Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie

Otto Pöggeler

Edmund Husserl erzählte mitten im Ersten Weltkrieg, der Marburger Neukantianer Paul Natorp habe den Meister Eckhart für sich entdeckt und ihn, Husserl, auf die Texte des Mystikers aufmerksam gemacht. »Nun sitze er, Husserl, schon zwei Tage in seinem Zimmer und rauche Zigarren und lese nichts als Meister Eckhart.« Husserl sagte zu Heinrich Ochsner, dem Weggefährten des jungen Heidegger: »Ich beneide Sie um Ihr reiches geschichtliches Wissen.« Natürlich kannten Ochsner und Heidegger Meister Eckhart schon aus ihrem Studium. Als der Privatdozent Heidegger nach seinem Kriegsdienst Edmund Husserls Assistent geworden war, schrieb dieser am 5. März 1919 seinem einstigen Kollegen Rudolf Otto, Heidegger oder auch Ochsner hätten ihm Ottos neues Buch *Das Heilige* gebracht. Das Buch war für Husserl »ein erster Anfang für eine Phänomenologie des Religiösen«. Husserl vermißte aber die Maschinerie seiner phänomenologischen Reduktionen, und so schien Otto ihm unverdauten traditionellen Voraussetzungen zu verfallen. »Der Metaphysiker (Theologe) in Herrn Otto hat scheint es mir den Phänomenologen Otto auf seinen Schwingen davongetragen, und ich denke dabei als Gleichnis an die Engel, die mit ihren Schwingen die *Augen verdecken*.« Doch sei das Buch ein wirklicher Anfang in dem Sinne, daß es auf die Ursprünge zurückgehe. Nach nichts sehne sich die Zeit aber so sehr als danach, »daß endlich die wahren Ursprünge zu Worte kommen und dann erst in höherem Sinn zu ihrem Worte, zum Logos kommen«. Nach Husserl überwog bei Ochsner das religiöse, bei Heidegger das theoretisch-philosophische Interesse. Als Heidegger sich damals zu einem freien Protestantismus bekannte, Edith Stein sich unter Anstößen aus der Familie Reinach dem Christentum annäherte, schrieb Husserl im genannten Brief an Otto: »Meine philosophische Wirksamkeit hat doch etwas merkwürdig Revolutionierendes: Evangelische werden katholisch, Katholische evangelisch. Ich aber denke nicht ans Katholisieren und Evangelisieren, nichts weiter will ich, als die Jugend zu radikaler Redlichkeit des Denkens erziehen...« Er habe auf Heideggers und Ochsners religiöse Wandlung keinen Einfluß ausgeübt, obwohl ihm diese als »freiem Christen« und »undogmatischem Protestanten« nur lieb sein könne. »Im übrigen wirke ich gern auf alle wahrhaftigen Menschen, mögen es Katholische, Evangelische oder Juden sein.«¹

Schon während Husserls Lehrzeit in Göttingen hatte der junge Adolf Reinach dort einen Kreis von Phänomenologen zusammengebracht, der im Zusammenhang mit den Münchener Phänomenologen im Umkreis von Theodor Lipps stand. Reinachs Denken nahm im Krieg eine religiöse

¹ Vgl. Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner 1891–1970 zum Gedächtnis. Hrsg. von Curt Ochwaldt und Erwin Tecklenborg. Hannover 1981, 213, 157 ff.

Wendung; Reinach ließ sich taufen und hinterließ nach seinem frühen Soldatentod »Religionsphilosophische Notizen«. Edith Stein ließ von diesen Notizen Abschriften machen und versandte sie 1918 an befreundete Phänomenologen wie Fritz Kaufmann. Die Husserl-Schülerin war tief beeinflusst durch die Fassung, mit der Frau Reinach den Tod ihres Mannes aufnahm; die Zuwendung zum christlichen Glauben war dabei unverkennbar und brachte schließlich die Konversion zur Katholischen Kirche.² Mit der neuen Religionsphänomenologie verband sich Rudolf Ottos Phänomenologie des Religiösen. Otto verwandelte in seinem Buch *Das Heilige* von 1917 Schleiermachers Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott in eine Gestimmtheit, der sich Heiliges als sinngebende Mitte der Welt zeigt. So konnte der junge Heidegger, vorher von der Scholastik her allenfalls mit Hegel befreundet, auch Schleiermacher aufnehmen und am 1. August 1917 in einem privaten Freiburger Kreis Ausführungen über das Problem des Religiösen bei Schleiermacher vortragen. Dabei ging er vor allem von der zweiten der *Reden über die Religion* aus. Am 8. Januar 1918 ging Edith Stein zur Lorettostraße 40, um mit Husserl über die Drucklegung von Ingardens Dissertation zu sprechen. Sie berichtete darüber an Ingarden: »Ich ging abends zu Husserl, um über Ihre Arbeit mit ihm zu reden, traf aber auf der Schwelle den kleinen Heidegger, und wir machten zu dritt einen – übrigens sehr hübschen – religionsphilosophischen Spaziergang, der sich bis eben hinzog (¾ 12).« Am 10. Oktober dieses Jahres schrieb Edith Stein dann von einer »Wiedergeburt«, von der Hinwendung »zu einem durchaus positiven Christentum«. ³ Als Edith Stein im Sommer 1921 im Bücherschrank von Hedwig Conrad-Martius zufällig das Buch *Leben der Heiligen Teresa, von ihr selbst beschrieben* in die Hand nahm, las sie es in einer Nacht und fand in ihm in einer Damaskus-Stunde »die Wahrheit«. Am 1. Januar 1922 ließ sie sich feierlich taufen.

Edith Stein will schon in Heideggers Antrittsvorlesung nach der Habilitation »unverkennbare Spitzen gegen die Phänomenologie«, also gegen den anwesenden Husserl vernommen haben. Als ein Fräulein Petri im Seminar bei Husserl lebhaft opponierte, machte sie hinter dieser Opposition deren späteren Mann aus: Heidegger. Im Brief vom 15. Oktober 1921 an Ingarden stellte sie auch fest, daß Heidegger die Studenten in eine Richtung führe, die von Husserl wegführe, was alle »außer dem guten Meister« sähen. Die Phänomenologen sollten gar in Freiburg zur Auseinandersetzung mit dieser »neuen Richtung« zusammenkommen.⁴ Auch Husserl half Edith Stein nicht, als ihr – als einer Frau – die Habilitation verwehrt wurde. Trotzdem konnte Heidegger ihren Einfluß bei Husserl offenbar nur mit Mißbehagen sehen. Er schrieb am 8. Mai 1923 seinem bevorzug-

² Vgl. Edith Steins Werke. Hrsg. von L. Gelber und R. Leuven. Band VIII (Freiburg u.a. 1976), 34; Band X (1983), 39. – Zum folgenden vgl.: Das Maß des Verborgenen, 92.

³ Vgl. Edith Steins Werke. Band XIV: Briefe an Roman Ingarden (1991). Brief Nr. 36. – Zum folgenden vgl. Band X, 4, 42, 47.

⁴ Vgl. Edith Steins Werke. Band VII (1985), 369. Der im folgenden angeführte Brief Heideggers an Löwith ist noch unveröffentlicht.

ten Schüler Karl Löwith zum Phänomenologischen Jahrbuch: »Es stellt sich jetzt heraus, daß Fr. Stein schon wieder für den nächsten Band sich einen Platz reserviert hat.« Heidegger und Edith Stein trafen wieder zusammen bei der Feier von Husserls siebzigstem Geburtstag im April 1929. Edith Stein hatte für die Festschrift das Verhältnis zwischen Husserls Phänomenologie und Thomas von Aquin behandelt; sie mußte den Artikel jedoch auf Verlangen von Heidegger »in einen mehr oder weniger neutralen Artikel« umarbeiten (weshalb später die originale Form vorgelegt wurde). Im Jahre 1931 unterstützte Heidegger einen erneuten Habilitationsversuch; doch scheiterte die geplante »katholische Berufung« an den Restriktionen der Regierung im Zusammenhang mit der Wirtschaftskrise. An Ingarden schrieb Edith Stein über Heideggers freundliche Haltung: »Und er hat sich meine Arbeit zum Lesen behalten und neulich über 2 Stunden mit mir darüber gesprochen, in einer sehr angenehmen und fruchtbaren Weise, so daß ich ihm wirklich dankbar bin.«⁵ Als Edith Stein 1934 bei der einsetzenden Verfolgung in den Karmel eintrat, nahmen der Freundeskreis um Hedwig Conrad-Martius und auch Husserl Anteil, aber nicht mehr Heidegger. Im Kölner Karmel schrieb Edith Stein dann 1936 eine Auseinandersetzung mit Heideggers Existenzphilosophie. Heideggers eigentliche Tendenz blieb unklar, so daß weiter galt, was Edith Stein wohl schon 1932 in ihrem Artikel *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie* geschrieben hatte: »Bei Heidegger erscheint es mir heute verfrüht, sein Weltbild zeichnen zu wollen. Die Zentralstellung des *Daseins*, die Betonung der *Sorge* als zu ihm wesenhaft gehörig, des Todes und des Nichts, sowie manche extreme Formulierungen weisen auf ein gott-loses, ja geradezu nihilistisches Weltbild hin. Aber es gibt auch Äußerungen, die es als möglich erscheinen lassen, daß einmal der Umschlag ins Gegenteil erfolgt und das in sich nichtige Dasein seinen Halt in einem absoluten Seinsgrund findet.«

Der Freiburger Theologe Engelbert Krebs hielt im Winter 1917/18 eine Vorlesung über sein Spezialgebiet, die Mystik, und traf damit die Impulse der unruhigen Zeit. Er mußte 1918/19 erfahren, daß nicht nur Frau Heidegger den geplanten Weg zur katholischen Kirche nicht einschlug, sondern auch sein Schützling Heidegger sich den kirchlichen Bindungen zugunsten eines freien Christentums und der Phänomenologie Husserls entzog. Am 11. April 1930 notierte Krebs sich dann, daß Edith Stein nach Husserls Geburtstagsfeier im vorhergehenden Jahr mit Heidegger und einer kleineren Anzahl älterer Husserl-Schüler zu Heideggers (neuem) Haus gefahren war. »Sie fand ihn gegenüber früher sehr verändert, voll von arbeitsorganisatorischen Plänen.« Nach dem erneuten Besuch von Edith Stein in Freiburg, der wohl schon im Zusammenhang mit ihren Habilitationsplänen stand, bemerkte Krebs: »Welche entgegengesetzte Schicksale! Edith Stein gewann früh hohes Ansehen im philosophischen

⁵ Vgl. Edith Steins Werke. Band X, 54; Band XIV, Brief Nr. 151; zum folgenden vgl. zu Heidegger Edith Steins Werke. Band VI (1962), 69 ff, 14.

Reich. Aber sie wurde klein und demütig und – katholisch und tauchte unter in stiller Arbeit im Dominikanerinnenkloster in Speyer. – Heidegger begann als katholischer Philosoph, aber er wurde ungläubig und fiel von der Kirche ab und wurde berühmt und der umworbene Mittelpunkt der heutigen zünftigen Philosophen.« In lateinischen Gebetsworten lobt der Theologe dann Gott, der seinen Ratschluß den Großen verbarg, den Kleinen aber offenbarte.⁶ Mußte Krebs seine Worte nicht in grausamer Weise bestätigt finden, als Heidegger 1933 das Freiburger Rektorat übernahm, Edith Stein schließlich aus dem holländischen Karmel geholt und in die Gaskammern von Auschwitz verbracht wurde? Urteile dieser Art wurden jedenfalls weiter gefällt. Eine neue Option für die jüdische Herkunft und deren ursprünglichen Sinn, wie etwa Franz Rosenzweig sie im Ersten Weltkrieg im Milieu der Hegel-Renaissance fällte, war damals im Umkreis von Husserl offenbar nicht im Blick. Doch auch Heideggers Weg war nicht mit der Verirrung von 1933 zu Ende; Edith Stein selbst hat jede Schwarz-Weiß-Malerei im Urteilen abgelehnt. Zu fragen bleibt auch, ob nicht jene »klein« und offen für die Zukunft werden können, die auf die Gehäuse der Tradition verzichtet haben und nicht (wie Heidegger noch um 1933) auf einen falschen »Aufbruch« setzen. Blickt man auf Heideggers Denkweg im ganzen, dann muß auch die Frage nach seinem Verhältnis zur Religionsphänomenologie neu gestellt werden.

I. Phänomenologie als Hermeneutik

In einem Brief an Karl Löwith vom 20. Oktober 1920 ärgert Heidegger sich darüber, daß er von Husserl nicht als Philosoph genommen werde: er sei für ihn »eigentlich noch Theologe«. Doch längst versuchte Heidegger, die transzendente Phänomenologie und mit ihr die philosophische Tradition, die durch diese Phänomenologie eigentlich hatte überwunden werden sollen, methodisch aus den Angeln zu heben, indem er sie als Hermeneutik faßte und damit den Zugang zum Sein in das Geschehen der Zeit stellte. Wenn Heidegger diese Hermeneutik als eine formal anzeigende bestimmte, zeigte sich aber, daß der einstige Theologe sich auch als Philosoph von der Frage nach der Möglichkeit von Theologie oder doch von Religion her leiten ließ. Als Student der Katholischen Theologie hatte Heidegger (bei seinem Lehrer Hoberg) noch eine Vorlesung über Hermeneutik hören können, als die protestantische Exegese diesen methodischen Ansatz längst als antiquiert aufgegeben hatte. Doch fand Heidegger die Anknüpfung an die alte Disziplin bei Dilthey und dessen Vorbild Schleiermacher wieder. Noch aus dem Kriegsdienst heraus distanzierte Heidegger in einem Brief an die Pädagogin Elisabeth Blochmann vom 7. November 1918 die »theoretisierenden Erörterungen« zugunsten des »persönlichsten Erlebens«: »vom religiösen Urerlebnis führt ein Weg zur Theologie, er

⁶ Mitgeteilt durch Hugo Ott: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/New York 1988, 111.

muß aber nicht von der Theologie zum religiösen Bewußtsein und seiner Lebendigkeit leiten.« So bezeichnete Heidegger denn auch im Brief vom 1. Mai 1919 neben den »Grundproblemen der phänomenologischen Methodik« die »Phänomenologie des religiösen Bewußtseins« als Mitte seiner Arbeiten.⁷

Aus den letzten Kriegsjahren stammt eine Mappe Heideggers mit Exzerpten und Bemerkungen zur Religionsphänomenologie. Schleiermachers *Reden über die Religion* bilden einen Schwerpunkt. Wie konnte diese Rhetorik aus den Berliner Salons vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts in die Unruhe des Weltkriegs hineinsprechen? Heidegger sucht in der Phänomenologie ein Philosophieren, das hermeneutisch dem Leben folgt, dabei in diesem Leben auch die religiöse Dimension als eine entscheidende, aber mannigfach verstellte aufdeckt. In dieser Dimension zeigt sich Ewiges im Augenblick, wenn Unendliches im Endlichen begegnet und alle vorschnellen moralisierenden oder metaphysischen Zugriffe zerbrechen. Heidegger hält mit dem Anfang der zweiten Rede fest, daß jeder eine Tätigkeit des Geistes nur insofern verstehe, als er sie in sich selbst finde. Doch betont Heidegger mit Schleiermacher auch die Bedeutung des »Historischen« im religiösen Leben: echte Religion lasse sich nicht erphilosophieren; sie beginne mit der Geschichte und ende mit ihr. Schleiermachers spätere Deutung der Frömmigkeit als des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit wird so gedeutet, daß sich uns das Woher unseres Gewordenseins nur in der Geöffntheit des personalen Seins gebe, die wurzelhaft im Historischen fundiert sei. Aus Diltheys *Jugendgeschichte Hegels* entnimmt Heidegger nunmehr, daß der Einfluß Kants dem jungen Hegel ein unmittelbares Verhältnis zur Religion verwehrt habe. Den religionsphänomenologischen Entwurf Reinachs exzerpiert sich Heidegger im Juni 1918; wenn Reinach aber im religiösen Erleben ein Oben, ein Höchstes und ein Absolutes findet, dann sieht Heidegger darin metaphysische Begriffe, die er nun überprüfen möchte. Schon in Windelbands Abhandlung *Das Heilige* findet Heidegger den Weg zu Rudolf Ottos Religionsphänomenologie. Er fragt mit Troeltsch, was »Glaube« denn heiße. Vor allem sollen die Predigten von Bernhard von Clairvaux über das *Hohelied*, Meister Eckhart und Teresa von Avila die Schwingungen religiösen Lebens zeigen: in der Mystik wird die Seele zur Stätte, zur Burg und Wohnung Gottes.⁸

In einem zweiten Konvolut hat Heidegger die Vorarbeiten für eine Vorlesung über die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik gesammelt, die er für das Wintersemester 1919/20 plante. Er will auf eine konstruktive Religionsphilosophie verzichten; wenn er sich aber um die philosophischen Grundlagen der Mystik bemüht, dann will er nicht im

⁷ Vgl. Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918–1969. Marbach am Neckar 1989, 10, 16.

⁸ Die angeführten beiden Konvolute sind noch nicht publiziert; vgl. aber den Bericht von Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London 1993, 69 ff.

nur Historischen aufgehen. Vielmehr soll das faktisch-historische Erleben durch die Abgeschiedenheit der Mystik auf seine ursprüngliche Tendenz zurückgeführt werden. In diesem Rückgang zum Ursprung wird die mittelalterliche Universalienlehre ebenso problematisch wie die Eidetik Husserls. Die Dogmatik des Katholizismus erscheint als eine Pseudophilosophie, die das religiöse Erleben zum Erliegen bringt, dunkle Beweisgänge durch Kirchenrecht und Polizeigewalt stützen muß. Gegenüber dem Gebrauch oder Mißbrauch des Aristoteles war die Mystik eine elementare Gegenbewegung. Heidegger sieht sich in seinen philosophischen Bemühungen weniger durch Hegel bestärkt, der die historische Fülle mit Konstruktionen verband, als durch Dilthey. Dieser deckte in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* auf, wie das ursprünglich Lebendige der christlichen Religiosität zu einer weltgeschichtlichen Massenbewegung wurde, so daß im Ansatz schon bei Augustinus das Dogma über die Erfahrung siegte. Dagegen sei der junge Luther vom mystischen Motiv der *humilitas animi*, dem demütigen Sicheinfügen, ausgegangen; er habe seinen Weg aus dem Ringen um die persönliche Heilsgewißheit heraus gesucht. Heidegger exzerpiert sich für diese Sicht des jungen Luther Johannes Fickers Einleitung zur wiedergefundenen frühen Vorlesung Luthers über den Römerbrief (1908). Luther fand vor allem auch einen neuen Bezug zu Paulus. Für eine neue Paulusauslegung zieht Heidegger die Literatur der Zeit heran, aber auch ein Werk wie *Das Urchristentum* von Johannes Weiß. Damit rückt die neue Entdeckung der urchristlichen Eschatologie ins Zentrum, die damals aus der sog. liberalen Theologie herausführte.

Heidegger hat die Mystik-Vorlesung doch nicht gehalten, vielmehr die andere angekündigte Vorlesung zu einer Vorlesung über *Grundprobleme der Phänomenologie* ausgestaltet. Auch diese Vorlesung geht davon aus, daß das Leben der christlichen Urgemeinde eine »große Revolution« brachte, die dann freilich durch das Gewicht der antiken Wissenschaft wieder unterdrückt wurde. Doch sei die urchristliche Grundeinstellung in großen Eruptionen bei Augustinus, in der mittelalterlichen Mystik, bei Luther und bei Kierkegaard wieder aufgebrochen.⁹ Das Urchristentum habe die Tendenz des Lebens radikal umgestellt: von der Ausrichtung auf die Dinge der Welt zur Zuspitzung auf die Selbstwelt, die faktisch und historisch sei. Von dieser Sicht aus kann sich Heidegger auch der Erforschung der Selbstwelt seit der Renaissance und Künstlerbiographien wie Gundolfs *Goethe* und Simmels *Rembrandt* zuwenden. Mit Rembrandt werden für die künstlerische Gestaltung Shakespeare und Dostojewski genannt; auf die Liturgie der Beuroner Mönche wird hingewiesen, das 1918 erschienene Buch *Das Gebet* von Friedrich Heiler wird dagegen mit Spott über seine Gelehrsamkeit bedacht. Im Wintersemester 1920/21 hat sich

⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). Frankfurt am Main 1993, 61 und 205; zum folgenden vgl. vor allem, 205, 65, 85, 49. Die im folgenden genannten Vorlesungen vom Winter 1920/21 und Sommer 1921 sind noch nicht veröffentlicht. [Vgl. jetzt Band 60 der Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1995.]

Heidegger dann an eine *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* gewagt. Da ein Student das Religiöse vermißte, legte Heidegger im zweiten Teil der Vorlesung in Paulus-Exegesen indirekt auch seine Grunderfahrung offen. Heidegger interpretierte z.B., was der älteste Text im *Neuen Testament*, der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher, über die Wiederkunft Christi sagt. Jesus hatte die Menschen darauf verwiesen, daß es in diesem unserem Leben um die letzten Dinge geht, um die Gottesherrschaft als Anspruch in jedem Augenblick. Er war (auch durch den Tempel) verurteilt worden; nach dem Glauben der Urgemeinde aber wurde er von Gott erhöht und als Christus der Geschichte zum Maß gesetzt. Mußte eine Philosophie, die als Phänomenologie und Hermeneutik mit dem Leben gehen will, nicht die Glaubensentscheidung wenigstens als eine Möglichkeit des Lebens und Erlebens nehmen?

Im ersten Teil seiner Vorlesung hat Heidegger die Logik einer Philosophie, die den Glauben als etwas Eigenständiges ernst nimmt, als formal anzeigende Hermeneutik in der Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch entfaltet. Troeltsch war zum philosophisch reflektierenden Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule geworden; seinem »freien Christentum« und der Schleiermacher-Interpretation von Schülern wie Süskind war auch Heidegger gefolgt. Troeltsch hatte religionspsychologische, erkenntnistheoretische, religionsgeschichtliche und religionssoziologische Fragen verbunden und gezeigt, wie Jesus als Christus zum Stifter einer Gemeinde geworden war. Troeltsch hatte diese konkreten Fragen durch metaphysische Erörterungen abgestützt, die vom Gottesbegriff aus das Verhältnis des Menschen zu Gott und die »Idee« eines christlichen Lebens aus der Gottkindschaft bestimmten. Demgegenüber ging Heideggers Phänomenologie davon aus, daß das Leben der Menschen aus sich heraus nichts von Gott weiß. Deshalb mußte die Philosophie (wie das ja auch von der entstehenden dialektischen Theologie unterstellt wurde) von sich aus »atheistisch« bleiben. Doch sollte eine formal anzeigende Hermeneutik jene Dimensionen öffnen, in der die Menschen leben. Die Phänomenologie zeigt als Hermeneutik vor aller konkreten begrifflichen Arbeit formal an, daß wir uns einem Menschen nicht so zuwenden können wie einem zuhandenen Ding. So kann sie auch herausstellen, daß jeder Mensch letzte Fragen hat, auf die dann der Glaube Antworten zu geben beansprucht. Das Fragen und die fragende Philosophie können über diese Antworten nicht verfügen, wohl aber in den Bereich einweisen, in dem sie vielleicht gehört werden können.

Wenn Heidegger im Sommer 1921 dreistündig *Augustinus und der Neuplatonismus* las, stellte er die Geistesgeschichte des Abendlandes überhaupt zur Disposition. Augustinus versteht das »glückselige Leben« mit Paulus faktisch und historisch, interpretiert es aber mit neuplatonischen Begriffen und verfälscht damit quietistisch die bleibende »Unruhe«. Heidegger schließt einen Paragraphen deshalb mit den Heidelberger Disputationsthesen des jungen Luther, die der Theologie der Herrlichkeit, welche in metaphysischen Spekulationen das Schlechte gut und das Gute schlecht

nennt, die Theologie des Kreuzes gegenüberstellen, die in der faktischen Lebenserfahrung verbleibt. Als Phänomenologe mußte Heidegger sich in aller Entschiedenheit von Max Scheler absetzen, der 1920 sein Buch *Vom Ewigen im Menschen* veröffentlicht hatte. Scheler machte darauf aufmerksam, daß das Sein der Gegenstände das menschliche Bewußtsein transzendiert und so einem göttlichen Geiste immanent sein müsse; in der Religion erfasse sich der menschliche Geist als Abglanz des göttlichen Geistes, der ihn trage. Heideggers Vorlesung vom Sommersemester 1923 sagt von Scheler, er bewege sich »traditionell in alten, unecht gewordenen Fragestellungen« und verdecke das durch eine angebliche Phänomenologie. Eine zufällig aufgegriffene alte Theologie, etwa die Valentianische Gnosis, führe zu dem pseudotheologischen Ansatz, bei dem der Mensch zum Bild oder zur Schattenfigur Gottes werde.¹⁰ Als Heidegger zum Winter 1923/24 nach Marburg ging, hatte er das Glück, dort auf den Exegeten Rudolf Bultmann zu stoßen. So konnte Bultmann schon am 23. Dezember 1923 seinem Freunde Hans von Soden melden, Heidegger verstehe Luther besser als die Theologen und habe auch einen Bezug zu Gogarten und Karl Barth. Auch von Soden solle nach Marburg kommen und an den Auseinandersetzungen teilnehmen. »Die ältere Generation ist dazu unfähig, da sie die Problematik gar nicht mehr versteht, um die wir uns bemühen.«¹¹ Heidegger nahm an Bultmanns Seminar über die Ethik des Apostels Paulus teil und interpretierte im Februar 1924 Luthers Auslegung der Geschichte vom Sündenfall (*Genesis* 3). Wenn die Menschen »über« Gott sprechen, dann haben sie sich schon auf die Einflüsterungen der Schlange eingelassen, wie Gott sein und sich mit ihm vergleichen zu wollen. Sie sind aus dem Angesicht Gottes herausgetreten, und nur der Anruf der Gnade kann das Gottesverhältnis erneuern. Die Schau Gottes wird verwandelt in das Hören eines Rufes; auch nach *Exodus* 33, 18 ff. zeigt Gott dem Moses nur den Rücken im Vorbeigang. Bultmann hat dann Heideggers Vorlesungen besucht; beide zusammen haben an den Samstagnachmittagen das Johannes-Evangelium gelesen, über das Bultmann einen großen Kommentar vorbereitete.

Seit dem Sommer 1926 hielt Bultmann eine Vorlesung *Einführung in das Theologische Studium*, die er später unter dem Titel *Theologische Enzyklopädie* wiederholte. Seine Formulierungen zeigen gelegentlich bis ins Wort hinein Übereinstimmungen mit Heideggers Vortrag *Phänomenologie und Theologie* von 1927 und 1928. Heidegger geht davon aus, daß die Theologie eine positive Wissenschaft bleibe, die im Glauben ihre eigentliche Voraussetzung hat. Die Philosophie kann die Theologie deshalb nicht

¹⁰ Zum einzelnen vgl. Otto Pöggeler, *Ausgleich und anderer Anfang*. Scheler und Heidegger. In: *Phänomenologische Forschungen* Band 28/29. Freiburg/München 1994, 166 ff.

¹¹ Vgl. Rudolf Bultmanns *Werk und Wirkung*. Hrsg. von Bernd Jaspert. Darmstadt 1984, 202. – Zum folgenden vgl. Hermann Mörchen, Adorno und Heidegger. Stuttgart 1981, 557. Leider ist der Briefwechsel zwischen Bultmann und Heidegger noch nicht veröffentlicht worden.

durch »Direktion« sachlich bestimmen, sondern nur in »mitanleitender Korrektur« und damit in formal anzeigender Hermeneutik auf die Fragen verpflichten, die der Mensch wirklich hat. So muß sie das Sprechen des Glaubens gelegentlich auch richtigstellen (etwa in der Rede von der Erhöhung Christi als einer »Auferstehung«) (Bultmann sprach später mißverständlich von »Entmythologisierung«). Als Heideggers Vortrag jedoch mit einem parallelen Vortrag Bultmanns veröffentlicht werden sollte, lehnte Heidegger ab. Gegenüber Elisabeth Blochmann begründete er das harte Nein damit, daß er von den Universitätsverhältnissen aus einfach eine bestimmte Theologie (nämlich die christliche) als gegeben vorausgesetzt und nur noch wissenschaftstheoretisch nach ihrer Möglichkeit gefragt habe. Die Philosophie müsse der Religion aber als einer »Grundmöglichkeit der menschlichen Existenz« gegenüberreten und diese dann metaphysisch erörtern. Die Philosophie könne die Theologie dann vielleicht stützen, aber auch beunruhigen oder überhaupt in Frage stellen. Findet sich der Glaube überhaupt in der Verwissenschaftlichung zur Theologie oder nicht eher in jener Liturgie, wie Heidegger sie damals immer wieder im Benediktinerkloster Beuron aufsuchte? Heidegger schrieb an Elisabeth Blochmann, daß sie als Protestantin vielleicht nicht das Hochamt der Mönche, wohl aber die Complet müsse aufnehmen können. »In der Complet ist noch da die mythische und metaphysische Urgewalt der Nacht, die wir ständig durchbrechen müssen, um wahrhaft zu existieren.«¹² Wie aber ist Metaphysik überhaupt möglich? Dieser Frage stellte Heidegger sich in der neuen Antrittsrede, die er im Sommer 1929 in Freiburg unter dem Titel *Was ist Metaphysik?* hielt.

II. Das Heilige

Als Heidegger in seinem letzten Marburger Semester, im Sommer 1928, Logik las, ging er auf deren metaphysische Anfangsgründe zurück. Er nahm die Metaphysik von Aristoteles her auf, für den Philosophie in der Metaphysik als Einheit von Ontologie und Theologie wurzelte. Fragt die Ontologie nach dem Sein als Sein, dann geht die Theologie als metaphysische Disziplin auf etwas Erstes und Höchstes, auf ein Seiendes schlechthin. Die metaphysische Betrachtung des Kosmos stößt dabei auf den »Himmel«; »das Umgreifende und Überwältigende, das, worunter und woran wir geworfen, wovon wir benommen und überfallen sind, das Übermächtige.«¹³ Heidegger hatte längst dargelegt, daß die metaphysische Theologie durch das Bedürfnis angetrieben werde, dem Wissen einen Abschluß zu geben, und daß sie nichts mit wirklicher Religiosität zu tun habe. So muß auch die metaphysische Theologie in die Transzendenz zurückgenommen werden, in der sich dem Dasein Seiendes in seinem Sein

¹² Vgl. Heidegger/Blochmann, Briefwechsel 1918–1969, 32.

¹³ Vgl. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt a. M. 1978, 13; zum folgenden vgl. 211; *Sein und Zeit*, 384.

öffnet: das Seiende wird transzendierte (z.B. im Nichtigwerden alles Selbstverständlichen in der Angst); so kann es neu wiederaufgenommen und in seinem Sein eigens verstanden werden. Heidegger beruft sich für das Seinsverständnis auf das *daimonion*, durch das Sokrates einst zum Wächter über die Grenzen des jeweiligen Wissens und Verhaltens wurde. Zum Transzendieren und zur Transzendenz gehört auch »das Verstehen von Sein qua *Übermächtigem*, qua *Heiligkeit*«. »Es geht nicht darum, ontisch das Göttliche in seinem ›Dasein‹ zu beweisen, sondern darum, den Ursprung dieses Seinsverständnisses aus der Transzendenz des Daseins, d.h. die Zugehörigkeit dieser Idee von Sein zum Seinsverständnis überhaupt zu erhellen.« *Sein und Zeit* hatte noch vom Entwerfen auf Tod, Schuld und Geworfenheit gesagt, die Übermacht der endlichen Freiheit müsse die Ohnmacht der Überlassenheit des Daseins an es selbst als Schicksal annehmen. Jetzt wird die Rede vom Übermächtigen sowohl mit der metaphysischen Theologie wie mit echter Religiosität verbunden. Doch will Heidegger in einer Zeit der »gewaltsam unechten Religiosität« keine Lehre vom Heiligen entfalten. »Lieber den billigen Vorwurf des Atheismus einstecken, der sogar, wenn er ontisch gemeint ist, völlig gerechtfertigt ist. Ob aber nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist? Und der echte Metaphysiker religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ›Kirche‹ oder gar die ›Theologen‹ jeder Konfession?«

Max Scheler war für Heidegger nach langen Gesprächen über die neue Bedeutsamkeit der Metaphysik zum Gefährten geworden, ja zur »stärksten philosophischen Kraft« in der damaligen Philosophie (wie Heidegger bei Schelers Tod betonte).¹⁴ Heidegger beruft sich auch auf die Religionsphänomenologie, nämlich auf Schelers Idee einer Genesis des Bezugs zum Göttlichen im Dasein. Heidegger will aber das Göttliche nicht (vom Neukantianismus her) als »Wert« und auch nicht (mit Scheler) als »Ewiges« im Menschen verstehen. Heidegger lehnt auch die Auslegung der Übermächtigkeit »auf ein absolutes Du hin« ab. Gedacht ist wohl an Gogartens Theologie, doch betont Heidegger, daß die Ich-Du-Beziehung in breiter Weise bedeutsam wurde, wenn auch die Entfaltung von weltanschaulichen Interessen motiviert blieb. »Es sind soziologische, theologische, politische, biologische, ethische Probleme, die der Ich-Du-Beziehung eine besondere Bedeutung geben; doch das philosophische Problem wird dadurch verdeckt.« Heidegger selbst geht nunmehr beim Religionsproblem vom Mythos aus (den er noch in der Vorlesung vom Sommer 1927 als etwas Vorphilosophisches distanziert und mit Weltanschauungs-Bildung und Magie der schlechten Gefühlsphilosophie zugeschlagen hatte).¹⁵ Jetzt sieht Heidegger, daß die Technik »wie eine entfesselte Bestie in die ›Welt‹ hineinwütet« – ein Beweis »für die metaphysische Ohnmacht des Da-

¹⁴ Vgl. *Metaphysische Anfangsgründe*, 62; zum folgenden vgl. 211, 241.

¹⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M. 1975, 331 und 467. – Zum folgenden vgl. *Metaphysische Anfangsgründe*, 279 und 270.

seins«. In dieser Situation soll auch die Kraft des Mythischen und damit der Ausgrenzung des Heiligen wieder ernst genommen werden. Eine »Metaphysik des Mythos« soll zurückgehen auf jene Urgeschichte, in der Seiendes in die Welt eingeht und sich so in seinem Sein zeigt.

Im Jahre 1928 veröffentlichte Heidegger auch eine Besprechung des zweiten Teils von Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*, des Buches *Das mythische Denken* von 1925. Der Mythos soll (mit Schelling) als eigenständige Möglichkeit des menschlichen Daseins genommen werden, der eine »eigene Wahrheit« zukommt. Im mythischen Denken bringt das Eine das Andere (die Schwalbe den Sommer) in »magischer Mächtigkeit« mit sich. So kann das Außerordentliche und Übermächtige als das Heilige von der profanen Welt getrennt werden – das ist der Sinn der Mana-Vorstellung. Heidegger geht mit Cassirer den Weisen nach, in denen sich das Heilige – z.B. im Opfer – darstellt. Vor allem spricht er dem Ausgeliefertsein an das Übermächtige eine spezifische »Augenblicklichkeit« zu.¹⁶

Im Winter 1929/30, als die Weltwirtschaftskrise begann, hielt Heidegger seine Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Es ging ihm gerade darum, das Aufbrechen von Welt mit der Einsamkeit in der Vereinzelung der Menschen zu verknüpfen; so konnte er mit Kierkegaard eine Philosophie des »Augenblicks« suchen. Die philosophische Situation der Zeit schien durch die Entgegensetzung von Leben und Geist (etwa beim späten Scheler) bestimmt; doch führte Heidegger diesen Nietzscheanismus auf Nietzsche selbst, auf den Antagonismus zwischen dem dionysischen Erleiden des Werdens und dem apollinischen Drängen zum begrenzenden Sein zurück. Heidegger erinnerte auch daran, daß der späte Nietzsche den Gekreuzigten und Dionysos einander entgegengestellt hatte; er schloß seine Vorlesung mit dem *Trunkenen Lied* aus dem *Zarathustra*, nach dem sowohl das Weh der Welt wie ihre Lust Ewigkeit suchen. Mußte der Augenblick nicht zur Augenblicksstätte einer Gemeinschaft von Menschen und einer bestimmten Epoche werden?¹⁷ Dann trat Hölderlin vor den Gegensatz zwischen Kierkegaard und Nietzsche. Über Hymnen Hölderlins las Heidegger in einer philosophischen Vorlesung, als er sich in einem ersten Schritt von dem fatalen Irrtum des Jahres 1933 distanzierte. War die Religionsphänomenologie aber nicht vergessen, als Heidegger in geradezu inflationärer Weise von Gott und den Göttern, ja von zukünftigen Göttern der Deutschen sprach, das Führersein von Hölderlins Halbgöttern her verstehen wollte und damit doch noch der damaligen Verbindung von einem pervertierten »Heil« mit »Heiligem« seinen Tribut zollte? Oder ging es immer noch um die leitende Thematik dieser Phänomenologie,

¹⁶ Vgl. Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Gesamtausgabe Band 3). Frankfurt a. M. 1991, 255 ff, vor allem 257 und 267.

¹⁷ Vgl. Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Frankfurt a. M. 1983, 225 f und 257, 103 ff, 532.

wenn Heidegger mit Hölderlins Feiertagshymne sagte: »Das Heilige sei mein Wort.«¹⁸

Heidegger zieht in seiner Vorlesung eine Vorfassung zur *Friedensfeier* heran (die selbst erst später wiederentdeckt wurde). Danach ist alles Himmlische »schnellvergänglich«, aber nicht »umsonst«; mit schonender Hand, »einen Augenblick nur« rührt ein Gott die Wohnungen der Menschen an, um in diesem seinem Vorbeigang einen Wink zu geben und eine Spur zu hinterlassen. Die Ewigkeit (als Charakter des Himmlischen und Göttlichen) ist nicht *sempiternitas* als das unaufhörliche Weitergehen der Zeit und nicht *aeternitas* als Einsammlung des zeitlich Zerstreuten in die Wesensordnung einer immerwährenden Gegenwart. Das Heilige gewährt sich im Plötzlichen des Augenblicks; diese Erfüllung gibt dem Augenblick die Kraft, sich zugunsten eines un abgeschlossenen Vorbeigangs zurückzunehmen. Wie ein Abschiednehmender uns noch einmal zuwinkt und so in seiner Abwesenheit doch bei uns bleibt, so spricht das Heilige in Winken. Hölderlins Dichten konzentriert sich auf die Hoffnung, daß auch in Zukunft wenigstens eine Spur zum Heiligen bleibe. Es ist die Aufgabe der Dichter, als Jünger des Gottes Dionysos die Spur des kommenden Gottes zu suchen und zu wahren; so ist das, was einmal unter Titeln wie »Religion« gestellt wurde, nunmehr im Kern ihre Sache. Heidegger kommt Walter F. Otto nahe, der von den dichterischen Zeugnissen her die Götter Griechenlands neu gedeutet hatte; doch spricht Heidegger diesen Göttern und überhaupt dem Göttlichen nicht ein bleibendes Sein zu, sondern die Augenblicklichkeit im Vorbeigang.

Heidegger hat sich mit dem Weggang von Marburg auch dem dortigen Zusammenspiel von Theologie und Philosophie entzogen. Als der Abschied kam, sagten Bultmann und Heidegger zueinander »Du«. Heidegger stellte dem Freund die Aufgabe zu fragen, ob denn und wie das *Neue Testament* Gott nenne; er selbst stellte diese Frage von der Dichtung her, die von Sophokles zu Hölderlin reichte. Heidegger hatte einmal das Interesse für Schleiermacher mit Elisabeth Blochmann geteilt; doch am 20. September 1930 schrieb er ihr von den »abgestandenen und uns fremd gewordenen Idealismen der Zeit v. Humboldts, Schleiermachers und Schellings«. Von den Schülern Bultmanns sagte er, sie seien »eben nur Theologen« und wirkten »nicht mehr mit einer apostolischen Berufung«. Heideggers Aufgabe sollte nicht sein, Vergangenes zu entmythologisieren und auf bleibende menschliche Motive zurückzuführen; vielmehr wollte er ein Wissen um die Kraft des Mythischen in einer möglichen anderen Zukunft neu wecken.

Heideggers zweites Hauptwerk, die *Beiträge zur Philosophie* von 1936–38, wollen dem Wort Hölderlins Gehör verschaffen. Hölderlins spä-

¹⁸ Vgl. Martin Heidegger, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«. Frankfurt a. M. 1980, 210, 253; zum folgenden 110 f, 54 f.

te Hymnen waren von der Goethezeit für mehr als hundert Jahre in die Vergessenheit gestoßen worden; doch Hölderlin, später gekommen als Kierkegaard und Nietzsche, reicht nach Heidegger weiter in die Zukunft hinaus als diese.¹⁹ Die letzten Abschnitte der *Beiträge* beziehen »Die Zukünftigen«, die den Menschen in das Da des Seins und damit zur Augenblicks-Stätte der Wahrheit und des Heiligen verwandeln, auf den »letzten Gott« und dessen Vorbeigang. Der letzte Gott ist nicht der letzte innerhalb einer Reihe; vielmehr soll er das Heilige und Göttliche in das letzte und höchste Wesen heben, nur da zu sein im Augenblick eines Vorbeigangs. Das Göttliche hat gerade in seiner Ewigkeit jeweils seinen Ort und seine Stunde; es kann nicht als Besitz festgehalten und verfügbar werden. Der Nihilismus hat dem Menschen die Erfahrung gebracht, daß er sich des Seins und seiner Erfüllung in einem »Ohne Warum« nicht bemächtigen kann. Heidegger revidiert die Lehre von der Analogie des Seins, insofern diese die Ontologie mit der philosophischen Theologie verknüpfte und alle Offenheit von Seiendem im Wissen eines höchsten Seienden festmachte. Das Göttliche »bedarf« des Seins und damit des Menschen, der eigens »ist« zu sagen vermag; nur so kann das Göttliche den Menschen ansprechen. Doch in dieser Bedürftigkeit entzieht es sich (als das Übermächtige) zugleich dem Menschen und dessen Werken, indem es die Zugehörigkeit zum Menschen »übragt«. So ist der Gott weder seiend noch unseiend und auch nicht das Sein.²⁰ Heidegger verweist den Menschen mit Hölderlin auf die »kürzeste Bahn«, auf den Weg zum Tode. So unterläuft der Mensch jedes gewohnte und verfestigte Heilige und Göttliche; das Sterben eines Gottes kann ihm der »höchste Jubel« sein. Er bleibt von seinem Wesen her der »Fremde«.

Heidegger wehrt sich in den *Beiträgen* heftig dagegen, daß z.B. die neue »Metaphysik« eines Richard Wagner oder H. St. Chamberlain das Ende der »abendländischen Metaphysik« wieder überdecke. Auch die christlichen Kirchen machten sich dann diese »Auferstehung« der Metaphysik (wie das ja schon Peter Wust gefordert hatte) »für ihre Zwecke zu einem Nutzen«.²¹ Ist das, was Heidegger selbst sucht, nicht eine philosophisch vorbereitete »neue Mythologie« (wie man fünfzig Jahre nach der Niederschrift der *Beiträge* mit einem Klischee sagt, das von Heidegger immer abgewehrt wurde)? Heidegger selbst ging spätestens seit 1938, als er die Arbeit an den *Beiträgen* abbrach, davon aus, daß allenfalls kleine und unscheinbare Anfänge auf einen Wandel der Zeit hindeuten könnten. Als er 1973 in Freiburg-Zähringen ein letztes Seminar mit französischen Freunden durchführte, forderte er auch von der Phänomenologie nach dem Durchgang durch die Destruktion des abendländischen Denkens eine

¹⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt a. M. 1989, 422, 463 f, 204.

²⁰ *Beiträge zur Philosophie*, 438 f, 413, 263; zum folgenden 406 u.ö. 230, 492.

²¹ Vgl. *Beiträge zur Philosophie*, 174. – Zur »neuen Mythologie« vgl. Otto Pöggeler, *Die Frage nach der Kunst*. Freiburg/München 1984, 39 ff; Christoph Jamme, »Gott an hat ein Gewand«. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Frankfurt a. M. 1991.

»Phänomenologie des Unscheinbaren«, die vor Ort, nämlich zu den anfänglichen Fragen, führe.²² Bei diesem Fragen und Vorausdenken sollte das Dichten Hölderlins weiterhin der Partner sein, der nicht nur im anfänglichen Fragen das Sein sagt, sondern Heiliges und Göttliches als jeweilige Erfüllung der Wahrheit des Seins zu »nennen« vermag. Noch im Heillosen müßten Hölderlin und die nachfolgenden Dichter die Spur des Heiligen suchen. »Unheil als Unheil spurt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott.« Kernsätze aus Hölderlins Gedichten, von Heidegger selbst noch ausgewählt, wurden an Heideggers Grab gesprochen.

Heidegger hat wie niemand sonst weltweit Hölderlins Dichten Gehör verschafft; doch folgt er Hölderlin wirklich bis in dessen letzte Schritte? Für den späten Vortrag *Hölderlins Himmel und Erde* reiste Heidegger zum Hölderlin-Archiv nach Bebenhausen, um die Handschriften einzusehen. Hat er aber vom Nötigsten Kenntnis genommen, wenn er sich auf den späten Hymnenentwurf *Griechenland* konzentrierte? Die Erde soll nach diesem Entwurf wie eine Trommel auf die Gewitter des Himmels, die den göttlichen Blitz bringen, antworten; so kann sich auch im Geringen ein großer Anfang ereignen. Das »Veilchenblau« auf der Erde antwortet als Zeichen der Liebe dem Blau des Äthers, der stillen Besinnung, die ins Offene weist. Heidegger berücksichtigt nur den überarbeiteten größeren Text Hölderlins, der vorzeitig abbricht; ein kleineres Blatt aber zeigt das Ganze der Konzeption Hölderlins. Danach ging Hölderlin gerade nicht allein von Griechenland aus; er stellte vielmehr wieder den Alten die Modernen gegenüber, die z.B. nach Avignon reisten, jetzt die Hochzeit des württembergischen Thronfolgers in London feiern. Gott wechselt die Gewänder; er zeigt sich den Griechen anders als uns. Die Menschen dürfen ihn nicht zu sehr in einem der Gewänder lieben, denn mit diesen Gewändern deckt er sein Antlitz, das schrecklich ist. Gott ist nicht jener, der (wie Hegel und Schelling meinten) endlich ganz offenbar wird; vielmehr verbirgt er sich in jedem Offenbaren neu. Hölderlin mag in seiner späten Einsamkeit wieder auf Luthers Ansatz eingegangen sein, in dem sich der Deus absconditus und terribilis und der Deus revelatus und vestitus gegenüberstehen. Zum Kreis von Hölderlins Freund Sinclair gehörte auch Franz Josef Molitor, der – nach Gershom Scholems Zeugnis – zum besten Kenner der Kabbalah und ihrer Lehre von der Abgründigkeit Gottes oder den Sephirot als Kleidern Gottes werden sollte.²³ Heidegger fragt, ob die technische Welt dem Heiligen überhaupt noch Raum lasse; zu Unrecht sucht er aus Hölderlins Elegien und Hymnen die verwandelnde Aufnahme des Christlichen und die Betonung der Eigenständigkeit des Modernen zu eliminieren.

²² Vgl. Martin Heidegger, Vier Seminare. Frankfurt a. M. 1977, 137. – Zum folgenden vgl. Martin Heidegger, Holzwege. Frankfurt a. M. 1950, 294.

²³ Vgl. Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre, Hrsg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Bonn 1988, 48 ff, 252 ff.

Die Religionsphänomenologie sucht dem einfachen Sinn dieses Wortes gemäß für das Erscheinen des Religiösen oder Heiligen die philosophisch legitimierte Rede, den Logos. Zu Recht hatte Husserl gefragt, ob denn dieser Ansatz die methodische Reflektiertheit der Phänomenologie gewahrt habe. Heidegger hatte dagegen von einer anderen Grunderfahrung des Heiligen her den Logos der Tradition überhaupt in Frage gestellt. Dabei zeigte sich, daß das Heilige sich im Augenblick nur gibt, indem es sich entzieht; in der europäisch bestimmten Geschichte wurde das Heilige dann in steigendem Maße durch das technische Verfügen über das Profane überhaupt verdrängt. Enthält diese Verdrängung nicht auch die Chance, das Heilige neu von seiner Unverfügbarkeit und seinem plötzlichen Aufscheinen her zu erfahren? Es stellt sich aber die Frage, ob die Konstellation zwischen Heiligem und Profanem (zwischen dem Geviert und dem Gestell Heideggers) nicht geschichtlich bestimmt ist. Läßt sich das Religiöse überhaupt auf »Grundphänomene« festlegen, die dann doch wieder »eidetisch« als bleibende Strukturen gedacht werden? Die Religionsphänomenologie hat auf ihrem jahrzehntelangen Weg diesen Ansatz überwunden. So hat Mircea Eliade zwar in seinen frühen Arbeiten Phänomene aus der östlichen und der westlichen, der alten und der modernen Welt auf gleiche Gestalten bezogen; sein Spätwerk *Geschichte der religiösen Ideen* (1978 ff.) bringt aber eine konsequente Vergeschichtlichung des Heiligen. Heidegger hat dieser Vergeschichtlichung gegenüber die vorgängige Frage gestellt, wie uns denn in Zukunft aus der Konstellation der technisch geprägten Weltzivilisation heraus noch Heiliges angehen könne. Er hat diese Frage aber nicht aus der religionsphänomenologischen Forschung heraus entwickelt, sondern von der einsamen Erfahrung her (die ihn etwa bei einem trockenen Blitz auf Aegina sagen ließ: »Zeus«).²⁴ Darüber hinaus hat sich Heidegger einseitigen Erfahrungen und Stellungnahmen verschrieben. So sagt er in seinem Aufsatz *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*: »Christlicher Glaube wird da und dort sein. Aber die in solcher Welt waltende Liebe ist nicht das wirkendwirksame Prinzip dessen, was jetzt geschieht.« Hatte der junge Heidegger nicht aber selbst gezeigt, daß der christliche Glaube sich nicht an das bindet, was Erfolg in der Geschichte hat?²⁵ Als die Theologie in unterschiedlichen Richtungen auch von Heidegger her neu nach ihrer Möglichkeit fragte, hat sie auch vom *Alten Testament* her erfahren wollen, was Geschichte eigentlich sei; diese Tendenz und andere Arbeitsrichtungen bleiben bei Heidegger ohne jedes Echo.

Ist Heidegger aufmerksam genug gewesen für jene Phänomene, die unvergeßbar dieses unser zwanzigstes Jahrhundert geprägt haben? Er hat in seinem »Hüttenbüchlein« *Aus der Erfahrung des Denkens* gesagt: »Sobald

²⁴ Vgl. Martin Heidegger/Eugen Fink, Heraklit. Frankfurt a. M. 1970, 13. Über Heideggers Verhältnis zum Weg zum Mythos bei den Brüdern Jünger vgl. Otto Pöggeler, Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie. Freiburg/München 1994, 267 ff.

²⁵ Vgl. Holzwege, 234; Otto Pöggeler, Neue Wege mit Heidegger. Freiburg/München 1992, 465 ff. – Zum folgenden vgl. Annemarie Gethmann-Siefert, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers. Freiburg/München 1974.

wir die Sache vor den Augen und im Herzen das Gehör auf das Wort haben, glückt das Denken.« Paul Celan schrieb dann in Heideggers Hüttenbuch und im Gedicht *Todtnauberg* von »einer Hoffnung, heute, / auf eines Denkenden / kommendes / Wort / im Herzen«. ²⁶ Zu diesem erhofften Wort mußte das Gedenken an die Verfolgten und Ermordeten gehören. Im März 1965 erwarb Celan in Frankfurt ein Buch von 1957: *Edith Stein. Eine große Frau unseres Jahrhunderts. Schwester Teresia Benedicta a Cruce. Ein Lebensbild, gewonnen aus Erinnerungen und Briefen durch Schwester Teresia Renata de Spiritu Sancto*. Auf der inneren Seite des hinteren Buchdeckels notierte er sich wichtige Stellen über Edith Steins Verhältnis zu ihrem philosophischen Lehrer Edmund Husserl und zu ihrem phänomenologischen Mitschüler Martin Heidegger, dazu eine entscheidende religiöse Erfahrung: »(S. 78 Besuch bei Heidegger) / S. 98 ich sprach mit dem Heiland / S. 154 (Tod Husserls)«. Im Band *Sprachgitter* veröffentlichte Celan 1959 das Gedicht *Tenebrae*, das an die Klagelieder des Jeremias aus der Karfreitagsliturgie anknüpft: Getrunken werden mußte das Blut, das bei der Zerstörung Jerusalems, auf Golgatha, in der »Endlösung der Judenfrage« vergossen wurde. So konnte das Gedicht *Benedicta* aus dem Band *Die Niemandrose* von 1963 sich jener verbinden, die den »Teneberleuchter« grüßte. Hier mag Celan an seine Frau gedacht haben, aber auch an den Weg, den Edith Stein als Schwester Benedicta nach Auschwitz gegangen ist:

Du, die du's sprachst in den augen-
losen, den Auen:
dasselbe, das andere
Wort:
Gebenedeiet

Ge-
trunken
Ge-
segnet
Ge-
bentscht.

Das jüdische »Gesegnet«, mag es auch von den Vätern nur noch über »erloschene Finger« kommen, und das christliche »Gebenedeiet« werden über das Trinken des Bluts verbunden mit dem »Gebentscht« aus jener jiddischen Sprache, in der Juden an das Deutsche anknüpften. Eine konkrete Religiosität kommt immer aus einer bestimmten geschichtlichen Herkunft; so gehört Religion in einen Pluralismus, der die einzelnen Wege aber auch aufeinander beziehen muß.

²⁶ Vgl. dazu das Kapitel »Todtnauberg« in Otto Pöggeler: *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans*. Freiburg/München 1986, 259 ff. – Zum folgenden vgl. Axel Gellhaus in »Der glühende Leertext«. *Annäherungen an Paul Celans Dichtung*. Hrsg. v. Otto Pöggeler, Christoph Jamme. München 1993, 64, 46.