 441.

¹⁰⁴ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch 3, op. cit., 73, 242, 6-18.

¹⁰⁵ Hua VI, S. 140; vgl. E. Wolz-Gottwald, Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger, op. cit., S. 124.

¹⁰⁶ Vgl. Hua III/I, 85-86 und 88-89.

Sinn¹⁰⁷. Dieses Erscheinen der Sache an sich im Bewusstseinsenerlebnis wird möglich durch die phänomenologische Reduktion, dank der unsere Erkenntnisurteile „sich nach den Sachen selbst richten, bzw. von den Reden und Meinungen auf die Sache selbst zurückgehen, sie in ihr Selbstgegebenheit befragen und alle sachfremden Vorurteile beiseitetun“¹⁰⁸. So haben wir es in den Bewusstseinsenerlebnissen nur mit den Sachen selbst zu tun, die als solche wiederum der inneren Zeitigung des Bewusstseins untergeordnet sind. Das Bewusstsein stellt nämlich einen Erlebnisstrom dar, in dem alle Erlebnisse in einer Reihenfolge von „vorher, aktuell, nachher“ organisiert und miteinander verbunden werden. So synthetisiert es das Material, das ihm die Sinneswahrnehmung gibt, mit dem, was in ihm schon als Erlebnis vorhanden ist¹⁰⁹. Dadurch ist jeder durch uns erfahrene Gegenstand eine mit sich selbst identische Einheit und kann sich in seiner Wahrheit zeigen. Diese Selbstpräsentation des Gegenstands erschöpft sich dabei aber nicht in seiner Auffassung als integratives Ganzes, sondern ermöglicht die Auffassung seines inneren Kerns, d.h. seines Wesens¹¹⁰. Auf den verschiedenen Ebenen seiner Gestaltung führt unser Bewusstsein weiter vielfältige und komplexe Operationen aus, wobei eine fundamentale Rolle der eidetischen Reduktion zufällt, die die geistige Umstellung vom Phänomen auf das Wesen ermöglicht. Auf der Grundlage der sogenannten eidetischen Variation abstrahiert das Subjekt von den individuellen und deswegen zufälligen Besonderheiten des Gegenstandes auf das, was notwendig und eigentümlich für die Sache selbst ist¹¹¹. Dieser Prozess findet sein Ziel in der berühmten Husserlschen Wesensschau, d.h. im direkten und unmittelbaren Einsehen des Gegenstandes. Husserl schreibt: „Schauende Erkenntnis ist die Vernunft, die sich vorsetzt, den Verstand eben zur Vernunft zu bringen. Der Verstand darf nicht dazwischenreden und seine uneingelösten Blankoscheine zwischen die eingelösten schmuggeln; und seine Methode des Umwechslens und Umrechnens, die sich auf die bloßen Schätzanweisungen gründet, in hier durchaus nicht in Frage stellt. Also möglichst wenig Verstand, aber möglichst reine Intuition (*intuitio sine comprehension*); wir werden in der Tat an die Rede der Mystiker erinnert, wenn sie das intellektuelle Schauen, das kein Verstandeswissen sei, beschreiben. Und die ganze Kunst besteht darin, rein dem schauenden Auge das Wort zu lassen und das mit dem Schauen verflochtene transzendierende Meinen, das vermeintliche Mitgegebenhaben, das Mitgedachte und ev. das durch hinzukommende Reflexion Hineingedeutete auszuschalten“¹¹². Es ist stattdessen notwendig, etwas in

¹⁰⁷ Vgl. Edb., S. 72 und 92.

¹⁰⁸ Edb., 41.

¹⁰⁹ Vgl. edb., 181-183.

¹¹⁰ Hua XIX, S. 114.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 111-114.

¹¹² E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, herg. P. Janssen, Hamburg, 1986, S. 62.

seiner Selbstgegebenheit anzuschauen¹¹³ – oder noch besser: zu befragen¹¹⁴. Wir streben die direkte und unmittelbare Einsicht in den *Eidos* des Gegenstandes an; wollen ihn in seiner Evidenz ergreifen. Zusammenfassend: Das Ziel der Wesenschau ist die Anschauung der Sache „von Angesicht zu Angesicht“, wie Cusanus gesagt hätte¹¹⁵. Nach Husserl ist auch diese Einsicht momentan und flüchtig, da sie als solche von intuitivem Charakter ist. Wir sehen die Wahrheit „im Augenblick“ und als solche unbezweifelbar ein¹¹⁶.

Jede Erkenntnisstufe bei Husserl, die wir im Prozess der Erfassung der Sachen in ihrer inneren Wahrheit beschreiten, kann in gewisser Weise als Parallele einer konkreten Ebene unseres geistigen Lebens gesehen werden, ähnlich, wie dies auch Cusanus getan hat¹¹⁷. Diese Ebenen stellen so etwas wie unterschiedliche „Regionen“ des Vollzugs unserer Existenz dar. Jeder Schritt, den wir in die Tiefe unseres Geistes tun, um die Erkenntnis der Sachen selbst zu erlangen, ist zugleich ein Schritt der Überwindung oberflächlicher Lebensformen des menschlichen Seins und ein Gewinn an Erfahrung auf einer tieferen und uns adäquateren Ebene des menschlichen Lebens¹¹⁸.

Vergleichbares finden wir bei Cusanus, der über den ständigen Prozess „der Bewegung unserer Seele aus ihrem Reich zum Reich des Lebens“ schreibt¹¹⁹. Dieser Prozess führt Cusanus an jenen Punkt, wo wir Gott als Zusammenfall der Gegensätze erkennen – um uns zugleich im tiefen Dunkel der absoluten Unwissenheit wiederzufinden. Dieser fundamentale Moment ist bei Cusanus identisch mit der Befreiung von allen Selbsttäuschungen und, wichtiger noch, der Entblößung alles Unwahrhaften an und im erkennenden Menschen¹²⁰. Ein ganz ähnliches Ereignis in der menschlichen Existenz analysiert auch Husserl, der den Prozess der menschlichen Wiedergewinnung des Lebens auf einer tieferen Ebene unseres Wesens als Prozess eines langsamen geistigen und existenziellen Todes beschreibt. Entledigen wir uns Schritt für Schritt von allen falschen *Modi* des Lebens, „entblößen“ wir zugleich uns selbst als die, die in der Unechtheit ihres alltäglichen Seins versunken sind. Erreichen wir wiederum jene Tiefe unseres Wesens, wo wir uns dem „echten Ich“¹²¹ annähern, gelangen wir an einen Punkt, an dem nichts weiter zu tun bleibt, als diese unsere „Unechtheit“ unbedingt abzu-

¹¹³ Vgl. Hua III/1, S. 15.

¹¹⁴ Vgl. dbd., S. 41.

¹¹⁵ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 241, 7.

¹¹⁶ Vgl. Hua III/I, S. 414-415 und 317-318; Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 245, 20-25, 245, 19 und 241, 7.

¹¹⁷ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246-7-8.

¹¹⁸ Vgl. Hua VI, S. 275.

¹¹⁹ Vgl. Nikolaus von Kues, *Vom Globusspiel*, op. cit., S. 38.

¹²⁰ Vgl. *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, op. cit., 4, 18-21; *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 246, 10-20.

¹²¹ Hua XLII, S. 394.

legen. Husserl bezieht sich hier auf die Notwendigkeit der Erreichung des sogenannten mystischen Zustands der Gelassenheit, in dem der Mensch zugleich ledig all seiner äußeren Bedingtheiten als auch ledig¹²² seiner eigenen „Unechtheit“ ist. Husserl schrieb dazu: „Einer echten Pflicht ledig zu sein (...), ist kein Vergnügen“¹²³. Und weiter: „Die ganze Tugend geht darin auf, sich selber/als Person zu vergessen“¹²⁴. So erlebt also der Mensch auf dem Weg der Arbeit an sich selbst seinen „transzendentalen Tod“¹²⁵. Es geht hier um den Tod des „alten Mensch“ in uns, dessen Existenz sich im alltäglichen Leben erschöpft, und die „transzendente Geburt“¹²⁶ des „neuen“¹²⁷, „vollen“ „ganzen“¹²⁸ und deswegen „reifen“¹²⁹ Menschen, dessen Existenz sich im „überalltäglichen Leben“¹³⁰ vollendet. Auf diese Weise – „(...) wenn wir Geburt als Neuauftreten eines Ich fassen und dann notwendig eines schlafenden oder wachen und jedenfalls wach werdenden Lebens – ist da anzunehmen, dass dem anfangenden Schlaf (wenn Schlaf Anfang sein soll des anfangenden Ich) gleichwohl Wachheit vorangegangen sein muss (...)“¹³¹ – gewinnt der Mensch sich selbst in der Wahrheit seines Seins wieder. In diesem Moment wird sein „verborgenes Ich“¹³² (das identisch mit seinem „echten Ich“¹³³, oder, wie Husserl an anderer Stelle sagte, seinem „wahren Ich“¹³⁴ ist) zum Zentrum und zum Kern seines Lebens. Von hier an wird es jedem von uns möglich, also auch „mir“ persönlich in meinem eigenen Sein, „mich als inneren Posten“¹³⁵ zu setzen, sodass all meine geistige Tätigkeit, mein Denken, Fühlen und Handeln seine Quelle in der Tiefe meines Selbst findet¹³⁶. So erreicht der Mensch das „Leben in der Apodiktität“¹³⁷ seines Seins, das nichts anderes ist als ein aus

¹²² Sowohl der Begriff der „Gelassenheit“ als auch „ledig“ stammen aus dem Denken von Meister Eckhart und dem Frankfurter (Vgl. Meister Eckhart, *Predigen*, übers. J. Quint, Frankfurt am Main 2008; Johannes <de Francfordia>, *Theologia deutsch*, herm. G. Wehr, Andechs 1989).

¹²³ Ebd., S. 397.

¹²⁴ Edmund Husserl, MS F I 24, *Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft (1909-1923)*, S. 47a (Transkription der Textstelle wurde überprüft).

¹²⁵ Hua XXXIV, S. 475.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Hua XLII, S. 479.

¹²⁸ Ebd. S. 492.

¹²⁹ Ebd., S. 506; vgl. XXVII, S. 56; Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, op. cit., S. 108-109.

¹³⁰ E. Husserl, A V 5, S. 95a (Transkription der Textstelle wurde überprüft).

¹³¹ Hua XXXIV, S. 470.

¹³² Edmund Husserl, A V 21, *Ethisches Leben. Theologie – Wissenschaft (1924-1927)*, S. 49 a (Transkription der Textstelle wurde überprüft).

¹³³ Hua XLII, S. 394.

¹³⁴ Ebd., S. 420.

¹³⁵ Ebd., S. 313.

¹³⁶ Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, op. cit., S. 160-161.

¹³⁷ Hua VI, S. 275.

dem eigenen Inneren begründetes Leben¹³⁸. Wobei das menschliche Leben in der intimen „Innerlichkeit“¹³⁹ mit sich selbst bei Husserl wie bei Cusanus die Existenz in der Gottesnähe meint, dessen Stimme wir nur in uns selbst hören können. „Gott spricht in uns“¹⁴⁰, schrieb Husserl, und so ist der „Ort“ seiner Offenbarung eben unser Ich, das eigentlich „ewige Dasein“¹⁴¹ des Menschen. Dieses Dasein als solches ist die letzte Spur unserer wahren, durch die Erbsünde verkrüppelten Natur¹⁴². So benennt Husserl unser „neues“ Leben als ein „seliges Leben“¹⁴³.

Husserls phänomenologischer Weg als Prozess der Selbstkonstitution des Subjekts ist gleichzeitig ein Weg zu Gott selbst. Da sein konstitutiver Moment die Selbstbesinnung ist, die uns über den Weg in die Tiefe zur Selbstbefreiung von den falschen Modi unseres Denkens und Lebens führt, stellt unsere Vernunft mehr oder weniger seinen inneren Antrieb dar. Dabei kann nach Husserl die volle personale Umwandlung des Menschen durch die Vernunft allein nicht erreicht werden, denn, wie er lakonisch erwähnt, wir werden in die *Metanoia* eigentlich „hineingezogen“¹⁴⁴. Wir können also schlussfolgern, dass wir es im Fall der Phänomenologie tatsächlich mit „Überrationalismus“¹⁴⁵ zu tun haben, mag dies dem jungen Husserl auch am Beginn seines philosophischen Wegs vielleicht noch nicht ganz klar gewesen sein. Dieser „Überrationalismus“ ist jedoch im gewissen Sinn schon in die Natur unserer Vernunft eingeschrieben, hat diese doch aus ihrer Anlage heraus die Fähigkeit zur Wesensschau¹⁴⁶. Auf die ähnliche Ideen treffen wir bei Cusanus, der die spekulative und geistige Arbeit unserer Vernunft auf dem Weg zu Gott beschreibt und zugleich unterstreicht, dass diese letztlich an eine Grenze stößt, die aus ihrer Kraft allein nicht zu überwinden ist¹⁴⁷. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass auch für Husserl unsere Vernunft eng mit einer konkreten Lebensform verbunden ist¹⁴⁸. Die Lebenspraxis nämlich, die aus

¹³⁸ Ebd., dz. cyt., s. 116; Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch 3, op. cit., 73, 242, 6-18.

¹³⁹ Hua XLII, 246.

¹⁴⁰ Hua XXVII, s. 234; Vgl. Nikolaus Kues, *Vom Globusspiel*, op. cit., 40.

¹⁴¹ Hua Dok III/IV, S. 275.

¹⁴² Vgl. Hua XXVII, S. 44; Hua XLII, dz. cyt., s. 395.

¹⁴³ Hua XLII, S. 201.

¹⁴⁴ Hua VI, S. 104. Husserl kommentiert diese Ereignisse irgendwo noch anders „Das war die Gottesgnade (Hua XLII., S. 236; Vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, [in:] *Phaenomenologica* (23), Haag 1966, s. 183).

¹⁴⁵ Ch. Jamme, *Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt*, [in:] Ch. Jamme, O. Pöggeler, *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Mein 1989, S. 76; Vgl. E. Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, op. cit., S. 112; Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, op. cit., S. 183.

¹⁴⁶ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, op. cit., S. 62.

¹⁴⁷ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, op. cit., 245, 17-23.

¹⁴⁸ Edb., 242, 6-18; vgl. Hua XXVII, S. 29; vgl. U. Melle, *Husserls personalistische Ethik*, [in:] *Fenomenologia della ragion pratica*, herg. B. Centi, Napoli 2004, S. 346.

dem „seligen Leben“ erwächst, ist das „ethisches Leben“¹⁴⁹, denn: „Vernünftig ist mein Leben und praktisch vernünftig bin ich, wenn ich überhaupt das Bestmögliche will und nach bester Möglichkeit vollführe und wenn ich den Willen fasse, überhaupt mich nicht gehen zu lassen, überhaupt das Bestmögliche zu erstreben, zu tun und zu wollen“¹⁵⁰ – um es kurz zu sagen: wenn ich mich nach dem Guten richte¹⁵¹.

Dieser Aufsatz ist in der Absicht seines Autors keine intellektuelle Provokation, sondern ein gedankliches Experiment, im Rahmen dessen der Versuch unternommen wurde, über jene Ideen in Husserls Denken zu sprechen, die uns als verwandt mit Cusanus' Gedanken erscheinen können. Als Provokation könnte er verstanden werden, läse man Cusanus' negative Theologie als Postulat der Unmöglichkeit jeder Gotteseerkenntnis, ginge man also davon aus, dass das Mystische immer das Unbegreifbare bleibt. Wir können aber stattdessen annehmen, dass das Geheimnisvolle uns auf andere Weise gegeben sein kann und so eine andere Art und Weise der Anschauung erfordert. Genau das, glaube ich, mochte uns Cusanus sagen und auf den gleichen Spuren war Husserl. Die beide Philosophen sind nämlich zu dem Schluss, dass das Ziel der Erkenntnis des Verborgenen eine tiefgreifende innere Umwandlung des Menschen sein muss. Diese innere *Metanoia* kann verstanden werden als zwingende Folge unserer Anerkennung jener ewigen Wahrheit, der wir im Moment des Erkennens begegnet sind.

¹⁴⁹ Hua XLII, S. 321; vgl. A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, „Phaenomenologica“ (7), Den Haag 1960, S. 141-142.

¹⁵⁰ Edb., S. 305; Hua XXVII, S. 43. vgl. U. Melle, *Husserls personalistische Ethik*, op. cit., S. 333 und A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, op. cit. S. 142.

¹⁵¹ Vgl. edb., S. 310-311; MS F I 24, op. cit., S.47 (Transkription der Textstelle wurde überprüft); A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, op. cit., S. 131. In diesem Punkt können wir deutlich Elemente von Kosmo- und Theodizee bei Husserl sehen. In diesem Kontext schrieb der Phänomenologe z. B. über den Kampf gegen das Böse in der Welt, der als solcher unsere menschliche Pflicht sei. In Bezug auf sich persönlich formulierte er: „Mag die Welt eine Hölle sein, mag die Wertung des Weltalles zu keiner Endsumme positiver Werte, zu keinem bleibenden positiven Weltüberschuss führen, zu keinen bleibenden Werten – ich widerstehe dieser Hölle und tue meine <<Pflicht>>“ (Hua XLII, S. 310-311). So hatte Husserl vor sich das Ziel der Erschaffung eines geistigen Rahmens für die Geburt der Gemeinde, wo jedes Mitglied sich auf dem Grund der „inneren Praxis“, die die Phänomenologie darstellt, zunächst in der Wahrheit seines eigenen Seins wiedergewinnt und sich dann für die Aufgabe der Erfüllung des Guten in der Welt hingibt. Was interessant ist: Obwohl der Weg zu dieser Gemeinde nach Husserl geistig-intellektuell ist, soll sie eigentlich eine „Liebesgemeinde“ sein, die sich vor allem nach der „Nächstenliebe“ richtet. So hat Husserl gemeint, dass sowohl das Leben ihrer Mitglieder als auch der Gemeinde selbst nichts anderes sein sollte als die Verkörperung der Idee der „*Imitatio Christi*“ (Edb., Beilage XLVI, S. 525; U. Melle, *Husserls personalistische Ethik*, op. cit., S. 353; A. A. Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations*, op. cit., S. 55-56; A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, op. cit., S. 161).

Husserl hatte, so denke ich, wie Cusanus das Ziel, den Menschen aufzuzeigen, dass ihre alltägliche Existenz in einem oberflächlichen Denk- und Lebensmodus nur auf dem Weg der Selbstbesinnung, d.h. durch die Rückkehr zu uns selbst in einem stetigen Prozess der fortschreitenden Einkehr in unser Inneres, zu überwinden ist. Dieser Prozess wird als identisch mit der Läuterung und Befreiung unseres Geistes von diesen falschen Modi gedacht. Er ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch die tiefste Dimension seines Seins erfahren kann und sodann aus ihr sein eigentliches Leben begründet. Dieses tiefe innere Leben des Menschen bedeutet ein Leben aus dem Glauben und der Vernunft – als Frucht der Gotteserfahrung und jener Umwandlung unseres Wesens, die die Folge solchen Geschehens ist. So läßt sich die Mystik vielleicht als eine Lebensweise verstehen, die uns nicht nur ein Ziel geben, sondern als solche zum Ziel werden kann, nach dem wir unbeirrt streben, nicht danach fragend, ob es für uns persönlich überhaupt erreichbar ist.

From the knowledge of the truth to the inner transformation of man – a study based on similarities between the reflection of Nicholas of Cusa and Edmund Husserl

Summary

Both the newly published writings of Edmund Husserl as well as the still unpublished manuscripts force us to reinterpret his thoughts, as in their light we find numerous anthropological and – what is more - mystical implications in the reflection of the philosopher. Phenomenology can, in fact, be read as a process of autoconstitution of the entity in its adequate being, i.e. its laborious process of self-discovery and “being born” in the light of its own inner truth. This truth, meanwhile, is the fact that our “real” and “authentic self”, that we find in ourselves with the help of phenomenology, is nothing but a trace of God in man. Thus Husserl reads the main tool of his method, i.e. the phenomenological reduction, as a kind of 1/ the subject’s meditation on itself; 2/ the process of its slow return to itself; 3/ the process of, on the one hand, deconstruction of its “popular consciousness”, and, on the other hand, of the spiritual deconstruction of its false and inadequate way of being, in which the subject is stuck each day. The end to the reduction understood this way will be the “transcendental death” of man and subsequent spiritual “birth” to a new life. Interestingly, the above thoughts of Husserl bring him close to the tradition of Christian mysticism and, among it, to the reflection of Nicholas of Cusa. Therefore, the aim of this article will be the study of the basic categories of the phenomenologist’s thinking in the light of Cusanus’ doctrine of “enlightened ignorance”, his concept of “negative thinking”, mystical cognition and the inner transformation of man, so that it becomes possible to demonstrate some convergence regarding assumptions which guided their reflection, its direction and finally the fundamental conclusions.

Key words

God, man’s “authentic self”, phenomenological reduction, “transcendental death”, internal *metanoia*, “enlightened ignorance”, negative theology, mystical cognition.

Od poznania prawdy do wewnętrznej przemiany człowieka – studium na kanwie podobieństw między myślą Mikołaja z Kuzy oraz Edmunda Husserla

Streszczenie

Zarówno nowo opublikowane pisma Edmunda Husserla, jak i wciąż niepublikowane manuskrypty zmuszają nas do reinterpretacji jego myśli, gdyż w ich świetle odnajdujemy liczne antropologiczne oraz – co więcej – mistyczne implikacje w refleksji filozofa. Fenomenologię można bowiem odczytywać jako proces autokonsytywacji podmiotu we właściwym mu byciu, tj. jego żmudny proces odnajdywania siebie i „zradzania” w świetle własnej wewnętrznej prawdy. Tę tymczasem stanowi fakt, iż nasze „prawdziwe” i „autentyczne ja”, które odkrywamy w sobie z pomocą fenomenologii, jest niczym innym, jak śladem Boga w człowieku. W ten sposób główne narzędzie swojej metody, tj. redukcję fenomenologiczną, Husserl odczytuje jako rodzaj 1/ medytacji podmiotu nad sobą samym; 2/ proces jego powolnego powrotu do siebie samego 3/ proces z jednej strony dekonstrukcji jego „świadomości potocznej”, a z drugiej proces duchowej dekonstrukcji jego fałszywego i nieadekwatnego sposobu bycia, w którym ten tkwi na co dzień. Kresem tak rozumianej redukcji będzie „transcendentalna śmierć” człowieka i jego powtórne duchowe „narodziny” do nowego życia. Co ciekawe, powyższe rozważania Husserla zbliżają go do tradycji mistyki chrześcijańskiej, a w tym do refleksji Mikołaja z Kuzy. W związku z tym celem niniejszego artykułu będzie studium podstawowych kategorii myślenia fenomenologa w świetle doktryny „oświeconej niewiedzy” Kuzańczyka, jego koncepcji „myślenia negatywnego”, mistycznego poznania oraz wewnętrznej przemiany człowieka, tak, aby stało się możliwym wykazanie pewnych zbieżności jeśli chodzi o założenia, które przyświecały ich refleksji, kierunkowi myślenia czy wreszcie fundamentalnym wnioskom.

Słowa kluczowe

Bóg, „autentyczne ja” człowieka, redukcja fenomenologiczna, „transcendentalna śmierć”, wewnętrzna *metanoia*, „oświecona niewiedza”, teologia negatywna, mistyczne poznanie

Literaturverzeichnis

Husserliana: Edmund Husserl. Gesamte werke, auf dem Grund des Nachlass veröffentlicht vom Husserl Archiv in Leuven: Dordrecht/Haag [Hau]

- Hau VI Band VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie. Eine Einleitung in der phänomenologischen Philosophie*, Haag 1953.
 Hau VII Band VII, *Erste Philosophie (1923/1924) Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Haag 1956.
 Hau VIII Band VIII, *Erste Philosophie (1923/1924) Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Haag 1959.
 Hau XXVII Band XXVII, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Dordrecht/Boston/ London 1989.
 Hau XXXIV Band XXXIV, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Dordrecht 20002.

- Hau XXVIIIBand XXVII, *Aufsätze und Vorträge*. 1922-1937, Haag 1988.
 Hau XXXIXBand XXIX, *Lebenswelt*, Dordrecht 2008.
 Hau XLIIIBand XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlas (1908-1937)*, Dordrecht 2014.
 Hau Dok Dokumente Band III/I, *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, Haag 1977.
 Hau Dok Dokumente Band III/III, *Briefwechsel. Die Göttinger Schule*, Dordrecht 1994.
 Hau Dok Dokumente Band III/IV, *Briefwechsel. Die Freiburger Schule*, Dordrecht 1994.
 Hau Dok Dokumente Band III/VII, *Briefwechsel. Wissenschaftlerkorrespondenz*, Dordrecht 1994.
 Hau Dok Dokumente Band III/IX, *Briefwechsel. Familienbriefe*, Dordrecht 1994.

Unveröffentlichte Manuskripte Husserls

- A V 21 Ethisches Leben. Theologie – Wissenschaft (1924-1927).
 A V 5Philosophie (1910-1917).
 F I 24Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft (1909-1923).
 E III 10 Vorgegebene Welt und Historizität. Trieb, Instinkt. Zu der Etablierung des universalen Konstitutionsproblems (1930).
 Anders G., *Die Schrift an der Wand*, München 1967.
 Avé-Lallemant E., *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*, [in:] *Husserl in Halle*, H. M. Gerlach, H. R. Sepp (hrsg.), Frankfurt am Main 1994, S. 85-108.
 Bello A. A., *The Divine in Husserl and other Explorations*, [in:] A.-T. Tymieniecka (herg.), „Analecta Husserliana” XCVIII.
 Boehm R., *Das Absolut und die Realität*, [in:] Boehm R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag 1968, S. 73-105.
 Cairns D., *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague 1976.
 Chun Lo L., *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt am Main 2008.
 Conrad-Martius H., *Vorwort*, [in:] A. Reinach, *Was ist Phänomenologie*, München 1951.
 Drisch H., *Lebenserinnerungen*, München 1951.
 Dupré L., *Husserl's thought on God and Faith*, „Philosophy and Phenomenological Research” 29 (1968), S. 201-215.
 García Baró M., *Ensayos sobre lo absoluto*, Madrid 1993.
 Hart J. G., *I, We and God. Ingredients of Husserl's Theory of Community*, [in:] *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht 1990, S. 107-134.
 Held K., *Gott in Edmund Husserls Phänomenologie*, „Phaenomenologica“, 200 (5), S. 723-738.
 Held K., *Phänomenologische Begründung eines nachmetaphysischen Gottesverständnisses*, [in:] K. Held, T. Söding (herg.), *Phänomenologie und Theologie*, Freiburg 2009, S. 9-27.
 Hoye J., *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Freiburg 2004.
 Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, herg. E. Ströker, Hamburg 1977.
 Husserl E., *Die Idee der Phänomenologie*, herg. P. Janssen, Hamburg 1986.

- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1, hrsg. K. Schuhmann, Haag 1976.
- Husserl M., *Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl*, „Husserl Studies“, No. 5, S. 106-125.
- Jägerschmied A., *Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)*, [w:] E. Stein, *Weg zur inneren Stille*, W. Herbsttrith (herg.), Aschaffenburg 1987, S. 203-239.
- Jamme Ch., *Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt*, [in:] Ch. Jamme, O. Pöggeler, *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main 1989, S. 65-80.
- Keilbach W., *Zu Husserls phänomenologischen Gottesbegriff*, [in:] W. Keilbach (hrsg.) *Religion und Religion. Gedanken zu ihrer Grundlegung*, Paderborn 1976.
- Landgrebe, L. *Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion*, [in:] W. Härle, E. Wölfel (herg.), *Religion im Denken unserer Zeit*, Marburg 1986), S. 35-72.
- Mall R. A., *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to That of Philosophy and Theology*, „Husserl Studies“ 8 (1991), S. 1-15.
- Mandrella I., *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, [in:] *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, herg. W. A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström, Abo 2010, S. 155-186.
- Melle U., *Husserls personalistische Ethik*, [in:] *Fenomenologia della ragion pratica*, herg. B. Centi, Napoli 2004, S. 237-355.
- Nicolle J. M., *Die Blindheit des Verstands und die Sehkraft des Intellekts*, [in:] *Zur Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nicolaus von Kues*, herg. H. Schwaetzer, M. A. Vannier, Munster 2012, S. 117-122.
- Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist*, übers. R. Steiger, Hamburg 1995.
- Nikolaus von Kues, *Der verborgene Gott*, übers. F. Stippe, München 1941.
- Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, übers. P. Wipert, Hamburg 1979.
- Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, übers. H. G. Senger, Hamburg 1977.
- Nikolaus von Kues, *Vom Globusspiel*, übers. E. Hofmann, Hamburg 1952.
- Pseudo Dionysius Areopagita, *Über alles Licht erhaben. Mystische Theologie – Die Namen Gottes – Himmlische Hierarchie – Kirchliche Hierarchie*, über. Edith Stein, Kevelaer 2015.
- Roth A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, „Phaenomenologica“ (7), Den Haag 1960.
- Schwaetzer H., *Der Intellekt als Künstler, Geist als Ichlichkeit bei Nicolaus von Kues*, [in:] *Zur Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nicolaus von Kues*, herg. H. Schwaetzer, M. A. Vannier, Münster 2012, S: 107-116.
- Strasser S., *Der Gott des Monadenalls*, „Perspektiven der Philosophie“, 1978 (4), S. 361-377.
- Strasser S., *History, Teleology, and God in the Philosophy of Husserl*, [in:] A.-T. Tymieniecka, „Analecta Husserliana“ 1979 (2), S. 317-333.
- Wolz-Gottwald E., *Zur Metabasis im Spätwerk Edmund Husserls*, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1995 (101), S. 111-130.

- Wolz-Gottwald E., *Die Transzendente Phänomenologie und die philosophische Mystik. Zum Durchbruch eines neuen Denkens im Spätwerk Edmund Husserls*, Philosophisches Jahrbuch, 101 (1994), S. 98-115.
- Wolz-Gottwald E., *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien 1999.

