

Das Heilige und die Theologie

Das Verhältnis von Religion und Welt bei Heidegger

Inaugural-Dissertation

Zur Erlangung der Doktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät

am Institut der Systematische Theologie

der

Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg

vorgelegt von

Steven Greb

aus Würzburg

Würzburg 2013



Erstgutachter:

Prof. em. Dr. Elmar Klinger

Zweitgutachter:

Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer

0. Grundlegung – Das Heilige im Spiegel der heideggerischen Methodik	S. 9
1. Der Stellenwert des Heiligen in der fundamentaltheologischen Lehre	S. 9
2. Ziel und Vorgehen dieser Arbeit	S. 12
3. Heidegger – ein problematischer Philosoph	S. 19
I. Kapitel: Heideggers Verhältnis zu Theologie und Religion	S. 21
1. Das Verständnis der Religion bei Heidegger	S. 21
1.1 Religion, religiöse Erfahrung, religiöses Erleben	S. 21
1.1.1 Zum Begriff der religiösen Erfahrung bei Heidegger	S. 23
1.1.2 Das religiöse Erleben als mystisches Erleben	S. 25
1.2 Die Grundbegriffe des religiösen Erlebens	S. 27
1.2.1 Das Absolute	S. 27
1.2.2 Der Glaube	S. 28
1.2.3 Das Heilige	S. 29
1.3 Das Heilige und die Frage nach dem <i>Sinn</i> der Religion	S. 31
2. Der Begriff der Theologie im Werk Heideggers	S. 32
2.1 Die metaphysische Theologie	S. 32
2.2 Heideggers Konzept einer <i>denkenden</i> Theologie	S. 37
2.3 Das Verhältnis von Denken und Theologie	S. 39
2.4 Die christliche Existenz als Gegenstand der Theologie	S. 42
2.5 Zusammenfassung: Der Begriff der Theologie bei Heidegger – Denkender Glaube und gläubiges Denken	S. 45
3. Die christliche Lebensform als Begegnung mit dem Heiligen	S. 47
4. Heideggers Methode der Phänomenologie und ihre Bedeutung zur Entschlüsselung des Heiligen – Die Fragestellung und Methodik dieser Arbeit	S. 50

II. Kapitel: Die Frage nach dem Heiligen	S. 52
1. Ein Wort in vielen Sprachen? Eine Sprache mit vielen Worten? Bedeutungen von „heilig“ in anderen Sprachsystemen	S. 52
1.1 Die semantische Besonderheit des Wortes „heilig“	S. 55
1.1.1 Adjektivische und adverbiale Bedeutung	S. 55
1.1.2 Substantivische Bedeutung	S. 58
1.2 Nutzen und Problem einer etymologischen Annäherung an den Begriff des Heiligen	S. 62
2. Neuere Ansätze über das Heilige und ihre Bedeutung für die fundamentalontologische Fragestellung Heideggers	S. 64
2.1 Das erlebte Andere: Der Begriff des Numinosen bei Rudolf Otto	S. 64
2.2 Das Heilige als Sphäre eines spezifischen Seinsverständnisses – Mircea Eliades Religionsphänomenologie	S. 72
2.3 Das Heilige als soziales Korrektiv – René Girards mimetischer Ansatz	S. 79
2.4 Das Heilige als politischer Begriff – Giorgio Agambens <i>Homo sacer</i>	S. 90
2.5 Das Heilige und das Unterbewusste– Sigmund Freuds psychoanalytischer Zugang	S. 98
2.6 Das Heilige als Symbol - Ernst Cassirers sprachphilosophischer Ansatz	S. 108
3. Das Problem des Zugangs zum Heiligen und die Notwendigkeit einer fundamentalontologischen Bestimmung	S. 121
4. Heideggers Methode der phänomenologischen Destruktion als Möglichkeit der fundamentalontologischen Bestimmung des Heiligen	S. 121
4.1 Das Problem der Gewinnung einer adäquaten Fragestellung – der objektive und subjektive Charakter des Heiligen und seine Phänomenalität	S. 122
4.2 Die phänomenologische Destruktion – das Heilige als objektive Wirklichkeit	S. 132
4.2.1 Wesen und Anwendung der Methode der Destruktion	S. 132
4.2.2 Destruktion der traditionellen Fragestellung	S. 133
4.2.3 Das Heilige in der Welt	S. 139
4.3 Konstruktion und Neuformulierung einer fundamentalontologischen Fragestellung: Das Heilige als <i>Sinn</i> von Religion	S. 139

III. Kapitel: Das Heilige in der Welt: Heideggers Aufweis des Heiligen durch die fundamentalontologische Daseinsanalyse	S. 146
1. Heideggers Analyse des Daseins in <i>Sein und Zeit</i>	S. 146
1.1 Inhalt und Programm von <i>Sein und Zeit</i>	S. 146
1.2 Die Methodik zur Klärung der Phänomenalität	S. 147
1.3 Das Heilige im Blick der existentialen Pole	S. 148
1.3.1 Dasein	S. 148
1.3.2 Welt	S. 158
1.4 Das In-der-Welt-Sein als Existenzmodus des Daseins	S. 169
1.4.1 Mitsein	S. 171
1.4.2 Man	S. 172
1.4.3 Sprache	S. 177
1.5 Der Vorlauf zum Tode und der Ruf zur Selbstgestaltung	S. 188
2. Die Frage nach der Bedeutung von Heideggers Methodik zur Klärung des Phänomens des Heiligen – eine Analyse der existentialen Befindlichkeit anhand ihrer Grundmomente	S. 195
2.1 Dasein als kategorialer Fixpunkt der Fragestellung	S. 199
2.2 Die kategoriale Gliederung des Heiligen anhand von Heideggers fundamentalontologischen Grundaspekten von Dasein	S. 205
2.2.1 Dasein und die Kategorie des Raumes	S. 205
2.2.2 Dasein und die Kategorie der Zeit	S. 205
2.2.3 Dasein und die Kategorie der Sprache	S. 207
2.2.4 Dasein und die Kategorie der Existenz	S. 208
2.2.5 Dasein und die Kategorie des Lebens	S. 208
3. Das Heilige als Gegenwelt zur Profanität des Alltags	S. 213
3.1 Die Grenzen einer kategorialen Bestimmung des Heiligen	S. 213
3.2 Das Heilige und seine Gegenweltlichkeit zum Alltäglichen	S. 214
3.3 Das Heilige als welterschließende Befindlichkeit des Außeralltäglichen	S. 215
4. Heiliges – Welt – Sein: Heideggers Problem eines positiven Gottesbegriffes	S. 216

IV. Kapitel: Das Heilige und die Gottesfrage: Zur theologischen Relevanz der Phänomenologie	S. 219
1. Der vertraute Fremde – Heideggers Verhältnis zur Gottesfrage	S. 219
1.1 Gott und Sein – die Frage nach Grund und Existenz	S. 220
1.1.1 Die Frage nach Gott und der Begriff der Kehre	S. 220
1.1.2 Das Absolute denken – zur eschatologischen Dimension der Gottesfrage	S. 222
1.2 Vom Seins-Sinn zur Sinnfrage: Gott und Mensch	S. 225
1.2.1 Die Gottesfrage im Spiegel von Heideggers Technikkritik: Das Dasein Gottes	S. 225
1.2.2 Die unverfügbare Anwesenheit Gottes in der Welt: Das Wesen der Sprache	S. 229
1.3 Erster Ertrag: Das Heilige als hermeneutischer Schlüssel zum daseienden Gott	S. 233
2. Heideggers Theo-Logia – Die Wissenschaft vom Vollzugszusammenhang des faktischen Lebens	S. 235
3. Die Bedeutung von Heideggers Phänomenologie für die Theologie von heute	S. 238
3.1 Die Sprache als Haus des Seins – zur Möglichkeit von Gott zu reden	S. 238
3.2 Das Heilige als Kernbegriff der Rede von Gott?	S. 240
3.3 Re-Mythologisierung statt Rationalisierung – Das Heilige als Weltgrund	S. 242
3.4 Das Heilige und das Gespräch der Religionen	S. 245
3.5 Zweiter Ertrag: Das Heilige als hermeneutischer Schlüssel für die Rede von der Welt	S. 247
4. Die Jemeinigkeit der Dinge: Sein und Nicht-Sein der Welt und die Frage nach dem Dasein Gottes: Eine Zusammenfassung zentraler Aspekte und ein Ausblick	S. 249
V. Ausblick: Das Heilige als Schlüssel einer hermeneutischen Theologie?	
Ein Fazit.	S. 256
Schriftenverzeichnis	S. 259
Ehrenwörtliche Erklärung	S. 268

0. Grundlegung – Das Heilige im Spiegel der heideggerschen Methodik

1. Der Stellenwert des Heiligen in der fundamentaltheologischen Lehre

Die Arbeit wird sich mit dem Heiligen nicht in einer klassischen Weise beschäftigen. Es geht nicht darum, das Phänomen als solches zu beschreiben. Vielmehr wird gefragt, in welcher Weise das Heilige überhaupt als Phänomen zu verstehen, wo es zu verorten ist und inwiefern es auf dieser Basis methodisch fassbar ist. Wir fragen nach unter Zuhilfenahme von Heideggers Methode der eidetischen Reduktion nach einem hermeneutischen Rahmen, in welchem das Heilige als Existential denkbar wird. Es geht dieser Arbeit um einen fundamentalontologischen Befund, dem eine methodologische Diskussion vorausgehen muss. Es geht uns nicht um die Interpretation dieses Befundes oder der Methode.

Da das Heilige ein zentraler Begriff der Religion ist, hat diese Arbeit, obgleich sie sich ausschließlich auf dem Feld der Philosophie, vor allem auf dem Feld der heideggerschen Ontologie bewegen wird, den Anspruch, auch für die Fundamentaltheologie Relevanz zu besitzen. Im Schlussteil werden die gewonnenen Ergebnisse skizzenhaft für verschiedene Fragestellungen der Fundamentaltheologie fruchtbar gemacht werden.

Zunächst muss aber überprüft werden, inwiefern das Heilige nicht schon längst Thema der fundamentaltheologischen Lehre ist, wie sie sich diesem Begriff annähert, wie und woher sie ihn versteht, welchen Stellenwert sie ihm beimisst. Dazu betrachten wir sieben Werke, die grundlegende Fragen der Fundamentaltheologie behandeln in chronologischer Reihenfolge.

1998 erschien der Titel „Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtigen Herausforderungen“, herausgegeben von Klaus Müller. Verschiedene Autoren beschäftigen sich mit Grundfragen der Fundamentaltheologie. In vier Teilen werden Fragen der Selbstverständigung gegenwärtiger Fundamentaltheologie, hermeneutische Debatten der Gegenwart, interdisziplinäre Horizonterweiterungen sowie verschiedene ekklesiologische Themen im Spiegel der Fundamentaltheologie besprochen. Aufschlussreich ist, dass das „Heilige“ im Sachregister nicht zu finden ist. Stattdessen finden sich die Begriffe „Heil“ mit mehrfachen und „Heiligkeit“ mit einfachem Verweis. Letztgenannter Begriff findet Verwendung in Josef Meyer zu Schlochterns Text: „Kirchenbegriffe – Kirchenverständnisse – Kirchenmetaphern: Zur Diskussion um den sprachlichen Status ekklesiologischer Prädikationen“ in welchem es um die Beschreibung und sinnhafte Füllung kirchlicher Zentralbegriffe geht. Der Begriff „Heiligkeit“ wird dort nicht eigentlich selbst verhandelt, sondern steht in einem anderen Kontext. Die Rede ist von Elementen der Wahrheit und

Heiligkeit, die die katholische Kirche außerhalb ihrer selbst anerkennt.¹ Eine Definition von Heiligkeit findet sich nicht. Der Begriff „Heil“ beschreibt in allen genannten Stellen² das in Christus sich realisierende und offenbarende Heilsversprechen Gottes an den Menschen. „Heil“ ist also bereits christlich-theologisch vor-verstanden. Das „Heilige“ an sich ist kein Thema.

1999 erschien der Titel: „Glaube und Wissen – Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer“ von Wolfgang Klausnitzer. In diesem Lehrbuch wird das Verhältnis von Glaube und Wissen in theologisch-kritischer Perspektive thematisiert. Klausnitzer schreibt: „Die jeweils von Christen gegebene Antwort [auf die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Wissen] entscheidet darüber, ob das Christentum sich in einer Zeit oder Gesellschaft darstellt als das Gericht über die in Dunkelheit oder Irrtum befallene >>Welt<< oder als Gruppe von Menschen, die in Treue zur eigenen Botschaft, aber auch sensibel für die Frage einer Epoche sich mit allen Menschen aufmachen zu einem gemeinsamen Weg hin zur umfassenden Wahrheit Gottes.“³ Das Heilige ist entsprechend der Fragestellung des Buches kein eigenständig verhandelter Begriff.

Der „Grundkurs Fundamentaltheologie – eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens“ von Perry Schmidt-Leukel – 1999 erschienen – bespricht, wie der Titel schon sagt, verschiedenen Grundfragen der Fundamentaltheologie, die thematisch in „Religion und Religionskritik“, „Glaube und Vernunft“, „Offenbarung“ und „Kirche“ unterteilt sind. Auch hier werden zwar Fragen des Glaubens, sowie Kernbegriffe der Theologie und Religion besprochen, das Heilige findet sich jedoch nicht darunter. Selbst in der Diskussion des Religionsbegriffs findet sich kein Hinweis auf das Heilige. Lediglich von einem „*Bezug auf eine transzendente Wirklichkeit*“⁴ ist im Hinblick auf den christlichen Religionsbegriff die Rede.

Ertragreicher ist der Titel „Gottes letztes Wort – Grundriß der Fundamentaltheologie“ von Hansjürgen Verweyen, der 2000 erschien. Nicht nur, dass die Bedeutung einer hermeneutischen Philosophie für die fundamentaltheologische Fragestellung deutlich herausgearbeitet wird⁵, auch die Sinnfrage wird im Hinblick auf den Menschen als Fragenden

¹ Meyer zu Schlochtern, Josef: Kirchenbegriffe – Kirchenverständnisse – Kirchenmetaphern. Zur Diskussion um den sprachlichen Status ekklesiologischer Prädikationen, in: Müller, Klaus [Hrsg.]: Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtigen Herausforderungen, S. 414.

² Müller, Klaus [Hrsg.]: Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtigen Herausforderungen, S. 389, 398, 416, 450.

³Klausnitzer, Wolfgang: Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer, S. 9.

⁴ Schmidt-Leukel, Perry: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, S. 33.

⁵ Vgl. Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, S. 58ff.

und zugleich Erkennenden, als Subjekt und Objekt von Sinn erörtert.⁶ Begriffe wie das „Absolute“ begegnen. Auch das „religiöse Denken“, das sich zunächst im „mythischen Denken niederschlägt, ist Thema. Das paradoxe Innenleben des Menschen zwischen Bedingtheit und Unbedingtheit wird beleuchtet.⁷ Das Heilige selbst ist aber wiederum kein ausdrückliches Thema.

Desgleichen in Klausnitzers Buch „Gott und Wirklichkeit – Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer“, erschienen 2000. Hier steht der Gottesbegriff im Vordergrund, der in verschiedenen, auch kritischen Kontexten beleuchtet wird. Lediglich im Zusammenhang mit Rudolf Otto und Gustav Mensching wird das Heilige angesprochen, sein erlebnishafter und handlungsprägender Charakter mittels eines Zitats von Mensching angerissen.⁸

Ebenfalls 2000 erschien „Kontextuelle Fundamentaltheologie“ von Hans Waldenfels. Uns liegt es in der vierten Auflage von 2005 vor. In diesem Werk wird das Heilige, bzw. der Begriff „Heiligkeit“ tatsächlich besprochen. Verschiedene Bedeutungshorizonte wie Etymologie und Verwendung des Begriffs in der Religionsphilosophie werden dabei kurz umrissen, um eine Definition zu finden. Der Autor bezieht sich dabei auf die Arbeiten von Plessner, Gantke, Otto, Hessen, Kasper, Grand' Maison, Splett, Colpe und Welte.⁹ Waldenfels stellt das Heilige in Beziehung zum Gottesbegriff und der Kirche. Als Phänomen wird es aber weder selbst untersucht, noch werden die methodischen Grundlagen einer möglichen Untersuchung besprochen.

2009 erschien das „Lehrbuch der Fundamentaltheologie – Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs – und Kirchenfrage“ von Christoph Böttigheimer. Auch hier ist vom Heiligen keine Rede, obgleich Böttigheimer sich mit verschiedenen Facetten religiöser Grunderfahrung beschäftigt.¹⁰

Unbesehen, ob nicht andere Lehrbücher dem Heiligen als Grundphänomen religiöser Erfahrung einen größeren Raum zugestehen, zeigt doch die knappe Behandlung des Themas in o.g. Lehrbüchern, das dessen Bedeutung für die Fundamentaltheologie eher nachrangig eingeschätzt wird, bzw. das die definitorische Besetzung des Begriffs so eindeutig scheint, dass er nicht weiter beleuchtet werden muss. Dieser Einschätzung entgegenzuwirken und eine gesteigerte Sensibilität für das Heilige als Grundmotiv des Religiösen überhaupt zu wecken,

⁶Ebd. S. 142-159.

⁷Ebd. S. 151.

⁸Klausnitzer, Wolfgang: Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer, S.33f.

⁹Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie, S. 338-340.

¹⁰Böttigheimer, Christoph: Lehrbuch der Fundamentaltheologie – Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs – und Kirchenfrage, Freiburg i. Br. 2009, S. 167f.

ist Ziel dieser Arbeit, wenn sie mit Hilfe von Heideggers Methode der eidetischen Reduktion das Phänomen fundamentalontologisch im lebensweltlichen Kontext des Menschen verorten will.

2. Ziel und Vorgehen dieser Arbeit

Die Grundfragen dieser Arbeit sind: Welche Stellung *kann* das Heilige in der Theologie der Gegenwart einnehmen und welche Bedeutung hat Heideggers fundamentalontologische Methodik in diesem Kontext? Diese Fragen sind nicht neu. Vielmehr ist das Heilige ein Grundmoment der menschlichen Existenz. Insofern ist die Suche nach dem Heiligen innerhalb des Lebens ein Motiv menschlichen Seins. Der Mensch strebt ganz natürlich, wie es scheint, Dingen und Wahrheiten zu, die jenseits seines bloßen Alltags liegen. Die Erfahrung seiner Sinne, das Sehen, Fühlen, Hören, der schaffende Umgang mit der Umwelt, die Besorgungen des Alltags, die zwischenmenschlichen Beziehungen u.v.m. - all dies sind nur einzelne Aspekte des Lebens, die das Ganze nicht zu erschließen vermögen und für sich betrachtet keine vollständige Befriedigung des Bedürfnisses nach einem existentiellen Sinn und dessen Realisierung im Dasein bieten.

Das Heilige ist ein Phänomen des Außeralltäglichen. Wo es dem Menschen erscheint, wo er seiner Welt als einer heiligen begegnet, verändert sich die ontologisch-hermeneutische Struktur des Seins. Es öffnet sich auf eine Sinnhaftigkeit hin, die über die begrenzten Lebensverhältnisse eines einzelnen Menschen hinausreicht. Das Heilige ist ein zentrales Moment der Religion und es steht in unmittelbarer Beziehung zur Welt, in der der Mensch existiert.

Verschiedene Disziplinen der Geisteswissenschaften, vor allem die Religionsphilosophie und – geschichte, beschäftigen sich von daher mit dem Phänomen des Heiligen und seinen Formen. Es ist ein Thema der Anthropologie und der Religionswissenschaft gleichermaßen. Darüber hinaus ist das Heilige aber auch ein Thema der Phänomenologie und der Ontologie. Denn es bezeichnet und erschließt Seiendes in besonderer und wesentlicher Hinsicht. So verrät das Heilige etwas über das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt, insofern diese unter dem sprachlichen Duktus einer Religion erschlossen wird. Sofern es aber über den Menschen und seine Religiosität Aufschluss gibt, ist das Heilige auch interessant für die Theologie. Jene fragt zwar zunächst nach Gott und beschäftigt sich mit den Weisen und Möglichkeiten der

Rede von ihm, dieser Gott begegnet aber dem Menschen und er begegnet ihm in der Welt, in welcher er existiert und welche sich von Gott als dem Schöpfer her versteht.

Die Intention dieser Arbeit ist die Aufklärung der möglichen Bedeutung des Heiligen als Phänomen für die Theologie der Gegenwart. Seine Verankerung innerhalb der menschlichen Existenz und das Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner Welt legen nun vier Grundbegriffe frei, die für die Behandlung des Themas wichtig sind und die gleichsam Martin Heideggers Philosophie als bevorzugten methodischen Weg zur Beantwortung der Frage nach dem Heiligen empfehlen. Diese Begriffe sind: 1. Welt – dieser Begriff steht immer notwendig im Kontext zum Menschen, der in dieser seiner Welt existiert. 2. Religion - als Spektrum möglicher existentialer Verhaltung des Menschen zu seiner Welt, und des Weiteren als Motiv der Erschließung der Weltwirklichkeit im Kontext ihres Erscheinens innerhalb der Religion. 3. Theologie – sie bildet den wissenschaftlichen Horizont dieser Arbeit und soll mit Heidegger im Hinblick auf ihre Beziehung zu Mensch, Welt und Religion betrachtet werden. Schließlich 4. das Heilige - als jenes Phänomen, das gleichsam ein hermeneutischer Schlüssel und eine Brücke zwischen den vorab genannten Begriffen bilden und so seinen Wert und sein Interesse für die Theologie der Gegenwart unter Beweis stellen wird.

Dem Phänomen des Heiligen wird sich in dieser Arbeit mit der phänomenologischen Methode Heideggers angenähert. Die Grundlage dieser Annäherung bildet die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit*, da hier das Verhältnis zwischen dem Menschen als Daseiendem und seiner Welt, in der er ist, beleuchtet wird. Die Grundstruktur von Existenz, die Heidegger hier freilegt, erlaubt es, Phänomene in ihrer Beziehung zum Menschen zu betrachten, dem sie Seiendes vorstellen, und der gleichsam im Horizont seiner existentiellen Wirklichkeit das Phänomen in spezifischer Weise wahrnimmt. Heideggers Daseinsanalyse ist noch im Hinblick auf etwas Weiteres wichtig. An ihr wird Heideggers Methode der Phänomenologie deutlich, die er auf der Basis einer, wie er es nennt, fundamentalen Ontologie betreibt. Es geht also nicht nur darum, ein Phänomen in der Weise seines Vorgestellt-seins zu begreifen, sondern auch über die Methode der Phänomenologie tatsächlich wesensrelevante Aussagen treffen zu können.

Neben *Sein und Zeit* sind vor allem Heideggers religionsphilosophische Texte bedeutsam. Zudem werden die im Nachlass veröffentlichten Fragmente und Aufzeichnungen¹¹ auf eine veränderte Einstellung Heideggers zu Religion und Theologie hin untersucht, da sich in seinem Spätwerk eine Wende vollzieht, die in den Kontext dieser Arbeit mit einfließen soll. Die Begriffe der Religion und der Theologie werden aus der Perspektive von Heideggers

¹¹ In der Gesamtausgabe von Klostermann stellt gerade die letzte Abteilung eine wahre Fundgrube aus Fragmentarischem, lose Geordnetem oder nur in seinen Grundzügen Aufgezeichnetem dar. Uns interessieren sämtliche Bände, die sich mit dem Problem der Religion, der Wahrheit und der Sprache befassen.

Phänomenologie beleuchtet. Aus dieser Perspektive ergeben sich auch die Verbindungen zwischen dem Heiligen, der Welt, der Religion und ihre Bedeutung für die Fragestellung der Theologie.

Im ersten Teil dieser Arbeit werden die Grundlagen des heideggerschen Denkens bezüglich Religion und Theologie erörtert. Religion bedeutet bei Heidegger eine Lebensweise, die einen unmittelbaren existentiellen Niederschlag zeitigt, der wiederum aufweisbar ist. Heidegger untersucht die christliche Existenz. An ihr wird die Bedeutung der Religion für den existierenden Menschen deutlich. Der Beziehung zwischen christlicher Existenz und Religion ist im Hinblick auf das Heilige und die Möglichkeit seines Aufweises durch Heideggers Phänomenologie zentral, da es bereits in seiner Analyse der christlichen Existenz als bedeutsames Phänomen analysiert wird. Eine Vertiefung, wie sie diese Arbeit anstrebt, kann also auf einem durch Heidegger selbst gelegten Fundament geschehen.

Heideggers Konzept der Theologie entspringt zwei Quellen. Die eine ist seine Kritik an dem was als eine metaphysisch überformte Theologie zu bezeichnen ist. Diese fasst ihren primären Gegenstand „Gott“ als reines Objekt auf, das durch die Anwendung entsprechender Spekulation begriffen werden kann. Gegen diese heute überwundene Auffassung stellt sich Heidegger. Vielmehr möchte er Theologie als denkende Wissenschaft verstanden wissen, die, wie die Philosophie, grundsätzlich die Seinsfrage im Blick hat, sich dieser aber aus einer bestimmten Richtung nähert. Die Richtung dieser Annäherung ist die religiöse Existenz, die er in ihren Grundbegriffen anhand seiner Pauluskommentare aufgewiesen hat. Diese Grundbegriffe religiöser Existenz, z.B. Heil, Glaube usf. sind Gegenstände der Theologie in doppelter Hinsicht. Sie dienen als axiomatische Grundlagen, auf denen aufbauend die Theologie wissenschaftliche Kenntnisse formulieren kann. Gleichzeitig sind sie aber auch selbst Gegenstand des theologischen Diskurses. So betrachtet, gelangt Heidegger zu einem tiefen Verständnis der Theologie, wenngleich dieses aus der Perspektive seines eigenen Denkens erfolgt, er die Theologie also immer in ihrer Beziehung und Bedeutung für die Phänomenologie und hierin für die Seinsfrage versteht. Dennoch kann Heideggers Konzept einer Theologie als denkender Wissenschaft äußerst fruchtbar für die Fragestellung dieser Arbeit verwandt werden, da der Begriff der Theologie im Kontext des heideggerschen Denkens gleichförmig so konstruiert wird wie der des Heiligen im Zuge dieser Arbeit. Die methodologische Verwandtschaft garantiert also gleichwohl die sinnhafte Übersetzbarkeit eines Phänomens in den Horizont derjenigen Wissenschaft, in welcher das Phänomen verstanden sein soll.

Am Ende des ersten Teiles werden einige Vorüberlegungen durchgeführt, die aufweisen sollen, inwiefern Heideggers Phänomenologie fähig ist, sich dem Phänomen des Heiligen anzunähern und dieses im Kontext des Weltbegriffes und der Religion für die Theologie fruchtbar zu machen. Der Schlüssel liegt hier in der Einbettung des Heiligen in die Daseinsanalyse. Nur hier, nur im In-der-Welt-sein des Daseins kann das Heilige so gefasst werden, dass seine existentielle Bedeutung im Horizont einer ontologischen Aussage fassbar wird.

Der zweite Teil dieser Arbeit beschäftigt sich mit traditionellen Zugängen und Versuchen über das Heilige. Die Beschäftigung mit diesen Ansätzen soll zum einen Überblick über den Forschungsstand und die möglichen Zugänge zum Phänomen des Heiligen aufzeigen. Darüber hinaus weisen auf einer methodologischen Ebene die traditionellen Ansätze eine Besonderheit auf, die für den Fortgang der Arbeit zentral ist, da sie die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit Heidegger begründet. Alle untersuchten Ansätze versuchen sich dem Heiligen auf einer subjektiven oder objektiven Basis anzunähern. Entweder wird das Heilige selbst als Objekt, einem Objekt anhaftend oder auf der Objektebene kommunizierbar beschrieben, oder es wird im Bereich der rein subjektiven Wahrnehmung verortet, wo es als psychisches, sprachliches oder symbolisches Phänomen beschrieben wird. Beide Zugangsweisen zum Heiligen verkennen aber, dass es ein Phänomen der Dritten Welt ist. Es übersteigt die subjektive und objektive Ebene, bzw. ist in beiden Horizonten als wirkmächtiges Prinzip der Seinsbeschreibung vorhanden, ohne sich in ihnen zu erschöpfen. Die Frage nach dem Heiligen muss auf Basis seiner Phänomenalität neu gestellt werden.

Im Folgenden wird Heideggers Methode der phänomenologischen Destruktion vorgestellt und angewandt. Durch sie gelingt es, das Heilige auf seinen phänomenalen Grundbestand zurückzuführen und von diesem ausgehend die Frage nach dem Phänomen neu zu formulieren. Die veränderte Fragestellung, die sich von rein oder zumindest pointiert subjektiven und objektiven Zugängen distanziert, erlaubt auch neue Wege ihrer Beantwortung. Nach der Durchführung der Destruktion stellt sich das Heilige als Phänomen menschlichen Innenlebens dar, das nicht alleine in der Welt entdeckt und wahrgenommen wird, sondern seinerseits in einem fundamentalontologischen Sinn weltgründend¹² ist. So betrachtet kann mit Heidegger das Heilige als *Sinn* der Religion begriffen werden. Gemeint ist dabei, dass Religion, die nach Heidegger selbst ein Konzept der Wirklichkeit darstellt, also Sein in einer bestimmten Weise erschließt, einen Sinn¹³ hat, der ihre prägende Beziehung zur Wirklichkeit wesentlich begründet. Die Grundannahme, die mit Heidegger aufzustellen ist,

¹² Weltgründend meint hier im Sinne Heideggers: eine Welt hermeneutisch bestimmend, in der der Mensch *da* ist. Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. III.1.3.2.

das Heilige sei ein Phänomen, das weltgründend die Weise des In-der-Welt-seins von Dasein modifiziert, bzw. setzt und erschließt, ist nun zu beweisen und im Einzelnen mit Hilfe der methodischen Setzungen Heideggers, wie er sie in seiner Phänomenologie begründet und systematisiert hat, durchzuführen – dies geschieht im dritten Teil der Arbeit.

Wie ist das Heilige innerhalb der existentialen Struktur von Dasein zu verstehen? Wie ist es im Zusammenhang mit Heideggers Weltbegriff zu begreifen? Diese Fragen bilden den Ausgangspunkt des dritten Teiles der Arbeit.

Nach einer Einleitung in Heideggers Programm der Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* werden die existentialen Pole von Dasein aufgewiesen. Sie dienen als Rahmen innerhalb dessen das Heilige verortet werden soll. Im Spannungsfeld der Pole von Dasein und Welt entfaltet sich die menschliche Existenz – Heidegger nennt jene In-der-Welt-sein und umfasst so Dasein in seiner Beziehung zu seiner Welt –, in welcher das Heilige als weltgründendes Phänomen der Befindlichkeit bestimmbar wird. D.h. nicht nur die Pole bestimmen die Beschaffenheit der Existenz, vielmehr setzt die existentielle Befindlichkeit auch das Gepräge der Pole von Dasein und Welt innerhalb der ontologischen Perspektive; es zeigt die Welt der Phänomene in bestimmter Hinsicht.

Nach der Erörterung der Existenzpole wird das In-der-Welt-sein im Hinblick auf das Heilige untersucht. Hier zeigt sich, was Heidegger bereits in seiner Beschreibung der christlichen Existenz antizipiert hat, nämlich dass das Heilige, in seinen Formen der Glauben, das Heil, das inwendige Verhältnis des Menschen zu seinem existentiellen Grund usw., als setzendes Moment der Existenz eine ontologische Qualität hat – das Heilige als und in dem Befinden des existierenden Menschen setzt gleichwohl dessen Welt in einem ontologischen Sinn.

Dasein selbst als Ausgangspunkt der Frage nach der phänomenologischen Bestimmung des Heiligen lässt sich mit Heidegger kategorial unterteilen. Jede dieser Kategorien bildet eine Perspektive auf das Sein an sich, bildet eine Perspektive des Daseins, in welcher seine Welt in bestimmter Hinsicht sinnhaft erscheint. Durch Anwendung dieser Kategorien entsteht ein Bild dessen, was das Heilige, als Befindlichkeit verstanden, für die Weltkonzeption von Dasein bedeutet, d.h. welche Welt es faktisch gründet. Dies ist besonders interessant für die religionswissenschaftliche Fragestellung, da durch das Heilige nun ein hermeneutischer Schlüssel gegeben ist, der die Lebenswirklichkeit des Menschen auch dann zu beschreiben vermag, wenn dieser Mensch sich vermeintlich im Feld bloßer Profanität versteht. Das Heilige bildet so eine Gegenwelt zur profanen Welt und erlaubt so jene aus einem anderen

¹³ Wiederum ist hier der heideggersche Sinn gemeint, d.h. jenes Verstehensprinzip, das einer Wirklichkeit ihre hermeneutische Konsistenz verleiht. Zur Sinnfrage vgl. Kap. III.1 dieser Arbeit.

Blickwinkel zu betrachten, ohne dabei die gemeinsame existentielle Basis der Betrachtung, den Menschen als in der Welt Daseienden, zu verlieren.

Im vierten und letzten Teil der Arbeit wird das Vorangegangene auf seine theologische Bedeutung hin betrachtet. Dabei steht die Gottesfrage im Vordergrund, läuft doch auf sie im Letzten jede religiöse Weltkonzeption hinaus. Das Phänomen des Heiligen, das als Befindlichkeit des existierenden Menschen weltgründend ist, konstituiert die Welt als eine, in der Gott begegnet und faktisch erfahrbar wird. Heideggers Beschreibung der christlichen Existenz findet hier erneute Aufmerksamkeit. Ebenso die Methode der Phänomenologie an sich, da sie im Zusammenhang mit dem, was mit Heideggers Methodik über das Heilige ausgesagt werden kann, nunmehr als Instrument theologischen Fragens nutzbar wird. Umgekehrt wird aber auch Gott durch den hermeneutischen Schlüssel des Heiligen in der Welt sichtbar. Er erscheint selbst und zeigt sich im Erscheinen dem Menschen, der sich im Modus der religiösen Existenz befindet, d.h. die Welt als Ort einer Realisierung des Heiligen versteht. Als erster Ertrag für die Theologie ist die Beziehung zwischen dem Heiligen und der Möglichkeit von Gott auf Basis der faktischen und von Heidegger analysierten Existenz zu sprechen festzuhalten.

Hieraus ergibt sich unmittelbar eine weitere, von Heidegger selbst angeführte Möglichkeit der Anwendung der Phänomenologie im theologischen Diskurs. Diese erlaubt eine Weitung des Wissenschaftsbegriffs der Theologie. Wendet sich Heidegger ausdrücklich gegen die Verknappung der Theologie auf eine rein ontische und positive Wissenschaft, so ergibt sich durch Einbeziehung der phänomenologischen Methode die Möglichkeit, Theologie als Wissenschaft von ontologischen Vollzugszusammenhängen zu begreifen. Sie kann also im Rückbezug auf die Phänomenologie ein Instrumentarium zur Systematisierung ontologischer Erkenntnisse sein, wobei dieses eng mit der von Heidegger konzipierten phänomenologischen Daseinsanalyse zusammenhängt. Die Enge zwischen dem heideggerschen Denken und der Theologie mag an dieser Stelle gleichwohl eine Einschränkung bedeuten.

Schließlich wird der Ertrag dieser Arbeit noch einmal im Hinblick auf verschiedene theologische Fragestellungen wie etwa das Gespräch der Religionen, die Möglichkeit der Rede von Gott und der Idee einer mythologisierenden Lesart der Heiligen Schrift betrachtet. Dabei weist sich das Heilige im Spiegel der Phänomenologie heideggerscher Prägung erneut als hermeneutischer Schlüssel aus, der es erlaubt, theologische Probleme auf einer metasprachlichen Ebene zu formulieren und den theologischen Diskurs inhaltlich, vor allem aber im Hinblick auf seinen Teilnehmerkreis, zu erweitern.

Was den Umgang mit der breitgefächerten Heidegger-Rezeption angeht, so wird diese Arbeit einen eigenen Weg einschlagen, unterscheidet sie sich doch grundlegend von allen vorausgegangenen Untersuchungen, was die Ableitung theologischer Gehalte angeht. Der signifikante Bruch liegt in der Methode der Phänomenologie heideggerscher Prägung, ihrer Rezeption im Gegensatz zu ihrer Reproduktion.

Zwei Beispiele, die je für zwei große Gruppen in der Heideggerrezeption stehen, sollen verdeutlichen, wie sich diese Arbeit grundsätzlich von jedem anderen Zugang zu Heideggers Werk unterscheidet, welcher versucht, die Ergebnisse des Philosophen im Kontext theologisch-religiöser Betrachtung neu zu beleuchten:

An erster Stelle ist Bernhard Welte zu nennen, der in seinem umfassenden Werk die Existenzphilosophie Heideggers – und neben jenem auch anderer Denker wie zum Beispiel Kierkegaard – in den Zusammenhang mit klassischen scholastischen und metaphysischen Fragestellungen setzt. Er zählt zu jenen Denkern, die die heideggersche Philosophie weiterzuentwickeln und im Zusammenhang mit bestimmten Fragestellungen zu vertiefen suchen. Ziel Weltes ist eine umfassende Fruchtbarmachung der heideggerschen Denkansätze für die Revitalisierung metaphysischer Spekulation in einer Grundhaltung der phänomenologischen Methodik: Klaus Hemmerle beschreibt Weltes programmatischen Zugang zu Heidegger sehr treffend:

„Der Weg des Glaubens und die Sache des Glaubens stehen in einer inneren Nachbarschaft zur phänomenologischen Grundhaltung, die der Stil und Weg seines Denkens ist. Bernhard Weltes Angegangensein und Ergriffensein vom Glauben und seiner Sache drängt ihn zur Phänomenologie, seine phänomenologische Grundbegabung und Grundeinstellung verdichten sich von sich her zur Phänomenologie des Glaubens.“¹⁴

Tatsächlich ist das Programm dieser Arbeit genau dem von Welte entgegengesetzt, weshalb seine hervorragenden Leistungen hier zwar genannt, jedoch nicht fruchtbar weiterentwickelt werden können. Diese Arbeit benutzt nicht die phänomenologische Methode um Gehalte zu untersuchen, ihnen auf den Grund ihres Selbstseins zu folgen, sondern sie reproduziert die Fragestellung völlig neu, indem sie die Seinsproblematik mit der des Heiligen als weltgründendem Phänomen vertauscht, um so im Letzten zur Seinsfrage in ihrer Verbindung mit den Begriffen Gott, Sprache, Welt und Dasein zurückzukehren.¹⁵

¹⁴ Hemmerle, Klaus: Eine Phänomenologie des Glaubens. Erbe und Auftrag von Bernhard Welte, S. 3.

¹⁵ Neben Welte wären als prominente Vertreter von Heidegger inspirierten Denker auch Gadamer und Eugen Fink zu nennen, letzterer mit Einschränkungen, da bei seinen Arbeiten die Grenzen zwischen Rezeption, Neuinterpretation und Reproduktion fließend sind.

Eher von deskriptiv-analytischer Art sind die Arbeiten des bekannten Heidegger-Spezialisten Pierfrancesco Stagi. Er gehört zu jenen Denkern, die Heideggers oft kryptisches, unvollendetes und von vielen Wandlungen durchzogenes Werk, tiefer zu begreifen und klarer darzustellen versuchen. Er extrahiert und kontextualisiert präzise und mit bewundernswerter Kenntnis des heideggerschen Werkes bestimmte Begriffe und Begriffszusammenhänge. Seine Arbeit über den Gottesbegriff bei Heidegger *Der faktische Gott* wird mehrere Male in dieser Arbeit aufgegriffen werden. Gegen Stagis Vorgehen steht die grundsätzlich andere Stoßrichtung dieser Arbeit. Sie analysiert nicht, sondern reproduziert die Methode Heideggers in einem bestimmten Kontext, ist also ein methodologischer Versuch und keine bloße Darstellung und Interpretation.¹⁶

3. Heidegger – ein problematischer Philosoph?

Heidegger ist sicherlich kein unproblematischer Philosoph. Seine Verstrickung mit dem Nationalsozialismus ist Gegenstand teils sehr kontroverser Diskussionen. Desgleichen gilt für die immer wieder geäußerten Antisemitismusvorwürfe gegen ihn. Gerade die Veröffentlichung der sogenannten „Schwarzen Hefte“ hat den Vorwürfen des Antisemitismus neuen Zündstoff geliefert.¹⁷

Martin Heidegger wurde am 26. September 1889 in Meßkirch, Baden-Württemberg, geboren. Nach dem Besuch des Gymnasiums in Konstanz und Freiburg tritt er 1909 ins Noviziat der Jesuiten in Tisis ein und beginnt Theologie und Philosophie in Freiburg zu studieren. 1911 verlässt er das Noviziat, studiert aber weiter Philosophie. 1913 promoviert er. 1915 folgt die Habilitation. Heidegger wird zum Kriegsdienst eingezogen, den er aufgrund eines Herzfehlers abseits der Front in der Postüberwachungsstelle in Freiburg verbringt. Nach dem Krieg wird Heidegger Husserls Assistent in Freiburg. 1923 folgt er dem Ruf nach Marburg. Spätestens mit *Sein und Zeit*, das 1927 erscheint, erreicht Heidegger Weltbekanntheit. 1928 wird er Husserls Nachfolger in Freiburg. 1933 wird er zum Rektor der Universität gewählt. Zu diesem Zeitpunkt steht Heidegger bereits offen hinter dem Nationalsozialismus. 1934 tritt er von seinem Posten als Rektor zurück, was allerdings nicht als Abwendung von der politischen Ideologie des Nationalsozialismus verstanden werden kann, obgleich Heideggers dies nach

¹⁶ Eine ausführliche Liste von Autoren, die sich mit Detailfragen im Werk von Heidegger beschäftigen, findet sich im Literaturverzeichnis dieser Arbeit.

¹⁷ Heideggers „Überlegungen“ erschienen ein Jahr nach der Fertigstellung dieser Arbeit, weswegen sie nicht weiter besprochen werden können.

1945 behauptete. Bernd Martin, der sich mit Heideggers politischer Verstrickung während der NS-Zeit beschäftigt hat, resümiert: „Doch auch nach seinem offiziellen Rückzug von der Hochschulpolitik blieb er der Partei als Mitglied bis zum Zusammenbruch des Reiches verbunden und die NSDAP wiederum in einer Art Dankesschuld dem Philosophen bis in die letzten Kriegsmonate gewogen.“¹⁸ Auch dem zweiten Ruf nach Berlin, der im Jahr zuvor an ihn erging, folgt er nicht. In den Vorlesungen über Nietzsche beginnt sich Heidegger ab 1936 kritisch mit dem Nationalsozialismus auseinanderzusetzen. Die Gestapo überwacht ihn. Nach dem Krieg verantwortet sich Heidegger für seine Rolle unter dem nationalsozialistischen Regime. 1946 erhält er ein Lehrverbot, das 1951 mit seiner Emeritierung wieder aufgehoben wird. In der Zwischenzeit hält Heidegger mehrere Vorträge. 1962 reist er zum ersten Mal nach Griechenland. Weitere Reisen und Auslandsaufenthalte – oft in Kombination mit Vorträgen und Seminaren – folgen. Ab 1975 erscheint die Gesamtausgabe seiner Werke. 1976 stirbt Heidegger in Freiburg.

Die Biographie Heideggers¹⁹ ist geprägt von Licht und Schatten, von Irrtum und Entschlossenheit. Zweifellos ist ihm zumindest eine anfängliche Nähe zum Nationalsozialismus vorzuwerfen, von dem er aber bald wieder Abstand nimmt, ohne sich je ganz zu lösen. Ihn gänzlich von jedem Vorwurf freizusprechen scheint ebenso unangemessen, wie ihn gänzlich zu verurteilen.

In dieser Arbeit steht indes Heideggers philosophische Methode im Vordergrund. Ob seine Persönlichkeit oder gar Philosophie an irgendeiner Stelle ideologisch eingefärbt ist, spielt keine Rolle, da wir uns nicht mit den Resultaten des Denkens Heideggers beschäftigen, sondern mit seiner ontologischen Methode, durch die wir uns dem Phänomen des Heiligen annähern wollen.

¹⁸Martin, Bernd: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, S. 36. In: Martin, Bernd [Hrsg.]: Martin Heidegger und das 'Dritte Reich'. Ein Kompendium.

¹⁹ Heideggers Biographie wurde folgendem Werk entnommen: Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. Über Heideggers

I. Kapitel: Heideggers Verhältnis zu Theologie und Religion

1. Das Verständnis der Religion bei Heidegger

Das Gesamtwerk in Augenschein nehmend wird man, was Heideggers Haltung zum Begriff der Religion angeht, schnell zweierlei feststellen: Zum einen hat Heidegger keinen expliziten Begriff von Religion. Zum anderen aber nimmt die Analyse einer religiösen Auffassung von Existenz einen bedeutenden Rang innerhalb der heideggerschen Philosophie ein, so bedeutend, dass er diesem Themenkomplex eine eigene Vorlesung mit Namen *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*²⁰ im Wintersemester 1920/21 widmete. Zudem ist seine nicht gehaltene, aber für das Wintersemester 1918/1919 geplante Vorlesung *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*²¹ eine zweite zentrale Fundstelle. Aus beiden Vorlesungen lässt sich Heideggers Verständnis der Religion anhand seiner Analyse der religiösen Welt- und Seinswahrnehmung rekonstruieren. Dies ist insofern wichtig, als Heidegger selbst versucht, religiöse Phänomene durch das Instrumentarium seiner Phänomenologie zu begreifen, sodass für Fragestellung dieser Arbeit, die, wie gleich noch aufzuweisen sein wird, mit dem Begriff des Heiligen zu operieren hat, wertvolle und für ein tieferes Verständnis der Sache notwendige Informationen gewonnen werden können.

Zunächst also muss allgemein der Begriff der Religion erörtert werden, um ihn dann im Speziellen mit den Erkenntnissen Heideggers über die religiöse Erfahrung zu vergleichen.

1.1 Religion, religiöse Erfahrung, religiöses Erleben

Es gibt keine allgemeine Deutung des Begriffs Religion. Selbst die exakte Herkunft des Wortes lässt sich nicht genau bestimmen. Das LThK der 2. Auflage empfiehlt zur Aufklärung und Bestimmung des Begriffs ausdrücklich die Methode der Phänomenologie.²² Etymologisch naheliegend ist eine Herleitung vom lateinischen *religare* was *zurückbinden* bedeutet. Der Mensch, so könnte man von diesem Wortstamm her die Religion deuten, binde sich durch den Rekurs auf eine höhere Macht an einen Ursprung, der ihn in seinem Sein gesetzt hat. Dieses Verständnis von Religion vertritt etwa Kierkegaard in seinem Werk *Die Krankheit zum Tode*.

²⁰ Vgl. Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens, 1-124.

²¹ Ebd. S. 301-337.

²² Schlette, Heinz-Robert: Religion. In: LThK 2. Aufl. Bd. 8, 1164.

Dort bestimmt er das menschliche Selbst-sein unmittelbar aus seinem Verhältnis zu jenem setzenden Dritten, welches das dialektische Verhältnis, das nach Kierkegaard die menschliche Existenz selbst darstellt, erst in die Wirklichkeit seines Vollzuges setzt.²³ Ähnlich, wenn auch mit einer anderen Methode konstruiert, deutet van der Leeuw die Religion. Er sieht in ihr die Beziehung des Menschen zu einer lebenssteigernden Macht.²⁴ Häufig stellt Religion eine sprachliche Beziehungsebene zwischen dem Mensch und dem Heiligen dar. Mit Poppers Konzept der Welt 3 verstanden, bildet sie so eine Ebene der Kommunikation, eine Möglichkeit der Vermittlung von Subjekt und Objekt in einem objektiven System, welches die Subjekt-Objekt-Beziehung gleichermaßen objektiviert und so einer weiteren reflexiven Betrachtung durch ein Subjekt zugänglich macht.²⁵

Das Heilige, welches nach dem LThK der 2. Aufl. mit dem „Wirklichsein Gottes“ gleichzusetzen ist, stellt also einen zentralen Pol des Verständnisses von Religion dar. Es ist ein Objekt der Religion. Der andere Pol ist der Mensch. Das Verhältnis zwischen dem Heiligen und dem Menschen offenbart den Sinngehalt der Religion. Der aufschlussreiche Artikel im LThK der 2. Aufl. schreibt: „Die begriffll. Bestimmung des Wesens der R. als Existieren aus einem absolut akzeptierten Sinngrund weist gegenüber der religionswiss. Wesensbeschreibung den Vorzug größerer Allgemeinheit auf.“²⁶ Demgegenüber stehen jedoch Probleme, die sich aus einer solchen Definition ergeben. Sie bestehen zumeist in der Bestimmung dessen, was und vor allem wie ein solcher Sinngrund sein und verstanden werden kann. In ihm laufen die Begriffe der Religionswissenschaft, wie etwa Mythos, Gott, Erlösung, Sünde etc. zusammen, deren Bestimmung gleichwohl nur in einer Rückbindung auf ein primäres Verständnis der Religion erfolgen kann. Die phänomenologische Bestimmung der Religion ist also nur möglich, wenn die Pole des Heiligen und des Menschen im Konzept der religiösen Erfahrung und Erfahrbarkeit auf den Boden einer Religionshermeneutik gestellt werden, wie etwa Rudolf Otto oder Mircea Eliade dies tun.

Heideggers Beitrag zum Verständnis von Religion ergibt sich aus seiner Analyse der religiösen Erfahrung, die nun nachvollzogen werden soll.

²³ Vgl. Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode, S. 5-8.

²⁴ Vgl. dazu die immer noch aktuelle Schrift: van der Leeuw, Gerardus: Phänomenologie der Religion, 3. Aufl. Tübingen, 1970.

²⁵ Dazu Popper, Karl: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, S. 109-126.

²⁶ Schlette, Heinz-Robert: Religion. In: LThK 2. Aufl. Bd. 8, 1165.

1.1.1 Zum Begriff der religiösen Erfahrung bei Heidegger

Der Begriff der Religion spannt sich in der Möglichkeit seiner Erfahrbarkeit durch das Individuum. Heidegger unterscheidet zwischen christlicher Weltbetrachtung und religiöser Erfahrung. Die religiöse Erfahrung ist etwas Allgemeines, dem Menschen in bestimmter Weise natürlich Zukommendes. Sie stellt, wie gleich noch aufzuweisen sein wird, die Möglichkeit einer besonderen Wahrnehmung der sich dem Menschen vorstellenden – d.h. phänomenal verfügbaren – Welt dar. Das christliche Weltverstehen dagegen ist eine Sonderform der religiösen Erfahrung, eine, wie Stagi es nennt, Zuspitzung der religiösen Erfahrung.²⁷ Weiterhin zeigt sich in der religiösen Erfahrung in exponierter Weise das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt und, was noch wichtiger ist, zu seinem eigentlichen In-der-Welt-sein. So ist auch verständlich, warum Heidegger dieser Erfahrung eine besondere Aufmerksamkeit widmet, warum sie geradezu essentiell für sein weiteres philosophisches Werk ist. Die Frage nach dem Sein – das Grundelement der heideggerschen Philosophie – wird durch die Beobachtung und wesentliche Bestimmung des Fragenden selbst überhaupt erst möglich. Das Sein von Dasein, welches zu analysieren nach Heidegger den besten, wenn nicht einzigen Zugang zur Erkenntnis der Seinsstruktur selbst darstellt, wird offenbar durch die Weise der Seinserfahrung von Dasein. Im Dasein wird Sein in der Weise seiner Vorstellung innerhalb eines existentialen Kontexts als Erfahrung verfügbar – dies alles ist programmatisch in *Sein und Zeit*²⁸, sowie in Heideggers Vorlesung 1919/20 gehaltenen Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie*²⁹ erörtert. Die religiöse Erfahrung stellt nun eine besondere, urtümliche und ihrem Wesen nach außeralltägliche Erfahrungsdimension dar. Ihre Sonderstellung erlaubt es dem Philosophen gerade an ihr die Weise des Erfahrens selbst zu verstehen, die in aller Besonderung dennoch strukturell der inneralltäglichen Wahrnehmung gleicht. Der privilegierte Zugang zur Seinsfrage selbst ist die religiöse Erfahrung.

In seiner Vorlesung zu den Grundproblemen der Phänomenologie erläutert Heidegger zunächst, was er unter *Erfahrung* versteht. Diese Erläuterung ist essentiell, um an ihr das Wesen der religiösen Erfahrung zu begreifen:

²⁷ Stagi, Pierfrancesco: *Der faktische Gott*, S. 18.

²⁸ Wir werden darauf an spätere Stelle noch zu sprechen kommen. Gerade Heideggers einführende Gedanken in sein unvollendetes Hauptwerk sind dazu erhellend: Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 2-40.

²⁹ Ebd.

„Die Tatsache nun, daß wir -jeder in seinem faktischen Leben dem und dem begegnet oder daß ihm das und das Begegnen *zustößt*, daß der das und das kennenlernt, das ihm Eindruck macht, ihn umwirft, daß er *einem anderen Menschen verfällt*, bezeichnen wir als *er-fahren*, auf der Fahrt des Lebens erringen, antreffen, und das in verschiedenen Modifikationen desjenigen, *in dessen faktischen Verlauf* sich eine Welt, die Umwelt und jede Lebenswelt aufbaut. Das Erfahren oder die *Erfahrung* – die substantivische Bezeichnung meint meist noch etwas anderes mit, nicht nur das faktische Begegnen als solches, sondern auch das ist mitgemeint, *dem* begegnet wird. Religiöse Erfahrung, praktische Erfahrung, politische Erfahrung – letzteres z.B. und auch die anderen Bezeichnungen besagen nicht nur: es ist mit Politik, politisches Leben irgendwo und -wann begegnet, ich habe es zur Kenntnis genommen, sondern: das und gerade *das*, was ich da bei jener Gelegenheit erfahren habe, das als so und so Erfahrenen ist irgendwie in mein Selbstleben eingegangen – diese *Erfahrung* (was meiner Selbstwelt eingeht, wovon ich weiß was mit verfügbar ist, worauf ich zurückgreifen kann, was ich verwenden kann).“³⁰

Das Wesen der Erfahrung besteht also im Er-fahren, im Aneignen einer Welt, ihrer Konstruktion in der Selbstwelt des Menschen und letztlich die Möglichkeit auf dieses Erfahren als Welt jederzeit zurückgreifen zu können. Die religiöse Erfahrung unterscheidet sich von anderen Weisen der Erfahrung durch ihren je eigentlichen Gegenstand, der gerade aus der Alltäglichkeit herausfällt.

Das Religiöse besitzt, so formuliert es Stagi, „den Aspekt des *Außerordentlichen* in Bezug auf das alltägliche Leben.“³¹ Die religiöse Erfahrung trifft den Menschen, indem er dem *Überwältigenden*, dem mit Rudolf Otto gesprochen „mysterium tremendum“³² begegnet. Diese Begegnung aber bedarf eines Seelenzustandes, einer Sensibilität für das Überwältigende. Der Mensch muss für das Überwältigende offen sein, er muss bereit sein, seine Welt im Kontext ihrer möglichen Außerordentlichkeit zu begreifen.

Die Außerordentlichkeit ist, wie gleich noch aufzuzeigen sein wird, in der Begegnung mit dem Heiligen gegeben. Das Heilige begegnet dem Menschen, wo er bereit ist, die Gegebenheit seiner Welt in Frage zu stellen und das Überwältigende, das Geheimnis hinter dem Sichtbaren zu er-fahren.

³⁰ Heidegger, Martin: Grundprobleme der Phänomenologie, S. 67. Vgl. auch: Stagi, Pierfrancesco: Der faktische Gott, S. 18f.

³¹ Stagi, Pierfrancesco: Der faktische Gott, S. 19.

³² Otto, Rudolf: Das Heilige, S. 45.

In diesem Zusammenhang ist auch Heideggers nicht gehaltene Vorlesung über die mittelalterliche Mystik zu verstehen.

1.1.2 Das religiöse Erleben als mystisches Erleben

Bislang wurde über die religiöse Erfahrung nur im Allgemeinen gesprochen. Heidegger selbst konkretisiert die Bedingungen und Umstände jener Erfahrung nun durch seine Analyse der christlichen Lebenserfahrung. Hier sind zwei Ausgangspunkte auszumachen, die Heideggers Gesamtkonzept des Religiösen umrahmen. Zum einen versucht er das Wesen des Christlichen aus den Briefen des Apostels Paulus an die jungen Gemeinden, vornehmlich die thessalonische, abzuleiten. Hier geht es um die Möglichkeit einer existential-analytischen Bestimmung einer bestimmten Lebensform, die auf einer bestimmten religiösen Erfahrung fußt – hier ist es eben die Christliche. Durch die in ihren Grundbegriffen gegebenen Glaubensinhalte wird so das Wesen der christlichen Lebensform in seiner Faktizität erfahrbar. Hier nimmt Heidegger eine Außenposition ein, von welcher aus er versucht, die christliche Lebensform phänomenal zu erschließen.

Auf der anderen Seite versucht Heidegger in seiner Vorlesung zur mittelalterlichen Mystik das religiöse Erleben selbst zu untersuchen. Hier analysiert er aus einer inneren Perspektive die christliche Lebenswirklichkeit. Wichtig ist hierbei, dass Heidegger tatsächlich das mystische Erleben selbst zu begreifen versucht, nicht aber eine Theorie über die Mystik zu entwerfen, da dies Aufgabe einer Theologie der Mystik wäre.³³

Überhaupt tut sich Heidegger schwer, die Mystik in einem philosophischen oder gar phänomenologischen Kontext zu begreifen, denn jenes besondere Erleben ist nur dem religiösen und mystischen Menschen in einer unverstellten Weise zugänglich – er schreibt: „Schwierigkeit: Nur ein religiöser Mensch kann religiöses Leben verstehen, denn im anderen Falle hätte er ja keine echte Gegebenheit.“³⁴

Wie geht Heidegger nun vor? Zunächst stellt er fest, dass die Mystik eine bestimmte Weise des Erlebens darstellt. Dieses Erleben hat zwei Bezugspunkte: Zum einen ist da das Erleben der Liebe Gottes. Der Zweite ist das Verhalten des Mystikers zur Welt.³⁵ Zwischen diesen Bezugspunkten spielt sich das mystische Erleben ab. Dieses Erleben offenbart aber gleichsam einen Weltaspekt. Es eröffnet einen bestimmten Zugang zur Wirklichkeit, der aber alleine dem

³³ Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 304.

³⁴ Ebd. S. 304.

³⁵ Ebd. S. 308.

mystisch Erlebenden offen steht. Die Korrelation des Weltaspektes mit der erfahrenen Liebe Gottes weist dabei eine durchaus parallele Struktur mit der alttestamentarischen Prophetie auf. Das mystische Erleben ist, so Heidegger, „religiös originär zu verstehen, unabhängig von irgendwelchen naturalistisch-theoretischen Seinsfeststellungen und >Wertungen<. Sie [die Mystik,] ist selbst aus dem Religiösen gesehen.“³⁶ Die Originalität des Mystischen zeichnet das hier stattfindende Welt- und Gotteserleben als eine Vorbereitung des *fides*.³⁷ Entsprechend ist die Aufklärung des mystischen Erlebens gleichwohl eine fundamentale Aufgabe, will man sich ein tiefergehendes und phänomenologisch fundierbares Wissen über das Phänomen der Religiosität aneignen.

Ein zentraler Begriff des mystischen Erlebens ist die Begegnung mit dem Heiligen. Dieses Heilige ist dabei kein eigenes Phänomen, sondern scheint bei Heidegger eher den Platz einer subjektiven Größe einzunehmen, die hinreichend ist, in der Begegnung mit ihr Welt in bestimmter Hinsicht – hier im Sinne der je vorliegenden religiösen Befindlichkeit – zu setzen. Zur Bloßlegung der Struktur mystischen Erlebens bedarf es daher, so führt Heidegger aus, einer „Auflockerung innerhalb der Subjektsphäre.“ Diese führe dann „zum spezifischen Erlebnis der Bedeutung und Struktur des *Subjekts der Mystik*.“³⁸ Heidegger muss hier so verstanden werden: Innerhalb des mystischen Erlebens findet kein religiöses Erleben im Sinne einer inneren Verwirklichung religiöser Gehalte – Heidegger spricht von Werten – statt. Das Mystische ist eine Vorbereitung für das faktisch gehaltvolle religiöse Er-fahren, keinesfalls umgekehrt. Die Forderung nach einer Auflockerung der Subjektsphäre bedeutet eine gedankliche Befreiung des Individuums von jenen Befindlichkeiten, in denen es, notwendig stehend, Welt in immer schon so und so erschlossener Weise wahr-nimmt. Das Subjekt der Mystik, der Mystiker oder mystisch erlebende Mensch ist im Moment seines Erlebens gerade ohne die immer schon gegebene Welt. Erst im je eintretenden Erlebnis erzeugt sich die Welt und setzt so die Möglichkeit, wenn nicht gar Notwendigkeit, sich gegenüber dieser neuen Welt zu verhalten. Der Ursprung der je neu erlebten Welt ist die Begegnung mit Gottes Liebe, die Begegnung mit dem Heiligen selbst. Darum ist der Mystiker immer ein Mensch, der in der Welt lebt und dies doch nicht tut. Sein Erleben transzendiert ihn und die Welt.³⁹ Heidegger zitiert an dieser Stelle Windelband, der schreibt: „Das Heilige ist also das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, *erlebt als transzendente Wirklichkeit*.“⁴⁰

³⁶ Ebd. S. 309.

³⁷ Ebd. S. 309.

³⁸ Ebd. S. 313.

³⁹ Vgl. Laason, Adolf: Meister Eckhart, der Mystiker, S. 33-38.

⁴⁰ Windelband, Wilhelm: Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie In: Ders.: Präludien, Tübingen, 1914. Zitiert nach Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 315.

Heideggers Ausführungen zum Phänomen der Irrationalität und Schleiermachers Rede zum Wesen der Religion können an dieser Stelle ausgelassen werden – sie vertiefen nur, was bereits schon ausgeführt und vorgestellt wurde. Nicht ausgelassen werden darf dagegen Heideggers Entwurf einer Phänomenologie des religiösen Erlebnisses und der Religion. Hier werden die Kernbegriffe des religiösen Erlebens und Er-fahrens zum Rahmen eines ontologischen Verstehens des Phänomens der Religion verdichtet.

1.2 Die Grundbegriffe des religiösen Erlebens

1.2.1 Das Absolute

Unter dem Absoluten versteht Heidegger Gott. Mit Reinach, dem er den Begriff des Absoluten mittels kritischer Übersicht über dessen Arbeit dazu entnimmt, stellt er fest, dass die Stellung, die der Mensch zu Gott einnimmt, richtungsweisend für das erlebnismäßige Verhalten zu ihm ist.⁴¹ Heidegger weist nochmals explizit darauf hin, dass Gott nicht als ontische Größe begriffen werden kann, als ein Seiendes, das in besonders exponierter Weise zu allem anderen Seienden steht. Er schreibt:

„Daher sind Sinnbestimmtheiten dieses, d.h. >Absoluten<, nur in den spezifischen Strukturen der konstituierenden Erlebnisse zu entdecken und für das logisch-ontologische seinsverschlossene Element der Nicht-mehr-Steigerbarkeit zunächst konstituierende Sinnmoment mit Erlebtheitscharakter aufzuweisen.“⁴²

Das Verhältnis des Menschen zu Gott, welches im Glauben stattfindet und in der Religiosität seinen Ausdruck findet, ist nach Heidegger kein rationales, wahrnehmendes und kategorisierendes, welches Gott als bestimmte ontische Größe in das System der wahrgenommenen Welt setzt, sondern es handelt sich um ein Erleben, welches in ein Er-fahren mündet. Der Glaube selbst wird so zur existentiellen Kategorie, der selbst weltsetzend ist. Die Befindlichkeit des Gläubigen wird zur erkenntniszeugenden Möglichkeit einer Wahrheit, die über die bloßen Gegebenheiten des je gesetzten In-der-Welt-seins hinausreichen.

⁴¹ Vgl. Ders.: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 324.

⁴² Ebd. S. 324f.

Das Absolute ist in diesem Kontext eine historische Größe, die die Sinnstruktur des Bewusstseins und darin auch das religiöse Erleben selbst gestaltet. Heidegger schreibt:

„Die in der Sinnstruktur des Bewußtseins als >historisch< überhaupt vorfindliche lebendige Sinneinheit lebendigen Seins bestimmt auch irgendwie [...] die spezifische Welthaftigkeit der betreffenden als religiöse Erlebnissphäre.“⁴³

Heideggers Verweis auf die Beziehung zwischen dem Absoluten und der religiösen Erlebnissphäre bedeutet, dass Gott als historische Dimension in Kontext des religiösen Erlebens als objektive Größe erscheint, die faktisch in der Welt zugegen ist.

Die Begegnung des Mensch mit dem Heiligen, welches die Urerfahrung aller Religiosität darstellt, ist demnach auf dem Boden existenzialer Verhaltung zu sehen und weist den Charakter einer geschichtlichen, weltgründenden und darin objektiven Dimension auf.

1.2.2 Der Glaube

Heideggers Ausführungen zum Glauben stehen in starker Abhängigkeit zu Schleiermachers Vorstellung von Glauben und Frömmigkeit. Entsprechend bezieht sich Heidegger oft auf *Der christliche Glaube* von Schleiermacher, den er kritisch untersucht, um dadurch einen eigenen, phänomenologisch begründeten Glaubensbegriff zu gewinnen – er beschreitet hier denselben Weg wie Rudolf Otto.

Schleiermacher versteht unter Glauben ein Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren, da das Bewusstsein gesetzt habenden Macht.⁴⁴ Hierdurch ergeben sich zwei neue und grundlegende Erkenntnisse über das Wesen des Glaubens. Erstens: Der Glaube ist ein Akt des Bewusstseins, der aus dem Bewusstsein heraus geschieht und nicht von „außen“ affiziert wird. Und zweitens: Der fragliche Bewusstseinsakt setzt das Selbst, das Ich, die Identität des Menschen in der Weise, wie das in dem Akt verwirklichte Verhältnis zum Absoluten beschaffen ist. Heidegger kritisiert an Schleiermachers Ansatz, dass er zu roh und zu stark objektivistisch sei, wenngleich im Kern zutreffend.⁴⁵ Husserls Begriff der Fundierung ist in diesem Zusammenhang als Fortschritt des schleiermacherschen Gedankens anzusehen – er bringt das im Glauben ausgedrückte Verhältnis auf die Ebene phänomenologischer Betrachtbarkeit.⁴⁶

⁴³ Ebd. S. 325.

⁴⁴ Schleiermacher: *Der christliche Glaube* S. 7 (1830, Berlin) Vgl. Ders.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, S. 330f.

⁴⁵ Vgl. Ders.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, S. 331.

⁴⁶ Ebd.

Der Begriff der Fundierung versucht das Problem der Setzung des Selbst phänomenologisch zu fassen. In Zusammenhang mit Schleiermachers Abhängigkeitsbegriff kommt Heidegger zu dem Schluss, dass im Glauben zwei Erkenntnisgründe über das Wesen des Menschen zu Tage treten. Zum einen realisiert er, dass er sich nicht selbst gesetzt hat. Zum anderen verwirklicht sich das Selbst wesentlich im Wissen, es sei von einer anderen Macht her geworden. Der Glaube mündet so durchsichtig in der existentialen Verhaltung der *Berufung* oder des *Berufen-seins*. Das Selbst ist im Glauben zu seinem Urgrund, der das Absolute ist, berufen. Dieser Berufung zu folgen bedeutet die Realisierung der Möglichkeit des eigenen Selbst zu erfüllen. Die ausstehende Erfüllung ihrerseits – so schließt Heidegger den hermeneutischen Zirkel – ist ihrerseits das Indiz für jene im Glauben gegebene Erkenntnis des möglichen „Sichselbstnichtsogesezthaben[s].“⁴⁷

Die Frage nach dem Glauben hat also eine wesentlich existentielle Dimension. Die hier stattfindende Begegnung mit dem Heiligen beantwortet die Frage nach dem Sein von Dasein im Spiegel seiner Religiosität.

1.2.3 Das Heilige

Heidegger weist in seinen Vorarbeiten zu einer Rezension der entsprechenden Arbeit von Rudolf Otto, welche er im Rahmen seiner Vorlesung über die *Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* durchführen wollte, zunächst auf die Probleme des historischen Bewusstseins und des Irrationalen hin. Die Abhängigkeit des Bewusstseins vom zeitgebundenen Kontext des mittelalterlichen Menschen erschwert es den nachgeborenen Generationen, denen diese Lebensweise fremd und unverständlich ist, das Heilige in der Weise zu begreifen, wie es im Mittelalter begriffen wurde.⁴⁸ Zu Klärung eines historischen Bewusstseins, etwa der Möglichkeiten religiöser Erfahrung im Mittelalter, müsste man eigentlich selbst ein mittelalterlicher Mensch sein. Dies ist auch der Grund, warum Heidegger seine Vorlesung zur Mystik nicht halten konnte, fehlten ihm doch, wie er selbst sagt, umfassende Voruntersuchungen zum Verständnis der mittelalterlichen Lebenssphäre.⁴⁹ Alleine der Hinweis auf das Problem muss jedoch an dieser Stelle genügen.

Das zweite Problem ist das der Irrationalität. Im Kontext der Gegenwart wird das Irrationale als Gegenbegriff zum Rationalen verwandt. Heidegger fordert jedoch, dass diese Gegenüberstellung vermieden werden muss. Er schreibt:

⁴⁷ Ebd. S. 332.

⁴⁸ Ebd. S. 332.

⁴⁹ Vgl. Stagi, Pierfrancesco: Der faktische Gott, S. 62-66.

„Die religiöse Erlebniswelt braucht ihre Selbstgewißheit nicht durch Messung an kulturkritischen >Gesetzlichkeiten< und Ideen zu sichern. Es muß, um das voll einsichtig werden zu lassen, das *prinzipielle* Phänomen der Eigenbeständigkeit originärer Gewißheitsgebungen herausgestellt und in seiner jeweilig abgesteckten Bewußtseins Herrschaft dargetan werden.“⁵⁰

Die religiöse Erlebniswelt hat nach Heidegger eine eigene Wirklichkeit und eine eigene Wahrheit. Sie ist eine eigenständige, faktische Welt, die sich aus dem Zusammenspiel von Glaube und Begegnung mit dem Absoluten ergibt. So ist es auch verständlich, wenn jenes in der religiösen Lebenswirklichkeit auftretende Irrationale keinesfalls als Gegenkonzept zu einem rationalen Weltbild angesehen werden kann und darf. Alleine die Bezeichnung der Irrationalität ist nur in der Perspektive der Rationalität statthaft, nicht aber in der Erfahrung jener Lebenswelt.

Entsprechend darf auch das Heilige nicht als irrationales Phänomen verstanden werden – dies würde eine unzutreffende Verkürzung des Begriffs bedeuten. Heidegger schreibt zur Bestimmung des Heiligen:

„Das Heilige darf nicht als theoretisches Noema – auch nicht als irrational theoretisches – zum Problem gemacht werden, sondern als Korrelat des Aktcharakters >Glauben<, welcher selbst nur aus dem grundwesentlichen Erlebniszusammenhang des historischen Bewußtseins heraus zu deuten ist. Das bedeutet nicht die Erklärung des >Heiligen< als einer >Bewertungskategorie<. Vielmehr ist das Primäre und Wesenhafte in ihm die Konstituierung einer originären Objektivität.“⁵¹

Das Heilige ist bei Heidegger der Kernbegriff der Religion. Die Begegnung mit ihm findet im Kontext des Glaubens statt, in welchem sich die Religiosität konstituiert. Weiterhin steht das Heilige für das Absolute. In der Begegnung mit ihm wird für den Christen Gott wesenhaft fassbar und so zu einem weltgründenden Moment existentialer Bedeutsamkeit. Das Heilige steht also zwischen dem Mensch und seiner im Glauben sich entwerfenden Welt. So ist es gleichsam ein Objekt der Religion wie der Welt. Die Begegnung mit ihm findet in der Welt statt. Diese Begegnung verweist aber immer auch auf die Möglichkeit der Transzendenz der gegebenen Welt. So wird die Begegnung mit dem Heiligen gleichsam zum Ruf. Das Heilige

⁵⁰ Vgl. Ders.: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 333.

⁵¹ Ebd. S 333.

ruft den Mensch aus seinem In-der-Welt-sein heraus. Es ruft ihn aus der Verborgenheit seiner Gegebenheiten, aus dem Alltäglichen und aus dem durch das Man vorgegebenen Sein.

Das Heilige nimmt also eine Scharnierstellung zwischen dem Menschen und dem Absoluten, zu dem er sich im Glauben verhält, ein. Diese Scharnierstellung hebt seine besondere Bedeutung für die Religion hervor, die nun erörtert werden soll.

1.3 Das Heilige und die Frage nach dem *Sinn* der Religion

Wie bereits bemerkt wurde, gibt es bei Heidegger keinen eigentlichen Begriff der Religion. In seiner Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* setzt sich Heidegger mit den Ansätzen von Troeltsch und James auseinander und kritisiert an beiden, sie würden versuchen, die Religion als bestimmtes Objekt zu fassen, welches durch die Anwendung der Methodik des theoretisch-wissenschaftlichen Denkens bestimmbar wäre.⁵² Dies ist aber unzutreffend, weil in diesem Modell die Religion in einem System von Realität verstanden wird. Aus dem bislang Vorgebrachten geht dagegen hervor, dass Heidegger unter der Religion selbst etwas versteht, das Realität bestimmt. Dementsprechend kann der Religion nur auf der Basis eines phänomenologischen Zugangs nahe gekommen werden, stellt sie sich doch als „Urphänomen“⁵³ dar.

Die Untersuchung eines Phänomens zielt nicht auf dessen Wesensbestimmung ab. Es geht nicht um die Frage, *was* das Objekt sei, das sich in diesem Phänomen so und so vorstellt. Vielmehr geht es um die Lichtung der Korrelation von Phänomen und Mensch, ist er es doch, in dessen Wirklichkeit das Phänomen in der Weise des In-der-Welt-seins vorgestellt wird. Die Frage nach dem Phänomen läuft also auf die Lichtung seines Sinns hinaus. Das bedeutet, es muss aufgeklärt werden, welchen Sinn das zu untersuchende Phänomen innerhalb des modalen Seins von Dasein hat, inwiefern es also gleichsam seinsstrukturierend und darin weltgründend ist. Als Phänomen des menschlichen Daseins betrachtet, versucht Heidegger also den Sinn der Religion für das Dasein aufzuklären. Unter Sinn darf hier natürlich nicht der rationale Nutzen verstanden werden. Sinn meint, wie Heidegger in *Sein und Zeit* gezeigt hat, wo er ausdrücklich die Sinnfrage in den Vordergrund rückt, die Bedeutung einer Sache für das Sein von Dasein selbst.⁵⁴

Heidegger versucht das Phänomen der Religion durch Untersuchung der religiösen Existenz freizulegen. Er verfährt dabei wie in *Sein und Zeit*, wo die Daseinsanalyse den Sinn von Sein

⁵² Heidegger, Martin: *Einleitung in die Phänomenologie des religiösen Lebens*, S. 26-30.

⁵³ Dies ist sie unter der Gestalt des Glaubens. Ebd. S. 28

⁵⁴ Ders.: *Sein und Zeit*, S. 2f.

aufzuleuchten sucht. In seiner einleitenden Vorlesung zur Phänomenologie der Religion soll eine Untersuchung der religiösen Lebensform Aufschluss über das Phänomen und damit den existentialen Sinn von Religion geben. Heidegger untersucht die Lebensweise des (Ur-) Christentums. Er bezieht sich dabei vor allem auf die paulinischen Briefe. Die religiöse Lebensweise des Urchristentums besteht, wie bereits angeführt wurde, in einer Begegnung mit dem Heiligen, die für den Menschen unter der Gestalt des Glaubens geschieht. Im Letzten ist die Frage nach dem Sinn der Religion also die Frage nach dem Heiligen, da in ihm der existentielle Sinn offenbar wird.

2. Der Begriff der Theologie im Werk Heideggers

2.1 Die metaphysische Theologie

Heidegger gewinnt sein Konzept von Theologie durch kritische Abgrenzung von jener auf Metaphysik gründenden Theologie. Hierzu ist sein Vortrag von 1927 mit dem Namen *Theologie und Phänomenologie* maßgebend. Heidegger hielt diesen in Tübingen. Zum Inhalt dieses Vortrages schreibt Heidegger im Vorwort:

„Die vorliegende Schrift könnte vielleicht veranlassen, das vielfältig Frag-Würdige der Christlichkeit des Christentums und seiner Theologie, aber auch das Frag-Würdige der Philosophie und damit im Besonderen das hier Dargelegte wiederholt zu bedenken.“⁵⁵

Es wird nun zu prüfen sein, inwieweit Heideggers Vortrag tatsächlich Antwort auf jene Frag-Würdigkeiten zu geben vermag. Weiterhin wird wichtig sein, inwieweit die Theologie, als Wissenschaft vom Christentum verstanden, auf die Ebene existentialer Ontologie gebracht werden kann. Dies ist insofern wichtig, als die in dieser Arbeit durchgeführte Untersuchung zwar mit den Mitteln der existentialen Ontologie Heideggers geschieht, jedoch dabei einen theologischen Kernbegriff, das Heilige, zu erfassen versucht und deshalb auch theologisch ist. Beim Nachvollzug der in *Theologie und Phänomenologie* vorgebrachten Bestimmungselemente soll vor allem der Fokus auf die Deutung der Theologie gelegt werden. Zunächst also zur Theologie und ihrem Verhältnis zu den anderen Wissenschaften.

⁵⁵ Ders.: *Phänomenologie und Theologie*, In: Ders.: *Wegmarken*, S. 45.

Heideggers Einstellung zu den Wissenschaften, vor allem zu den sogenannten positiven Wissenschaften, ist durchaus kontrovers. Er wirft ihnen einen grundsätzlichen metaphysischen Dogmatismus vor. Entsprechend fällt seine Kritik aus. Die positiven Wissenschaften beschäftigen sich nicht mit dem Sein ihrer jeweiligen Gegenstände, sondern erfassen diese nur in ihrer Eigenheit als Seiendes. Heidegger schreibt:

„Wissenschaft ist die begründete Enthüllung eines je in sich geschlossenen Gebietes des Seienden, bzw. des Seins um der Enthülltheit selbst willen.“⁵⁶

Die Wissenschaft, die sich um die Enthüllung des Seins kümmert, nennt er im Gegensatz zu den ontischen Wissenschaften ontologisch. Bei Heidegger kommt der Rang der ontologischen Wissenschaft alleine der Philosophie zu.⁵⁷

Die Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Theologie beantwortet Heidegger klar: Ihr Gegenstand ist zunächst Gott und die Rede von ihm. Daraus folgert er:

„Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden.“⁵⁸

Der Graben zwischen Theologie und Philosophie wird deutlich, wenn der Blick auf die je leitenden Prinzipien und Interessen fällt. Die Philosophie beruft sich auf die Vernunft, die Ratio, die mit ihrer logisch-analytischen Vorgehensweise Sein zergliedert und versteht, bzw. zu verstehen versucht. Sie orientiert sich hierbei an der alltäglichen Erfahrung. Die Theologie dagegen beruft sich auf das Prinzip des Glaubens. Ihre Erkenntnisse müssen nicht der streng logischen Vernunft standhalten, sondern erhalten ihre Wahrhaftigkeit aus einer bestimmten individuell gegebenen Konzeption von Sein, die a priori vorausgesetzt wird. Der Gläubige, darauf wird später noch einzugehen sein, erschließt Sein in der Weise seines Glaubens. Entsprechend versteht er die Wirklichkeit als von Gott gegeben und durch den Glauben in ihrem Kern bereits enträtselt.

Das leitende Prinzip der Theologie, der Glaube, wirft nun einige Fragen auf, die Heidegger behandelt. Die zentralste unter ihnen lautet: Kann die Theologie überhaupt als Wissenschaft verstanden werden? Immerhin beziehen sich auch die positiven Wissenschaften, wenngleich ihre Gegenstände sich im Bereich des Seienden finden, doch auf die erkennende Vernunft als

⁵⁶ Ebd. S. 48.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. S. 49.

leitendes Prinzip wahrheitsfähiger Aussagen. So steht über jeder positiv-wissenschaftlichen Aussage zumindest immer der von Aristoteles formulierte Anspruch der Widerspruchsfreiheit. Die Theologie dagegen kommt in Heideggers Verständnis ohne dergleichen aus. Die Bibel selbst weist etliche Paradoxien auf, die weiter reichen als die Widersprüche von Worten.⁵⁹ Die Frage nach dem Verhältnis der Theologie zu ihrer eigenen Positivität wird hinsichtlich ihrer Verortung im Kanon der Wissenschaften weiterzuführen und zudem das Wesen und eigentliche Positum der Theologie weiter zu entbergen sein. Heideggers Definition einer positiven Wissenschaft lautet:

„Die positive Wissenschaft ist eine begründende Enthüllung eines vorliegenden und schon irgendwie enthüllten Seienden.“⁶⁰

Diese Definition ist nun auf die Theologie anzuwenden. Es ist zu prüfen ob und wie sie ihr entspricht.

Gott oder die Rede von ihm können nicht ohne weiteres als Gegenstand von der Qualität eines bestimmten Seienden, das enthüllt werden soll, angenommen werden. Tatsächlich beruht jede ernstzunehmende Definition oder definatorische Annäherung von und an den Begriff Gott gerade auf seiner grundsätzlichen Unverfügbarkeit.⁶¹ Er kann nicht durch die Vernunft erkannt werden wie ein Insekt oder ein Stein. Es gibt keine unmittelbare Erfahrung seiner Existenz, sei sie körperlicher oder intellektueller Art. Noch können von ihm Gesetzmäßigkeiten ausgesagt werden, die ihn als natürliches Phänomen fassen könnten wie etwa die Schwerkraft. Entsprechend muss der Gegenstand der Theologie ein anderer sein, bzw. ihr Gegenstand muss in anderer Weise begriffen werden. Heidegger fügt nun den Begriff des Christlichen seiner Erörterung hinzu. Da der Gegenstand der Theologie im Glauben gefasst wird, der gleichsam das erkennende Prinzip ihrer Wissenschaftlichkeit ist, der Glauben aber *spezifisch* ist, muss in seiner Besonderung auch der positive Kern der Theologie begriffen werden.⁶²

Entsprechend schließt Heidegger, „(...) *das Vorliegende (Positum) für die Theologie ist die Christlichkeit.*“⁶³

⁵⁹ An dieser Stelle herrscht eine wahre Pluralität der Meinungen. Die drei wichtigsten Positionen finden sich bei Agamben, Giorgio: *Die Zeit die bleibt*; Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*, 5 – hier geht es um das Paradoxe der Erlösung an sich; und: Kapitel; Hotze, Gerhard: *Paradoxien bei Paulus*, Aschendorff, 1997.

⁶⁰ Heidegger, Martin: *Phänomenologie und Theologie*, In. Ders.: *Wegmarken*, S. 51.

⁶¹ Vgl. Anselm von Canterbury: *Proslogion* 2-4: „Und zwar glauben wir, daß du etwas bist, über *das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.*“

⁶² Heidegger, Martin: *Phänomenologie und Theologie*, In. Ders.: *Wegmarken*, S. 54: „Sofern die Theologie im Glauben aufgelegt ist, kann sie nur im Glaube selbst das zureichende Motiv für sich selbst haben.“

⁶³ Ebd. S. 52.

Die Christlichkeit ist bestimmt durch den Glauben an Christus und seine Lehre. Glaube ist somit nichts Unbestimmtes. Er hat als christlicher Glaube einen bestimmten Inhalt, an dem entlang sich auch die durch ihn gewonnenen Einsichten formulieren lassen. Der Inhalt des christlichen Glaubens ist Christus. Das Spezifische an Christus ist aber seine Wiederkunft, die Parusie, die die Existenz des Christen unter der Kategorie der Zeitlichkeit bedeutsam macht, wie Heidegger in seiner Vorlesung zur Religionsphänomenologie ausführt.⁶⁴ Die Theologie ist demzufolge die Wissenschaft des Glaubens, sofern er von existentieller Relevanz ist.⁶⁵ Bereits an dieser Stelle wird klar, dass die Kategorie der Wissenschaftlichkeit, wie Heidegger sie entworfen hat, für die Theologie nur eingeschränkt gültig sein kann. Ihr ontischer Gegenstand ist ein je steter Verweis auf die Struktur des Seins selbst, auf seinen Sinn für Dasein.

Heidegger fährt nun fort, die Theologie im Hinblick auf ihre je möglichen Perspektiven auf ihren Gegenstand hin zu untergliedern.⁶⁶ Dies muss hier nicht wiedergegeben werden, da es zu weit führt und nichts wesentlich Neues zur Frage, was der eigentliche Gegenstand der Theologie sei, beiträgt. Dagegen zentral ist Heideggers Feststellung, ob die Theologie als Wissenschaft des christlichen Glaubens die Existenz des Christen durchsichtig macht. Sie verdient Beachtung. Heidegger schreibt:

„Die Theologie zielt als begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz, d.h. als historische Erkenntnis, einzig auf die in der Gläubigkeit offenbare und durch die Gläubigkeit selbst in ihren Grenzen umrissene Durchsichtigkeit des christlichen Geschehens. Ziel also dieser historischen Wissenschaft ist die christliche Existenz selbst in ihrer Konkretion, nie ein an sich gültiges System theologischer Sätze über allgemeine Sachverhalte innerhalb eines u.a. auch vorhandenen Seinsgebietes.“⁶⁷

Das Historische der Theologie ist der historische Jesus und das Ereignis seiner Auferstehung und Wiederkunft. Wenn Heidegger hier den Begriff der Historie bemüht, so tut er das im doppelten Sinn des Wortes. Er verweist einerseits auf die objektive Realität einer bestimmten historischen Begebenheit. Auf der anderen Seite bedeutet die Historie in der Theologie gleichsam auch jene geschichtliche Kategorie unter der der Gläubige seine Existenz begreift. Da Christus und seine Wiederkunft keine abstrakten Ereignisse sind, sondern für den

⁶⁴ Vgl. Punkt 2 dieses Kapitels.

⁶⁵ Heidegger, Martin: Phänomenologie und Theologie, In. Ders.: Wegmarken, S. 55.

⁶⁶ Ebd. S. 55.

⁶⁷ Ebd. S. 56.

Gläubigen faktische Wirklichkeiten und Verheißungen, denen eine Wahrhaftigkeit jenseits theologischer Sätze eignet und deren Geschehen *tatsächlich* erwartet wird, sind, kann ebenso *tatsächlich* von einer *historischen Dimension jener Glaubensinhalte* gesprochen werden. Entsprechend ist die Theologie auch eine historische Wissenschaft, unbesehen ihrer einzelnen Disziplinen.⁶⁸

Weiterhin ist die Theologie nicht im eigentlichen Sinne systematisch, da ihr historischer Charakter vor allem durch seine Unabgeschlossenheit bedingt ist – die faktische Wiederkunft steht noch aus, wenngleich sie bereits eine historische Realität ist. Die Theologie kann sich mit Christus nicht in der Weise auseinandersetzen, wie die Geschichtswissenschaft etwa das Leben oder die Taten eines Königs oder Generals darlegt. Das spezifisch Christliche ist historisch und geschichtlich, ist in der Vergangenheit liegend und von dort in die Gegenwart hineinreichend, aus der eine Zukunft sich zeugt, die unfehlbar auf das Ende der Zeit hinausläuft. Als Wissenschaft vom Glauben des Gläubigen ist der theologische Gegenstand immer mit der Existenz des Menschen verknüpft. Existenz ist Handeln, Tun, sich gegenüber der Welt verhalten – die Existenz bestimmt sich durch ihren Vollzug.⁶⁹ Sie ist praktisch und poetisch, wirkend und schaffend.⁷⁰ So ist die Theologie eine praktische Wissenschaft und als solche ist sie immer auch homiletisch, wie Heidegger bemerkt.⁷¹

So gesehen kann die Theologie also doch als positive Wissenschaft mit einem spezifisch-ontischen Bereich bezeichnet werden. Sie ist eigenständig, da ihr Gegenstand eigenständig ist. Sie ist faktisch, da ihr Gegenstand faktisch ist. Sie ist jedoch nicht im eigentlichen Sinne empirisch oder materialistisch, sondern ihr eignet der Charakter beständiger Selbstinterpretation. Sie ist Wissenschaft aus sich. Und da sie Wissenschaft vom glaubenden Menschen ist, wandelt sie sich mit ihm, wird dabei widersprüchlich, ohne sich je in Widersprüche zu verstricken. Sie ist zudem auch eine hermeneutische Wissenschaft, die eine ontologische Dimension umfasst, was später noch genauer ausgeführt werden wird.

Heideggers Definition der Theologie, wie sie bisher wiedergegeben wurde, ist kritisch zu bewerten, da Heidegger hier in einer starken perspektivischen Verkürzung argumentiert, worauf bereits hingewiesen wurde. Wenn er 1927 von Theologie spricht, dann meint er die unter metaphysische Gesetzlichkeiten zusammengedrückte Ansammlung dogmatischer Sätze,

⁶⁸ Ebd. S. 57.

⁶⁹ Nicht nur bei Heidegger ist dies zu beobachten, sondern auch bei Sartre und Camus. Letzterer weist besonders deutlich mit seinen Schriften zum Sisyphos- sowie zum Prometheus- Mythos (Der Mythos des Sisyphos und: Der Mensch in der Revolte. Essays) hin.

⁷⁰ Vergleiche dazu Aristoteles: Nikomachische Ethik. 2. Buch und Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles über Ontologie und Logik, §11.

⁷¹ Heidegger, Martin: Phänomenologie und Theologie, In. Ders.: Wegmarken, S. 58f.

die zwar einen Teil der Theologie ausmachen, jedoch bei weitem nicht ihren wichtigsten. In einigen im Nachlass veröffentlichten Notizen und Entwürfen wird die enge Verknüpfung *metaphysischen* Fragens mit dem Begriff der Theologie ersichtlich. So schreibt Heidegger etwa:

„Weil alle Metaphysik >>theologisch<< ist, (d.h. das Seiende aus einem obersten Seienden als erste Ur-sache herleitet), deshalb muß Kants >>Kritik der reinen Vernunft<< das transzendente Ideal eine ausgezeichnete Rolle spielen für die Koppelung der transzendentalen Analytik und Dialektik.“⁷²

Ein anderer noch deutlicherer Beleg dafür, dass Heidegger, wenn er von Theologie spricht, eigentlich Metaphysik meint, besagt:

„Nur im Bereich der Metaphysik und ihrer Wesenswandlung ist der Bezug zu >>Gott<< ein >>religiöser<< – eine religio, eine Rückbindung an eine erste Ursache und Lenkung. Der der religio ist höchst meta-physisch, d.h. ausgehend vom Seienden, da an ein höchstes Seiendes – das >>Seiendste<<, weil Verursachende – zurückgebunden und angeknüpft wird.“⁷³

Was bislang aus Heideggers Schriften entnommen werden konnte, identifiziert Metaphysik und die metaphysische Fragestellung mit der Theologie. Aber dies ist bei weitem nicht das, wofür die Theologie selbst steht und wofür sie Heidegger im Letzten auch gehalten hat. Sein Briefwechsel etwa mit Bultmann⁷⁴ sowie sein starkes Interesse für das Christentum und die christliche Lebensweise zeigen, dass Heideggers Vorstellung von Theologie nicht von Ablehnung, sondern von Neugier zeugt. Heidegger hat eine Theologie jenseits der Metaphysik im Sinn. Diese soll nun wiedergegeben werden.

2.2 Heideggers Konzept einer *denkenden* Theologie

Vor allen in den nachgelassenen Schriften Heideggers, in jenen Sätzen, Fragmenten, Gedankensplittern, zeigt sich ein eigentümlicher Zugang zu seinem Verständnis der Theologie.

⁷² Zum Begriff der Metaphysik bei Heidegger vergleiche: Nr. 87 in Ders.: *Metaphysik und Nihilismus*, S. 92.

⁷³ Ebd. Nr. 92, S. 95.

⁷⁴ Die gesammelte Korrespondenz ist einsehbar unter: Rudolf Bultmann /Martin Heidegger: *Briefwechsel 1925 bis 1975*.

In seiner Auslegung zu Schellings idealistischer Philosophie etwa heißt es:

„Gerade in ihrem Eigentlichen ist so die Philosophie Theologie und dieser untergeordnet; also ist die Theologie zugleich Grenze für die mögliche Unbedingtheit der absoluten Metaphysik.“⁷⁵

In diesem kurzen Gedanken offenbart sich Heideggers Vorstellung, dass Theologie sich nicht aus einer unbedingten metaphysischen Fragestellung ableiten kann, sondern diese insofern transzendiert, als sie eben die Grenzen der Unbedingtheit aufweist. Die Theologie fragt nicht nach Gott, als einem bestimmten obersten Seienden, sondern sie fragt nach dem Sein selbst und antwortet darauf mit Gott, wie er sich in der Heiligen Schrift und in der Geschichte offenbart hat und es immer wieder tut. Insofern sie das tut, ist sie hermeneutisch und gleichsam immer auch geschichtlich.

Innerhalb der Theologie nimmt die Systematik unter der Gestalt der Fundamentaltheologie eine besondere Rolle ein. Das hat mit ihrer Perspektive und ihren Quellen zu tun. Sie versteht sich einerseits auf der Heiligen Schrift und der christlichen Tradition fußend, auf der anderen Seite schöpft sie auch aus den Erkenntnissen, die andere Wissenschaften gewonnen haben. So gesehen nimmt sie eine korrektive Funktion innerhalb der Theologie ein. Sie vergleicht die Ergebnisse anderer Disziplinen, schlägt Brücken, fragt kritisch nach oder bestätigt. Außerhalb der Theologie sucht und findet sie Gemeinsamkeiten mit anderen religiösen Systemen und versucht dabei einen interreligiösen Dialog zu ermöglichen, der beide Kommunikationspartner einschließt.⁷⁶ Im Letzten besteht ihrer Aufgabe in der Vermittlung von Glaube und Vernunft, wobei beides, sowohl der Glaube, als auch die Vernunft, sowohl absolute, als auch historisch-relative Größen sind. Glaube und Vernunft wandeln sich, sind zeitabhängig und dabei gleichwohl überzeitlich. Die fundamentaltheologische Vermittlung von Glaube und Vernunft ist ihrem Wesen nach sowohl hermeneutisch, als auch analytisch.⁷⁷ Hier nun ist der Bogen zu Heidegger zu schlagen.

Heidegger behauptet, wie gleich noch näher erläutert werden wird, dass Wissenschaft nicht *denkt*.⁷⁸ Die Theologie denkt aber gerade, wie aus dem am Anfang dieses Abschnitts wiedergegeben Gedanken ersichtlich ist. Denken aber bedeutet auslegen, verstehen, auf den

⁷⁵ Heidegger, Martin: Die Metaphysik des Deutschen Idealismus, S. 112.

⁷⁶ Wagener, Harald: Einführung in die Fundamentaltheologie S. 126.

⁷⁷ Ebd. 127.

⁷⁸ Heidegger, Martin: Was heißt Denken, S. 3.

Grund gehen – Denken ist Hermeneutik.⁷⁹ Die Theologie ist also eine Wissenschaft, die denkt und auslegt.

In einem dem Vortrag *Phänomenologie und Theologie* angehängten Text expliziert Heidegger, was es seiner Meinung nach mit jener denkenden Theologie auf sich hat, was ihr Thema ist und wie sie mit diesem Thema umgeht. Er stellt dort drei Fragekomplexe in den Raum, die die eigentlichen Fundamente eines Begriffs von Theologie sein können. Diese sind: 1. *Was* erörtert die Theologie, wenn sie denkt und das Gedachte, d.h. den begrifflichen und begriffenen Inhalt des Denkens ausspricht. Dieses *Was*, das Heidegger seiner Frage voranstellt, verweist auf die Weise, in der die Theologie spricht: Sie formuliert das Gedachte und bringt es so auf eine objektiv-subjektive Sprachebene. Heidegger nennt dies das *objektivierende Denken*. Dieses Denken zu klären ist der 2. Themenkomplex. Der 3. schließlich widmet sich der Klärung dessen, was das nicht-objektivierende Denken ist und inwiefern dieses „vom Thema der Theologie ablenkt und es unnötig verwirrt.“⁸⁰

Diesem Dreischritt wird nun zu folgen sein, um zu klären, was Heidegger unter einer nicht-metaphysischen Theologie versteht und was ihr eigentlicher Gegenstand ist. Der Kern der Erörterung gibt Heidegger selbst mit dem Begriff des Denkens vor. Es ist also zunächst das Verhältnis von Denken und Theologie zu erläutern.

2.3 Das Verhältnis von Denken und Theologie

Denken bedeutet bei Heidegger nicht, was man gemeinhin unter Denken versteht. Folgt man seinem Vortrag *Was heißt Denken?* stellt man fest, es geht ihm nicht um die Bestimmung einer physiologischen oder neuronalen Tätigkeit. Denken bedeutet nicht das Ansammeln von Informationen, die etwa aus der Wahrnehmung oder der Verknüpfung verschiedener im Gedächtnis gelagerter Erkenntnisse stammen. Denken ist nicht wissenschaftliches Fragen, noch philosophisches Erörtern. Es ist eine Tätigkeit, die auf einer völlig anderen Ebene gelagert und deren Ursprung im Wesen des Menschen selbst zu suchen ist. Der Mensch ist denkend. Entsprechend kommt er zu einem Verständnis des Denkens nur, indem er selbst denkt.⁸¹

Allerdings scheint es mit dem Denken nicht weit her zu sein, denn Heidegger bemängelt:

⁷⁹ Vgl. dazu die hervorragende Ausführung von Figal, Günter: *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, S. 5-12.

⁸⁰ Heidegger, Martin: *Anhang zu Phänomenologie und Theologie*, in: Ders.: *Wegmarken*, S. 68.

⁸¹ Heidegger, Martin: *Was heißt Denken*, S. 3.

„Das Bedenklichste ist, daß wir noch nicht denken.“⁸²

Wie kann dieser Satz verstanden werden? Und wie kann Heidegger an ihm eine Konzeption des Denkens entwerfen? Schließlich: Was hat Denken mit Theologie zu tun?

Heidegger leitet das Denken aus dem Wesen des Menschen ab. Unter „Wesen“ darf hier nicht eine objektive Struktur verstanden werden, ein Seiendes, dessen Sein sein Wesen, seine Natur darstellt. Bei Heidegger ist der Mensch immer unter dem Zeichen seines In-der-Welt-seins verstanden. In der Welt ist er „Da“, und dieses „Da“ bestimmt sein Sein.⁸³ Der Mensch *ist*, sofern er existiert, Da-sein.

Dieser Mensch nun denkt nicht, weil, wie Heidegger feststellt, „(...)das zu-Denkende sich von ihm abwendet. (...) Es entzieht sich ihm.“⁸⁴ Was sich ihm entzieht ist das Sein im Gegensatz zum Seienden. Seiendes verhält sich selbst da-seiend. Es ist insofern immer *beim* Menschen, dem es zuhanden oder vorhanden sein kann, wie Heidegger in *Sein und Zeit* ausführt.⁸⁵ Sein dagegen ist zunächst verborgen. Es muss erst *entborgen* werden. Alles menschliche Streben dringt auf eine Entbergung des Seins, die immer schon im Vollzug des je eigenen Daseins stattfindet.

Die *Entbergung des Seins ist der Kern des Denkens*. Anders formuliert bedeutet Denken die anhaltende Entbergung des Seins, während die Bestimmung und Kategorisierung von Seiendem nicht denkend geschieht. So ist auch Heideggers provokanter Satz zu verstehen: „Die Wissenschaft denkt nicht.“⁸⁶ Sie denkt nicht, weil es ihr nicht um das Sein selbst geht, sondern um Seiendes. Dennoch hat sie es mit dem Denken zu tun, wie Heidegger an der gleichen Stelle ausführt, weil jeder Umgang mit dem Seienden im Letzten darauf ausgelegt ist, das im Seienden vertretene Sein zu entbergen.

Einen vorzüglichen Ausdruck des Denkens, wie Heidegger es versteht, findet sich im Dichten. Dichtung ist Denken, wie man schon an den Texten der alten Griechen oder Hölderlins – Heideggers bevorzugten Dichter, der gleichsam im Geist der antiken Dichtung steht – sehen kann.⁸⁷ Denken wird nur durch den Akt des Denkens wahrhaft begreiflich. Heidegger beschreibt diesen Zusammenhang wie folgt:

⁸² Ebd. S. 4.

⁸³ Vgl. Ders.: *Sein und Zeit*, S. 134-166.

⁸⁴ Ders.: *Was heißt Denken*, S. 3.

⁸⁵ Vgl. Ders.: *Sein und Zeit*, S. 102f.

⁸⁶ Ders.: *Was heißt Denken*, S. 5.

⁸⁷ Ebd. S. 13.

„Was z.B. Schwimmen >>heißt<<, lernen wir nie durch eine Abhandlung über das Schwimmen kennen. Was Schwimmen heißt, sagt uns nur der Sprung in den Strom. Die Frage >>Was heißt Denken?<< läßt sich niemals dadurch beantworten, daß wir eine Begriffsbestimmung über das Denken, eine Definition, vorlegen und deren Inhalt fleißig ausbreiten.“⁸⁸

Das Denken leitet sich aus dem Anspruch des Seins selbst ab, ist dessen Lichtung. Dichtung bedeutet eine Art des sprachlichen Lichtens von Sein. Die Dichtung öffnet das Beschriebene und die Sprache auf die Möglichkeit der Darstellung von Sein an sich – und ist so ähnlich dem Kunstwerk, der Metapher oder der Allegorie.

Was wird gedacht? Bedenkliches, sagt Heidegger. Bedenkliches ist wert, gedacht zu werden, ist wert, dass der Mensch daran denkt, ihm ein Andenken im Denken schafft.⁸⁹ Dieses Bedenkliche, dem man sich an-dächtig, an-denkend gegenüber verhalten kann, es mithin muss und beständig tut, ist das Sein selbst als Urgrund des Denkens, mit ihm gar identisch. Heidegger schreibt:

„Das Denken denkt, wenn es dem Bedenklichsten entspricht.“

Das Bedenklichste ist das Sein des Denkens und darin des denkenden Menschen. Dieses Sein des Menschen beschreibt Heidegger aber in seinem Werk *Sein und Zeit* als Sein-zum-Tode, als Besorgt-Sein und In-der-Welt-sein u.ä. So wird klar, dass Denken nicht nur ein spezifisch menschliches Phänomen ist, sondern, dass der Mensch mit seinem Denken identisch ist, insofern er Sein, das er ist, im Denken entbirgt, es lichtet.⁹⁰

An anderer Stelle, im Nachlass des Philosophen, bringt er das Problem des Denkens und seine ursprüngliche Verwobenheit mit der Frage nach dem Sein noch einmal auf den Punkt:

„Im wesentlichen Denken sind keine zum voraus abgesteckten Pfade. Erst dort, wo es fährt, ist ein Weg; und sein Fahren ist die Er-fahrung des Seyns. Und der Weg hinterläßt kaum eine Spur.“⁹¹

⁸⁸ Ebd. S. 15.

⁸⁹ Ebd. S. 12.

⁹⁰ Ebd. S. 5.

⁹¹ Ders.: Die Geschichte des Seyns, S. 170.

Warum steht nun die Theologie mit der Vorstellung Heideggers vom Denken in engster Verbindung? Und warum ist diese Verbindung relevant? Wie ist sie genau zu verstehen?

Wie Heidegger die Theologie in *Theologie und Phänomenologie* versteht, wäre sie auf den ersten Blick *nicht denkend*. Auf den zweiten ist sie jedoch gerade *denkend* und ist dies mit erdrückender Notwendigkeit: denn sie ist in vorzüglicher Weise hermeneutisch, wenn man mit Heidegger den Begriff des Denkens auf seine an-fängliche Bedeutung zurückführt, die darin besteht, dass das Sein im Prozess des Denkens gelichtet wird. Die Lichtung findet durch Auslegung von Sein in seiner Korrelation mit Dasein statt. Dieser Prozess des denkenden Entbergens des Seins von Dasein führt Heidegger in seinem Fragment gebliebenen Hauptwerk *Sein und Zeit* durch. Später wird noch darauf einzugehen sein. Zunächst jedoch zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen:

Denken als Akt der Entbergung, der Lichtung von Sein, bedeutet für die Theologie, die denkend ist, die Entbergung des Seins im Hinblick auf den existentiellen Zustand des Denkenden. Die Theologie an sich denkt nicht, wohl aber der Theologe, der diese Wissenschaft betreibt. Mit ihm denkt nun auch die Theologie. Wenn also von der Theologie als denkender Wissenschaft die Rede ist, so muss der Blick auf das Denken des Theologen gerichtet werden und das Sein, welches sich in jenem Denken lichtet.

Das Zu-denkende der Theologie ist der Glaube. Der Glaube aber schwebt nicht in der Luft, sondern ist auf seinen je eigenen Gegenstand gerichtet – dieser ist Gott, die Rede von ihm und das Verhältnis zu ihm. Glaube ist immer der Glaube an Gott. Dieser Glaube ist nun das Sein, welches die Theologie zu denken versucht. Weiterhin ist der Glaube an Gott nicht etwas Unspezifisches, sondern bei Heidegger immer der christliche Glaube an den christlichen Gott. Es geht ihm um das Christentum und die christliche Theologie.

Der Theologe ist in diesem Verständnis immer auch Christ, der Christ immer auch Theologe. Die Faktizität des Glaubens gründet in einer Lebensform, in einer bestimmten Seinsweise, die sich als Spezifikum einer gleichwohl spezifischen Weise des Existierens ausweist. Der Christ als Mensch, der seinen Glauben an Gott und sein hierin gründendes Sein lichtet, existiert in einer bestimmten, gerade durch diesen Akt des Denkens gesetzten Weise. Diese Existenzform bildet den Rahmen, in welchem ein tieferes Verständnis der Theologie möglich wird.

2.4 Die christliche Existenz als Gegenstand der Theologie

Jene spezifisch christliche Existenzform ist gekennzeichnet durch die Gläubigkeit ihrer Individuen. Eine solche Gläubigkeit hat sowohl eine ontische, wie auch eine ontologische Dimension. Beide Dimensionen bedingen sich wechselseitig. Ein Blick auf Leben und Wahrnehmung eines Gläubigen macht dies deutlich. Bevor die religiöse Existenz, ihre Faktizität und der darin gründende Religionsbegriff, wie er im Denken Heideggers vorliegt, aufgeklärt werden sollen, müssen einige vorbereitende Bemerkungen zu diesem Themenkomplex gemacht werden. In ihnen wird sich auch der Begriff der Theologie bei Heidegger weiter vertiefen und greifbar werden.

Dasein existiert grundsätzlich in einem je spezifischen Weltkontext. Heidegger spricht vom In-der-Welt-sein des Daseins. Der Weltbezug des Gläubigen ist durch den christlichen Glauben und die konkreten Inhalte des Glaubens überformt. So versteht er seine Welt als Spiegel eines göttlichen Willens, der durch Christus offenbar geworden ist. Überall zeigt sich die Spur des Göttlichen. Unbekanntes und Furchterregendes findet sich eingebettet in die ontologische Struktur der Glaubensinhalte. Alles hat Sinn, Ziel und Gepräge eines göttlichen Willens an sich, der welterschließend ist und im Leben des Gläubigen andauernd neu erschlossen wird.

Die spezifische Existenzform, oder genauer: dasjenige Faktum, welches die christliche Existenz überformt, ist die historische. Mit historisch ist hier die Verknappung der Zeit im Hinblick auf die stets zu erwartenden Parusie gemeint. Diese Verknappung wirft Dasein auf sich selbst zurück, zwingt es, sich selbst gegenüber wahrhaft zu sein.⁹²

Jenes historische Denken, das signifikant für das Christentum ist, entfaltet seine Wirkung in zweifacher Hinsicht. Heidegger spricht hier von Hemmung und Stimulanz.⁹³ Unter Stimulanz versteht er die gleichsam mit dem Begriff der Historie einhergehende Relativierung dessen, was Dasein als seine Umwelt wahrnimmt:

„Die Verweltlichung und Selbstgenügsamkeit des faktischen Lebens, daß man mit innerweltlichen Mitteln das eigene Leben sichern will, führt zur Toleranz gegenüber fremden Auffassungen, durch die man neue Sicherheit gewinnen will.“⁹⁴

⁹² Vgl. dazu die Ausführungen Heideggers, die uns später noch näher hin beschäftigen werden: Ders.: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 106, 110.

⁹³ Vgl. Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 37.

⁹⁴ Ebd. S. 33.

Dasein ist, auch dies hat Heidegger in *Sein und Zeit* expliziert, eingebettet in eine *Sorgestruktur*.⁹⁵ *Sorge* bedeutet, dass Dasein um sein Sein *besorgt* ist, *Vorsorge* trifft und dabei *umsichtig* handelt. Dasein ist in dieser Struktur an die Welt – seine Umwelt – verloren. Aus der Umwelt des Daseins ergibt sich die Möglichkeit und gleichsam die Notwendigkeit *Vorsorge* zu treffen. Alleine aus der Umwelt ergibt sich die Möglichkeit einer Gefahr für Dasein und der Abwendung dieser Gefahr.⁹⁶

Die Verknappung der Zeit des die Parusie erwartenden Christen enthebt sein Dasein dem Diktat der *Sorge*, ohne die *Sorgestruktur* dabei aufzulösen. Denn selbst die Lebensweise der in Naherwartung lebenden Urchristen, die das Hier und Jetzt nur als eine vorübergehende Phase betrachten, kann nicht umhin, den existentiellen Grundbedürfnissen Folge zu leisten, d.h. *Sorge* für das eigene Leben zu tragen.⁹⁷ Alleine der Inhalt dieser *Sorge* ist nun ein anderer: Es geht nun nicht mehr um das Heil der Körpers, sondern um das Heil der unsterblichen Seele, wie Heidegger in seiner Analyse der paulinischen Theologie feststellt.⁹⁸

Diese veränderte *Sorge* deutet im Hinblick auf die Parusie natürlich auch und vor allem auf das Nachleben im Himmelreich, das durch den Glauben an die Auferstehung – wie Heidegger resümiert – eine *faktische Wirklichkeit* geworden ist.⁹⁹ Die durch die gegenwärtig gewordene Zeitlichkeit stimulierte *Sorgestruktur* von Dasein lenkt nun den Blick des Menschen auf das Leben seiner Mitmenschen. Die christliche Nächstenliebe gründet durchsichtig im Vorbild Jesu, seinen Taten und Worten, die gleichsam exemplarisch für die Liebe Gottes stehen. Dieses Vorbild Jesu ist durch seine Auferstehung bekräftigt, d.h. zu einem existentialem Faktum für den Gläubigen geworden ist.

Das in der Parusie erwartete Heil verändert die Existenz des Wartenden, indem sie Struktur seiner Daseins-*Sorge* verändert. Das Heil eröffnet einen bestimmten hermeneutischen Zugang zum Jetzt, zur Gegenwart, in der es bereits wirkt und anwesend ist. Als hermeneutischer

⁹⁵ Ders.: *Sein und Zeit*, S. 301-334..

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. ebd. S. 316ff.

⁹⁸ Vgl. Ders.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, S. 116-121.

⁹⁹ Vgl. hierzu Paulus Antwort auf die offensichtliche Irritation und Angst der Gemeinde in Thessaloniki. Trotz der angekündigten Naherwartung, starben Gemeindemitglieder. Ihr Status im Hinblick auf die Auferstehung der Toten und das Endgericht wird von Paulus durch die Auferweckungstat Gottes geklärt. 1. Thess 4.13-17: „13Wir wollen euch aber, liebe Brüder, nicht verhalten von denen, die da schlafen, auf daß ihr nicht traurig seid wie die andern, die keine Hoffnung haben. 14 Denn so wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, also wird Gott auch, die da entschlafen sind, durch Jesum mit ihm führen. 15 Denn das sagen wir euch als ein Wort des HERRN, daß wir, die wir leben und übrig bleiben auf die Zukunft des HERRN, werden denen nicht zuvorkommen, die da schlafen.16 Denn er selbst, der HERR, wird mit einem Feldgeschrei und der Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes herniederkommen vom Himmel, und die Toten in Christo werden auferstehen zuerst. 17 Darnach wir, die wir leben und übrig bleiben, werden zugleich mit ihnen hingerückt werden in den Wolken, dem HERRN entgegen in der Luft, und werden also bei dem HERRN sein allezeit.“

Schlüssel verändert es die Beschaffenheit von Welt. Seiendes kann nun in der Welt unter der Bestimmung des Heils verstanden werden. Ontisches, das unter dieser Kategorie verstanden wird, erscheint als heilig oder geheiligt. Das Heilige erschließt eine objektive Welt.¹⁰⁰ Heilig bedeutet, wie später noch zu zeigen sein wird, sowohl heilbringend, heilvermittelnd, als auch in bestimmter Hinsicht der Welt entzogen-sein. Jener Entzug ergibt sich gerade durch die Heiligkeit des je so verstandenen Seienden.¹⁰¹ Es wird Kern dieser Arbeit sein, aufzuweisen, inwieweit das Heilige als Phänomen der Existenz zu verstehen ist. Alleine ein Hinweis muss bereits gegeben werden: Wenn das Heil als Telos der Gläubigkeit verstanden wird, also ein Glaube immer auf ein mit ihm verbundenes Heil hinzielt, und wenn weiter, wie aufgezeigt wurde, dieser Glaube sich in die Gegenwart des Menschen hinein entwickelt, so muss das Heil untrennbar mit dem Glauben verbunden sein, der Glaube aber ist nach Heidegger dasjenige Phänomen, welches die christliche Lebensform als solche bestimmt.¹⁰² Diese Lebensform, in welcher der Glaube weltgründend subsistiert, ist für Heidegger der *Ausgangspunkt* der Theologie als *denkender Wissenschaft*. Denn die Frage, was die Theologie als denkende Wissenschaft zu erörtern hat, beantwortet er wie folgt:

„Das ist der christliche Glaube und sein Geglaubtes. Nur wenn dies klar vor Augen steht, kann gefragt werden, wie das Denken und Sprechen [der Theologie] geartet sein muß, daß es dem Sinn und dem Anspruch des Glaubens entspricht und so vermeidet, Vorstellungen, die dem Glauben fremd sind, in diesen hineinzulegen.“¹⁰³

2.5 Zusammenfassung: Der Begriff der Theologie bei Heidegger – Denkender Glaube und gläubiges Denken

Heideggers Begriff der Theologie ist durch den Begriff des Denkens geprägt. Im Anhang zu *Phänomenologie und Theologie* finden sich wertvolle Hinweise auf Heideggers Verständnis der Theologie, darum soll dieser Anhang hier kurz referiert und mit dem bereits Vorgebrachten in Beziehung gestellt werden.

Die Frage nach der Theologie als Wissenschaft gründet in der Beleuchtung ihrer Fundamente. Diese Fundamente sind die Frage nach Gott, dem Glauben und hiermit korrespondierend

¹⁰⁰ Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, S. 333.

¹⁰¹ Vgl. dazu: Mircea Eliade: *Das Heilige und das Profane*, S. 5ff.

¹⁰² Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, S. 121f.

¹⁰³ Vgl. hierzu den Anhang zu Heideggers Vortrag: *Phänomenologie und Theologie* in: Ders.: *Wegmarken*, S. 68.

Wesen und Beschaffenheit der christlichen Existenz. Als Wissenschaft ist die Theologie denkend. Denkend bedeutet in diesem Kontext, das Sein selbst lichtend, es entbergend. Das Forschungsfeld der Theologie ist nicht auf ontische Gegenstände beschränkt, sondern es ist selbst ontologisch – es fragt denkend nach dem Sein und zwar aus der Perspektive des Glaubens.

Heidegger unterscheidet zwei Formen des Denkens: das objektivierende und das nicht-objektivierende Denken. Das objektivierende Denken kommt den Naturwissenschaften und der verkürzten metaphysischen Fragestellung zu.¹⁰⁴ Heidegger betont die Falschheit der Annahme, *alles* Denken sein objektivierend. Dies, so konstatiert er, missachte die Phänomene und verrate einen Mangel an Kritik.¹⁰⁵ Dagegen stellt er die aus der alltäglichen Wahrnehmung selbst gewonnene Sicht, Denken hänge von den sich je zeigenden Phänomenen ab und objektiviere diese nicht, sondern lasse sie zunächst in ihrer Erscheinung bestehen.¹⁰⁶

Die Theologie als denkende Wissenschaft hat es also zunächst mit Phänomenen zu tun, die in der Lebenswirklichkeit des Glaubens selbst gründen. Die Theologie entbirgt das in jenen Phänomenen sich zeigende Sein, ohne es dabei zu objektivieren. Die Fragen nach Gott etwa, die Fragen nach dem Heil, nach der Auferstehung oder der umfassenden Liebe, lassen sich nicht mit einem Was beantworten, sondern nur mit einem Wie und einem Wer.

Die Betrachtung der Theologie als denkender Wissenschaft erfährt noch eine bedeutsame Erweiterung, wenn man in Betracht zieht, dass sie selbst im Gegenstand ihrer Erkenntnissuche gründet, d.h. den Glauben als solchen nicht wie ein gegebenes Objekt untersucht, sondern ihn gleichwohl als Faktizität ihrer eigenen Erkenntnismöglichkeit voraussetzt. So betrachtet ist die Theologie durchaus denkender Glaube und gläubiges Denken in einem. Diese Verknüpfung von Glauben und Denken findet sich bereits bei Paulus, wie Heidegger selbst feststellt. Im Verhältnis von Denken und Glauben steht die Theologie als Wissenschaft. Die Spannung zwischen objektivierendem und nicht-objektivierendem Denken stellt eine Analogie, bzw. die Neuformulierung der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube dar. Abschließend soll Heidegger selbst noch einmal zu Wort kommen. In jenen zwei Sätzen, mit denen der Anhang zu *Phänomenologie und Theologie* endet, kommt Heideggers Verständnis der Theologie noch einmal klar zu Ausdruck. Er schreibt:

„Aber hinter der genannten Problemstellung [des Verhältnisses von objektivierendem und nicht-objektivierendem Denken im Hinblick auf das Wesen des theologischen Fragens]

¹⁰⁴ Ebd. S. 72-74.

¹⁰⁵ Ebd. S. 74.

¹⁰⁶ Ebd. S. 76.

verbirgt sich die positive Aufgabe für die Theologie, in ihrem eigenen Bereich des christlichen Glaubens aus dessen eigenem Wesen zu erörtern, was sie zu denken und wie sie zu sprechen hat. In dieser Aufgabe ist zugleich die Frage eingeschlossen, ob die Theologie noch eine Wissenschaft sein kann, weil sie vermutlich überhaupt keine Wissenschaft sein darf.“¹⁰⁷

3. Die christliche Lebensform als Begegnung mit dem Heiligen

Jene spezifisch christliche Existenzform, die Heidegger untersucht, um zu zeigen, wie Religiosität phänomenal fassbar wird, ist gekennzeichnet durch die Gläubigkeit ihrer Individuen. Eine solche Gläubigkeit hat sowohl eine ontische, als auch eine ontologische Dimension. Beide Dimensionen bedingen sich wechselseitig. Ein Blick auf Leben und Wahrnehmung eines Gläubigen macht dies deutlich.

Der Weltbezug des Glaubenden ist durch den Akt des Glaubens und dessen konkrete Inhalte bestimmt. So versteht der Christ seine Welt als Spiegel eines göttlichen Willens, der durch Christus offenbar geworden ist. Überall zeigt sich die Spur des Göttlichen. Unbekanntes und Furchterregendes findet sich eingebettet in die ontologische Struktur des Glaubensinhaltes. Alles hat Sinn, Ziel und Gepräge eines göttlichen Willens an sich, der erschließt und im Leben des Gläubigen andauernd neu erschlossen wird. Die Begegnung mit dem Göttlichen findet durch durch und im Heiligen statt.

Heidegger sieht nun die Begegnung mit dem Heiligen unter dem Aspekt einer sich hierin zeigenden, besonderen Zeitlichkeit. Der christliche Glaube, oder genauer: dasjenige Faktum, welches die christliche Existenz überformt, ist das Historische. Der Begriff des Historischen weist in diesem Zusammenhang auf die Geschichtlichkeit des Glaubens und des diesen Glauben habenden Menschen hin. Der christliche Glaube, so Heidegger, weist sich gerade durch die Etablierung einer bestimmten historischen Dimension aus, welche sich durch das vergangene Ereignis der Wiederauferstehung Christi und die zukünftige Naherwartung über die Gegenwart hinaus erstreckt. Die Verknappung der Zeit im Hinblick auf die stets zu erwartende Parusie wirft Dasein auf sich selbst zurück, zwingt es, sich selbst gegenüber wahrhaft zu sein, weil seine Gegenwart auf die existentielle Kategorie des *Augenblicks* reduziert wird. In Anbetracht der Naherwartung ist jeder verbleibende Augenblick, da er der letzte sein kann, bedeutsam.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Ebd. S. 77

¹⁰⁸ Vgl. dazu das Dritte Kapitel von Heideggers Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie des Religion*, die das Problem des Historischen als Phänomen innerhalb der Religion definiert. Vgl. Ders.: *Phänomenologie des*

Jenes historische Denken, das signifikant für das Christentum ist, entfaltet nun seine Wirkung in zweifacher Hinsicht: Heidegger spricht von Hemmung und Stimulanz.¹⁰⁹ Unter Stimulanz versteht er die gleichsam mit dem Begriff der Historie einhergehende Relativierung dessen, was Dasein als Kultur wahrnimmt:

„Die Verweltlichung und Selbstgenügsamkeit des faktischen Lebens, daß man mit innerweltlichen Mitteln das eigene Leben sichern will, führt zur Toleranz gegenüber fremden Auffassungen, durch die man neue Sicherung gewinnen will.“¹¹⁰

Heidegger verweist, dies wurde an dem vorangestellten Zitat deutlich, auf die je durch den Glauben sich ereignende Veränderung der Sorgestruktur von Dasein. Hierin liegt nun eine dialogische Dimension, die kurz erörtert werden soll: Selbst die scheinbar der Welt abgewandte Lebensweise der Christen, die das Hier und Jetzt nur als eine vorübergehende Phase betrachtet, kann nicht umhin, den existentialen Grundbedürfnissen Folge zu leisten, d.b. Sorge für das eigene Leben zu tragen. Dieses Leben bedeutet im Hinblick auf die Parusie natürlich auch und vor allem das Nachleben im Himmelreich.¹¹¹ Die durch die gegenwärtig gewordenen Zeitlichkeit stimulierte veränderte Sorgestruktur von Dasein lenkt nun den Blick des Menschen auf das Leben seiner Mitmenschen. Dieser Blick ist die Basis für einen Dialog, eine willige Annahme fremden Wissens und Denkens, um das eigene Dasein auf breiter Basis abzusichern. Auf der anderen Seite ist das drängende Moment der Sorgestruktur die Motivation für die Mission, die ihrerseits wesentlich dialogischen Charakter besitzt.

Gegen diese stimulierende Wirkung steht jedoch die hemmende, ja zerstörerische Wirkung des historischen Momentes des Glaubens. Seine Perspektive verschließt den Blick für die Gegenwart. Er hemmt das naiv-schöpferische Vermögen des Menschen, sein Leben selbst zu gestalten und zu entwerfen. Hier greift Heidegger einen Gedanken Nietzsches auf, den er in seiner Betrachtung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* entnimmt, wo eben

religiösen Lebens, S. 31.54.

¹⁰⁹ Vgl. Ders.: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 37.

¹¹⁰ Ebd. S. 33.

¹¹¹ Vgl. hierzu Paulus Antwort auf die offensichtliche Irritation und Angst der Gemeinde in Thessaloniki. Trotz der angekündigten Naherwartung, starben Gemeindemitglieder. Ihr Status im Hinblick auf die Auferstehung der Toten und das Endgericht wird von Paulus durch die Auferweckungstat Gottes geklärt. 1. Thess 4.13-17: „Wir wollen euch aber, liebe Brüder, nicht verhalten von denen, die da schlafen, auf daß ihr nicht traurig seid wie die andern, die keine Hoffnung haben. Denn so wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, also wird Gott auch, die da entschlafen sind, durch Jesum mit ihm führen. Denn das sagen wir euch als ein Wort des HERRN, daß wir, die wir leben und übrig bleiben auf die Zukunft des HERRN, werden denen nicht zuvorkommen, die da schlafen. Denn er selbst, der HERR, wird mit einem Feldgeschrei und der Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes herniederkommen vom Himmel, und die Toten in Christo werden auferstehen zuerst. Darnach wir, die wir leben und übrig bleiben, werden zugleich mit ihnen hingerückt werden in den Wolken, dem HERRN entgegen in der Luft, und werden also bei dem HERRN sein allezeit.“

diese einschläfernde, hemmende Wirkung für den Menschen, der an die Gegenwart verloren ist, angeprangert wird.¹¹²

Die unter dem Zeichen der Gläubigkeit sich entwerfende Existenz steht nun, da sie notwendig historisch ist, zwischen jenen Kräften von Aneignung und Bereicherung, sowie Hemmung und Gegenwartsvergessenheit.¹¹³ Dies ist das erste, was über das Verhältnis des Historischen zum faktisch gelebten Glauben und der hierin sich gründenden Sorgestruktur von Dasein gesagt werden kann.

Die Zeit des Christen läuft auf die Wiederkunft des Christus hin, das seine Schatten bereits auf die Gegenwart wirft und ist damit teleologisch. Doch was bedeutet die Parusie nun im Hinblick auf die Konzeption christlicher Existenz? Wie nimmt der Christ jenes Ereignis der Parusie wahr und wie drückt es sich in seinem Leben aus? Heidegger beantwortet diesen Fragenkomplex mit einer eingehenden Analyse der christlichen Existenz anhand der Grundbegriffe ihres Glaubens.

Die Wiederkunft des Christus ist zunächst untrennbar mit dem Begriff des Heils verbunden. Es ist kein schreckliches Gericht, das über den gefallenen oder erretteten Menschen abgehalten werden soll, sondern die Chance, dass sich dessen Existenz im göttlichen Heil vollendet. Die dunklen Bilder der Offenbarung des Johannes sind hier auf dem Boden der zeitgeschichtlichen Stimmung zu verstehen, auf dem sie entstanden sind.¹¹⁴

Das in der Parusie erwartete Heil verändert die Existenz des Wartenden. Das Heil eröffnet einen bestimmten hermeneutischen Zugang zum Jetzt, zur Gegenwart, in der es bereits wirkt und anwesend ist. Als hermeneutischer Schlüssel verändert es die Konzeption von Welt. Seiendes kann nun in der Welt unter der Bestimmung des Heils verstanden werden. Ontisches, das unter dieser Kategorie verstanden wird, ist heilig. Heilig bedeutet, wie später noch zu zeigen sein wird, sowohl heilbringend, heilvermittelnd, als auch in bestimmter Hinsicht der Welt entzogen. Jener Entzug ergibt sich gerade durch die Heiligkeit des je so verstandenen Seienden.¹¹⁵ Es wird den Kern dieser Arbeit aufzuweisen, inwieweit das Heilige als Phänomen der Existenz zu verstehen ist, daher kann an dieser Stelle darauf verzichtet werden, näher auf

¹¹² Als eine „[...] eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen“ bezeichnet Nietzsche diese Hemmung. Nietzsche, Friedrich: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, S. 232.

¹¹³ Heidegger spricht in diesem Kontext immer von Seinsvergessenheit, wenngleich er in seinem Schaffen keinen anderen Bezug zwischen Sein und Zeit aufzuweisen vermag, als den der Geschichtlichkeit von Dasein. Die Abkehr von einer bewussten Annahme dieser Zeitlichkeit geschieht im Modus des Man. Vgl. hierzu: Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 114-170.

¹¹⁴ Dazu: Bultmann, Rudolf: Geschichte und Eschatologie, Tübingen, S. 228ff.

¹¹⁵ Vgl. dazu: Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane, S. 5ff.

das Heilige einzugehen. Alleine ein Hinweis muss noch gegeben werden: Wenn das Heil als Ziel der Gläubigkeit verstanden wird, also ein Glaube immer auf ein mit ihm verbundenes Heil hinzielt, und wenn weiter, wie aufgezeigt wurde, dieser Glaube sich in die Gegenwart des Menschen hinein entwickelt, so muss das Heil untrennbar mit dem Glauben in Hinsicht auf seine teleologische Bestimmtheit verbunden sein. Einfacher ausgedrückt: Ohne Glauben kein Heil und ohne Heil kein Glauben. Dieser religionsimmanente Zusammenhang ist für die weitere ontologische Untersuchung von größtem Interesse, weil sich hier ein hermeneutischer Zirkel verbirgt, also eine nach Heidegger durchaus aussagekräftige Bedeutungsstruktur mit ontologischer Relevanz.¹¹⁶

4. Heideggers Methode der Phänomenologie und ihre Bedeutung zur Entschlüsselung des Heiligen – Die Fragestellung und Methodik dieser Arbeit

Heideggers Zugang zur Religion unterscheidet sich von klassischen Zugängen, wie etwa der von Troeltsch, durch einen Paradigmenwechsel innerhalb der je getroffenen Voraussetzungen. Heidegger will die Religion phänomenologisch begreifen. Die Frage nach Sein und Wesen der Religion läuft auf die Klärung des Verhältnisses von religiösem Menschen und Objekt der Religion hinaus, da sich in ihnen das Phänomen der Religion konstituiert.

Heideggers phänomenologischer Blick auf jenes Urphänomen des Menschseins eröffnet die Möglichkeit, eine ganze Bandbreite von religiösen Phänomenen in jener besonderen Weise zu verstehen. Die rein ontische Aufklärung wird um eine hermeneutische Dimension erweitert. Die Religion wird so selbst als System einer bestimmten faktischen Weltdeutung verstanden, die ihren Ursprung im je existentiellen Bezugssystem des Menschen zu seinem In-der-Weltsein hat.

Heideggers Grundproblem ist die Seinsfrage. Diese kann nicht mehr auf metaphysische Weise gestellt werden, sondern bedarf einer neuartigen Methodik, die Heidegger in Anlehnung an Husserls Phänomenologie entwickelt. Heidegger betreibt Fundamentalontologie. Der Ausgangspunkt der Fundamentalontologie ist die hermeneutisch-phänomenologische Analyse von Dasein, da sich in ihm zunächst Sein in der Weise seiner Existenz zeigt. Wie Dasein existiert, verweist auf das Sein dieses Daseins. Der Zusammenhang liegt in der Struktur des Seinssinnes selbst.

¹¹⁶ Vergleiche dazu: Heidegger, Martin, Sein und Zeit, S. 4-18.

Die Religion stellt, mit Heidegger phänomenologisch betrachtet, ein hermeneutisches System dar, in welchem Existenz auf einen bestimmten Sinn hin vom Menschen verstanden wird. Die Religion macht die Sinnfrage selbst zu ihrem Objekt. Ihr Verständnis beruht auf der Auffindung dessen, was der Sinn der Religion ist – hier kommt die Frage der Methodik ins Spiel.

Wie in *Sein und Zeit* vorgeführt, versucht Heidegger anhand einer Analyse der faktischen Lebensform der Christen aufzuweisen, wie sie sich in ihrer Welt *befinden*, und was es mit dieser Welt auf sich hat. Als hermeneutisches System verfügt der im Zeichen der Religion Existierende im Allgemeinen, der Christ im Besonderen, über einen bestimmten Zugang zur Welt und damit zu seinem Sein. Dieser Zugang geschieht durch den in der Religion transportierten Seinssinn. Die Analyse der christlichen Lebensform, wie Heidegger sie anhand der Untersuchung der paulinischen Briefe gezeigt hat, verweist auf den Sinngehalt der Religion und eröffnet zugleich eine ontologische Dimension, die hinreicht, die Frage nach der Religion in die Frage nach dem Sein selbst zu übersetzen. Heidegger selbst sagt, dass die christliche Faktizität, also die unmittelbare Lebensform des Christen, sich nicht durch eine veränderte Daseinsstruktur zeigt, sondern lediglich durch einen veränderten Vollzug dieses Daseins.¹¹⁷

Als sinngebendes System, welches das In-der-Welt-sein des Menschen diesem in bestimmter Weise auslegt und so verfügbar macht, hat die Religion drei primäre Objekte: Das Absolute, der Glaube und das Heilige.¹¹⁸ Durch diese drei Begriffe wird das In-der-Welt-sein des Christen bestimmt. Als Mensch verhält er sich zu Gott als einem Absoluten, alles Übersteigenden und ihm dennoch Naheseienden. Dieses Verhalten zum Absoluten ist der Glauben. Das Moment, das Phänomen, in welchem die Begegnung stattfindet, ist das Heilige. Heideggers fundamentalontologischer Ansatz, seine Existenz-Hermeneutik, leistet einen wichtigen Beitrag zur Aufklärung der Bedeutung des Heiligen. Die Spur der Wirkung, die die Begegnung mit ihm im Leben des Menschen auslöst, ist gleichsam der Schlüssel zum tieferen Verständnis dieses Phänomens menschlicher Existenz. Dadurch wird es auch möglich, die Methodik Heideggers, wie er sie in *Sein und Zeit* konstruiert hat, religionsphilosophisch und auch theologisch fruchtbar zu machen.

Diese Arbeit wird sich im Folgenden mit dem Heiligen und der Möglichkeit seiner Bestimmung durch das fundamentalontologische Instrumentarium Heideggers, wie er es in *Sein und Zeit* entworfen und angewandt hat, beschäftigen. Diese Analyse kann Aufschluss über den Sinn von Religion und ihre phänomenologische Deutbarkeit geben.

¹¹⁷ Vgl. Ders.: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 121ff.

¹¹⁸ Vgl. ders.: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 232f., 328ff., 332f.

II. Kapitel: Die Frage nach dem Heiligen

1. Ein Wort in vielen Sprachen? Eine Sprache mit vielen Worten? Bedeutungen von „heilig“ in anderen Sprachsystemen

Wenn man sich dem Phänomen des Heiligen nähern will, stößt man fast unmittelbar auf ein massives Problem; genauer: ein undurchdringliches Dickicht von Ungenauigkeit, Unstimmigkeit und Unzulänglichkeit. Fast jede Sprache kennt den Begriff des Heiligen. In jedem religiösen Jargon nimmt er eine zentrale Rolle ein. Um ihn formiert sich der gesamte Kosmos des Religiösen. Dabei ist bereits seine einheitliche Übersetzbarkeit in die deutsche Sprache keineswegs so unproblematisch, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Bedeutet ἅγιος, ἱερός, קדוּשׁ oder sanctus das Gleiche? Gibt es etymologische, semiotische oder semantische Varianten, die bei einer Übersetzung eigentlich zu berücksichtigen wären, weil, obgleich technisch identisch, je ein anderer, weiterer oder engerer Bedeutungshorizont in das Wort hineingelegt ist? Ein weiteres Problem stellt sich mit der jeweiligen kulturgeschichtlichen Einbettung des Begriffes. Bedeutet *heilig* für den Menschen der Gegenwart vielleicht etwas anderes als für einen antiken Menschen? Bezeichnet der Begriff des Heiligen das gleiche Phänomen für Christen und Juden, für Religiöse und Atheisten? Bezeichnet der Begriff überhaupt etwas, oder ist er nicht vielmehr eine Chiffre für eine existentielle Verhaltung oder Befindlichkeit? Alleine dieses Problemfeld zu behandeln, würde vermutlich eine weitreichende Bibliothek füllen. Dort fänden wir Arbeiten auf den Feldern der Etymologie, Geschichte, Semantik, Philosophie, Religionsgeschichte, Religionswissenschaft, Anthropologie, Ethnologie, Soziologie usw. Das Wort *heilig* kann selbst im gleichen religiösen Jargon¹¹⁹ in unterschiedlichen Bedeutungen auftreten und dort einen je sich unterscheidenden Verständnishorizont eröffnen. Wenn ein katholischer Christ beispielsweise über den Heiligen Martin nachdenkt, so impliziert er bewusst oder unbewusst eine andere Art von Heiligkeit als die, die er Gott unterstellt, wenn er in der Heiligen Messe das Sanctus singt. Gott ist in anderer Weise heilig als ein Heiliger. Er ist – in einem katholischen Verständnis – die Quelle und das Ziel aller Heiligkeit. Dagegen

¹¹⁹ Unter einem Jargon verstehen wir die Weise, innerhalb eines Sprachsystems über einen bestimmten Gegenstand in Hinblick auf dessen Sein zu sprechen. Der Jargon ist demnach unmittelbar mit der ihm begleitenden Ontologie verbunden, wie Adorno folgerichtig gegen Heidegger festgestellt hat: „Ontologie scheint umso numinoser, je weniger sie auf bestimmte Inhalte zu fixieren ist, die dem vorwitzigen Verstand einzuhaken erlauben. Ungreifbarkeit wird zur Unangreifbarkeit.“ Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, S. 70. Die Frage, ob ein philosophisches System oder ein erkenntnistheoretischer Ansatz ohne eine ontologische Grundlage auskommt, beantwortet Adorno nur *negativ*.

besteht die Heiligkeit eines so bezeichneten Menschen nur in einer äußerst subtilen Abhängigkeit und Bezogenheit von und auf Gott; die Grenze ist derart vage, dass es unter den Gläubigen nicht selten zu Verwechslungen zwischen Anbetung und Verehrung von heiligen Personen kommt¹²⁰, bzw. gar zur Apotheose¹²¹ von Menschen. Anders gewendet scheint diese Verwechslung aber eigentlich kein Problem zu sein, wenn man den Fall setzt, dass in einer heiligen Person oder einem solchen Artefakt eigentlich nur die Heiligkeit selbst angebetet wird, bzw. dass Gott seinerseits nur darum anbetungswürdig ist, weil er das Prinzip des Heiligen selbst *ist*, dass, so muss in letzter Konsequenz geschlossen werden, der Mensch sich eigentlich selbst anbetet, insofern er das einzige Geschöpf ist, das der Heiligkeit Gottes würdig ist und sie erkennen kann¹²²; Gott dagegen scheint nur verehrungswürdig zu sein, wie man einen Vater verehrt, der nichts weiter tut, als seine Pflicht gegenüber seinen Kindern zu erfüllen. Genug aber von diesem Beispiel, das nur zeigen sollte, wie komplex die Dimension des Heiligen sich darstellen kann und wie vielfältig dieser Begriff auszulegen ist.

Schließlich scheint es auch eine Heiligkeit ohne Gott zu geben, wie die vielfache Verwendung des Wortes in der Sprache des Profanen und Semiprofanen vermuten lässt. Diese Art von Heiligkeit entbehrt jeder transzendentalen Bestimmung, bezieht sich vielmehr auf das Hier und Jetzt des Menschen, seine unmittelbare Existenz, sein Leben. Anstelle Gottes steht nun das Leben im Fokus der hermeneutischen Dimension des Heiligen. Sie kann sich aber auch auf andere abstraktere Begriffe wie Volk, Land, Kampf, Krieg etc. beziehen. Ein Krieg – eine äußerst weltliche Angelegenheit, der man nur mit viel Phantasie eine höhere Bedeutung oder einen tieferen Sinn zuzusprechen geneigt ist – erhält eine besondere Weihe und Rechtfertigung, wenn man sie mit dem Prädikat des Heiligen versieht. Dabei muss es nicht notwendig einen Gott geben, dessen heiliger Wille sich in einem gewalttätigen Konflikt ausdrückt. Ein heiliger Krieg kann auch der Kampf für Volk und Vaterland sein¹²³, wie die traurige Vergangenheit nicht nur einmal gezeigt hat.

Diese Gedankenspiele – es könnten unendlich viele weitere Beispiele aus allen möglichen Religionen und Mythologien, Weltanschauungen und Ideologien angeführt werden – weisen uns auf die Vielschichtigkeit und Tiefgründigkeit des Begriffs des Heiligen hin. Es stellt sich

¹²⁰ Tatsächlich kann nur Gott angebetet werden, Heilige werden nur verehrt, da ihre Heiligkeit eben nur in Bezug auf Gott besteht, vgl. Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 199.

¹²¹ Wie es vielfach in den faschistischen Diktaturen im 20. Jahrhundert geschehen ist.

¹²² Aufschlussreich hierzu mag exemplarisch der Anfang des Textes des Renaissancephilosophen Pico della Mirandola *Über die Würde des Menschen* stehen, wo es um eine Neubewertung des Mensch-Gott-Verhältnisses geht, das nunmehr den Menschen in Freiheit und Würde zum Prinzip der Göttlichkeit der Schöpfung macht. Buck, August [Hrsg.]: *Mirandola, Pico della. De hominis dignitate. Von der Würde des Menschen*, Felix Meiner, Hamburg, 1990, S. 6-10.

¹²³ An Zynismus kaum zu überbieten ist etwa die Aussage Goebbels in einer Rede von 1945: „*Und wir gehen in diesen Kampf wie in einen Gottesdienst*“.

nun die Frage, wie wir uns diesem Phänomen nähern sollen, ob es sich überhaupt um ein Phänomen in einem erkenntnistheoretischen Sinn handelt, und, wenn wir uns annähern, was wir eigentlich zu erwarten haben oder was wir bestenfalls erwarten können. Eine vollständige Eröffnung des Phänomens, die einen geschichtlichen sowie existentiell universalisierbaren Zugang bietet, scheint äußerst schwierig zu sein, entbehren wir doch jeder empirischen und strukturellen Grundlage, die eine mögliche Basis zur Bestimmung des Heiligen bieten könnte. Das Heilige ist nicht zu messen, noch hat es einen materialen Konterpart in der Welt der sinnlichen Erscheinungen. Wir haben es auch nicht mit einem rationalen Vermögen zu tun. Vielmehr scheint das Heilige alleine im Bereich individueller Emotionalität oder existenzphilosophischer Heuristik verortbar zu sein.

Doch trotz der großen Komplexität des Themas scheint ein Erkenntnisgewinn möglich zu sein, denn wir verfügen über einige Anhaltspunkte, einige Konstanten des Heiligen, die wir uns zum Ausgangspunkt weiterer Untersuchungen wählen können. Diese liegen in drei einfachen und offensichtlichen Weisen der Gegebenheit des Heiligen vor: Es erscheint in der Sprache als Wort, d.h. wir können uns zunächst vergegenwärtigen, was wir sagen, bzw. worüber wir eigentlich eine Aussage treffen, wenn wir vom Heiligen sprechen.

Ein Wort hat eine Bedeutung, d.h. es ist keine leere akustische Hülle, sondern es steht in Beziehung mit einem sprechenden oder hörenden Menschen, der Teil einer Welt und in dieser Welt *da* ist. Eine Bedeutung erschließt Seiendes in der bestimmten Weise des Bedeuten, d.h. wenn ein Existierender sprachliche oder emotionale¹²⁴ Kommunikation betreibt, dann ist diese immer mit der Welt, die das Sein des Menschen ist, befasst. Sie erschließt und deutet diese. Diese existentielle Verbundenheit des Wortes mit dem Menschen, der es spricht, eröffnet einen zweiten Zugang zum Phänomen des Heiligen, der uns gleichsam als methodologische Grundlage dienen kann – wir versuchen das Heilige in einem fundamentalen und hermeneutischen Sinn gleichermaßen zu verstehen. Dabei werden wir es im Kontext von Heideggers Existenzanalyse zu begreifen versuchen.

Schließlich bezeichnet ein Wort immer auch eine dialogische Bewegung. Das Heilige scheint daher einen dialogischen Horizont zu haben – darin gleicht es jedem anderen Wort. Wenn aber zudem eine bestimmte, tiefgreifend existentielle Bedeutung vorliegt, wenn also das Heilige, den Dialogpartner in bestimmter Hinsicht disponiert, etwa dass er über die Heiligkeit einer

¹²⁴ Emotionalität ist eine andere Art von Sprache, wohl aber dieser in ihrem kommunikativen Charakter gleichend. Wir begegnen hier einem äußerst vielfältigen und komplexen Apparat von Gesten, die selbst vielfach Gegenstand von ethnologischen und anthropologischen Untersuchungen waren. Der Ursprung der Geste seinerseits mag in der anthropologischen Grundverfassung des Menschen als sprechendes Lebewesen liegen. Hierbei nimmt die Sprache eine Entlastungsfunktion ein. Die Geste entsteht im Zusammenwirken von Sprache, Instinkt und einer Handlung: Vgl. hierzu Gehlen, Arnold: Der Mensch, S. 240-246.

Sache anders spricht, als über das Wetter oder sein Mittagessen, dann ist die gesamte hagiologische Kommunikation von besonderer Qualität. Der Mensch redet über bestimmte ihn in seinem Dasein anrührende Dinge anders als über das Alltägliche. Der Dialog erhält so selbst die Qualität seines thematischen Gegenstandes – er wird heiliges Gespräch. Er lässt die Dialogpartner, lässt das Ich und das Du in einer außeralltäglichen Weise sich begegnen, lässt die Prinzipien polarer Kommunikation verschwimmen und eröffnet einen gangbaren Weg zu etwas Drittem, das, wie sich zeigen wird, das plurale Wesen des Heiligen bezeichnet, so man in Bezug auf dieses Phänomen überhaupt noch die ontologischen Begriffe von Sein und Wesen anzuwenden gedenkt oder nicht eher von einer existenzialen Befindlichkeit spricht.¹²⁵ Beginnen wir also, uns dem Phänomen des Heiligen zu nähern, indem wir zunächst das Wort, den Begriff in seinen Modi hinsichtlich der je intendierten Bedeutung untersuchen. Dabei werden wir auch wichtige zeitgenössische Zugänge kennenlernen, die versuchen, *das Heilige* in einer Substantialität zu fassen – offensichtlich in dem Glauben, vom Bedeutungsspektrum des Substantivs auf die Bedeutungsvarianzen der Modalformen schließen zu können.¹²⁶ Wir untersuchen also zunächst das Adjektiv heilig, alsdann das Substantiv und schließlich das Verb, um so eine grundsätzliche hermeneutische Dimension des Wortes zu fassen, die uns für eine weitere Analyse die benötigte Methodik an die Hand liefert. Diese Weise der Annäherung scheint die Fundamentalste zu sein – sie vermeidet jede apriorisch Voraussetzung mit Ausnahme der schlichten Hinnahme des Vorkommens des Wortes in der Sprache.

1.1 Die semantische Besonderheit des Wortes „heilig“

1.1.1 Adjektivische und adverbiale Bedeutung

Versuchen wir eine erste Annäherung an das Heilige zu finden, indem wir fragen, wie es in unserer Sprache gewöhnlich auftritt und welchen Bedeutungshorizont es besitzt. Orientieren wir uns dabei zunächst an den grammatikalischen Formen des Wortes.

Wir benutzen das Heilige zumeist in seiner adjektivierten oder adverbialisierten Form. Das heißt, wir fügen dieses Wort einem anderen Substantiv oder Verb an, um jenes in bestimmter

¹²⁵ Dass der Begriff Befindlichkeit selbst eine ontologische Dimension besitzt, geht klar aus seiner Verortung als fundamentales Element von Existenz hervor, wie Heidegger in *Sein und Zeit* ausgeführt hat. Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, § 29.

¹²⁶ Dieses Denken ist eines der klassischen vulgär-rationalistischen Topoi. Hier wird der Betrachtung der Wirklichkeit das Netz der sprachlogischen Verfasstheit des Verstandes übergestülpt. So besehen ist der Verstand identisch mit dem Inhalt seiner Erkenntnis, was sich in der Sprache und den starren Begriffsdefinitionen zeigt. Exemplarisch hierfür mögen die Ausführungen Schopenhauer stehen: Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 1, S. 71.

Weise zu qualifizieren. Diese Qualifikation zielt grundsätzlich auf eine tiefere Bestimmung des Wesens einer Sache oder einer Handlung ab. Sie zielt dabei sowohl auf sinnliche (z.B. rot, schwer, glatt) als auch auf intelligible Merkmale (z.B. bedeutend, herrisch) eines Seienden ab, wobei eine solche kategoriale Unterscheidung zwischen diesen Arten von Adjektiven äußerst fragwürdig ist, insbesondere im Hinblick auf ihre originäre Beziehung zum Substantiv.¹²⁷

Die Qualifikation eines Substantives oder Verbes hat in der Sprache sowohl eine positive als auch eine negative Funktion. Etwas, dem eine bestimmte Qualität zugesprochen wird, wird einerseits selbst durch diese Qualität näher hin bestimmbar, wird positiviert, d.h. es erhält den Charakter eines eine bestimmte Aussage Setzenden und gleichzeitig in dieser Aussage selbst Gesetzten. Andererseits aber ist nicht zu übersehen, dass, sobald ein Wort qualifiziert ist und nunmehr eine bestimmte Aussage transportiert, es sich von seiner indifferenten Grundform unterscheidet. Es tritt aus dem Kreis des indifferenten Wortmaterials heraus und wird etwas Bestimmtes, Bestimmendes und Bestimmbares im Gegensatz zum Unbestimmten, Unbestimmenden und Unbestimmbaren. Ein Adjektiv oder Adverb negiert durch sein Beigegebenheit die Beziehung des qualifizierten Verbes oder Substantives zu der für sich stehenden Grundform des entsprechenden Wortes.¹²⁸

Das Adjektiv oder Adverb *heilig* nimmt nun eine ganz besondere Stellung innerhalb der Sprache ein, die es von anderen Adjektiven und Adverbien unterscheidet. Während ein Adjektiv eben ein Substantiv qualifiziert, d.h. es in besonderer Weise hervorhebt, hat *heilig* darüber hinaus noch eine zusätzliche Eigenart: Es qualifiziert zwar *auch* das Substantiv, dem es beigelegt ist, gleichzeitig aber wird es selbst durch das adjektivierte Substantiv ausgesagt.¹²⁹ Hierdurch wird auch der eminent wichtige Unterschied zwischen einem auf ein empirisches Merkmal und einem auf die Beschreibung des substantiellen Gehaltes eines Begriffes verweisenden Adjektivs deutlich.

Ein Beispiel der Anwendung des Adjektivs *heilig* soll dessen substantielle Bedeutung für das durch es bezeichnete Seiende herausstellen.

Das Wort *Baum* ist zunächst ein indifferentes Substantiv¹³⁰. Hierbei hat es zwei Bedeutungsebenen: Es bezeichnet sowohl jeden nur möglichen Baum, zu jeder Zeit und an

¹²⁷ Vgl. hierzu: Mauthner, Fritz: Sprache und Grammatik. Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 3, o.A. 1913. I. Die Unbestimmtheit des grammatischen Sinnes. Substantiv und Adjektiv.

¹²⁸ Die Bedeutung eines Adjektivs oder Adverbs ist dementsprechend vergleichbar mit der des bestimmten Artikels. In Kombination eingesetzt, verstärken sie noch ihre distinktive Wirkung.

¹²⁹ Natürlich kann grundsätzlich jedes Adjektiv selbst zum Substantiv werden. Im Falle von *heilig* aber zeigt sich eine Besonderheit, die im folgenden Punkt 2 verhandelt wird.

¹³⁰ Sofern nicht ein bestimmter empirischer zugegenes Baum gemeint ist oder in einem anderen Satz dieser Baum bereits in einer Weise qualifiziert wurde, die nunmehr immer mitwirkt, sobald das Substantiv wieder auftaucht, wie etwa in folgendem Beispiel: „An diesem Baum haben wir in unserer Kindheit gespielt. Der Baum wurde nun gefällt.“

jedem Ort, als auch das Wesen des Baumes, seine Idee, seine Existenz als idealer Bewusstseinsakt, seinen Begriff etc.

Das Adjektiv *heilig* qualifiziert nun das Substantiv *Baum* in positiver wie negativer Hinsicht, wie jedes andere beliebige sinnliche oder intelligible Adjektiv. Der *heilige Baum* bezeichnet also ein Exemplar einer bestimmten Gruppe von Bäumen, nämlich solche, die von Menschen als *heilig* bezeichnet werden. Gleichzeitig ist ein so bezeichneter Baum von den anderen nichtheiligen Bäumen entsprechend unterschieden und unterscheidbar. Nun kommt aber noch eine Merkwürdigkeit hinzu, die das Adjektiv *heilig* von anderen, vor allem von den auf die sinnliche Wahrnehmung ausgerichteten Adjektiven¹³¹ wesentlich sondert: Die als *heilig* bezeichneten *Bäume* sind nunmehr ihrerseits Träger einer intrinsischen Aussage mit substantiellem Gehalt. Ihre bloße Existenz verweist auf das Heilige selbst, das in adjektiver Gestalt *über* sie ausgesagt wird, und das sich in der gleichen dialogischen Bewegung nunmehr selbst *zum Inhalt* einer bestimmten Aussage macht. *Der heilige Baum* ist seiner Indifferenz enthoben und wird zudem selbst zum Aussagenden.¹³² Er verweist durch seine Existenz auf das Heilige, das sich an ihm zeigt und gleichzeitig an ihm in seiner Eigenheit offenbar wird. Desgleichen verhält es sich, wenn *heilig* als Adverb einem Verb beigefügt wird.

Die Aussage einer bestimmten Eigenschaft des Substantives qualifiziert die positive Form seines Seins. Gleichzeitig wird aber selbst ein Seinsbereich ausgesagt, der mit dem Substantiv nur insofern zu tun hat, als dass dieses Träger eines Zuganges zu jener Seinsdimension ist. Wir werden später noch hierauf zurückzukommen haben.

Nehmen wir als weiteres Beispiel das des *heiligen Lebens*.

Er lebt bedeutet nichts anderes, als dass ein Subjekt eine bestimmte Handlung oder Verhaltung ausführt. Erweitern wir diese Handlung um ein Adverb, verändert sich ihr ganzes Gepräge. *Er lebt heilig* verweist einerseits auf die Qualität der Handlung oder Verhaltung, die sie wesentlich von anderen Handlungen unterscheidet, bzw. unterscheidbar macht. Andererseits aber wird die so als *heilig* qualifizierte Handlung selbst zum Träger einer Aussage: Das Wesen des Heiligen wird in dem heilig lebenden Menschen, d.h. in seiner Handlung oder Verhaltung sichtbar. Seine *Art zu leben* ist durch das Adverb von anderen Arten zu leben unterschieden, gleichzeitig aber auch in seiner Gänze die Repräsentanz des Heiligen an sich, das in eben diesem so qualifizierten Leben sichtbar wird, als das diese

¹³¹ Vgl. hierzu: Mauthner, Fritz: Sprache und Grammatik. Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 3, o.A. 1913, I. Unbestimmtheit des grammatischen Sinnes: Substantiv und Adjektiv.

¹³² Erhellend hierzu ist die Archetypuslehre C.G. Jungs. Vgl. dazu: Jung, Carl Gustav: Der Mensch und seine Symbole, Patmos, 2012.

Handlung oder Verhaltung strukturierende Prinzip. Auch hiervon wird später noch genauer zu sprechen sein.

Die Untersuchung der adjektiven und adverbialen Form des Heiligen zwingt, dies wurde deutlich, zur Beschäftigung mit seiner grundsätzlicheren sprachlichen Gestalt. Wir müssen um das Wesen des Heiligen bestimmen zu können, auf welches das Beiwort *heilig* immer verweist, in einem weiteren Schritt nach eben diesem Wesen fragen, d.h. nach dem substantiellen Gehalt des Begriffes des Heiligen. Wir müssen zunächst versuchen, zu verstehen, was es bedeutet, wenn unsere Sprache denjenigen Seinsbereich berührt, der durch das Heilige ins Wort genommen ist.

1.1.2 Substantivische Bedeutung

Wir sprachen davon, dass das Adjektiv *heilig* nur sekundär die Qualität eines Substantives bestimmt, primär aber auf sich selbst, d.h. auf seinen substantiellen Gehalt hindeutet und so das Substantiv als seinen *Transporteur* ausweisbar macht. Wir sprachen weiterhin davon, dass *heilig* die adjektivische oder adverbiale Manifestation des Heiligen ist, die an einem bestimmten Substantiv oder Verb sichtbar wird, und auf einen in bestimmter Hinsicht erschlossenen Seinsbereich hindeutet.

Diese Sichtbar- oder Bewusstwerdung einer Sache an einer anderen Sache, wie etwa der Farbe Rot an einem Gegenstand dieser Farbe, ist das Thema der Phänomenologie als Methode voraussetzungsfreier Erkenntnis über empirisch gegebene Objekte durch deren kongruierende Bewusstseinsakte.¹³³ Die Intentionalität der Wahrnehmung ist dabei ausschlaggebend, inwieweit eine materiale Gegebenheit als Bewusstseinsakt formiert ist und dort näher hin bestimmbar wird. Husserl, der Urvater¹³⁴ der phänomenologischen Methode, verweist hierbei auf das Problem des sogenannten Vorverständnisses, das das erkennende Subjekt von einer Sache immer schon hat.¹³⁵ Dieses Vorverständnis färbt die Wahrnehmung einer Sache ein. Eine bestimmte Weise der Wahrnehmung, die sich aus der Disponanz des Wahrnehmenden ergibt, wird hierbei intendiert. So erscheint einem Handwerker ein Hammer als ein Werkzeug, einem Krieger vielleicht als probate Waffe, einem mit diesem Gegenstand unvertrauten Menschen als unbekanntes, mithin nutzloses Artefakt etc. Um etwas in *objektiver* Weise über

¹³³ Absolut bedeutet, im Sinne der Darstellung der Sache selbst.

¹³⁴ Husserl steht natürlich selbst in engster Verbindung zu den Werken Diltheys, der bereits auf die Bedeutung des wahrnehmenden Bewusstseins aufmerksam machte. Die Leistung Husserl besteht viel weniger in der Begründung einer neuen Forschungsrichtung oder Erkenntnismethode als in der Systematisierung der bereits seit Descartes sich abzeichnenden Bewegung der Erkenntnistheorie vom empirischen Objekt zum Erkenntnisakt. Vgl. Hierzu: Husserl, Edmund: Phänomenologischen Psychologie, S. 52-64.

¹³⁵ Ebd.

einen Gegenstand zu erfahren, also, gemäß dem Leitwort Husserls „zu den Sachen selbst“ zu gelangen, müssen wir unser Vorverständnis von der uns im Bewusstsein gegebenen Sache versuchen auszublenden – Husserl nennt dieses methodische Vorgehen die *Epoché* oder die *eidetische Reduktion*. Wir werden uns später noch genauer mit dieser Methode und ihrer Leistungsfähigkeit auseinandersetzen haben.¹³⁶ Vorgreifend sei aber bereits Folgendes gesagt: Wir werden diese Methodik mit dem Gepräge und der spezifischen pointierten Fragestellung, die sie von Heidegger erhalten hat, einsetzen, um über das Heilige zu erfahren, wie es uns in der Erfahrung als *Phänomen* gegeben ist und welchen *Bedeutungshorizont* es dort umschreibt. Dabei beschränken wir uns auf das sprachliche Vorkommen des Heiligen, ist dieses doch die einzige Quelle, aus der wir schöpfen können, ohne zu starke empirische oder rationale Voraussetzungen in Kauf nehmen zu müssen. Später wird noch zu überprüfen sein, inwiefern wir es bezüglich des Heiligen überhaupt mit einem Seienden zu tun haben, das geeignet sein kann, seine Phänomenalität einem entsprechenden methodischen Zugriff zu eröffnen, oder ob wir es nicht viel eher mit einem existenzialen Prinzip zu tun haben, das jeder Methode und Erkenntnis apriorisch vorausgehen muss, und das die Bewusstseinsakte, in welchen Dinge als Phänomene erscheinen, strukturiert. Zunächst wenden wir uns aber der Methode der *eidetischen Reduktion* zu.

Wenn wir einen empirisch wahrnehmbaren Gegenstand betrachten, so erleben wir ihn als Träger bestimmter Eigenschaften, die ihn individuell und unverkennbar machen. Wenn uns etwa eine Statue gegenübersteht, so verortet unsere Wahrnehmung die ihr gegebenen Daten, wie Farbe, Form etc. und formt daraus eine Art eidetische Kopie, eine bestimmte Wahrnehmung, die auch ohne den zugehörigen empirischen Gegenstand dem Bewusstsein als Inhalt zur Verfügung steht, bzw. stehen kann. Wenn in unserem Beispiel die Statue zerstört werden würde, so hätten wir trotzdem noch die Wahrnehmung von ihr, ihren *Eindruck*, die wir uns erinnernd vergegenwärtigen könnten.¹³⁷ Tatsächlich ist die eidetische Kopie¹³⁸ die einzige Möglichkeit, wie ein Gegenstand aus der sinnlichen Erfahrung dem Bewusstsein gegeben sein kann. Demzufolge scheint Erkenntnis nicht am oder durch einen materiellen Gegenstand möglich zu sein, sondern lediglich in demjenigen Bewusstseinsakt, in dem der materiale oder ideale Eindruck im Akt der Wahrnehmung vergegenständlicht wird.¹³⁹ Ausschlaggebend

¹³⁶ Aufschlussreich ist hierzu Tugendhats Untersuchung der Methode im Hinblick auf die Erfüllung des in ihr angelegten Zieles, nämlich wahrheitsfähige Aussage über reelle Gegenstände leisten zu können: Vgl. Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 201-211.

¹³⁷ Edmund, Husserl: Phänomenologische Psychologie, S. 58.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Husserl spricht hier von Abschattungen des Gegenstandes, die das Gepräge des Bewusstseinsinhalts bilden. Hieraus ergibt sich auch die Möglichkeit einer Varianz des Inhaltes bei gleichem Gegenstand, ist doch der Übergang von Ding zu Bewusstseinsinhalt geprägt von der Intentionalität der Wahrnehmung. Vgl. Hierzu: Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 64-76.

hierbei ist auch die Intentionalität der Wahrnehmung. Dinge werden nicht in ihrer Wesentlichkeit begriffen, sondern in der Weise, in der wir sie betrachten. So kann das gleiche Bild etwa verschiedene Wahrnehmungen hervorrufen. Exemplarisch hierfür stehen die sogenannten Vexierbilder.

Das *Heilige* ist nun kein eigentlich empirischer Gegenstand, der irgendwo existiert und sinnlich wahrnehmbar wäre. Trotzdem wird es als idealer Gegenstand durchaus, wie wir gesehen haben, an anderen entsprechend konnotierten Substantiven wahrgenommen; dies in einer herausragenden Weise, die den eigentlichen empirischen Träger nur noch eine marginale Rolle in der Wahrnehmung spielen lässt. An einem heiligen Gegenstand wird primär das *Heilige* wahrgenommen und erst sekundär das entsprechend qualifizierte Objekt.¹⁴⁰

Hieraus lässt sich bereits der Bedeutungshorizont und die wesentliche ontologische Funktion des Heiligen als Element der Sprache ableiten: (1) Das Heilige stellt selbst eine Qualität dar, und (2) diese Qualität definiert und erschließt einen bestimmten und hervorragenden Bereich des Seins. Diese Annahmen fundamentalontologisch zu beweisen, wird ein Thema dieser Arbeit sein.

Betrachten wir nun den Zusammenhang zwischen dem Heiligen, seinem Repräsentanten und dem in ihm erschlossenen Bedeutungshorizont näher.

Wenn das Adjektiv *heilig* auf das *Heilige* verweist, wenn dieses eine Sache zum Repräsentanten macht, dann stellt sich natürlich die Frage, *was* eigentlich repräsentiert wird, und *wie* das Repräsentierte sich seinem sprachlichen Stellvertreter gegenüber verhält.

Die Frage nach dem Was des *Heiligen* können wir zunächst zurückstellen. Alleine, dies soll hier schon gesagt werden, weil es sich bereits abzeichnet und auffällig geworden ist: Das *Heilige* verweist nicht auf eine Sache, sondern es eröffnet einen Verständnishorizont, in welchem Sachen in bestimmter Weise, nämlich als *heilige*, erscheinen. Das Substantiv, das *Heilige*, ist nicht Zeichen, nicht selbst Repräsentanz einer in der Erfahrung gegebenen Sache, eines Seienden, das in dieser oder jener Weise in einem Geflecht von Bedeutungszusammenhängen in der Welt¹⁴¹ eines Menschen vorliegt, gleichsam als ein Teil unter anderen Teilen. Vielmehr ist das *Heilige* in der Sprache selbst wesentlich die *Repräsentanz einer Kategorie*, durch die Seiendes in seinen Bewandniszusammenhängen erschlossen wird. Das *Heilige* ist die substantivierte Form einer bestimmten existentialen

¹⁴⁰ Beim Heiligen tritt der so qualifizierte Gegenstand notwendig, hinter seine Qualifikation zurück. Offensichtlich scheint die Wahrnehmung in Bezug auf das Heilige in besonderer Weise disponiert zu sein. Wir werden hierauf in § 2 noch zurückkommen.

¹⁴¹ Der Begriff *Welt* wird in III, 1.3.2 noch näher hin erläutert: Wir legen aber Heideggers Weltbegriff durchgängig zugrunde. Vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, § 14.

Disposition des Daseins, durch die jenes sein In-der-Welt-sein erschließt, wie etwa das Wort *Zeit* oder *Sein* bei Heidegger, *Du* und *Ich* bei Buber¹⁴², *Hoffnung* bei Bloch¹⁴³ und *Ekel* bei Sartre¹⁴⁴ und unzählige ähnliche kategoriale Zeichenworte. Tatsächlich ist es in diesem Zusammenhang irrig über *das Heilige* zu sprechen, impliziert dieser Ausdruck doch eine Gegenständlichkeit, die am Heiligen selbst nicht gefunden werden kann, widerspricht sie doch offensichtlich seinem *idealen* Wesen. Treffender wäre stattdessen die Bezeichnung der *Heiligkeit* oder des *Heiligmachenden*, also dessen, durch welches ein Seiendes als *heilig* wesentlich qualifizierbar wird; wesentlich in dem Sinne verstanden, das die Qualifikation nicht etwas über das in der Erfahrung Gegebene aussagt, sondern dessen Wesen vereinnahmt, marginalisiert und schließlich zum Stellvertreter für sich selbst herabwürdigt oder je nach Sichtweise erhöht.¹⁴⁵ Das *Heiligmachende* integriert die Prozessualität, die Dynamik der Bedeutungsverschiebung; die *Heiligkeit* weist seinen Charakter als den eines das Sein in bestimmter Hinsicht Ausdeutenden aus.

Wir müssen also im Fortgang unserer Analyse versuchen, indem wir den Blick auf die Sprache unserer Alltäglichkeit wenden, zu verstehen, wie das *Heilige* etwas Nichtheiliges, etwas Profanes¹⁴⁶, verwandelt, welche Kräfte dort, nach welchem System wirken mögen, wie die Metamorphose der Bedeutung eines Wortes sich vollzieht. Doch zuvor muss uns noch folgende Frage beschäftigen: Wenn das *Heilige* an einer Sache sich manifestiert, einem Seienden, das in der Erfahrung gegeben ist, etwa als sinnlicher Gegenstand oder als eine Idee, als einfaches Wort, als soziale oder psychische Struktur, in einem Gespräch usf., wird das *Heilige* dieser Sache dann vielleicht nicht willkürlich zugesprochen, oder ist es selbst als Prinzip in der Erfahrung gegeben und erscheint dann willkürlich an einer Sache, sozusagen als hermeneutische Nachgeburt? Und weiter: Wenn das *Heilige* als Prinzip des Seinsverstehens vorgegeben ist und an einer Sache willkürlich erscheint, muss diese Sache dann ihrerseits überhaupt noch prädisponiert sein, d.h. braucht es dann überhaupt noch ein *bestimmtes* Ding, dem Heiligkeit zugesprochen werden kann, oder tut es nicht schlicht jedes beliebige? Kann jedes Ding wenigstens potentiell als Heiliges begriffen werden oder muss das Seiende in entsprechender Weise geartet sein?

¹⁴² Im Hinblick auf die kommunikative Natur von Dasein; vgl. Buber, Martin: Das dialogische Prinzip, S. 166-170.

¹⁴³ Im Hinblick auf die Daseinsplanung und die Reflexion über die eigenen Vergänglichkeit von Dasein im Hinblick auf den Tod der Anderen. Vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, § 47.

¹⁴⁴ Im Hinblick auf den Graben des Für-sich und An-sich von Sein. Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts, S. 177f.

¹⁴⁵ Wie sehr man der empirischen Welt Bedeutung beigibt, ist hier das entscheidenden Kriterium

¹⁴⁶ Eliade stellt in voller Klarheit das Heilige als Kategorie gegen das Profane auf. Wir werden in II, 2.2 darauf zurückkommen. Im Folgenden werden wir aber den Begriff des Profanen hilfsweise unter dem Aspekt benutzen, das in ihm das Sein in anderer, eben profaner Weise erschlossen ist. Vgl. Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane, S. 16-18.

Diese Fragen zielen letztlich alle auf die Erfahrbarkeit und die hieraus sich ergebende Möglichkeit einer Definition des *Heiligen*. Ein Blick in die Literatur, die sich mit diesem Thema beschäftigt, scheint in dem sich vor uns erstreckenden Problemfeld hilfreich zu sein. In den bereits vorliegenden Arbeiten und Versuchen über *das Heilige* zeigt sich womöglich die Art des angemessenen oder unangemessenen Umgangs mit ihm. Es mag sich des Weiteren eine Bedeutungsdimension des *Heiligen* abzeichnen, die unerlässlich jeder weitergehenden Analyse zugrunde gelegt werden kann und muss. Die hier ausgewählten Autoren spiegeln vielfältige Traditionen wider. Sie unterscheiden sich in ihrer Methodik und ihren Voraussetzungen, gleichen sich aber jeweils in ihrem Anliegen, *das Heilige positiv zu definieren oder es in einem Bedeutungskontext als Prinzip eines Seinssinnes zu erschließen*. Es handelt sich um sogenannte *klassische* Texte dieses religionsphilosophischen Themenbereiches, die vielfach rezipiert wurden und die unumgänglich sind, wenn ein zeitgemäßer Zugang zum *Heiligen* gefunden werden soll.

1.2 Nutzen und Problem einer etymologischen Annäherung an den Begriff des Heiligen

Man ersieht aus dem Gesagten zweierlei: Zum einen stellt sich das Heilige selbst als Begriff dar, der in nahezu allen Sprachen alltagssprachlich integriert ist. Folgt man Heidegger, Nietzsche und anderen, die sich mit der Beschäftigung der Bedeutungsbereiche von Sprache beschäftigt haben, weist dieses universale Vorhandensein auf eine hohe existentielle Relevanz des Heiligen hin, die in der Sprache selbst ihren Ausdruck findet. Diesem Begriff etymologisch nachzuspüren bringt, wie gesehen wurde, einige interessante Merkmale ans Licht. Diese Merkmale sind indessen zumal historischer Natur und daher für eine zeitgemäße Interpretation des Begriffs nicht tauglich. Dennoch verweist die Quelle eines Wortes auf dessen Bedeutung für den Menschen anderer Zeit. Wir können also ausschließen, ein zeitgemäßes Verständnis des Heiligen zu gewinnen, wenn wir rein sprachwissenschaftlich den Begriff in die Kategorien seiner Historizität zerlegen. Das gleiche gilt übrigens auch für eine kulturwissenschaftliche, soziologische oder sonstige Analyse, die einen Rekurs auf die Historizität des Begriffs zulässt. Die Notwendigkeit einer zeitgemäßen Annäherung an ein Phänomen, dessen Bedeutung für den Glauben zentral ist, macht daher den Blick auf die wesentlichen modernen Ansätze notwendig.

Im Folgenden sollen untersucht werden: Rudolf Otto, der das Heilige als Phänomen im Feld menschlicher Existenz beschrieben hat. Er bietet einen stark kantisch geprägten Zugang, der

insbesondere für die Rede von Gott in der gegenwärtigen Fundamentaltheologie wichtig ist. Eliade's Zugang ist religionsphänomenologisch: Das Heilige ist für ihn Gegenstand einer hermeneutischen Beschreibung innerhalb der mythisch-kultischen Architektur von Religion. Diese besitzt für ihn vor allem soziale und existenziale Bedeutung, da sie die Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt expliziert.

Noch stärker an der sozialen Wirklichkeit interessiert, ist Girard. In seinen sozialpsychologischen Studien über die korrektive Bedeutung religiöser Phänomene, beschreibt er das Heilige als Moment einer sprachlichen Suspension des in einer sozialen Gruppe bestehenden Aggressionspotentials.

Ganz und gar im Feld des Politischen stellt sich für Agamben das Heilige als Kernbegriff des Ausnahmezustands dar. Es markiert einen Bereich der bestimmten Gesellschaft, der außer ihr und in ihr zugleich ist. Durch das Heilige werden eine strukturelle Darstellung politischer Gewalt und die Anwendung einer informellen, gesellschaftlichen Macht in Bezug auf die Mitglieder der Gesellschaft möglich.

Für Sigmund Freud stellt das Heilige vor allem für das Individuum eine Kategorie dar, die das Verhalten in Relation zur sozialen Gruppe reglementiert. Das Heilige verweist dabei sowohl auf die Entwicklung und Ausformung der inneren als auch der sozialen Identität eines Menschen.

Abschließend soll das Heilige in dem sprachphilosophischen Ansatz Cassirers betrachtet werden. Für ihn stellt es sich auf der Ebene symbolischer Kommunikation dar, die ihrerseits die Voraussetzung für den genuin symbolischen Charakter von Kommunikation an sich ist. Das Heilige bildet einen Bedeutungsvorrat innerhalb des sprachlichen Gefüges, der in der kommunikativen Anwendung und Fortentwicklung der Sprache benötigt wird. Als Kategorie des Verstehens nimmt sich der Symbolcharakter des Heiligen aus, wenngleich Verstehen bei Cassirer eine traditionell am Objekt interessierte GröÙte repräsentiert.

2. Neuere Ansätze über das Heilige und ihre Bedeutung für die fundamentalontologischen Fragestellung Heideggers

2.1 Das erlebte Andere: Der Begriff des Numinosen bei Rudolf Otto

Zur Erforschung dieses Phänomens gibt es wohl keinen bekannteren Beitrag als jenes Hauptwerk von Rudolf Otto (25. September 1869 – 6. März 1937) *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, erstmals erschienen 1917. Bedeutend ist es aufgrund seiner vielfachen bis heute sich weiter und weiter fortsetzenden Rezeption und Interpretation.¹⁴⁷ Kein Versuch sich dem Phänomen des *Heiligen* anzunähern, kommt heute ohne die Sichtung und Auswertung der von Otto gewonnenen Ergebnisse aus, obgleich dieselben keineswegs nur positiv zu bewerten sind, sondern durchaus Schwächen aufweisen, die den Zugang zum Verständnis des *Heiligen* eher noch zu erschweren als zu erleichtern in der Lage sind.

Gadamer hält fest, dass Heidegger Otto mit großem Interesse studiert hat.¹⁴⁸ Es liegen Vorarbeiten einer eigenständigen Rezeption von Ottos Hauptwerk *Das Heilige* von 1917¹⁴⁹ vor, die obgleich von geringem Umfang, zeigen, dass sowohl das Heilige bei Heidegger eine wichtige Rolle spielt – wenn auch eine andere, wie noch zu zeigen sein wird, als bei Otto – als auch Otto, der jenes bahnbrechend in seiner Phänomenalität untersuchte. Er konstatiert die Wichtigkeit einer neuen Herausarbeitung des Begriffs, die eine radikale Neuausrichtung erfordert: „Es [das Heilige] muß, um das voll einsichtig werden zu lassen, das prinzipielle Phänomen der Eigenbeständigkeit originärer Gewißheitsgebungen herausgestellt werden und in seiner jeweiligen abgesteckten Bewußtseins Herrschaft dargetan werden.“ Der Weg zum Heiligen in Heideggers Werk beginnt daher unweigerlich mit Otto.

Ottos Ausgangspunkt ist folgender: Das *Heilige* ist ein Phänomen innerhalb des religiösen Feldes. Die Theologie nähert sich diesem Phänomen zumeist rational, also mit den Instrumenten der logisch folgernden Vernunft, mit Ursache- und Wirkungsmodellen usw., an.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Exemplarisch hierfür seien nur die Rezeptionen von Ottos Ansatz bei Colpe, Eliade, Girard, Agamben u.a. zu nennen.

¹⁴⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik im Rückblick*, Mohr/Siebeck 1995, S. 249.

¹⁴⁹ Heidegger, Martin: *Das Heilige*, in: ders.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, S. 332-334.

¹⁵⁰ R. Otto erweitert seine Kritik des rationalen Zugehens auf Themen des Religiösen auch auf die Religionswissenschaft insgesamt. Otto, Rudolf: *Das Heilige*, S. 3: „Dieser Zug zum Rationalisieren herrscht bis heute noch vor, und nicht nur in der Theologie sondern auch in der allgemeinen Religionsforschung bis zum untersten hin“. Das ist insofern interessant, als die Religionswissenschaft, anders als die Theologie, die sich zu Ottos Zeit vor allem mit der eigenen christlichen Tradition beschäftigte, immer auch versuchte andere Religionen und religiösen Denkungsweisen für die Wissenschaft fruchtbar zu machen.

Das *Heilige* wird aber vom religiösen Menschen keineswegs primär rational erfahren, sondern es stellt sich als Phänomen in einem Zustand emotionalen Ergriffenseins vor. Während die rationale Ausdeutung des *Heiligen* auf eine absolute sittliche Gutheit abzielt, eröffnet sich in jenem Ergriffensein des Menschen, der mit dem *Heiligen* in welcher Weise auch immer konfrontiert wird, ein sonderbarer, zumeist als Emotion sich manifestierender Bedeutungsüberschuss, den in seinem eigenen Bestand aufzuklären und von der rationalen Herangehensweise abzusondern, sich Otto in seinem Werk zum Ziele gesteckt hat.¹⁵¹

Wie ist diese Behauptung aber zu beweisen? Wie dieser Zusammenhang zwischen Emotion und dem, was Otto das *Numinose* nennt, herzustellen? Otto ersetzt zunächst den Begriff des *Heiligen* mit dem des *Numinosen*. Dies hat einen triftigen Grund:

„Es gilt also, für dieses Moment in seiner Vereinzelung einen Namen zu finden, der erstens es in seiner Besonderheit festhält, und der zweitens ermöglicht die etwaigen Unterarten und Entwicklungsstufen desselben mit zu befassen und mit zu bezeichnen. Ich bilde hierfür zunächst das Wort: das *Numinose*, ... und rede von einer eigentümlichen *numinosen* Deutungs- und Bewertungs-kategorie und ebenso von einer *numinosen* Gemüts-gestimmtheit die allemal da eintritt wo jene angewandt, das heißt da wo ein Objekt als *numinoses* vermeint ist.“¹⁵²

Das *Numinose* soll also synonym für das *Heilige* stehen: Beide Worte bezeichnen das gleiche Phänomen, implizieren aber jeweils einen anderen Zugang zu ihm. Das *Numinose* weist das *Heilige* als Moment einer bestimmten, bzw. zu bestimmenden irrationalen Befindlichkeit aus.¹⁵³ Sie aufzuzeigen und zu untersuchen, des Weiteren durch die hieraus gewonnenen Bestimmungen, Erkenntnisse über das phänomenale Vorgestelltsein des *Heiligen* zu erhalten, kennzeichnet Ottos Vorgehen. Seine Frage lautet vereinfacht: Welche emotiven Befindlichkeiten können vorliegen, wenn der Mensch dem *Numinosen* begegnet, und was sagen diese Befindlichkeiten letztlich über das Wesen des *Numinosen* aus, das sie erzeugt?

Auf den Bereich der Religion und Theologie übertragen, geht es um die Ausweisung eines im phänomenalen Grundbestand des religiösen Erlebens und Erfahrens liegenden Aprioris wie Colpe richtig erkannt hat:

„Rudolf Otto war es beschieden, ein religiöses Apriori denken und auffinden zu können, damit eigene Erfahrungen als religiöse zu qualifizieren und deren Wirklichkeitscharakter auf

¹⁵¹ Otto, Rudolf: *Das Heilige*, S. 5.

¹⁵² Ebd. S. 6f.

¹⁵³ Ebd.

das >>Heilige<< zu übertragen, von dem er zugleich umfassende historisch-exegetische Kenntnisse hatte.“¹⁵⁴

Betrachten wir nun die mit der Erfahrung des Numinosen einhergehenden Befindlichkeiten des *tremendum*, des *fascinans* und des *augustum* unter Berücksichtigung der Fragestellung, wie und wo Otto das *Numinose* eigentlich verortet. Das vierte, von ihm selbst nur kurz umrissene Moment des Ungeheuerlichen wollen wir dabei übergehen. Seine Untersuchung unterscheidet sich weder strukturell noch bezüglich des Gehaltes von der Analyse der vorangegangenen emotiven Wahrnehmungen.

Das *tremendum* umfasst die Regungen des Schauervollen, des Übermächtigen, des Energischen und schließlich das die anderen Regungen umschließende Moment des „ganz Anderen“¹⁵⁵ Dieses „ganz Andere“ begegnet in der Erfahrung des Numinosen als etwas den religiösen Menschen in seinem Sein radikal Übersteigendes. Es wirft ihn, darin es ihn in seiner Existenz übersteigt, auf ihn selbst zurück. Schleiermacher charakterisiert diese Erfahrung im Anbetracht ihrer überwältigenden Größe und Intensität als Gefühl der Abhängigkeit.¹⁵⁶ Otto, der Schleiermachers Ansatz grundsätzlich lobt, kritisiert an diesem jedoch zwei grundlegende Fehleinschätzungen. Das Gefühl der Abhängigkeit trifft nicht eigentlich und umfassend die emotive Regung, die das *Numinose* erzeugt; vielmehr verweist es auf die allgemeine Befindlichkeit des sogenannten *Kreaturgeföhls*. Jede Kreatur muss sich in ihrem Geschaffensein vom Schöpfer abhängig fühlen. Eine Begegnung mit dem Numinosen ist hierbei nicht zwingend notwendig. R. Otto unterscheidet daher auch die genannten zwei Arten von Abhängigkeitsgefühl:

„Das ist sich selber bekenndendes `Abhängigkeits-geföhls` das doch eben noch viel mehr und zugleich qualitativ etwas anderes ist als alle natürlichen Abhängigkeits-geföhls. Ich suche nach einem Namen für die Sache und nenne es *Kreaturgeföhls* – das Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem was über aller Kreatur ist.“¹⁵⁷

Der zweite Kritikpunkt Ottos an Schleiermachers Ansatz betrifft die Erzeugung des Geföhls selbst. Während Schleiermachers *Kreaturgeföhls* ohne eine unmittelbare Erfahrung des *Numinosen*, quasi aus sich selbst heraus hervorbrechen kann, beharrt Otto darauf, dass das entsprechende Gefühl, sofern es die Qualität einer religiösen Regung haben soll, in der Begegnung mit dem „ganz Anderen“ erst konstituiert wird:

¹⁵⁴ Colpe, Carsten: Über das Heilige, S. 41.

¹⁵⁵ Vgl. Otto, Rudolf: Das Heilige, S. 13-37.

¹⁵⁶ Ebd. S. 9.

¹⁵⁷ Ebd. S. 10

„Das `Kreatur-gefühl` ist vielmehr selbst erst subjektives Begleitmoment und Wirkung, ist gleichsam der Schatten eines anderen Gefühlsmomentes (nämlich der `Scheu`), welches selbst zweifellos *zuerst* und *unmittelbar* auf ein *Objekt außer mir* geht. Das aber ist eben das *numinose* Objekt.“¹⁵⁸

Das *Numinose*, dies wollen wir als erstes Zwischenergebnis festhalten, ist bei Otto also als eigenständiges Objekt charakterisiert, das außerhalb des Menschen zu existieren scheint und das ihm weiterhin *begegnen* kann. In dieser Begegnung konstituiert sich durch die hierbei entstehenden Gefühle das *Numinose* sowohl als emotives Moment, als auch als transzendentes Seiendes, auf das jene emotionalen Regungen hindeuten.

Aber nicht nur übermächtig, machtvoll, fremd und energisch erscheint das *Numinose*, sondern auch als wundervoll und überschwänglich. Otto fasst diese Regungen unter dem Begriff des *fascinans* zusammen. Dieses „ganz Andere“, die gewaltige Kraft, die den Menschen in Furcht und Zittern¹⁵⁹ zu versetzen vermag, führt diesen im gleichen Moment seiner Begegnung mit ihm über die engen Grenzen seiner individuellen Existenz hinaus. Interessant ist hierbei Ottos Verwendung des Begriffs des *Dionysischen*, den er offensichtlich von Nietzsche entlehnt hat, und der uns Aufschluss über die Bedeutung und extrapolierende Wirkung des *fascinans* gibt.¹⁶⁰

Für den Fortgang unserer eigenen Untersuchung ist als zweites Zwischenergebnis festzuhalten, dass das *Numinose*, wo es dem Menschen begegnet, dessen Selbstsicht zu verändern scheint. Der vom *fascinans* Ergriffene ist seiner selbst enthoben. Die Begegnung mit dem *Numinosen* transzendiert sein Selbstsein und, so müssen wir folgern, es transzendiert auch sein Seinsverständnis. Die hier beschriebene Extrapolation des Daseins ist geläufig aus den Schriften der christlichen Aszetik¹⁶¹, und Otto mag an diese gedacht haben, als er das Moment des *fascinans* zu bestimmen suchte. Die von ihm aufgeführten, mystisch konnotierten Textbelege¹⁶² legen diese Vermutung zumindest nahe. Das *fascinans* zeigt sich in der religiös motivierten Ekstase und führt zu jener.

Schreiten wir nun zum dritten Moment des *Numinosen* weiter, dem sogenannten *augustum*. Dieses Moment scheint auf den ersten Blick strukturell mit dem Kreaturgefühl, dem Gefühl

¹⁵⁸ Ebd. S. 11.

¹⁵⁹ *Furcht und Zittern* ist ein gängiger Terminus aus den Schriften des Alten und Neuen Testaments. Vgl. Jer 5,22; 2. Kor. 7,15 u.a. Er bezeichnet die Wirkung einer Begegnung des Menschen mit Gott. Kierkegaard versucht sich diesem Phänomen in seiner gleichnamigen Schrift anzunähern. Er versucht die biblische Erzählung der Opferung Isaaks verschiedentlich auszudeuten, um den Begriff von Frucht und Zittern als Grundhaltung des unbedingten Glaubens an Gott zu auszuweisen. Vgl. Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern*.

¹⁶⁰ Otto, Rudolf: *Das Heilige*, S. 42 Vgl. auch Nietzsche, Friedrich: *Der Ursprung der Tragödie aus dem Geiste der Musik*.

¹⁶¹ Vgl. Tanqueray, Adolphe: *Grundriss der aszetischen und mystischen Theologie*, S. 1454-1457.

¹⁶² Vgl. Otto, Rudolf: *Das Heilige*. S. 45-47 u. S. 50-52.

der eigenen Nichtigkeit und Abhängigkeit von einem Schöpfer, verwandt zu sein. Auf den zweiten Blick öffnet sich aber eine ganz andere Bedeutung. Das *augustum* ruft nicht eigentlich ein Gefühl der Nichtigkeit hervor, sondern eines, das besser als Unwürdigkeit zu bezeichnen wäre. Wie ist dies aber zu verstehen? Rudolf Otto schreibt:

„Wir trafen oben auf die seltsame tiefe Antwort des Gemütes auf das erlebte Numinose die wir `Kreatur-gefühl` nennen wollten, bestehend in den Gefühlen des Versinkens, des Klein- und Zunichtewerdens[.] Das Merkmal eines bestimmten Abwertens meiner selbst, sozusagen hinsichtlich meiner Wirklichkeit, hinsichtlich meines Daseins selber, war daran zu bemerken. Dem tritt nun noch eine andere Abwertung an die Seite die jeder kennt und die nur angegeben zu werden braucht[.]

Ich bin unreiner Lippen und aus einem unreinen Volke –

Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch -´

So sagen Jesaja und Petrus als ihnen das Numinose begegnet und fühlbar wird. Auffallen muss in beiden Aussagen das unmittelbar Spontane fast Instinkt-mäßige dieser selbst-abwertenden Gefühlsantwort, die hier nicht aufgrund einer Regel erfolgt sondern gleichsam aufzuckt wie eine unmittelbare und unwillkürliche Reflexbewegung der Seele. ... [Diese Gefühlsregungen] sind ... das Gefühl der schlechthinnigen *Profanität*.¹⁶³

In Anbetracht der Größe und der Vollkommenheit des *Numinosen* erlebt sich der Mensch in einer reflexiven und spontanen Selbstbegegnung als dem *augustum* unwürdig. Er erkennt und erleidet seine eigene Unzulänglichkeit gegenüber dem Mysterium des *Numinosen*.

Hierin zeigt sich erneut eine veränderte Selbstsicht des Menschen, aber, und dies ist für uns viel bedeutender, das Gefühl der Unwürdigkeit verändert zugleich die gesamte Konstellation des Verhältnisses von Mensch und Welt. Der Mensch ist nicht per se unwürdig, sondern er ist es in seinem In-der-Welt-sein, d.h. bezüglich der Faktizität seines Existierens. Gerade hier vergeht er sich im alltäglichen Umgang mit seiner Welt und seinen Mitmenschen – er wird schuldig. Diese grundsätzliche Schuldhaftigkeit menschlichen Daseins wird notwendig dort bewusst, wo das Unschuldige, das Reine im Moment des *Numinosen* begegnet.¹⁶⁴ Ottos Verknüpfung des Schuldverständnisses mit der Existenz, das Verhältnis ihrer gegenseitigen Bedingung, kann auch heute noch als durchaus aktuell angesehen werden.

¹⁶³ Ebd. S. 66f.

¹⁶⁴ Zur Schuldhaftigkeit gegenüber dem Selbst und darin gegenüber Gott, d.h. der Vorstellung von Gott bezüglich des Selbst schreibt Kierkegaard vielfach. Er identifiziert Sünde mit Verzweiflung bezüglich der eigenen Existenz: Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode, S. 73: „Sünde ist: vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen oder verzweifelt man selbst sein zu wollen.“

Fassen wir nun zusammen, wie Otto das *Numinose* qualifiziert, wie es greifbar wird und welchen Bedeutungshorizont es seiner Meinung nach umspannt:

Das *Heilige*, so wollen wir das *Numinose* nun mit Rücksicht auf unsere eigene Arbeit wieder nennen, ist zunächst selbst seinem Wesen nach kategorial.¹⁶⁵ Dies bedeutet, dass es selbst nicht in einem substantivischen Sinn in der Sprache erscheint, der einem empirischen Objekt entspringt, bzw. mit diesem korreliert. Vielmehr ist das *Heilige* die objektivierende Form einer Verständniskategorie im kantischen Sinne. Durch jene werden bestimmte emotive Regungen, wie eben Unheimlichkeit, Größe, Faszination etc. in ihrer Beziehung zueinander durch das *Heilige* verstanden. Wir können Ottos Ansatz in einem Satz auf einen Punkt bringen, wenn wir sagen das Heilige ist dasjenige, was die genannten emotiven Regungen affiziert.

Rudolf Ottos bedeutende Leistung in der Erforschung des *Heiligen* liegt darin, die Verknüpfung zwischen der Begegnung mit dem Phänomen des *Heiligen* und den hieraus sich ergebenden emotionalen Regungen aufgezeigt zu haben. So ist es nun möglich das *Heilige* jenseits einer Religion, einer Personengruppe, einer Epoche etc. als *geschichtliches Phänomen* aufzuzeigen, das durch die mit ihm verbundenen Gefühlsdispositionen auf sich aufmerksam macht, bzw. durch sie als singuläres Phänomen oder phänomenaler Komplex sichtbar wird. Eine Bezugnahme auf metaphysische Größen, wie Gott, Zeit, Ewigkeit usf. ist nicht mehr notwendig. Daher löst sich das Begründungsproblem religiösen Erlebens in zweifacher Hinsicht auf:

1. Es entgeht dem Vorwurf rein irrationale Schwärmerei zu sein, die sich letztlich auf unbeweisbare Größen stützt.
2. Es kann nun in seiner Geschichtlichkeit begriffen werden, die nicht mehr auf eine bestimmte Zeit, Religion, Kultur, Tradition, Mentalität oder sonstige äußere Bedingungen beschränkt bleibt.¹⁶⁶

Die Verbindung des *Heiligen* mit seinem Erleben öffnet allerdings auch die Türen für mögliche Kritikpunkte am Ottoschen Ansatz. Hier sollen die zwei Wichtigsten unter ihnen genannt, die anderen, teils historisch begründet, teils etymologisch oder semantisch, können an dieser Stelle dagegen übergangen werden.

Colpes Kritik trifft das mehr oder weniger intuitive Vorgehen Ottos, das sich auf innere Erlebnisse beruft, deren empirische Verifizierung er aber schuldig bleibt. Er schreibt:

¹⁶⁵ Colpe, Carsten: Über das Heilige: S. 45.

¹⁶⁶ Vgl. Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane: Warum Religionswissenschaft immer Religionsgeschichte ist.

„Der analogische Charakter, in welchem sich die an religionsgeschichtlichen Daten festzumachenden Gefühle zum *sensus numinis* verhalten – Gefühle des Unheimlichen, des Schauervollen, des Grauens, des Übermächtigen, des Geheimnisvollen, des ganz Anderen, des Anziehenden, des Faszinierenden –, dieser analogische Charakter kann nur begrifflich festgehalten, aber nicht empirisch demonstriert werden. ... So rückt die >>religiöse Anlage<< ... geradezu zwangsläufig wieder auf die Ebene des psychologisch Aufweisbaren[.]“¹⁶⁷

Letztlich schwebt Rudolf Ottos Projekt der Rückbindung des *Heiligen* an sein emotionales Erleben im freien Raum. Weder versucht er anthropologisch eine existentielle Disposition aufzuzeigen, anhand derer das religiöse Erleben eine Plausibilität gewinnen und so auch als Phänomen für andere Geisteswissenschaften, wie etwa die Soziologie¹⁶⁸ fruchtbar gemacht werden könnte, noch bemüht er sich, die aufgezeigten emotiven Regungen überhaupt als genuin *heilige* zu identifizieren. Sein Ansatz krankt in letzter Konsequenz an jener exklusiven Voraussetzung, dass das religiöse Erleben nur von solchen Menschen rational nachvollzogen werden kann, die selbst diese Empfindungen teilen und somit eine individuelle und introspektive Referenzposition einnehmen können.¹⁶⁹

Der zweite Kritikpunkt, der sich in Giorgio Agambens Buch *Homo Sacer* findet, betrifft die Verkürzung des *Heiligen* auf einen Sammelbegriff für eine Menge unbegreiflicher, irrationaler Regungen. Agamben schreibt:

„Dass das Religiöse vollständig in die Sphäre der psychologischen Emotion falle und dass es ganz wesentlich mit dem Schauer und der Gänsehaut zu tun habe, dass ist die Trivialität, welcher der Neologismus >>numinos<< den Anstrich von Wissenschaftlichkeit verpassen soll.“¹⁷⁰

Tatsächlich muss dieser Kritik an Ottos Denken jedoch entgegenhalten werden, dass er das *Heilige* nicht nur als Begriff für jedes irrationale oder das bildungsbürgerliche Bewusstsein befremdende Gefühl¹⁷¹ verwendet hat, wie Agamben es darstellt, sondern nur für bestimmte emotive Regungen, denen eine bestimmte existentielle Disponiertheit vorangeht. Weiterhin ist das *Heilige* nicht der Sammelbegriff für die genannten Regungen, sondern dasjenige Phänomen, welches eben diese initialisiert.

Es ist noch festzuhalten, dass Otto, gefangen im Denken der kantischen Philosophie, offensichtlich davon ausgeht, das Numinose beschreibe eine eigene objektive Realität, die

¹⁶⁷ Colpe, Carsten: Über das Heilige, S. 45f.

¹⁶⁸ Vgl. Das Heilige ist Indikator für Bourdieus Konzept vom sogenannten symbolischen Kapital des religiösen Feldes: Vgl. hierzu: Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld, S. 77ff.

¹⁶⁹ Otto, Rudolf: Das Heilige, S. 8; vgl. auch Schirmacher, Wolfgang: Das Heilige als Lebensform, S. 6.

¹⁷⁰ Agamben, Giorgio: Homo Sacer, S. 88.

¹⁷¹ Ebd. S. 88.

sich ihrerseits dadurch konstituiert, dass sie die Wirklichkeit eines Seienden abbildet. Die Idee, das *Numinose* sei ein Seiendes – und davon müssen wir ausgehen, wenn wir es als ein Etwas behandeln, so wie Otto dies tut –, einem Tisch oder einem Werkzeug vergleichbar, ist offenkundig absurd. Otto wäre an dieser Stelle weiterhin vorzuwerfen, dass er weder auf die existentielle Disponiertheit des vom *Heiligen* affizierten Daseins eingeht, noch das *Heilige* in seiner eigentlichen Phänomenalität ausweist, sondern sich stattdessen auf die Beschreibung seiner dynamischen Wirkung auf die Psyche des Menschen beschränkt.

Heidegger konstatiert gegen Otto: „Das Heilige darf nicht als theoretisches Noema – auch nicht als irrational theoretisches – zum Problem gemacht werden, sondern als Korrelat des Aktcharakters >Glauben<, welcher selbst zur aus dem grundwesentlichen Erlebniszusammenhang des historischen Bewußtseins heraus zu deuten ist. Das bedeutet nicht die Erklärung des >Heiligen< als einer >Bewertungskategorie<. Vielmehr ist das Primäre und Wesenhafte die Konstituierung einer originären Objektivität.“¹⁷² Letzteres, die Herausarbeitung jener Objektivität stellt die zentrale Herausforderung dieser Arbeit dar, sie wird in den folgenden Kapiteln eingehend behandelt werden.

Was bedeutet nun Ottos These vom Numinosen für Heidegger, wie kann der kantische Versuch einer objektiven Feststellung des Heiligen für Heideggers später noch zu besprechenden fundamentalontologischen Ansatz fruchtbar werden, welche Auseinandersetzung, welche Abgrenzungen sind zu beobachten?

Das erste und wichtigste Merkmal einer Unterscheidung sind die verschiedenen systemischen Ansätze beider Denker. Otto ist strikt dem kantischen Denken verpflichtet. Auf seiner Basis entwirft er ein System, welches jene emotive Befindlichkeit zu beschreiben, sie innerhalb einer Geistesmetaphysik auszudeuten versucht. Das Problem, das hierbei entsteht, lässt sich etwa so umreißen: Kants Philosophie ist sowohl noch den traditionellen metaphysischen Ansätzen verhaftet, als bereits auch den moderneren, geistesphilosophischen zugewandt. Dies führt, wie Schopenhauer mehrmals treffend in seiner Kantrezeption¹⁷³ festgestellt hat, zu einem sonderbaren Paradox. Der Geist erkennt das Objekt. Gleichwohl manifestiert sich der Geist in dem Objekt seiner Betrachtung als das Betrachtende. Ohne Gegenstand des Denkens, kann es keinen Gedanken geben. Das Objekt aber erscheint nur als Gegenstand des Gedankens, d.h. eingefärbt sowohl in die je individuelle, als auch die von Kant in seinen Kritiken aufgezeigte apriorische Struktur des Geistes. Ohne Gegenstand kann es keinen Geist geben. D.h. der Gegenstand selbst ist die Voraussetzung des Geistes. Gemeint ist aber ein Gegenstand, der nicht oder noch nicht gedacht ist, eine Art indifferente Rohmasse für die

¹⁷² Heidegger, Martin: Das Heilige, in: ders.: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 333

¹⁷³ Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung: Bd. I. Tb. II.

Wahrnehmung, an der sich gleichwohl alle Möglichkeiten des Sie-erkennens anhand von ableitbaren Gesetzmäßigkeiten finden lässt. Kant spricht von diesem ideellen Geistesgegenstand als „Ding“, das, weil es eben beziehungslos zum Geist steht, „an sich“ ist, das Ding an sich.

Otto nimmt nun diese Konzeption auf, und überträgt sie meisterhaft auf den Gegenstand der religiösen Erfahrung. Das Heilige, das Numinose – so bezeichnet er dieses Ding, und analysiert dabei brillant die Gesetzmäßigkeiten, die an ihm erkennbar werden, und die diese oder jene Wahrnehmung, d.h. Abschattung im erkennenden Geist zeitigen.

Heidegger, der sich gleichwohl mit Kant hinreichend auseinandergesetzt hat, kritisiert nun genau diese Konzeption. Ein Ding an sich, und sei an ihm nur die Gesetzmäßigkeit seiner Wahrnehmbarkeit phänomenologisch abzulesen, unterliegt dem metaphysischen Vorbehalt. Das Sein einer Sache lässt sich nicht durch eine wie auch immer geartete kartesianische Meditation über ein Objekt finden, weil es immer diesem vorausgehen muss. Das Sein, um es anders auszudrücken, setzt nicht ein Objekt voraus, das so oder so ist, sondern umgekehrt, geht das Sein als Strukturprinzip des Geistes jedem Objekt voraus. Um es überspitzt auszudrücken: Ohne das Denken kann es keinen Gegenstand des Denkens geben. Das Denken aber ist eine Weise des Seins, an der sich die fundamentalontologische Architektur des Daseins ausdeuten lässt. Heidegger fragt, hier unterscheidet er sich von Otto, nicht nach dem Objekt, dessen Wahrnehmung die Religiosität erzeugt, sondern er fragt nach dem Dasein des Menschen und seiner Welt, die religiös sind, sowie dem religiösen Sein selbst. Dies festzuhalten, ist eine zentrale Bedingung des Fortgangs dieser Arbeit, die sich zum Ziel gesetzt hat, mithilfe des heideggerschen Instrumentariums das Heilige innerhalb der Seinsstruktur des menschlichen Daseins zu verorten.

2.2 Das Heilige als Sphäre eines spezifischen Seinsverständnisses – Mircea Eliades

Religionsphänomenologie

Mircea Eliades (28. Februar 1907 – 22. April 1986) Werk *Das Heilige und das Profane* steht in seiner Bedeutung Rudolf Ottos Arbeit über das Phänomen des *Heiligen* in nichts nach, unterscheidet sich aber von diesem im Sinne eines Paradigmenwechsels. Obgleich Eliades Ottos Bemühungen um das *Heilige* durchaus zu schätzen weiß¹⁷⁴, sieht er doch die Problematik einer Verknüpfung dieses Phänomens mit den emotionalen Befindlichkeiten, die

¹⁷⁴ Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane*, S. 13.

es begleiten oder sogar vorzustellen geeignet sind. Versuchen wir uns Eliades Ansatz zunächst aus der Perspektive der von Colpe vorgebrachten Kritik anzunähern.

Eliade wählt in Abgrenzung zu Rudolf Otto einen Zugang, der das *Heilige* in seiner Gegensätzlichkeit zum *Profanen* zu bestimmen sucht. Mit *heilig* und *profan* sind entsprechende Seinsverständnisse oder Weisen der Seinerschlossenheit gemeint: Dieselbe Welt des Menschen, seine Lebensweltlichkeit, seine Beziehung zu Seiendem schlechthin, kann je *heilig* oder *profan* verstanden werden. Colpe kritisiert in diesem Zusammenhang Eliades Vorgehen als Aufzeigen der „Aporie zwischen ontischem Sein und bloßem Bezeichnetsein.“¹⁷⁵ Eliade stelle sich nicht der Frage, ob das *Heilige* nun selbst eine ontische Qualität besitzt oder ob es alleine in seiner Relation zu den entsprechend bezeichneten Gegenständen besteht. Versuchen wir uns dieses Problem durch eine Rekonstruktion von Eliades Ansatz zu verdeutlichen.

Das *Heilige* zeigt sich in der Welt des Menschen. Es zeigt sich ihm in seinem alltäglichen Sein, in seinem Umgang mit Seiendem, in seinem Befasst-sein mit seiner Existenz. Dieses Zeigen – Eliade spricht in diesem Zusammenhang von *Hierophanie* – eröffnet eine zweite, alternative Sicht auf das Sein, die notwendig eine Dialektik des *Heiligen* bedingt: Sobald sich das *Heilige* an einer Sache zeigt, diese dadurch zum heiligen Artefakt, Ort, Tier, Handlung etc. transformiert, verschwindet in derselben Bewegung der bezeichnete Gegenstand aus der Sphäre der profanen Alltäglichkeit und tritt ein in die gesonderte, gleichsam hermetische Sphäre des Sakralen. Fehlend an seinem Ansatz bleiben sowohl eine positive Bestimmung des *Heiligen* und seiner Sphäre, als auch die Kriterien zur Unterscheidung der heiligen von der Sphäre des Profanen. Colpe formuliert dieses Kritik unter Berücksichtigung der als phänomenologisch zu verstehenden Methodik¹⁷⁶ Eliades wie folgt:

„Richtet man seinen Blick nun auf die Hierophanie als solche, so ergibt sich, dass sie ambivalent ist: Das Heilige ist da, aber nicht in seiner Faktizität, aus welcher die auch profane Gegebenheit, an der es sich zeigt, absolut ausgeschlossen bliebe. Zur Dialektik des Heiligen kommt also eine Ambivalenz in der Phänomenologie des Sich-Zeigens hinzu.“¹⁷⁷

Colpes Kritik an Eliades negativem Verständnis des *Heiligen*, seiner fehlenden Objektivierung und seiner begrifflichen Unschärfe kann jedoch etwas entgegen gehalten werden: Obgleich das *Heilige*, das sich an einem Seienden zeigt, eigentlich eine hermetische Sphäre umschreibt, die dem zumeist mit der profanen Welt beschäftigten Menschen fremd und erschreckend ist, so ermöglicht doch die gleiche *dialektische Überformung* einen indirekten Zugang zum

¹⁷⁵ Colpe, Carsten: Über das Heilige, S. 73.

¹⁷⁶ Vgl. zur Methodik Eliades: Reschika, Richard: Mircea Eliade zur Einführung, S. 8-10.

¹⁷⁷ Colpe, Carsten: Über das Heilige, S. 73.

Phänomen der Heiligkeit. Eliade definiert das *Heilige* aus seiner Gegensätzlichkeit zum *Profanen*.¹⁷⁸ Aber diese Gegensätzlichkeit ist gleichsam die Bedingung der Möglichkeit einer positiven Bestimmung, denn – und diese Voraussetzung in Eliades Denken übersieht Colpe schlichtweg – die profane Sphäre ist dem Menschen in seiner Alltäglichkeit hinlänglich in positiver Weise erschlossen. Aus diesem Erschlossen-sein der Lebenswelt des Menschen kann jener durch die *Bildung negativer Analogien* tatsächlich das *Heilige* positiv bestimmen. Wir werden uns mit dieser Gegenüberstellung von *Heiligem* und *Profanen* später noch im Zusammenhang unserer eigenen kategorialen Analyse des *Heiligen* zu befassen haben.¹⁷⁹

Fassen wir also unsere Verteidigung von Eliades Ansatz zusammen, bevor wir weiter mit seiner Analyse und Rekonstruktion fortfahren:

Wenn die Sphären des *Heiligen* und des *Profanen* nicht eigentlich voneinander zu trennende Bereiche menschlicher Existenz beschreiben, sondern gerade *in* der menschlichen Existenz selbst, genauer: in seinem *In-der-Welt-sein* verwurzelt sein sollen, dann muss gegen Colpe vorgetragen werden, dass die kritisierte Ambivalenz zwischen dem ontischem Sein eines Seienden und dessen Bezeichnet-sein als Sakralem nichts mit ihm selbst, d.h. mit dem Faktum von Existenz, zu tun hat. *Nicht das Sein des Seienden ist ausschlaggebend für seine Heiligkeit, sondern sein Auftreten und Vorgestellt-sein in der Lebenswelt eines Menschen, der es als Heiliges versteht.*¹⁸⁰

Eliade erörtert die *Erfahrung des Heiligen*, die eine bestimmte Weise des Weltverständnisses impliziert unter den Kategorien von Raum, Zeit, Natur¹⁸¹ und Existenz¹⁸². Dort wird jeweils die Kategorie in ihrem *Erschlossen-sein durch das Heilige* betrachtet und so abgegrenzt von der alltäglichen, profanen Erfahrung. Gehen wir nun diese Kategorien im Einzelnen durch.

Der *heilige Raum* umfasst bei Eliade nicht das eigentlich existentielle Raumgefühl¹⁸³, also die Welträumlichkeit, sondern tatsächlich die von Menschen bewohnten, geschaffenen und benutzten Räumlichkeiten, wie Häuser, Tempel, Zelte, Felder etc. Einige diese Räume sind nun dezidiert *heilige Räume*, sei es, dass sie im Nachhinein zu solchen erklärt, sei es, dass sie bewusst geplant und errichtet worden sind. Wodurch unterscheidet sich nun aber ein heiliger von einem profanen Raum? Eliade schreibt:

¹⁷⁸ Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane, S. 15.

¹⁷⁹ Siehe in Kapitel III, 3.3 die Analyse des Heiligen als existentielle Befindlichkeit.

¹⁸⁰ Diese Erkenntnis ist eine der Grundthemen Eliades, das sich durch dessen gesamtes Werk zieht.

¹⁸¹ Gemeint ist nicht das Wesen, sondern die Umwelt des Menschen, die er seinen Bedürfnissen entsprechend gestaltet und bewohnt.

¹⁸² Gemeint ist hier nicht die ontologische Existenz, sondern das faktische Leben eines Menschen.

¹⁸³ Gegenüber dem fundamentalontologischen Raumverständnis von Heidegger ist das Eliades als naiv zu bezeichnen.

„Für den religiösen Menschen ist der Raum nicht homogen; er weist Brüche und Risse auf: er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind... Da sich das Heilige durch eine Hierophanie manifestiert, kommt es nicht nur zu einem Bruch in der Homogenität des Raumes, sondern darüber hinaus zur Offenbarung einer absoluten Wirklichkeit, die sich der Nicht-Wirklichkeit der unendlichen Weite ringsum entgegenstellt.“¹⁸⁴

Ein *heiliger Raum* ist in sich *geordnet* und bildet gleichzeitig, wie Eliade an vielen Beispielen aufweist, eine kosmische, d.h. eine über ihn selbst hinausweisende Ordnung ab.

Der *profane Raum* dagegen ist zunächst *ungeordnet, zufällig, widerspenstig*. Erst ist seiner Beziehung zu einem *heiligen Raum* gewinnt er selbst eine Ausrichtung, die ihn zwar selbst nicht heilig macht, aber eben in seinem Ausgerichtet-sein auf das *Heilige* der völligen Beliebigkeit und dem Chaos entzieht. Das *Heilige* ist bezüglich der Erfahrung des Raumes als das diesen strukturierende Prinzip zu verstehen.

Der Mensch, so argumentiert Eliade, steht in seinem Urzustand mit seinen Bedürfnissen einer gänzlich fremden und feindlichen Umwelt schutzlos und ausgeliefert gegenüber. Dies spiegelt sich in der urtümlichen Erschlossenheit der Welt als *chaotischem Raum* wider, einem Bild, das in jeder Mythologie seine kosmogonische Entsprechung besitzt: zunächst regiert das Chaos meist in Form eines Monstrums. Erst wenn der Schöpfergott dieses Monstrums bezwungen hat, tritt Ordnung und Berechenbarkeit an die Stelle des Chaos.

Dieser Urmythos¹⁸⁵ verweist auf die existentielle Realität des Daseins, bzw. auf eine Art archetypischer und daher allen Menschen eignende Erfahrung. Der Mensch, der etwa ein neues Gebiet besiedelt, erlebt dieses als fremd, chaotisch, wild und unerschlossen. Erst wenn er es kennenlernt und seinen Bedürfnissen zu unterwerfen versteht, gewinnt es die Qualität der Ordnung. Es wird dem Menschen zu einer *Welt*, zu *seiner Welt*, die ihm *heilig* ist.

Der *heilige Raum* symbolisiert die *Heiligkeit der Lebenswelt* in zweifacher Weise. Zum einen bildet er den Nabel, den Fixpunkt, der das Zentrum der Orientierung bildet. Zum anderen verweist er auf die Kosmogonie, die Herkunft und den Ursprung des Raumes als geordneten *Lebensraum*. Der *heilige Raum* ist also faktisches räumliches Zentrum der menschlichen Lebenswelt und gleichzeitig Zentrum der Geschichte der Entstehung dieses Raumes, und darin selbstverständlicher Garant seiner Kontinuität.¹⁸⁶ Die Geschichtlichkeit der Welt verweist auf deren Zeitlichkeit und bildet einen zweiten Aspekt, der *Heiliges* und *Profanes* scheidet.

¹⁸⁴ Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane, S. 23.

¹⁸⁵ Eine Sammlung dieser Urmythen liefert Eliade, Mircea in seinem Werk *Die Schöpfungsmythen*.

¹⁸⁶ Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane, S. 23-54.

Was ist heilige Zeit? Wie ist sie? Und wie unterscheidet sie sich von der profanen Zeit? Eliade selbst beantwortet diese Fragen zunächst mit dem Hinweis auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen *heiliger* und *profaner* Zeit. Er schreibt:

„Ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen beiden Zeitarten fällt sofort auf: *die heilige Zeit ist ihrem Wesen nach reversibel, insofern sie eine mythische Urzeit ist, die wieder gegenwärtig gemacht wird.*“¹⁸⁷

Der wesentliche Unterschied zwischen *profaner* und *heiliger* Zeit umfasst zwei Aspekte. Zum einen erinnert die *heilige Zeit*, wo sie als Fest oder als rituelle Feier begangen wird, an die *urmythische Erschaffung* und *geschichtliche Herkunft der Welt* und der in ihr sich abspielenden Begebenheiten und Beziehungszusammenhänge. Zum anderen geschieht dieses Erinnern durch eine *Wiederholung des jeweiligen Schöpfungsaktes*.

Solange eine Lebenswelt besteht, bzw. ihre seine Lebenssphäre den Menschen zur Heimat gereicht, solange existiert auch eine Verbindung zum *mythischen Ursprung* derselben. Die Erschaffung der Lebenswelt ist unter der Gestalt des Mythos immer als die Initialtat eines Kulturheroen oder einer Kulturgottheit verstanden. Durch die Beseitigung des Chaos oder durch die Befähigung des Menschen, sich von der Willkür der Umwelt zu emanzipieren, wird dieser überhaupt erst in die Lage versetzt, eine Welt sich zueignen zu können. Dieser Gewinnung der Welt gedenkt der Mensch in seinen Mythen. Er wiederholt sie in seinen rituellen Festen, für die eine bestimmte *heilige Zeit* vorgesehen ist, die vor der profanen eben durch ihren zeitlichen Rückbezug zum Ursprung der Lebenswelt besonders ausgezeichnet ist.¹⁸⁸

Die profane Zeit dagegen ist die *Zeit der Alltäglichkeit*. Sie ist gefüllt durch die Besorgungen des Alltags, wie Essenzubereitung, Feldarbeit, Jagd, handwerkliche Tätigkeiten etc. Sie läuft ab, ohne dass man ihrer eigentlich gewahr wird. Sie ist die Zeit, die hinter den in ihr sich abspielenden Lebensregungen völlig verschwindet.

So gesehen kann man mit Eliade *zwischen eigentlicher, heiliger, bewusst erlebter und uneigentlicher, profaner, unbewusst verlebter Zeit unterscheiden*. Bemerkenswert ist eine besondere Funktion des kosmogonischen Festes, die aufzuzeigen eine wichtige Leistung von Eliades Arbeit darstellt. Er schreibt:

„Durch die jährliche Wiederholung der Kosmogonie wurde die Zeit regeneriert, sie begann als heilige Zeit von neuem, den sie fiel zusammen mit dem *illud tempus*, in der der Mensch zum ersten Mal zur Existenz gelangte.“¹⁸⁹

¹⁸⁷ Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane, S. 63.

¹⁸⁸ Ebd. S. 63-66 u. S. 76-80.

¹⁸⁹ Ebd. S. 73.

Wie der *profane Raum*, die Wohn- und Wirkstätten der Menschen, durch seine Gruppierung um ein *heiliges Zentrum* herum eine Ausrichtung und Orientierung erhalten hat, die ihn nunmehr selbst als sinnhaften *Lebensraum* ausweist, so erhält die *profane Zeit*, die Alltäglichkeit, ihre Sinnstruktur, indem sie vom kosmogonischen Fest *unterbrochen* und *regeneriert* wird. Die Unterbrechung der Zeit ist analog zu den Brüchen des *heiligen Raumes*¹⁹⁰ zu verstehen: Sie eröffnen eine alternative Sicht- und Verständnisweise des In-der-Welt-seins des Menschen. Wenn Eliade das *Heilige* in seiner Abgrenzung zum *Profanen* begreift, dann bedeutet dies nichts weniger, als dass es immer dort zum Tragen kommt, wo die Alltäglichkeit aufgehoben wird und der Mensch sich in seiner Ganzheit gewahr wird. Colpes Kritik an Eliades scheinbar defizitärer Bestimmung des *Heiligen* ist, dies muss spätestens jetzt klar werden, verfehlt und unzutreffend.

Die Aspekte der Naturheiligkeit können hier übergangen werden. Sie tragen nicht Neues zu dem bereits Gesagten hinzu. Auch Eliades Ausführungen zur heiligen Existenz sind zu vernachlässigen. Anstatt auf die existentielle Disposition des religiösen Menschen einzugehen, begnügt sich der Religionshistoriker mit dem Verweis auf dessen Weltverständnis: Welt erscheint für den religiös denkenden Menschen immer in Relation zu den weltschaffenden Gottheiten.¹⁹¹ Er selbst ist dieser Welt in einem transzendentalen Sinn gegenüber geöffnet. Sie ist ihm in ihrem Bestand um die Dimension des Kosmischen erweitert.¹⁹² Wie dieses erweiterte Seinsverständnis aber rückbezüglich auf das Dasein wirkt, verschweigt uns Eliade. Stattdessen begnügt er sich mit einigen weiteren religionshistorischen Beispielen und der Beschreibung von rein äußerlichen Verhaltensweisen religiös disponierter Existenzen.

Obgleich Eliades Ansatz zur Dechiffrierung des *Heiligen* als Kategorie des Seins- bzw. Weltverständnisses des Menschen über weite Strecken tatsächlich Licht auf zentrale Grundaspekte zu werfen vermag, bleibt doch das Kernproblem ungelöst: In welchem Selbstverhältnis steht der um die Dimension des *Heiligen* erweiterte denkende Mensch eigentlich?

Eliade hätte es ohne Weiteres vermocht, dieses Problem anzugehen, da er das notwendige Instrumentarium zu seiner Lösung selbst bereitstellt: Der Mensch ist als Dasein wesentlich erfasst in seinen Bezügen zur Welt. Das *Heilige* eröffnet eine weitere Dimension der Welt, eine Dimension, die, wie es scheint, vermag, den Menschen in seinem In-der-Welt-sein auszuweisen. Warum Eliade diesen Schritt zu einer *anthropologischen Neuformulierung der*

¹⁹⁰ Ebd. S. 23.

¹⁹¹ Ebd. S. 144.

¹⁹² Ebd. S. 145.

Frage nach dem Heiligen nicht geht, sondern sich in seiner Diskussion über die heilige Existenz in Äußerlichkeiten verliert, bleibt unklar und nötigt uns, uns diesem Problem später selbst zuzuwenden.

Heidegger selbst hat sich direkt mit Eliade nicht auseinandergesetzt. Warum er dennoch hier genannt werden muss, ergibt sich ganz logisch aus drei Sachverhalten, die sich unmittelbar in seinem Werk widerspiegeln: Zum einen gründet sein religionsphänomenologischer Ansatz auf Ottos Ansatz über das Numinose – Heidegger aber steht in einem auf dessen kantischen Gehalt abgestellten, negativ-produktiven Sinn Ottos Ansatz gegenüber. Weiterhin führt Eliade die zusätzliche Kategorie der existentiellen Sphäre ein. Er bemüht sich um eine Ausdeutung des Gepräges menschlicher Wirklichkeit im Stand mythischer Überhöhung der Alltagswelt. Damit geht er den gleichen Weg wie Heidegger, wenngleich er sich unmittelbar, ohne eine fundamentalontologische Perspektive einzunehmen, mit der Phänomenologie des Heiligen beschäftigt. Auf Basis der existentiellen Sphäre des Heiligen gelangt er in Ansätzen zu einer Daseinsanalyse ähnlich der Heideggers, wenngleich abgestellt allein auf ihre phänomenale Beschreibung und ihre psychologische Relevanz. Diese drei Aspekte machen Eliade in der Auseinandersetzung mit Heidegger insofern unverzichtbar. Ihre gemeinsame Basis ist das Problem des Heiligen als Existential. Allein Eliades Zugang unterscheidet sich im wahrsten Sinne des Wortes fundamental. Er verzichtet auf jegliche tiefere Bestimmung des Heiligen. Stattdessen begnügt er sich mit einer eher oberflächlich gehaltenen Phänomenologie, die zwar alle relevanten Aspekte des Heiligen und seiner Bedeutung für das In-der-Welt-sein des Menschen aufweist, keinen aber bis an jene Wurzeln verfolgt, die Heidegger mit der Seinsfrage selbst aufwühlt. Dennoch: Eliades Ansatz bleibt wegweisend, denn ihm gelingt es erstmals die religiöse Sphäre als eine ganz eigene und von der profanen verschiedene aufzuzeigen. An dieser Stelle geht er weiter als Heidegger mit seiner Analyse der christlichen Existentialität der Urchristen. Er weist deutlich auf die Autonomie der religiösen Sphäre hin. Keinesfalls ist sie in irgendeiner Weise auf die säkulare zu reduzieren. Sie ist keine Erscheinung der politischen Macht (Weber), der Erziehung (Nietzsche), der Sozialisation (Bourdieu), der Ökonomie (Marx) des Weltgeistes (Hegel), einer überkommenen Angst (Blumenberg), sondern eine einzigartige Wirklichkeit, die als objektivierende Größe für sich und in Relation zu allen anderen Sphären steht. Diese Autonomie des Religiösen ist eine unabdingbare Voraussetzung für diese Arbeit, wenngleich sie eine eher schweigende Größe darstellt. Ohne die Bedingung des Bestandes einer religiösen Sphäre innerhalb der faktischen Existenz des Menschen wäre die Frage nach dem Heiligen obsolet. Andererseits beweist gerade die letztendliche Unvereinbarkeit des Begriffes trotz aller ideologischen Versuche,

dass es eine solche Wirklichkeitssphäre geben muss. Der Versuch mit Heidegger das Heilige als fundamentalontologische Größe innerhalb des menschlichen Daseins zu verorten wird gleichwohl die Möglichkeit eröffnen eben jene Wirklichkeit ontologisch auszudeuten, d.h. nicht nur wie Eliade dies tun, ihre Phänomene zu beschreiben, sondern ihr eigentliches Sein als objektive Realität

2.3 Das Heilige als soziales Korrektiv – René Girards mimetischer Ansatz

Einen völlig anderen Zugang zum Phänomen des *Heiligen* wählt René Girard (geb. 25. Dezember 1923) in seinem herausragenden Werk zu diesem Thema *Das Heilige und die Gewalt*. Zentral ist hier die Verschiebung des Diskurses über das *Heilige* in den Bereich der Ethnologie bzw. Sozialpsychologie. Heiligkeit wird einem bestimmten in Beziehung zu einer Sozietät stehenden Ding oder Lebewesen zugesprochen, um die gruppenimmanent wirkende Spirale von Gewalt und Gegengewalt strukturell aufzuheben, indem sie auf das heilige Opfer abgelenkt wird. Seine Opferung bedeutet die Durchbrechung der Gewaltspirale und ermöglicht so das Überleben der Sozietät, die sich ansonsten selbst auslöschen würde. Was bedeutet in diesem Ansatz aber nun eigentlich das *Heilige*, abgesehen davon, dass es in einem religiösen Kontext, dem Opfer als Prädikat zugesprochen wird?¹⁹³ In welchem Verhältnis steht Heiligkeit und Gewalt? Und wie ist von seiner korrektiven Funktion für eine Sozietät auf das Wesen des Heiligen zu schließen?

Der Mensch erscheint in Girards Denken als ein äußerst seltsames Lebewesen. Einerseits ist er auf das Leben in einer Gemeinschaft angewiesen. Andererseits ist er ohne Weiteres in der Lage diese Gemeinschaft durch sein aggressiv-destruktives Potential, das ihm gleichsam natürlich zu eignen scheint, zu vernichten. Dieses Gewaltpotential entfaltet sich sowohl in gruppeninternen als auch -externen Konflikten. Doch während die gruppenexternen Auseinandersetzungen eigentlich nur ein Randproblem darstellen¹⁹⁴, solange sie nicht soweit um sich greifen, dass die Existenz der eigenen Gruppe auf dem Spiel steht, können die internen Kämpfe den strukturellen Aufbau der Gruppe destabilisieren und sie so letztlich der Auflösung preisgeben. Was auch immer der Auslöser für einen Konflikt sein mag – der Kampf um Ressourcen, um Macht, ein Unfall, ein falschverstandenes Wort etc. –, nach Girards mimetischer Theorie wird zumindest potentiell durch jeden Konflikt eine Spirale der

¹⁹³ Tatsächlich muss dies nicht einmal ausdrücklich der Fall sein. Implizit ist das Opfer aber aufgrund seiner Rolle in einem gesellschaftlichen Kontext zumindest als von der Gesellschaft gesondert zu betrachten. Diese Besonderung scheint jedoch ein strukturelles Moment des Heiligen zu sein. Vgl. hierzu III, 4.2.3.

¹⁹⁴ Girard geht kaum auf sie ein.

Gewalt entfacht, die letztlich alle Mitglieder der Sozietät mehr oder weniger stark in ihren Bann zu ziehen vermag.

Mimetisch nennt Girard seinen Ansatz¹⁹⁵, weil die erlittene Gewalt, das erlittene Unrecht, vom Opfer aufgenommen, kopiert und seinerseits in einen aggressiven Akt der Vergeltung übersetzt wird. Das Opfer *ahmt nach*, was ihm angetan wurde; es *mimt* durch seine Vergeltung den Akt des Aggressors. Diese Rache zwingt nun den vormaligen Täter wiederum die Rache zu rächen und so setzt sich der Kreislauf theoretisch solange fort, bis eine Person, eine Familie, eine Gruppe oder sogar die Gesamtheit einer Sozietät ausgelöscht ist. Das eigentliche Objekt oder der Anlass des Streites spielt hierbei keine Rolle mehr. Girard schreibt: „Die Unentscheidbarkeit des ersten Konfliktes überträgt sich ganz natürlich auf den zweiten, der den ersten wiederholt und auf eine Vielzahl von Personen ausweitet. Die tragische Auseinandersetzung ist eine Auseinandersetzung ohne Lösung.“¹⁹⁶

Der *mimetische Ansatz* versucht, eine Erklärung für soziale Gewalt zu geben. Dabei findet er sein Thema primär unter Begriffen wie *Rache* oder *Fehde* subsumiert. Natürlich kann diese psychoanalytisch inspirierte Theorie auch auf andere Bereiche angewandt werden, wie etwa auf sexuelles Begehren.¹⁹⁷ Wir beschränken uns an dieser Stelle jedoch darauf, aufzuzeigen, inwieweit Girard das *Heilige* aus seiner mimetischen Theorie heraus ableitet und bestimmt. Gehen wir zunächst aber noch etwas genauer auf das Konzept der *Mimese* ein.

Wir haben gesehen, dass ein erlittenes echtes oder zumindest so empfundenes Unrecht eine entsprechende Gegenreaktion verursachen kann – Girard spricht hier von Rache. Wie ist aber die Rache beschaffen, genauer: wie ist der Akt der Vergeltung im Vergeltenden gegenwärtig? Der Akt der Rache ist eine intentionale *Nachahmung* der vermeintlich intentionalen Tat des ursprünglichen Aggressors. Das Opfer rächt sich, indem es das Verbrechen des Täters *nachahmt*. Natürlich würde das Opfer nicht zugeben, dass es ein Unrecht begeht. Die gleiche Handlung, erst Verbrechen, jetzt Rache, ist eben um die Dimension der Vergeltung erweitert und daher gerechtfertigt. Diese Rechtfertigung, erlittenes Unrecht mit gleicher Münze heimzuzahlen, ist die nie versiegende Quelle jeder Blutfehde. Der primäre Aggressor wird nämlich die wider ihn gerichtete Rache nicht als Akt des Ausgleichs verstehen, sondern seinerseits als Akt ungerechtfertigter oder zumindest unangemessener Aggression werten -

¹⁹⁵ Vgl. hierzu die Dimension der Theorie und Girards Einwand gegen den Vorwurf des Reduktionismus: Girard, René: Die verkannte Stimme des Realen, S. 129f.

¹⁹⁶ Girard, René: Das Heilige und die Gewalt, S. 72f.

¹⁹⁷ Vgl. Girard, René: die Verkannte Stimme des Realen, S. 54ff. Hier demonstriert Girard am Beispiel von Nietzsches Wagnerverehrung das schizophrene, wenn mimetisch gewordene Verhältnis zwischen Begehren und Rivalität. Das Vorbild nimmt im Kosmos des Bewundernden einen begehrten Platz ein, den dieser selbst im Nachahmen des Vorbildes zu erreichen strebt. Es entsteht eine Rivalität, die das Vorbild zu erniedrigen sucht, ohne es dabei – das ist das Schizophrene an diesem Verhältnis – als Vorbild ablösen zu können.

eine Aggression, die entsprechende Vergeltung nach sich ziehen muss. So erklärt Girard die Logik der sich aufschaukelnden Gewalt. Das Gleichgewicht des Friedens innerhalb einer Sozietät oder zwischen verschiedenen Sozietäten ist durch das allgegenwärtige Prinzip der Blutfehde¹⁹⁸ nachhaltig gestört.

Wie ist aber die Nachahmung als zentraler Begriff der mimetischen Theorie genau zu verstehen? Girard verwendet das Konzept der Mimese offensichtlich in widersprüchlicher Weise. Einerseits ahmt der Rächende in seiner Tat das Tun des ursprünglich Unrechttuenden nach. Wird etwa sein Vieh vergiftet, so vergeht er sich am Vieh seines Feindes. Erleidet er selbst oder ein Familienmitglied körperlichen Schaden, versucht er diesen Schaden entsprechend an seinem Rivalen oder seiner Familie zu vergelten.¹⁹⁹ Die eigentliche Intention der Handlung ist aber eine andere. Nehmen wir an, der Aggressor habe zufällig einen Schaden verursacht. Das Opfer unterstellt dem Aggressor aber böse Absicht und rächt sich. So besehen unterscheidet sich die äußerlich gleiche Handlung durch die Gestimmtheit der Handelnden, bzw. durch ihre Willkürlichkeit bezüglich des Resultates ihrer Handlung. Girards mimetische Theorie funktioniert in diesem Zusammenhang nur, wenn der primäre Aggressor selbst durch Rache motiviert handelt, was offenkundig recht paradox ist, muss doch angenommen werden, dass eine Handlungskette eine anfängliche Ursache hat, und nicht aus dem Nichts entsteht.

Ein weiteres Problem, das mit dem unscharfen Begriff der Nachahmung einhergeht, ist das Moment der sich aufschaukelnden Gewalt. Tatsächlich stehen Racheakte und Vergeltungsmaßnahmen nicht in einem sich gleichbleibenden Verhältnis zueinander, sondern sie überbieten sich in Qualität und Quantität mit jedem weiteren Akt. Was die quantitative Aufschaukelung angeht, kann die Rachehandlung tatsächlich noch mimetischen Charakter haben. Wird einem Mann eine Kuh getötet und er rächt sich, indem er drei Kälber tötet, so ahmt er in quantitativ erweiterter Weise den Akt des primären Aggressors nach. Was aber, wenn nach dem Mord an seinem Vieh, der Rächer die Kinder seines Feindes blendet oder ihn in aller Öffentlichkeit verleumdet? Diese Handlung ahmt nicht mehr die Handlung des Rivalen nach, sondern sie interpretiert sie²⁰⁰ und gibt ihr ein qualitativ verschiedenes Gepräge. Da Girards mimetischer Ansatz aber auf der wesentlichen Gleichheit der Handlung, ihrem äußerliches Gepräge und ihrer jeweilige Ursache beruht²⁰¹, kann er entweder das Faktum der sich qualitativ aufschaukelnden Gewalt nicht erklären – er müsste dann die Begriffe wie Rache, Vergeltung und Fehde fallen lassen und sich auf das praxeologische und/oder

¹⁹⁸ Zum Begriff der Blutfehde: Girard, René: Das Heilige und die Gewalt, S. 82.

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ Eine Erklärung hierfür mag auch die Angst sein, selbst zuerst Opfer eines *fatalen* Racheaktes zu werden: Vgl. hierzu: Ebd. S. 85f.

²⁰¹ Vgl. Girard, René: Die verkannte Stimme des Realen, S. 60-63.

individualpsychologische Moment der Mimese beziehen – oder er müsste den Begriff der Nachahmung aufgeben und sich alleine auf die sozialpsychologische Erklärung der Rache konzentrieren.

Ungeachtet der Schwächen in Girards Ansatz wollen wir weiter fragen: Welche Bedeutung hat das *Heilige* bezüglich der *Deeskalation von Gewalt* und der damit einhergehenden *Stabilisierung einer Sozietät*?

Girard geht davon aus, dass das Vorkommen von Gewalt in einer Gesellschaft eine unvermeidliche Notwendigkeit darstellt. Es handelt sich hier um eine *Faktizität sozialer Existenz*. Ohne diese apriorische Setzung näher hin zu begründen, bildet sie den Ausgangspunkt der mimetischen Theorie. Die Spirale der Gewalt droht nun jede Sozietät auf kurz oder lang zu zerstören. Für das Überleben der Menschheit war und ist es daher von Nöten, die Struktur der rächenden Gewalt zu suspendieren. Dies geschieht durch das *Opfer* und den Akt der stellvertretenden Opferung. Girard beschreibt die eminent wichtige Bedeutung des Opfers als Bedingung der Möglichkeit von sozialer Existenz. Diese wäre nämlich „[...] unmöglich, gäbe es nicht das versöhnende Opfer, würde die Gewalt nicht nach einem gewissen Höhepunkt in die kulturelle Ordnung einmünden.“²⁰²

Das Opfer löst die Struktur der gegenseitigen Vergeltung durch die Etablierung einer zweiten Struktur ab. Die Beschaffenheit des Opfers und seine soziale Verortung sind hierbei die ausschlaggebenden Aspekte.

Bezüglich der sozialen Verortung des Opfers spricht Girard vom *Sündenbock*.²⁰³ An zahlreichen ethnologischen und mythologischen Beispielen und Figuren weist Girard nun die gewaltregulierende Funktion des Opfers nach, sei es ein Mensch, sei es ein Tier, das stellvertretend geopfert wird, um durch seinen Tod – sei er faktisch oder zeichenhaft – die Spirale der Gewalt zu durchbrechen.

Beim Opfer geht es nicht um Genugtuung für den Geschädigten. Es stellt auch keine Buße für den Aggressor dar.²⁰⁴ Sondern es kanalisiert das Potential an überschüssiger Gewalt auf sich, und leitet es durch seinen Tod, d.h. sein permanentes oder temporäres Ausscheiden²⁰⁵ aus der Gesellschaft ab. Diese Ableitung funktioniert nur, wenn das Opfer selbst eine zweifache Bedingung erfüllt. Einerseits muss es in der Sozietät integriert sein, damit die dort

²⁰² Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*, S. 213.

²⁰³ Vgl. die synonymische Verwendung des Begriffes *homo sacer* bei Agamben: *Agamben*, Giorgio: *Homo Sacer* S. 81f.

²⁰⁴ Vielmehr tritt das rituelle Opfer an die Stelle des Feindes: Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*: S. 18: „Das Opfer tritt nicht an die Stelle dieses oder jenes bedrohten Individuums, es wird nicht diesem oder jenem blutrünstigen Individuum geopfert, sondern es tritt an die Stelle aller Mitglieder der Gesellschaft und wird zugleich allen Mitgliedern der Gesellschaft dargebracht.“

²⁰⁵ Ebd.

herrschende Gewalt unmittelbar auf es transferiert werden kann. Andererseits muss das Opfer eine Randposition in der sozialen Struktur²⁰⁶ einnehmen, so dass sein Ausscheiden erleichtert und die soziale Integrität nicht belastet wird. Girard nennt dieses nach zwei Richtungen sich wendende Moment des Opfers *kathartisch*.²⁰⁷

Hier zeigt sich nun ein höchst brisantes Verhältnis, das Girard selbst kaum würdigt, als würde er es übersehen oder seine Bedeutung schlichtweg unterschätzen. Gemeint sind die Bewegung des Opfers aus der Sozietät und seine damit einhergehende gleichzeitige Wesensveränderung. Innerhalb einer Sozietät wird ein Sündenbock bestimmt, dessen Opferung die Spirale der sich aufschaukelnden Gewalt durchbrechen soll. Der Sündenbock existiert zwar am Rand der Gemeinschaft, ist aber gerade in seiner Rolle als Randfigur ein integrativer und vor allem konstitutiver Bestandteil der Gemeinschaft – ohne ihn läuft die Gemeinschaft permanent Gefahr, durch die Struktur der ihr immanenten Gewalt vernichtet zu werden. Im Akt der Opferung wird der Sündenbock geheiligt. Dieses Heiligwerden entspricht dem Transfer über die Grenzen der Sozietät hinaus in eine sakrale Sphäre. Aus dem *Sündenbock* ist zuletzt das *heilige Opfer* geworden, das jenseits der Gemeinschaft steht. Seine Opferung ist gleichzeitig aber auch Indiz für eine Krise des Opferkultes, insofern es sich um ein menschliches Opfer handelt und insofern gerade durch seine Opferung *die kathartische Funktion* nicht mehr erfüllt wird. Hier zeigt sich ein seltsames Paradox des in die Krise geratenen Opferkultes, das an dieser Stelle aber nicht weiter diskutiert werden muss.²⁰⁸

Wie verhält sich nun aber das heilige Opfer zur opfernden Gemeinschaft? Steht es einfach jenseits der Grenzen, innerhalb derer eine Gewaltspirale verhindert werden soll? Bildet das Opfer vielleicht eine Art Verbindungsglied zu einer *heiligen Realität*, wie sie Eliade annimmt? Ist das Opfer tatsächlich eine Art Blitzableiter für die angesammelte Gewalt oder Gewaltpotentialität?

Diese aus dem bisher Zusammengetragenen sich ergebenden Fragen zerfallen letztlich in zwei Aspekte der möglichen Bestimmung des heiligen Opfers. Zum einen ist zu klären, wie der Vorgang des Überschreitens der Grenzen der Sozietät genau vor sich geht. Zum anderen ist zu beleuchten, welche Funktion das Opfer, außerhalb ihrer Grenzen stehend, für die Gemeinschaft dann erfüllt.

Die Opferung ist klar als Akt der *Heiligung*²⁰⁹ zu verstehen. Girard verfolgt hier eine ähnliche Argumentationslinie wie Eliade oder Agamben, mit dem wir uns gleich noch näher

²⁰⁶ Girard erläutert die am Beispiel des Mythos von Ödipus: Ebd. S. 104ff.

²⁰⁷ Ebd. S. 139.

²⁰⁸ Ebd. S. 139f.

²⁰⁹ Am Beispiel des Ödipus zeigt Girard, wie er, das Opfer und die Ursache der Pest in Theben, nach seinem Weggang Gegenstand der öffentlichen Verehrung wird. Vgl. ebd. S. 128-133.

beschäftigen werden. Das Opfer wird im Akt der Opferung geheiligt und so aus seiner gesellschaftlichen Verflechtung herausgelöst. Nimmt sich die Gemeinschaft selbst als einen existentiellen Ort wahr²¹⁰, so bedeutet die Heiligung einer Sache, einer Person oder eines Tieres den *Transfer weg vom Ort der alltäglichen Gegenwärtigkeit hin zu einem Ort transzendentaler Qualität*. Wir können den Akt der Heiligung als Transposition²¹¹ verstehen. *Das Opfer wird im Akt der Opferung in eine heilige Realität übersetzt*. Wichtig ist hierbei, dass die Leistung des Übersetzens tatsächlich eine primär *sprachliche Qualität* hat. Die Wesensveränderung des Sühneopfers ist eine Veränderung seiner Verortung in der *sprachlichen* Realität der Opfernden. D.h. wenn wir von einer anderen Realität sprechen, in die hinein das Opfer im Akt der Heiligung übersetzt wird, dann müssen wir uns vergegenwärtigen, dass diese andere Realität nicht eine Utopie bezeichnet, einen nichtexistenten, fiktiven Ort, sondern eine allen in der Sozietät seienden Menschen gemeinsame Realität, die allerdings in einem anderen sprachlichen Jargon erschlossen ist. *Girards größte Leistung ist es, das Phänomen des Heiligen um die Dimension seiner sozialen Funktion erweitert zu haben*. Wir haben bereits gesehen, dass das Opfer die strukturelle Gewalt innerhalb einer Gemeinschaft depotenzieren, bzw. durch eine Transpositionsleistung ableiten oder zumindest abschwächen kann. Es ist nun zu klären, wie diese Depotenzierung der Gewaltstrukturen genau vor sich?

In seinem Werk *Das Heilige und die Gewalt* schweigt Girard über die genaue strukturelle Veränderung, die das Opfer beschreibt, und über die wesensmäßige Veränderung, die es selbst erfährt. Erst mit Blick auf die mimetische Theorie im Allgemeinen wird klar: Die Veränderung ist wesentlich sprachlich vermittelt, bzw. im Hinblick auf die innersozialen Strukturen der opfernden Gemeinschaft, eine kommunikative. Die Opferung versetzt das Opfer jenseits der herrschenden Gewaltstrukturen in eine andere Realität, in der eben diese Strukturen dadurch aufgelöst werden, dass ihnen ihre Aussagekraft, ihre sprachliche Potenz genommen wird.²¹² Die Struktur der sich aufschaukelnden Gewalt ist eine Kommunikationsstruktur, keine naturgegebene menschliche Anlage, ein Trieb oder Instinkt. Die Beweise hierfür sind zahlreich: Zum einen kommen Gewaltstrukturen immer nur in einem gesellschaftlichen Kontext zustande, sei er interpersonal durch die in der Gemeinschaft

²¹⁰ D.h. als Schicksalsgemeinschaft.

²¹¹ Durchaus auch in einem semantischen Sinne so zu verstehen. Die Bewegung vom Nomen zu Adjektiv folgt nimmer einer vorangehenden Verbalisierung, die zwar nicht expliziert werden muss, die aber notwendig mitgedacht werden muss. Vom Heiligen zu heilig bedarf es einer übersetzenden Bewegung des Heiligens. Sie wird uns später noch näher beschäftigen, II. 4.3.

²¹² Gemeint ist hier ihre Wirkung auf die faktische Gemeinschaft. Im Mythos spiegelt sich die Gewalt in den Erzählungen von Konflikten wider. Girard geht davon aus, dass der Mythos, wie der gesamte Bereich der Religion dem Opferkult entspringt. Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*, S. 134ff. Ders.: *Die verkannte Stimme des Realen*, S. 23ff.

vorherrschenden Bedingungen des zwischenmenschlichen Verkehrs überformt, sei er intrasozial, sei er intersozial. Zum anderen sind diese gewaltfördernden Strukturen keineswegs anonym, sondern sie haben in allen gesellschaftlichen Substrukturen ihren entsprechenden sprachlichen Widerhall. So spricht man beispielsweise vom Gewaltmonopol des modernen Staates in dem Zusammenhang, die eigentlich vorherrschende Gewaltstruktur sei dadurch suspendiert, dass sie einer quasi höheren Macht, dem Staat mit seiner Bürokratie, seiner Rechtsprechung, seinen Institutionen, seiner quasi unbeschränkten Machtvollkommenheit²¹³ gegeben ist. Jenseits der Gesellschaft gibt es keine Gewaltstrukturen, obgleich es Gewalt als faktisches Eingreifen in die Lebenssphäre eines Anderen gibt. Das Prinzip der Vergeltung als Triebfeder der Eskalation, dies sei als letztes Beispiel für die kommunikative Natur der Gewalt angeführt, ist nichts anderes als eine Erwiderung, eine *Antwort* auf das erlittene Unrecht, also ein kommunikativer Akt zwischen zwei oder mehreren sozialisierten Personen oder Parteien. Ob sie sich gegenseitig ermorden, entführen, beleidigen etc. oder in einer anderen Weise mit einander umgehen, spielt im Einzelfall keine Rolle. Immer handelt es sich um kommunikative Akte, die durch die Struktur der Gewalt in einer bestimmten, für die betroffene Sozietät gefährliche Weise überformt sind und denen eine destruktive Eigendynamik innewohnt.

Unter diesem Zeichen erscheint der Sündenbock selbst als Kommunikationsmoment. Solange er in der Sozietät geduldet wird, solange also seine Opferung noch nicht vollzogen ist, stellt er eine *Leerstelle* innerhalb der intrasozialen Kommunikationsstrukturen dar. Diese Leerstelle unterbricht potentiell dort, wo sie unter dem Zeichen der Opferung einen Inhalt erhält, die fortlaufende Vergeltungskommunikation. Dadurch wird der Kreislauf der Gewalt unterbrochen und kollabiert schließlich, bevor er die Sozietät ernstlich bedroht. Das angestaute Aggressionspotential findet seinen sprachlichen Ausdruck im Opfer. Seine kommunikative Aufhebung ist identisch mit dem Vollzug der Opferung. Versuchen wir nun zu erörtern, ob und wie aus Girards Ausführungen ein *Begriff des Heiligen* sich ergibt, und wie wir ihn zu verstehen haben.

Das *Heilige* erscheint bei Girard nur unter dem sozialen Aspekt der innergemeinschaftlichen Gewaltkontrolle. Dort qualifiziert es das Opfer, das an die Stelle der Vergeltung tritt und so die Gewaltkommunikation unterbricht. Das *Heilige* ist also sowohl zu verstehen als etwas *Ausgesondertes*, als auch als etwas gleichzeitig *Aussonderndes*. Es hat sowohl einen integrativen wie einen desintegrativen Charakter. Das *Heilige* übersetzt das Opfer in eine andere kommunikative Realität. Diese Transpositionsleistung eröffnet zwei mögliche

²¹³ Vgl. exemplarisch hierzu: Thomas Hobbes Vergleich des Staates mit dem Leviathan, dem urmythischen, gleichsam allmächtigen Ungeheuer. Hobbes, Thomas: Leviathan, S. 146-156.

Zugänge zum *Heiligen*, die sich von den bisher betrachtenden Ansätzen von Otto und Eliade grundsätzlich dadurch unterscheiden, dass hier eine kommunikativ-sprachliche Dimension als neue Erfahrungskategorie des *Heiligen* eingeführt wird.

Die explizit sprachliche Dimension des *Heiligen* erschließt eine durch sie gesetzte Realität als sprachlich erschlossenes eigenständiges Phänomen. Dadurch ist diese Dimension von höchster Wichtigkeit in Bezug auf die existentielle Disponiertheit von Dasein in seinem In-der-Welt-sein.

Die kommunikative Dimension zeigt das *Heilige* als *sprachliche Brücke* interpersonalen, bzw. dialogischen Verhaltens von Menschen zueinander. Sie begegnen einander als *Mitsein* in einer Welt. Diese Welt ist ihre Lebenswelt und umschließt daher auch ihr gesellschaftlich vorgegebenes Sein. Die kommunikative Dimension eröffnet die Möglichkeit einer sprachlichen Verständigung *innerhalb* einer Welt, über die Dinge *in* dieser Welt, ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zueinander, bzw. zum sie handhabenden Dasein. Die Kommunikation kann auf verschiedenen Ebenen innerhalb eines Jargons ablaufen. So variiert etwa die Alltagssprache je nach der sozialen oder personalen Disponiertheit ihrer Anwender.²¹⁴ Das *Heilige*, so wie es Girard versteht, ist primär ein Jargon, oder die Leistung eines Jargons, der das soziale Sein als Ganzes thematisiert. Worte wie Opfer, Sühne, Gott etc. sind im Zuge der mimetischen Theorie als *Abbilder reeller gesellschaftlicher Faktizitäten und Verhältnisse* zu begreifen. Seine Anwendung löst strukturelle Notwendigkeiten auf, indem er sie auf ein transsoziales Niveau erhebt. Dort werden sie selbst thematisiert, etwa in einem Mythos, und suspendiert, etwa durch den Vollzug eines bestimmten Rituals, das das überschüssige Aggressionspotential in sich aufnimmt und es so aus der Gesellschaft aussondert.²¹⁵ Die Bedeutung des Opfers und seine Reichweite bis hinein in die psychosoziale Beschaffenheit der Mitglieder einer Sozietät gehen nach Girard soweit, dass jenes gar als *Ursprung des Mythos und des Religiösen* insgesamt angesehen werden muss.²¹⁶

Nachdem wir Girards Ansatz im Hinblick auf seine Fruchtbarkeit für die Bestimmung des *Heiligen* vorgestellt und erörtert haben, gilt es nun ihn einem kritischen Blick zu unterwerfen. Zu kritisieren ist Girards Ansatz zunächst in zweierlei Hinsicht. Zum einen beschreibt das *Heilige* als kommunikatives Element eine an sich ontologische Dimension des Mitseins. Obgleich sich Girard sicher hierüber bewusst ist, geht er an keiner Stelle auf dieses zentrale

²¹⁴ Die Abhängigkeit der Bedeutung von Worten, vom jeweiligen Jargon diskutiert ausführlich Adorno in seinem Werk *Jargon der Eigentlichkeit*.

²¹⁵ Exemplarisch hierfür ist wiederum der Mythos des Ödipus zu nennen. Sein Weggang aus Theben beschreibt Girard als Bewegung des Opfers aus der Gesellschaft, nachdem die *Verantwortung* auf sich genommen hat. Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*, S. 118.

²¹⁶ Ebd. S 134.

Moment seines Denkens ein. Vielmehr reduziert er das Instrumentarium der mimetischen Theorie, die durchaus das Potential hat, soziale Zusammenhänge strukturell zu deuten, auf eine Art psychoanalytisches Beschreibungsmodell. Hierbei grenzt er sich zwar von bekannten psychoanalytischen Modellen, wie etwa dem Freuds, ab, argumentiert aber trotzdem mit psychologistischen Theoremen und diskreditiert dadurch die Möglichkeit einer wissenschaftlich-deskriptiven Fundierung einer mimetisch-strukturierten Hermeneutik sozialer Wirklichkeit. Auch das implizit mitgedachte kommunikative Apriori der mimetischen Theorie spielt für Girard keine Rolle. Stattdessen begnügt er sich mit einem psychoanalytischen Zugang zum sozialen Phänomen der Gewalt, ohne jemals die Grundlage der an den Tag geförderten Erkenntnisse und Zusammenhänge kritisch zu überprüfen und sie in eine Art mimetischer Systematik einzubetten. Auch die Grundlagen seiner Hermeneutik schweben frei im Raum, sodass nur zu vermuten bleibt, Girard identifiziere das soziale Sein des Menschen mit dessen Personalität.

Der zweite gegen Girard anzuführende Kritikpunkt befasst sich mit der scheinbar völligen Beliebigkeit der Begriffe von *Gewalt* und *Heiligkeit*. An keiner Stelle findet sich eine Definition, die Licht in dieses Dunkel zu bringen vermag. Das Phänomen der Gewalt ist aber offensichtlich ein sehr tiefgründiges und aufs Engste mit der menschlichen Natur verwoben. Es qualifiziert nicht einfach nur bestimmte Handlungen, sondern es eröffnet selbst einen hermeneutischen Horizont. Gewalt ist nicht nur ein gesellschaftliches Strukturphänomen, sondern zunächst einmal ein existentielles Moment, das sich erst sekundär als ein soziales Phänomen zeigt – Gewalt geht zunächst vom Einzelnen aus, wird erst später, gleichwohl in einem Abstraktionsprozess zu dem, was Girard strukturelle Gewalt nennt. Die Frage, die sich Girard vielleicht hätte stellen sollen, betrifft nicht nur das Was sondern vor allem das Wie und das Wer der Gewalt. Aber alle drei Aspekte finden an keiner Stelle die Beachtung des Franzosen. Er nimmt das Phänomen der Gewalt als ein in einer Gesellschaft faktisch vorfindliches Element hin. Dem Vorwurf, dass strukturelle Gewalt möglicherweise erst durch Anwendung der mimetischen Theorie in einen sozialen Kontext hineininterpretiert werden könnte, begegnet Girard ebenfalls an keiner Stelle. Vielmehr schließt sich sein hermeneutischer Zirkel vollständig um seine Axiome.

Was an Girards Begriff von Gewalt zu kritisieren ist, das betrifft auch den Begriff des *Heiligen* und zwar in exakt gleicher Weise. An seine Stelle hätte Girard theoretisch jeden anderen setzen können, wäre er nur geeignet eine transsoziale Dimension zu erschließen.

Trotz aller Kritik dennoch Folgendes zu würdigen: Das *Heilige* hat offenbar eine signifikante soziale Bedeutung. Innerhalb eines sozialen Kontextes stellt sich das *Heilige* als sprachlicher

Aspekt gesellschaftlichen Mitseins dar – und zwar in einem kommunikativen Sinn. Das kommunikative Moment des *Heiligen* oder das *Heilige* als Phänomen des Kommunikationsgebarens einer Sozietät, thematisiert die entsprechende soziale Welt, d.h. die konkrete soziale Wirklichkeit, wie sie von den Mitgliedern der Gemeinschaft alltäglich erlebt und erfahren wird. Das Besondere am *Heiligen* ist nun die Weise, wie eine soziale Wirklichkeit thematisiert wird – nämlich nicht im Jargon der Alltäglichkeit oder in einem Jargon, der sich auf unmittelbare Gegebenheiten bezieht, sondern das *Heilige* eröffnet die Möglichkeit eines *metasozialen Jargons*²¹⁷; es hat sprachliche Qualität. Diese erlaubt es, die soziale Welt auf einer *Metaebene* einem allgemeinen Diskurs zugänglich zu machen, ohne sich in die den Diskurs prägenden innersozialen Macht- bzw. Gewaltstrukturen zu verstricken.²¹⁸ Das *Heilige* als soziales Moment eröffnet also die Möglichkeit eines *machtfreien Diskurses über die soziale Realität*.²¹⁹ Wir werden später noch näher auf diesen Aspekt des *Heiligen* einzugehen haben, wenn wir seine Bedeutung für den *religiösen Diskurs* erörtern werden.

Girards Ansatz ist stark psychoanalytisch überformt. Diese Überformung, die einen bestimmten und einzigartigen Zugang zum Problem des Heiligen eröffnet, ist wiederum Basis einer Auseinandersetzung mit Heidegger, der gegenüber der psychologischen und psychologisierenden Philosophie²²⁰ eindeutige Stellung bezog. Zum einen lobt er die Idee, das Gepräge der Wirklichkeit, das Sein, wie es dem Menschen ist, auf dem Fundament seines psychischen Zustandekommens zu deuten. Die Grenze zwischen Eidetik und Phänomenologie, zwischen, um die Großen dieser Disziplinen zu nennen, Dilthey und Husserl, welche beide Heideggers Denken geprägt haben, ist fließend. Auf der anderen Seite kritisiert Heidegger, dass die psychologisierende Philosophie auf Psychologismen beruhe, d.h. begrifflich fixierten Setzungen, die den Gegenstand, den sie zu beschreiben suchen, faktisch entstellen.

Im Falle von Girards Versuch über das Heilige und seinen Zusammenhang zur Gewalt treten, wenn man Heideggers Perspektive einnimmt, sowohl die großen Errungenschaften der

²¹⁷ D.h. die Möglichkeit gesellschaftliche Verhältnisse mit einer gesonderten Sprache darzustellen, die diese Verhältnisse objektivieren. Vgl. Adorno, Theodor, Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente.

²¹⁸ Zur Verknüpfung von Macht und Diskurs vgl. Foucault, Michel: Archäologie des Wissens.

²¹⁹ Vgl. Habermas Vorhaben eines machtfreien Diskurses. Sein Vorhaben muss scheitern, weil er den Diskurs nicht auf einer sozialen Metaebene führt, sondern versucht ihn durch Anwendung von sprachlogischen Regeln machtfrei zu machen. Er übersieht das die Anwendung von Logik auf einen Diskurs selbst ein Einsatz von Macht ist. Seine Definition des kommunikativen Handelns setzt apriorisch ein rein sprachlogisches und sozial determiniertes Menschenbild voraus. Vgl. Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 128.

²²⁰ Vgl. die Auseinandersetzung mit und finale Destruktion der diltheyischen Position in. Heidegger, Martin: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, S. 149-168.

Psychoanalyse als auch deren schlimmste Verirrungen in Erscheinung. Girard deutet das Heilige aus der Perspektive der Existenz. Dass diese Existenz die Existenz einer Gruppe mit bestimmten Codizes, Moralien etc. ist, mag für den Augenblick einfach hingenommen werden. Als Phänomen der Welt und der Möglichkeit ihres Verstehens zeigt das Heilige eine alternative Wirklichkeit, die Girard vor allem metasprachlich versteht. Rückbezüglich beweist Girard gerade aus der metasprachlichen Kritik der Mythologie seine Theorie, dass eben das Heilige im Letzten der Suspension der Gewalt innerhalb einer sozialen Gruppe dient. Bis an diesen Punkt ist die Auseinandersetzung mit Girard in einem fundamentalontologischen Sinn immens befruchtend, weil er neben den bereits genannten Dimensionen der Phänomenologie und der Weltsphäre die sprachliche Ebene in den Diskurs miteinbringt. Obwohl sich Heidegger nicht direkt mit Girard beschäftigt hat, zeigen seine sprachphilosophischen Ansätze eine deutliche Verwandtschaft beider Denkrichtungen an. Girard musste an dieser Stelle notwendig besprochen werden, weil sein Ansatz das In-der-Welt-sein des Menschen unter dem Zeichen seiner sprachlich-religiösen Sublimierung interpretiert.

Die Kehrseite der Medaille ist, dass Girard nicht willens oder fähig ist, das Heilige in seiner Phänomenalität zu begreifen. Stattdessen schränkt er es auf einen sozialpsychologischen Mechanismus ein, der evolutiv in menschlichen Gesellschaften wirkt, um die Spirale endloser Gewalt, die im Letzten zur Vernichtung der Gesellschaft führen würde, zu unterbrechen. Neben seiner teils brillanten Beschreibung der durch das Heiligen überformten und sich in metasprachlichen Strukturen manifestierenden sozialen Wirklichkeit, fällt er, was das Phänomen des Heiligen selbst angeht, in einen extrem einseitigen Psychologismus. Das Heilige ist bestenfalls sprachliches Ding, ohne eine Substantialität, die jenseits seiner sozialen Funktion reichte. Mit Heidegger wäre zu kritisieren, dass Girard von einem Erscheinen in der sozialen Welt, auf das Wesen des Heiligen rückschließt, ohne zu berücksichtigen, dass hier im Mindesten eine Wechselwirkung bestehen müsste: Das Heilige gründet eine Wirklichkeit, gleich wie es in ihr gegründet liegt. Im Folgenden werden wir diesen Zusammenhang zwischen dem Heiligen und der sozialen Wirklichkeit weiterverfolgen, da für eine fundamentalontologische Bestimmung auf der Basis von Heideggers Daseinsanalyse eine präzisere Bestimmung der sprachlichen und metasprachlichen Dimension des Heiligen gefunden werden muss.

2.4 Das Heilige als politischer Begriff – Giorgio Agambens *Homo sacer*

Wir haben bei Girard gesehen, dass das *Heilige* eine soziale Dimension hat. Wir haben weiterhin gesehen, dass diese Dimension einen sprachlich-kommunikativen Horizont eröffnet, der die soziale Wirklichkeit auf einer Metaebene thematisiert und dort soziale Strukturen, wie eben die der Gewalt, auflöst. So hat das *Heilige* eine stabilisierende Funktion für eine Sozietät.

In diese Richtung weitergehend müssen wir nun unser Augenmerk auf Agambens Werk *Homo Sacer* richten. Er sieht im *Heiligen* ebenfalls in erster Linie ein soziales Phänomen, findet aber einen anderen, stark an philosophischen Theorien angelehnten Zugang zu ihm, der es wert ist, an dieser Stelle genauer erörtert zu werden.

Im Zentrum von Agambens Fragestellung stehen die *Struktur der Macht* und ihre Bedeutung für die Bestimmung des Lebens innerhalb einer Sozietät. Zu Beginn seines Buches unterscheidet Agamben die zwei griechischen Wörter ζωή und βίος. Beide Wörter bedeuten Leben – dies aber jeweils auf unterschiedliche Weise. Während ζωή das allgemeine Leben meint, das Tieren, Pflanzen und Menschen eignet, das biologische Leben also, bedeutet βίος das Leben einer Gruppe oder einer Person in einem sozialen Gefüge.²²¹ Das *Heilige* ist eine Kategorie, die das βίος, unter dem Duktus des *heiligen Lebens* erschließt.

Was ist nun dieses heilige Leben und worin besteht jene Heiligkeit des Lebens? Keinesfalls geht es hier um die religiöse Interpretation einer bestimmten Lebensweise. Vielmehr ist das heilige Leben identisch dem, was Agamben das *nackte Leben* nennt. Dieses setzt er gleich mit der Existenzform des sogenannten *homo sacer*. Diese Figur, die er aus dem römischen Recht entnommen hat, bildet das Zentrum von Agambens Überlegungen über das Verhältnis von Macht und Leben. Er schreibt:

„Der Protagonist dieses Buches ist das nackte Leben, das heißt das Leben des *homo sacer*, der getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf, und dessen bedeutende Funktion in der modernen Politik, die wir zu erweisen beabsichtigen.“²²²

Das politische Feld ist nichts anderes als eine Chiffre für die soziale Wirklichkeit, die sich bei Agamben in der *Machtfrage* erschöpft. *Macht bedeutet* – darin schließt sich Agamben über weite Strecken dem umstrittenen Denker Carl Schmitt an – *die Möglichkeit eines Souveräns, den Ausnahmezustand für eine Sozietät zu erklären*.²²³ Der erklärte Ausnahmezustand eröffnet

²²¹ Agamben, Giorgio: *Homo sacer*, S. 11.

²²² Ebd. S. 18.

²²³ Ebd. S. 21.

nun eine seltsame Dialektik, in welcher die Macht sich als äußerst ambivalentes Phänomen zeigt.

Der Souverän, dem die Befugnis rechtlich zugestanden wird, den Ausnahmezustand zu erklären, d.h. das geltende Recht außer Kraft zu setzen, um das nackte Leben der Mitglieder der entsprechenden Gesellschaft zu schützen, ist innerhalb der Rechtsstrukturen der betreffenden Sozietät funktional eingebettet, als diejenige Instanz, die besagtes Recht rechtmäßig außer Kraft setzen kann. Gleichzeitig ist der Souverän mit dieser Machtbefugnis immer auch schon außerhalb des Rechts²²⁴, weil er ihm nicht Untertan ist, kann er sich doch schlicht durch seine Aufhebung einer rechtlichen Verfolgung entziehen.²²⁵ Abstrahieren wir diese Darstellung weiter, erhalten wir die zwei dialektischen Pole dieses Verhältnisses, nämlich *Ausnahme* und *Regel*. Der Souverän steht an der Schwelle dieser Pole, er entscheidet über Ausnahme oder Regel. Aber dieser Souverän, den Agamben immer mit dem politischen Machthaber, sei es eine Einzelperson, ein autoritäres Regime oder eine demokratisch konstituierte Instanz, identifiziert, ist ein Aspekt *innerhalb* des rechtlichen Rahmens. Er nimmt dort einen bestimmten Platz ein, den wir gleich noch näher zu untersuchen haben werden. Die Regel konstituiert sich gegen den Zustand der *Regellosigkeit*, etwa wie ihn Hobbes im *Leviathan* beschreibt²²⁶, dadurch, dass sie die Ausnahme als einen Baustein ihrer eigenen Struktur, bzw. ihrer eigenen strukturellen Potenz integriert hat. Agamben beschreibt dieses Verhältnis folgendermaßen:

„Es ist nicht die Ausnahme, die sich der Regel entzieht, es ist die Regel, die, indem sie sich aufhebt, der Ausnahme stattgibt; und die Regel setzt sich als Regel, indem sie mit der Ausnahme in Beziehung bleibt. Die besondere >>Kraft<< des Gesetzes rührt von dieser Fähigkeit her, mit einem Außen in Beziehung zu bleiben. Die äußerste Form der Beziehung, die etwas einzig durch seine Ausschließung einschließt, nennen wir Ausnahme-Beziehung. Das Besondere der Situation, die im Ausnahmezustand geschaffen ist, besteht nun darin, dass sie weder als faktische noch als rechtliche Situation bestimmt werden kann, sondern dazwischen eine paradoxe Schwelle der Ununterschiedenheit errichtet.“²²⁷

²²⁴ Dies ist an sich paradox, weil das Recht ja umfassende Gewalt und Bedeutung für sich beanspruchen muss. Dieses Paradox aufzuheben, bzw. die ihm innewohnende Logik der Macht aufzuweisen, kann als Hauptproblem des Textes angesehen werden. Dabei versucht Agamben eine Art synthetische Positionen zwischen der Erforschung der subjektiven Strukturen des in jenem modernen Machtgefüge existierenden Menschen, und ein objektiv-strukturalistischen Sicht auf den Staat, einzunehmen. Vgl. ebd. S. 127ff.

²²⁵ Ebd. S. 25f.

²²⁶ Interessant hierzu sind auch Hobbes Ausführungen zur Gleichheit aller Menschen. Jene führt zur Unsicherheit und diese ist die Ursache des Krieges, den er als das größte Übel des Gemeinwesens ansieht: Hobbes, Thomas: *Leviathan*, S. 102-107.

²²⁷ Agamben, Giorgio: *Homo sacer*, S. 28.

Die hier aufgeführte Dialektik des einschließenden Ausschlusses zeigt eine kaum zu übersehende Verwandtschaft mit dem gesellschaftskritischen Ansatz von H. Marcuse, der die Sinnlosigkeit des Protestes als Ausnahme von der eindimensional verfassten Alltäglichkeit durch deren Vereinhaltung im Konsumprozess, bzw. durch die sich selbst reproduzierende Dynamik des sog. eindimensionalen Denkens aufzeigt.²²⁸

Das von Agamben aufgezeigte dialektische Verhältnis zwischen Ausnahme und Regel kann nun wieder rückübersetzt werden, um die Figuren des Souveräns und des *homo sacer* in diesem Kontext besser zu verstehen. Die Figur des Souveräns „[...] *ist dasjenige, was nicht in das Ganze eingeschlossen werden kann, zu dem sie gehört, und nicht zu der Menge gehören kann, in die sie immer schon eingeschlossen ist.*“²²⁹ Der Souverän ist also, um es in anderen Worten auszudrücken, ein Teil einer rechtlich geordneten Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft ist definiert durch ihre Unterworfenheit unter ein gemeinsames, für alle geltendes Recht. Der Souverän hat aber die Möglichkeit dieses Recht außer Kraft zu setzen. Diese Außerkraftsetzung vollzieht er als rechtmäßigen Akt. Nun ist aber keinesfalls ein Zustand der Rechtlosigkeit entstanden – dies wäre völlig widersinnig und würde die rechtliche Möglichkeit des Ausnahmezustandes ad absurdum führen. Stattdessen sichert der Ausnahmezustand dem Souverän die Freiheit und die Macht zu, nunmehr außerhalb des geltendes Rechtes stehend, beliebig zu agieren, um dadurch – hier schließt sich der dialektische Zirkel von Regel und Ausnahme – die soziale Ordnung wieder herzustellen, d.b. den Raum des Rechtes in der Weise zu stabilisieren, dass es dort erneut konstitutiv in Kraft treten kann.

Der *homo sacer* bildet den natürlichen Gegenpol zum Souverän. *Er ist das nackte Leben, das getötet, aber nicht geopfert werden darf.* Wie ist dies im Blick auf das bisher Gesagte nun genau zu verstehen? Zum ersten muss die naheliegende personale Implikation aufgelöst werden. *Souverän* und *homo sacer* sind nicht bestimmte, personalisierte Funktionsträger innerhalb des politischen Feldes, sondern sie bezeichnen *politische Sphären*, die sich in ihrer Beziehung zu Regel und Ausnahme konstituieren. Agamben schreibt:

„*Souverän ist die Sphäre, in der man töten darf, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren, und heilig, das heißt tötbar, aber nicht opferbar, ist das Leben, das in diese Sphäre eingeschlossen ist.*“²³⁰

Wir können also die *souveräne Sphäre* von der *heiligen Sphäre* dadurch unterscheiden, dass innerhalb der souveränen die Tötung des nackten Lebens erlaubt ist, ohne dass sie den

²²⁸ Vgl. Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch, S. 140-158.

²²⁹ Agamben, Giorgio: Homo sacer, S. 35.

²³⁰ Ebd. S. 93.

rechtlichen Tatbestand des Mordes erfüllt oder den Akt einer Opferung darstellt. Die heilige Sphäre dagegen liefert die von ihr erfassten Menschen der Willkür des Souveräns aus. Der *homo sacer* nimmt demnach eine dem Souverän entgegengesetzte Position im politischen Feld ein. Er ist wie dieser zwar in den Bereich des Rechts nominell eingeschlossen, tritt aber in dieser Inklusion als eine *strukturell bedingte Ausnahme* auf. Die Pole der Souveränität und des nackten Lebens bilden die Säulen auf denen der soziale Raum fußt. Sie bilden die Säulen des Rechts. Das Recht kann bei Agamben nur als *kommunikatives Element* verstanden werden, das einen Sprachraum eröffnet, den man als nivellierendes Element der sozialen Ordnung begreifen muss.²³¹

Der Staat gründet also im Verhältnis von *homo sacer* und *Souverän*. Dieses Verhältnis ist hierbei aber als durchweg *apolytisch* zu verstehen: Der Souverän hat die Macht den Ausnahmezustand auszurufen. Dieser löst die innergesellschaftlichen Rechtsbindungen auf, und erweitert die Macht der souveränen Sphäre um die Möglichkeit, das nackte Leben zu töten – dies gerade aber, um es nicht opfern zu müssen. Hieraus folgert Agamben über das eigentliche Wesen der politisch organisierten Sozietät:

„Nicht das einfache natürliche Leben, sondern das dem Tod ausgesetzte Leben (das nackte oder heilige Leben) ist das ursprüngliche politische Element.“²³²

Ein Staat ist demzufolge ein solches soziales Gebilde, in dem eine Sphäre, d.i. hier die souveräne, die Macht über Leben und Tod besitzt. Das Band, das diese Gesellschaft zusammenhält, ist seinem Wesen nach gleichsam das Band ihrer möglichen Auflösung. Agamben schreibt:

„Die *deliaison* darf nicht als Auflösung eines bereits vorher bestehenden Bandes verstanden werden (das die Form eines Pakts oder Vertrags haben könnte). Vielmehr hat das Band selbst ursprünglich die Form einer Auflösung oder einer Ausnahme, in der das, was eingebunden wird, zugleich ausgestoßen wird; und das menschliche Leben politisiert sich nur durch das Überlassensein an eine unbedingte Macht über den Tod. Ursprünglicher als die Bindung einer positiven Norm oder eines sozialen Paktes ist das souveräne Band, das aber in Wahrheit nur eine Auflösung ist; und das, was diese Auflösung impliziert und produziert – das nackte Leben, das im Niemandsland zwischen dem Haus und dem Staat wohnt -, ist von der Warte der Souveränität aus gesehen das ursprüngliche politische Element.“²³³

²³¹ Als Indiz hierfür mag Agambens ständige Bezugnahme auf Begriffe des Rechts, wie Bann, Vertrag, Strafe etc. sprechen.

²³² Agamben, Giorgio: *Homo sacer*, S. 98.

²³³ Ebd. S. 100. Vgl. auch das Schema auf S. 49.

Wir müssen an dieser Stelle die politische Analyse abbrechen und werden Agambens Versuch, aus der Ableitung des Staates aus dem Wesen der institutionalisierten Gewalt und der Macht über Leben und Tod eine biopolitische Alternative abzuleiten, nicht weiter verfolgen. Seine Ausführungen würden uns zu weit vom eigentlichen Thema unserer Untersuchung entfernen. Vielmehr wollen wir versuchen, Einsicht darin zu nehmen, wie das *Heilige* bei ihm qualifiziert wird und welche hermeneutische Dimension es im machtpolitischen Kontext tatsächlich einnimmt.

Faktisch gibt Agamben an keiner Stelle eine Definition des Heiligen. Der *homo sacer*, den er als das Wesen nackten Lebens charakterisiert, ist ein Terminus aus dem antiken römischen Recht.²³⁴

Die Heiligkeit des *homo sacer* ergibt sich indes aus seinem Verhältnis zum Souverän. Genau genommen muss natürlich von der Heiligkeit des nackten Lebens die Rede sein – der *homo sacer* ist in Agambens Darstellung keine bestimmte Person, wie sie eine bestimmte Person im römischen Recht ist, sondern ein politisches Moment: die Sphäre der Machtlosigkeit.²³⁵

Die Sphäre der Macht über den Tod und die Sphäre der Machtlosigkeit, des Ausgeliefertseins dem Willen des Souveräns gegenüber, stehen zueinander in einem Verhältnis, aus dem Agambens Bestimmung des *Heiligen* ableitbar wird. Das Verhältnis der beiden politischen Pole besteht in ihrer wechselseitigen Ein- bzw.- Ausschließung. Agamben verdeutlicht diesen Zusammenhang im Wechselspiel von Regel und geregelter Ausnahme. Was bedeutet es aber, wenn die Sphäre des Politischen bei der Betrachtung außer Acht gelassen und wir uns stattdessen rein mit der Bestimmung des Verhältnisses begnügen? Das Verhältnis erscheint sodann als jeweils sich setzende Bewegung von Integration, bzw. Desintegration. Die Macht des Souveräns ist so besehen integraler und konstitutiver Bestandteil des nackten Lebens, das in der geregelten Regellosigkeit getötet werden darf, um nicht geopfert werden zu müssen. Gleichzeitig ist eben diese Macht wesentlich desintegrativ, weil sie die Rechtsordnung, den Garant der Unversehrtheit des nackten Lebens, rechtmäßig auflösen darf.

Versetzen wir uns zur Verdeutlichung in die Position des *homo sacer*, der auf Grund von juristischen oder moralischen Vergehen an den Rand der gesellschaftlichen Ordnung versetzt wurde.²³⁶ Sein Platz innerhalb der sozialen Ordnung, sein soziales Dasein ist nunmehr bestimmt durch seine Desintegration, d.h. seine beginnende, aber niemals sich vollendende Herauslösung aus eben dieser Ordnung. Die Negation des sozialen Status des *homo sacer* wird durch die desintegrierende Potenz der souveränen Sphäre zum faktisch positiven

²³⁴ Ebd. S. 81.

²³⁵ Vgl. Ebd. S. 112.

²³⁶ Vgl. hierzu exemplarisch das Verhältnis von Vätern und Söhnen im Römischen Imperium. Ebd. S. 97ff.

Moment seiner Existenz. Er wird nicht einfach aus der Gesellschaft ausgeschlossen, sondern nimmt nun in ihr den Platz des Ausgeschlossenen ein, der völlig schutzlos der Macht der souveränen Sphäre ausgeliefert ist. Desgleichen verhält es sich mit dem Stand des Souveräns. Jeder Verstoß gegen die gesellschaftsgründende Ordnung hat für diesen den Charakter einer politischen Destabilisierung. Diese Destabilisierung schließt den Machthaber augenblicklich aus dem gesellschaftlichen Kontext aus. Dieser Ausschluss ist für sich genommen kein wirkliches Problem für die betroffenen Personen, da sie auch als Machtlose, als nacktes Leben, innerhalb der Sozietät einen Platz einnehmen könnten. Für die institutionalisierte Macht über Leben und Tod aber stellt der eigene Ausschluss eine Katastrophe im wahrsten Sinne des Wortes dar. Ohne die Institution, ohne die Sphäre der Souveränität ist das nackte Leben schlechthin unmöglich, da es sich ja gerade durch seine Machtlosigkeit gegenüber der souveränen Potenz setzt. Die Desintegration der Souveränität durch den Verstoß gegen die Regel muss daher strukturell entweder zur Auflösung der Regeln und damit zum Untergang der betroffenen politischen Sphäre führen, oder aber mit einem die Ausnahme ausschließenden Verhalten beantwortet werden, nämlich mit dem, von Agamben zurecht als paradox dargestellten, Ausnahmezustand. Paradox ist diese normierte Regellosigkeit gerade deshalb, weil sie das positive Moment, die eigentliche Setzung der Souveränität bedeutet. Der Souverän braucht demzufolge seinen regelverachtenden Gegenspieler, um seine Macht an ihm zu konstituieren und damit überhaupt die politische Ordnung aufrechtzuerhalten, die das nackte Leben niemals opfern, es aber aus demselben Grund töten darf. Desgleichen braucht das nackte, heilige Leben die Sphäre der Souveränität, der es auf Leben und Tod ausgeliefert ist, die aber gleichzeitig sicherstellt, dass es niemals geopfert werden kann.

Die Heiligkeit einer machtrelevanten Sphäre ist die wahre Gestalt des Heiligen. Für Agamben besteht das Heilige demnach grundsätzlich in personalen Verhältnissen, die zwar über Gegenständliches einen spezifischen Ausdruck erhalten, in ihm sich aber niemals erschöpfen können. Das Heilige stellt eine Art Schwelle innerhalb eines geschlossenen Systems dar. Darin unterscheidet er sich ganz klar von Eliades Ansatz, der im Heiligen eine eigene und von der profanen unterschiedene Sphäre versteht. Das Heilige teilt die soziale Sphäre. Jedoch führt diese Teilung nicht zu jeweils wesentlich unterscheidbaren Subsphären. Vielmehr geht es Agamben darum zu zeigen, dass ein Gefälle als Konstituens innerhalb eines Systems besteht, welches die Bewegung der in diesem System wirkenden Kräfte bedingt. Besonders deutlich wird diese veränderte Sicht des Heiligen als Schwelle in Agambens Werk *Profanierungen*.²³⁷

²³⁷ Vgl. Ders.: *Profanierungen*, S. 71-74.

Wenn das Heilige nun als Schwelle zu verstehen ist, als Gefälle, das kategorisch die Bedingung der Möglichkeit innersystemischer Bewegungen repräsentiert, dann bleibt nur noch die Frage, nach der Beschaffenheit dieser Kräfte.

Wir haben gesehen, dass das heilige Leben und der Souverän in einem integrativen, bzw. desintegrativen Verhältnis zueinander stehen. Ihre Schwellenbeziehung bedingt ein komplexes Kräfteverhältnis, das ihre jeweilige innersystemische Position bedingt. Dies aufzuzeigen, stellt wohl Agambens größtes Verdienst dar.²³⁸ Diese Kräfte haben wir als integrativ bzw. desintegrativ interpretiert. Das integrative Moment bezieht sich hierbei aber nicht – auch dies wurde deutlich und stellt einen weiteren wesentlichen Unterschied zu Eliades heilig-profanan Dualismus dar – auf einen Topos außerhalb einer Sphäre, sondern auf die je eingenommene Position innerhalb derselben. Das Heilige als soziales Prinzip ist also bei Agamben die Schwelle der Kraftverhältnisse, die den jeweiligen Platz von sozialen Akteuren oder Institutionen oder Subsystemen in einer sozialen Sphäre definiert.

Zwar ist diese Bestimmung des Heiligen selbst nicht definitiv – wir erhalten keinen eigentlichen Begriff des *Heiligen* –, dennoch konfrontiert uns Agamben mit einer bedeutsamen Eigenschaft des *Heiligen*, die bislang noch nicht zu Tage gefördert wurde, die jedoch in den vorangegangenen Ansätzen immer notwendig mitgedacht werden musste und nun expliziert werden kann: In seiner Funktion als Grenze zwischen ihnen ist das *Heilige* sowohl ein motivierendes Element der Kräfte, die in jenen dialektischen Verhältnissen intersozialer oder interpersonaler Natur ihren Ausdruck finden, als auch hemmendes Motiv, das notwendig ist, um die Positionen zu trennen, die die Pole dieses Verhältnisses bilden, sodass dieses überhaupt erst ermöglicht wird. Wir können dem *Heiligen* daher eine funktionale Disjunktivität bezüglich der Relationspositionen innerhalb einer Sozietät zusprechen. Da diese Positionen immer intrasystemisch gedacht werden, d.h. sie verlassen nicht das Verhältnis, durch das sie sich wechselseitig setzen, können wir des Weiteren die *Schwelle des Heiligen* in diesen Verhältnissen als *Brennpunkt* der je aufeinander wirkenden Kräfte begreifen, der diese jeweils im Sinne ihrer integrativen oder desintegrativen Wirkung bezüglich der Relationspositionen umpolt.

Es bleibt schließlich noch die Frage zu beantworten, ob der aus Agambens Ausführungen abgeleitete Begriff des *Heiligen* selbst eine Art metaphysisches Modell darstellt, das einem dialektischen Verhältnis als Apriori vorausgesetzt werden müsste, oder ob es selbst innerhalb eines Verhältnisses erklärbar wäre, sei es aus der Beschaffenheit der Positionen, sei es aus der

²³⁸ Wir werden uns u.a. in § 8 auch dieser Erkenntnis erneut bedienen, um einen Begriff des Heiligen zu konstruieren.

Beschaffenheit der je wirkenden Kräfte. Agamben selbst beantwortet diese Frage nicht, sie scheint innerhalb seines Denkens auch keine bedeutende Rolle einzunehmen. Es geht ihm nicht primär um das *Heilige*, sondern um die Erhellung des bestimmten politischen Verhältnisses zwischen Herrscher und Beherrschtem, das unter Zuhilfenahme der Gestalt des *homo sacer* beleuchtet wird. Doch aus seinem Werk *Profanierungen* lässt sich andeutungsweise entnehmen, dass er das *Heilige* selbst keinesfalls als metaphysischen Größe zu verstehen wünscht, sondern als Brennpunkt, als Punkt der Bündelung der in einem Verhältnis wirkenden Kräfte und darin als Ansatzpunkt für ihre mögliche Deutung, haben sie doch gerade am Punkt ihrer größten Wirksamkeit auch den größten *Bedeutungsüberschuss*, der ausreichend ist, als Ausgangspunkt für die Bildung eines hermeneutischen Zuganges zu dienen.²³⁹

Gehen wir an diese Stellen noch einmal auf den Terminus des „Bedeutungsüberschusses“ ein. Agamben, selbst stark von Heideggers Philosophie geprägt, operiert nicht selten mit dem fundamentalontologischen Instrumentarium des Autors von *Sein und Zeit*. Agamben ist dabei aber ungleich poetischer, feinsinniger, verspielter, was die Argumentation angeht. Mit der peniblen Genauigkeit Heideggers bricht er indes, was vor allen an den fragmentierten *Profanierungen* sichtbar wird. Trotz allem ist die Tiefe des Heideggerschen Ansatzes überall in Agambens Werk zu sehen und zu spüren. Aus seiner Auseinandersetzung mit ihm, gewinnt er den Begriff des Bedeutungsüberschusses im Kontext seiner Analyse des *homo sacer* und stärker noch in seiner Untersuchung der heiligen im Gegensatz zur profanen Sphäre. Bedeutung ist für Agamben, hier folgt er Heideggers existentialistischer Denkrichtung, ein Begriff, der das Verhältnis von Welt und des in ihr seienden Menschen erschließt. Die Welt bedeutet etwas für den Menschen, das er in seiner Existenz nicht verleugnen kann, ohne sich selbst zu verleugnen.²⁴⁰ Gleichzeitig ist es der Mensch, dessen Sein das Sein der Welt in der Weise seines faktischen Existierens erschließt, d.h. der Welt eine seines Daseins gemäße Bedeutung verleiht. Agamben führt nun dieses bereits durchsichtig bei Heidegger bestehende Verhältnis eine Stufe weiter. Er weist Wirklichkeitssphären auf, die über einen sogenannten Bedeutungsüberschuss verfügen. Das heißt: sie implizieren potentiell eine größere, differentere Wirklichkeit, als in einem formal bestehenden faktischen Verhältnis sichtbar wird. Etwas kann mehr sein, mehr bedeuten, als es im Augenblick tut. Exemplarisch steht so das Kreuz im Christentum traditionell für den Opfertod des Erlösers. Gleichzeitig kann es aber auch als Symbol für soziale Veränderung stehen, als Erlösung von wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und politischer Unterdrückung. Dieser Bedeutungsüberschuss, der uns in

²³⁹ Das Spiel etwa, kann einen solchen Zugang bieten: Vgl. Agamben, Giorgio: *Profanierungen*, S. 74f.

²⁴⁰ Vgl. Agamben Paulus – Konzept der Weltverleugnung

nahezu jedem Symbol begegnet, liegt nach Agamben im Heiligen gegründet. Das Heilige, um es auf den Punkt zu bringen, bezeichnet die unerschöpfliche Reserve möglicher alternativer Ausdeutungen bestehender Wirklichkeitssphären. Da diese Erkenntnis ein wichtiger Schritt in der Weiterentwicklung von Heideggers fundamentalontologischer Analyse ist, muss Agambens Entdeckung an dieser Stelle gewürdigt werden. Sie wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit immer wieder zum Tragen kommen, wenn es darum geht, Heideggers methodisches Instrumentarium in Bezug auf die Entschlüsselung des Heiligen anzuwenden und anzupassen.

2.5 Das Heilige und das Unterbewusste – Sigmund Freuds psychoanalytischer Zugang

Die bislang untersuchten Ansätze über das *Heilige* bemühten sich, das Phänomen aus einer distanzierten Perspektive heraus zu begreifen. Es ging darum, das Phänomen in einer objektiven Weise dem rationalen Erwägen zugänglich und es so zum diskursiven Moment eines wissenschaftlichen Fragens zu machen. Selbst Otto, der das Fundament des *Heiligen* als Erlebnis in der Gefühlswelt des Individuums bestimmte, stellte jenes in den klaren Zügen wissenschaftlicher Objektivität dar. Doch das von emotionalen Regungen begleitete Erleben des *Heiligen* verliert seinen individuellen Charakter durch die von ihm gewählte psychologistisch-apperzeptive Perspektive. Otto konzentrierte sich auf die Analyse der emotiven Gestimmtheiten und versuchte zwischen jenen und dem Phänomen des *Heiligen* einen plausiblen, allgemeinen und kausalen Bezug aufzuzeigen, der dem Phänomen letztlich den Anstrich einer verstehbaren objektiven Größe verleiht.

Auch die anderen vorgestellten und noch vorzustellenden Ansätze verzichteten mehr oder weniger offen auf einen Rekurs auf das Individuum. Sie verlegen die Frage stattdessen in sozialpsychologische, ethnologische- religionsgeschichtliche oder sprachlich-symbolische Bereiche.

Eine Alternative zu diesem Vorgehen ist der psychoanalytische Ansatz Freuds, besagt er doch in seinen *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* selbst:

„Psychoanalyse erlernt man zunächst am eigenen Leib, durch das Studium der eigenen Persönlichkeit.“²⁴¹

Entsprechend können wir vermuten, dass die psychoanalytische Annäherung an ein Phänomen dieses unter Berücksichtigung der individuellen Persönlichkeitsstruktur des Betrachters aufzuzeigen vermag. Die Psychoanalyse verspricht, methodisch in einem Erkenntnisprozess

²⁴¹ Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, S. 17.

das erkennende Subjekt strukturell mit einzubinden. Wir müssen davon ausgehen, ein Phänomen erscheint immer einem einzelnen existierenden Menschen. Jeder Zugang zum Verstehen dieses Phänomens, der die Kategorie des Einzelnen verlässt und sich stattdessen auf abstrakte, rational oder empirisch vermittelte Wissenschaftsbereiche oder -methoden verlegt, muss sich notwendig dem Vorwurf aussetzen, das Phänomen nicht in seiner ursprünglichen Phänomenalität zu erfassen.²⁴² Der psychoanalytische Ansatz geht zumindest seinem Anspruch nach einen anderen Weg – er stellt das Individuum in den Mittelpunkt seiner Fragestellung. Dieses ist nun nicht abstrakt oder verallgemeinernd gedacht, sondern es geht um den je faktisch existierenden, individuellen Menschen und seine Persönlichkeit, bzw. sein psychisches Gepräge. Hierin unterscheidet sich die Psychoanalyse als erkenntnistheoretische Methode ganz fundamental von der eher allgemein gehaltenen philosophischen Anthropologie, wie sie etwa Arnold Gehlen entworfen hat.²⁴³

Bevor wir uns Freuds Versuch über das *Heilige* unter der Gestalt von *Totem und Tabu* annähern, gilt es noch einen Blick auf die von ihm gewählte *Methodik* und ihre Grundlagen zu werfen. Denn es zeigt sich alsbald ein wesentliches Problem, das mit der psychoanalytischen Methode einhergeht und bis heute ungelöst erscheint.²⁴⁴ Jede Erkenntnis stellt notwendig eine Verallgemeinerung des Erkannten dar, wobei die Verallgemeinerung das eigentliche Wesen des Erkannten klarer zum Ausdruck bringen soll. Wenn nun die Psychoanalyse Erkenntnisse über den einzelnen Menschen, seine Einstellungen und Weltbezüge gewinnen will, wie gelingt es ihr dann, ihre Erkenntnisse zu verallgemeinern? Jeder Erkenntnisgewinn ist entweder um den Preis der Aufgabe seines konkreten Bezuges zum erkennenden oder erkannten Individuums erkauf – d.i. der klassische erkenntnistheoretische Ansatz, wie er in empirisch-deskriptiven Methoden vorkommt –, oder durch die Setzung von erkenntnisstrukturierenden Regeln, die eine assertorische Wahrheit garantieren sollen – d.i. etwa in den logisch-analytisch geprägten Wissenschaften der Fall. Die Psychoanalyse kann weder auf das Individuum noch auf seine Individualität verzichten, beschäftigt sie sich doch mit der Persönlichkeit des Menschen. Auch kann sie keine assertorische Allgemeingültigkeit voraussetzen.²⁴⁵ Sie kann aber gleichzeitig nicht im rein Subjektivem²⁴⁶ verbleiben,

²⁴² Vgl. Walter F. Ottos Ablehnung der psychoanalytischen Methode, wo sie versucht, das religiöse Erleben des Menschen, seine Mythen und seine Vorstellungen von den Göttern reduktionistisch zu deuten: Walter F. Otto: *Mythos und Welt*, S. 247f.

²⁴³ Vgl. Gehlen, Arnold: *Der Mensch*, S. 9-19 u. S. 328.

²⁴⁴ Zum Vorgehen der Psychoanalyse, ihren Methoden und ihrer Geschichte: Mertens, Wolfgang: *Psychoanalyse*.

²⁴⁵ Das widerspricht ihrem grundsätzlich hermeneutischen Vorgehen.

²⁴⁶ Vgl. Jung, Carl Gustav: *Der Mensch und seine Symbole*, S. 23. Dort er beharrt auf das Subjektive, jedoch unter den Gestalten des Bewussten *und* des Unbewussten

beansprucht sie doch für sich Wissenschaftlichkeit und für die von ihr zu Tage geförderten Erkenntnisse, zumindest im Rahmen der eigenen Wissenschaft verbindlich zu sein.

Nun behilft sich die Psychoanalyse mit der Etablierung einer Hilfskategorie, nämlich des sogenannten *Unbewussten*. Dieses beschreibt den dunklen und zumeist verborgenen innersten Kern einer Persönlichkeit. Was an einem Individuum äußerlich als dessen habitualisiertem Verhalten zu beobachten und wie sein Bewusstsein strukturiert ist, wie er seine Welt einschätzt und sich in und zu ihr verhält, das sind alles Erscheinungen und Manifestationen einer *unbewussten Ursprünglichkeit* der Person.²⁴⁷ Das *Unbewusste* ist demnach auch der primäre Gegenstand der Psychoanalyse. In ihm löst sich der Konflikt zwischen der Fokussierung auf die individuelle Persönlichkeit und der Gewinnung und Formulierung von allgemeinen Theoremen auf. Das individuelle Unbewusste – so folgern Freud, Jung und viele andere Psychoanalytiker – prägt die sichtbare Gestalt der Persönlichkeit nicht zufällig, sondern in einer bestimmten Ordnung, in einer gewissen Regelmäßigkeit. Diese Regelmäßigkeiten zwischen Bewusstem und Unbewusstem aufzuzeigen und sie für eine therapeutische Verwendbarkeit fruchtbar zu machen, sind die selbstgesteckten Ziele der Psychoanalyse und prägen das Vorgehen dieser Wissenschaft.²⁴⁸

Wenn nun ein gewisses Verhalten zu beobachten ist, zum Beispiel ein religiöses Verhalten oder bestimmte mythologische Vorstellungen, dann versucht die Psychoanalyse nach einer empirischen Bestandsaufnahme des Sichtbaren auf das Unsichtbare, nämlich die unbewusste Disposition der menschlichen Persönlichkeit rückzuschließen, aus der das beobachtete Verhalten vermeintlich hervorgegangen sein muss. Unter ausdrücklicher Wahrung der Individualität des Sichtbar-Bewussten und der Individualität des Unsichtbar-Unbewussten ist das allgemeine, als wissenschaftsfähiges Material ausweisbare diejenige Gesetzmäßigkeit, die die angemommene Kohärenz zwischen Bewusstem und Unbewusstem gewährleistet.²⁴⁹

Nachdem wir uns nun in gebotener Kürze mit der grundsätzlichen Fragestellung der Psychoanalyse beschäftigt haben, können wir weiter zu Freuds vier thematisch verwandten Aufsätzen, die in seinem Buch *Totem und Tabu* vereint sind, gehen. Obgleich Freud sich in ihnen nicht explizit mit der Problematik des *Heiligen* befasst hat, bilden *Totemismus* und *Tabuismus* doch *die Eckpunkte einer Erfahrung von Heiligkeit*, wie er selbst feststellt.²⁵⁰ Die

²⁴⁷ Dementsprechend ist dieser Methodik zueignen, dass Rückschlüsse von neurotischen Verhaltensweisen auf unbewusste Handlungsdispositive möglich sind.

²⁴⁸ Freud bevorzugt als Therapie die sogenannte Freie Assoziation. Jung dagegen arbeitet mit archetypischen Momenten, die er im Seelenleben des Menschen als motivierende Elemente vermutet. Vgl. Jung, Carl Gustav: *Der Mensch und seine Symbole*. S. 26-31.

²⁴⁹ Freud gibt zwei Beispiele aus seiner Praxis als Therapeut, die den Zusammenhang von Unbewusstem und Bewusstem verdeutlichen. Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, S. 250- 261.

²⁵⁰ Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*, S. 66.

psychoanalytische Ausdeutung dieser sichtbaren religiösen Aspekte müsste uns zu jenem ihnen zugrunde liegenden Kern der *religiösen Persönlichkeitsstruktur* führen, anhand derer wir uns eine Vorstellung von der psychischen Verfasstheit eines religiösen Menschen, dem das *Heilige* als existentielle Realität erscheint, machen können. Wichtiger als eine mittelbare Klärung des *Phänomens der Heiligkeit* ist hier die Möglichkeit seinen *Ursprung in der menschlichen Persönlichkeitsstruktur* selbst aufzuzeigen. Des Weiteren können wir, wenn die Methode hält, was sie verspricht, einen ungefähren Vorbegriff, eine Vorzeichnung von dem gewinnen, was uns als *religiöse* Persönlichkeit verschiedentlich bereits begegnete, und was uns später noch beschäftigen wird.²⁵¹

Freud unterscheidet zwischen *Totem* und *Tabu*, wobei das *Tabu*, der eigentlich relevante Aspekt des Religiösen ist. Trotzdem hat auch das *Totem* eine gewisse Bedeutung, vor allem wenn es um das Verständnis des *Tabu* geht. Aus diesem Grund wollen wir zunächst nachvollziehen, was Freud über das *Totem* sagt.

Totem bezeichnet das *Identifikationsmerkmal* einer Gruppe oder einer Person. Es stellt eine Art unreligiöse Instanz dar, die das Fehlen von „religiösen und sozialen Institutionen“²⁵² bei archaischer Urvölkern – Freud nennt sie primitive – kompensiert und, sobald die uns geläufigen religiösen Institutionen vorhanden sind, verschwindet, d.h. durch jene vollständig ersetzt wird. Was ist aber ein *Totem* nun genau, was haben wir uns darunter vorzustellen? Freud antwortet, der *Totem* sei „[i]n der Regel ein Tier, ein eßbares, harmloses oder gefährliches, gefürchtetes, seltener eine Pflanze oder eine Naturkraft (Regen, Wasser), welches in einem besonderen Verhältnis zu der ganzen Sippe steht. Der *Totem* ist erstens Stammvater der Sippe, dann aber auch ihr Schutzgeist und Helfer, der ihnen Orakel sendet, und wenn er sonst gefährlich ist, seine Kinder kennt und verschont. Die Totemgenossen stehen dafür unter der heiligen, sich selbstwirkend strafenden Verpflichtung, ihren *Totem* nicht zu töten (vernichten) und sich seines Fleisches (oder des Genusses, den er sonst bietet) zu enthalten. Der *Totem*charakter haftet nicht an einem Einzeltier oder Einzelwesen, sondern an allen Individuen einer Gattung.“²⁵³

So verfasste archaische Sozietäten definieren sich also durch ihre Beziehung zu einem *Totem*. Jedes einzelne Individuum definiert sich persönlich gleichfalls durch seine Beziehung zum *Totem* – nicht aber durch seine Beziehung zur Gruppe, wie gleich noch aufzuzeigen sein wird. Nun, nachdem das empirisch Gegebene und Offensichtliche dargestellt ist, geht Freud weiter und versucht den Kern des *Totemismus* in der *Persönlichkeitsstruktur* des Individuums

²⁵¹ Vgl. Kapitel III.

²⁵² Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*, S. 48.

²⁵³ Ebd.

aufzuzeigen. Er setzt implizit voraus, *dass das Individuum über seine Beziehung zum Totem in einer Gruppe sozialisiert ist*. Entsprechend ist zu folgern, die je eigene Bezogenheit auf das Totem müsse die Beziehung zwischen den Individuen der Totemgenossenschaft zueinander in irgendeiner Art und Weise beeinflussen oder gar wesentlich bestimmen. Alles, was das Verhältnis des Einzelnen zum Totem betrifft, spiegelt sich in dessen Umgang mit den anderen Mitgliedern der Totemgemeinschaft wider. Freud definiert diese Beziehung zwischen Totem, Individuum und Gesellschaft mit dem Hinweis auf die eigentümliche Besonderheit des Totemismus, nämlich dem mit ihm notwendig einherzugehen scheinende Inzestverbot:

„Fast überall, wo der Totem gilt, besteht auch das Gesetz, daß *Mitglieder desselben Totem nicht in geschlechtliche Beziehungen zueinander treten, also auch einander nicht heiraten dürfen*. Das ist die mit dem Totem verbundene *Exogamie*.“²⁵⁴

Freud bemerkt selbst die merkwürdige Strenge, die diesem Gebot anhaftet und seine scheinbare Beziehungslosigkeit zur bekannten totemistischen Systematik.²⁵⁵ Tatsächlich wirkt es auf den ersten Blick irritierend, warum ein Identifikationsmoment mit dem Verbot von geschlechtlichen Beziehungen zwischen Mitgliedern derselben durch dieses Moment gestifteten Gruppe in Verbindung stehen soll. Irritierend wirkt auch die Form des Gebotes. Es liegt nämlich nicht als offenes Gesetz einer vernünftigen Reflexion zugänglich vor, sondern es erscheint als *Tabu*. Freud schließt, dass die totemistisch begründete und als Tabu die Beziehungen der Mitglieder einer Gesellschaft untereinander reglementierende *Exogamie* sich aus einem tiefverwurzelten psychischen Phänomen speist, das er mit dem Inzestabscheu identifiziert.²⁵⁶ Nun könnte angenommen werden, das Totem und Tabu einem natürlichen und mit der Vererbungslehre gut zu begründenden Instinkt folgen. Um das Überleben der Gruppe zu sichern und durch Inzest potenzierte Erbkrankheiten zu vermeiden, bzw. in einen genetisch vorteilhaften Austausch mit anderen Sozietäten zu treten, um aus ihren Reihen mögliche Ehepartner zu wählen, scheint das Konzept von Totem und Tabu eine Art religiöse Überformung eines natürlichen arterhaltenden Triebes zu sein. Alleine seine Vernunft und Sprachfähigkeit zwingt, so könnte weiter argumentiert werden, den Menschen symbolisch zu explizieren, was dem Tier natürlich eignet.²⁵⁷ Allerdings ist es nicht so einfach, wie eben dargestellt, denn wir haben noch nicht den eigentlich psychologischen Ursprung des Inzesttabus, die ihm zugrundeliegende Persönlichkeitsstruktur diskutiert.

²⁵⁴ Ebd. S. 50.

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ Ebd. S. 52ff.

²⁵⁷ Eine ähnliche Argumentation findet sich u.a. in Wilhelm Wundts zahlreichen Arbeiten zur Völkerpsychologie.

Das Inzesttabu aus dem Totemismus wird mit einem weiteren für Freuds Fragestellung relevanten Tabu in Verbindung gebracht, nämlich dem, das Totem zu vernichten. Das Totem repräsentiert als identitätsgebendes Moment einer Gruppe ihren *Stammvater*. Das macht die Gruppenmitglieder notwendig zu *Verwandten*.²⁵⁸ Erst diese totemistische Verwandtschaftsvorstellung macht das Inzesttabu strukturell möglich. Was ist aber mit dem Tabu, das Totem zu vernichten? Seine Vernichtung entspräche der *Tötung des Vaters* und das ist es auch, was Freud als den psychischen Ursprung des Totem-Tabu-Verhältnisses benennt.

An dieser Stelle soll weder eine Kritik an diesem Ansatz angebracht, noch soll er weiter verfolgt werden, da er uns von unserem eigentlichen Anliegen, nämlich eine psychoanalytische Konzeption des Phänomens des Heiligen in der Persönlichkeitsstruktur des religiösen Menschen zu finden, zu weit entfernen würde. Vielmehr wollen wir versuchen, Freuds psychoanalytisches Feld zwischen den Polen von Totem und Tabu nun auf die Bestimmung der möglichen *Struktur einer religiösen Persönlichkeit* hin zu befragen, die dem *Erleben des Heiligen als konstitutive Bedingung* vorangehen muss.

Wir haben bereits gesehen, was wir unter dem Begriff Totem zu verstehen haben. Nun muss noch der Begriff des Tabus weiter expliziert werden, um die Grenzen für das weitere Vorgehen abzustecken. Freud charakterisiert den ursprünglich polynesischen Begriff folgendermaßen:

„Uns geht die Bedeutung des Tabu nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinander. Es heißt einerseits: heilig, geweiht, andererseits: unheimlich, gefährlich, verboten, unrein. Der Gegensatz von Tabu heißt im Polynesischen noa = gewöhnlich, allgemein zugänglich. Somit haftet am Tabu etwas wie der Begriff einer Reserve, das Tabu äußert sich auch wesentlich in Verboten und Einschränkungen. Unsere Zusammensetzung >heilige Scheu< würde sich oft mit dem Sinn des Tabu decken.“²⁵⁹

Offensichtlich steckt im Begriff des Tabu weit mehr als ein einfaches, vielleicht religiös motiviertes Verbot, wie uns es die Verwendung des Wortes in unserem alltäglichen Sprachgebrauch vermuten lassen könnte. Freud zeigt, dass das Tabu neben seinem Verbotscharakter gleichzeitig die *Dimension des Heiligen und Unantastbaren* berührt. Insofern müssen wir eine enge Verwandtschaft zwischen Tabu und Heiligkeit annehmen, allerdings mit einer entscheidenden Ausnahme: Während dem Begriff des Heiligen ein hohes abstraktes Potential eignet, wie die bislang betrachteten Versuche über dieses Phänomen

²⁵⁸ In diesem Zusammenhang könnte auch der Terminus „Brüder in Christo“ verstanden werden, wobei das Kreuz das Totem ist. Gleichfalls ist die Bezeichnung Gottes als Vater in diesem Kontext zu verstehen, wenn man Freuds Ansatz auf die bloß äußerlichen Erscheinungen einer Religion überträgt.

²⁵⁹ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 66.

hinlänglich gezeigt haben, eröffnet Freud mit dem Begriff des Tabu eine psychologisch-individuelle Dimension. Das Tabu ist erst in zweiter Linie eine gesellschaftliche Konvention. Primär bezeichnet Tabu einen inneren psychologisch motivierten Zwang, der dort, wo er keine religiöse oder gesellschaftliche Begründung mehr findet, die Form einer Neurose annimmt.²⁶⁰ Die Frage nach dem Tabu führt nun weiter: Es gilt festzustellen, welcher *psychische Mechanismus* vorliegen muss, der geeignet wäre, das Tabu, das nicht mehr in einem totemistischen System eingebettet ist, in die Neurose zu überführen.

Freud schlägt diesbezüglich vor, „das Tabu [so] zu behandeln, als wäre es von derselben Natur wie ein Zwangsverbot unserer Kranken [dies sind die neurotischen Persönlichkeiten].“²⁶¹

Das Tabu als Moment einer totemistischen Religiosität hat den Charakter eines spirituellen Verbotes zur Erhaltung der totemistischen Integrität – sowohl des Individuums, wie auch des Totems. Entsprechend führt der Verstoß gegen das Tabu zu einer sich *selbstwirkenden Strafe*.²⁶² D.h. der Übertritt selbst bewirkt die Verletzung der Integrität des gegen das Tabu Verstoßenden. Es macht ihn unrein, *sacer*, beschädigt seinen Platz und seine Beziehung zur Totemgemeinschaft. Dieser Schaden kann – muss es aber nicht – zum Vollzug einer körperlichen oder sozialvermittelten Strafe durch die anderen, ebenfalls unter dem Tabu stehenden Totemgenossen führen, wie Verbannung, Tötung etc.²⁶³ Das primitive Mitglied einer Totemgemeinschaft wird dementsprechend versuchen, einen Tabubruch zu vermeiden; dies aber nicht aus Angst vor sozialer Ächtung oder Bestrafung, ist diese doch selbst nur mittelbare und keineswegs obligatorische Folge des Verstoßes, sondern aufgrund der persönlichen Schädigung, die mit dem Tabubruch unmittelbar verbunden ist, und die nicht vermieden, versteckt, gerechtfertigt oder sonst wie umgangen werden kann. *Der Bruch des Tabu beschädigt die für das Individuum konstitutive Beziehung zwischen ihm und dem Totem, und verursacht dadurch einen Schaden an der inneren Struktur seines Daseins.*²⁶⁴

Ganz anders verhält es sich mit der *Neurose*. Zunächst ist das Tabu, um das herum sich die Neurose als Disposition einer unvermittelten Zwangshandlung gruppiert, nicht durch ein Totem gesetzt, sondern entbehrt jeder religiösen oder sonstigen Rechtfertigung. Darum beschreibt Freud die Neurose wesentlich durch das mit ihr verbundene Zwangsverbot. Es gleicht dem Tabu lediglich darin, dass der von einem Zwangsverbot Betroffene unbewusst

²⁶⁰ Ebd. S. 74ff.

²⁶¹ Ebd. S. 79.

²⁶² Aufschlussreich hierzu ist auch Girard, René: Das Heilige und die Gewalt, S. 118.

²⁶³ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 81ff.

²⁶⁴ Dieser Schaden zeigt sich eben in der Neurose. Sie ist das sichtbare Symptom einer psychischen Störung. Unsichtbar kann sich diese Störung aber auch in Träumen zeigen, bzw. in Angstzuständen ihren Ausdruck finden. Vgl. Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 375ff.

davon ausgeht, mit der Übertretung des Verbotes trete automatisch eine persönlichkeitschädigende Folge ein, die nicht mehr zu vermeiden oder umzukehren ist. Das hauptsächliche Symptom der Neurose ist die *Zwangshandlung*. Sie kann der Vermeidung eines Verstoßes gegen das Zwangsverbot dienen, sie kann aber genauso gut innere Unruhe, Hysterie, Angst, Grübelei, Melancholie, Verwirrung, Zerstreuung oder andere Befindlichkeiten in der Begegnung mit dem Zwangsverbot auslösen. Die Symptome einer Zwangshandlung sind vielfältig.²⁶⁵ Das Problem bei der Neurose und der gleichzeitig wesentlichste Unterschied zum Tabu ist nun, dass der Neurotiker neben seinem Zwang nicht gegen ein bestimmtes Verbot zu verstoßen, gleichzeitig den tiefen inneren Wunsch hegt, gerade diesen Verstoß doch zu begehen. Er möchte, um sich von dem Zwang zu befreien, gerade das Tabu brechen, weiß er doch inwendig, dass Verbot und Strafe keine faktische Rechtfertigung besitzen.²⁶⁶ Aber genau dieser Wunsch ist es, der den Neurotiker in die Verzweiflung treibt, weil er einen Anreiz schafft, der sich ganz entgegengesetzt zum Wunsch, das Verbot nicht zu brechen, verhält. So steht der Neurotiker immer unter einer unsäglichen inneren Spannung, die ihn jederzeit zu zerreißen droht und die ihn in einem Netz aus Vermeidungs- und Fluchtverhalten gefangen nimmt, das sich, mit der Entwicklung der neurotischen Erkrankung, immer weiter zuzieht und Selbstbestimmung und autonomen Lebensvollzug des Erkrankten in immer weitreichenderem Maße beschränkt.²⁶⁷

Nachdem wir nun das psychologische Wesen von Tabu und Totem bei Freud nachvollzogen, und die Bedeutung dieser Prinzipien für die Neurosenlehre verstanden haben, wollen wir versuchen, das Erkannte fruchtbar für unsere Analyse des Phänomens des Heiligen zu machen.

Wir haben gesehen, dass unter dem Begriff des Tabu ein *heiliges Verbot* zu verstehen ist, unter einem Zwangsverbot dagegen eine *Handlungsdetermination*, die keine religiöse oder sonstige Begründung besitzt, deren Wesen ganz im Gegenteil gerade in ihrer Begründungslosigkeit besteht. Weiterhin haben wir gesehen, dass der Verstoß gegen Tabu oder Zwangsverbot eine strukturelle Bestrafung nach sich zieht, die nicht Folge des Verstoßes ist, sondern im Akt des Verstoßens selbst begründet liegt. Die Folge des Verstoßes betrifft die individuelle Person, deren Wesen beschädigt wird. Natürlich weist Freud darauf hin, dass der Schaden primär im Schuldgefühl der Person, dem „seelischen Aufwand“²⁶⁸, besteht und erst sekundär andere Folgen, wie abnormales Verhalten oder psychische Erregungszustände, zeitigen kann.

²⁶⁵ Vgl. Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse, S. 236-241 u. S. 247.

²⁶⁶ Der Wunsch nach Bruch des Verbotes scheint eine Art Selbstheilungsversuch der Psyche zu sein. Vgl. hierzu ebd. S. 346ff.

²⁶⁷ Ebd. S. 248.

²⁶⁸ Ebd. S. 342.

Wenn wir nun Zwangsverbot und Tabu vergleichen, so leuchtet schnell ein: der einzige Unterschied zwischen beiden Momenten liegt im Charakter ihrer jeweiligen Begründung als Aspekt einer bestimmten Weltkonzeption. *Das Tabu ist ein heiliges Verbot. Seine Verletzung ist eine Verletzung einer Heiligen, transzendental gedachten Sphäre des Totems, durch die jedes einzelne Mitglied der Totemgemeinschaft seine Persönlichkeit definiert. Entsprechend ist der Bruch des Tabus eine unmittelbare Verletzung der Integrität der eigenen Persönlichkeit und hieraus folgend eine Schädigung der ganzen Gruppe.* Das Zwangsverbot hat nicht den Charakter einer heiligen Regel. Seine Verletzung beeinträchtigt zwar die unter diesem Zwang leidende Person, allerdings liegt der Hauptschaden bereits im Gegebensein des Zwanges selbst vor. Der Zwang ist die Folge einer bereits geschädigten Persönlichkeitsstruktur.

Aus dem Dargestellten lässt sich eine Aussage Freuds zum Heiligen extrahieren, die für den Fortgang dieser Arbeit von großer Bedeutung ist: Das *Heilige*, wo es sich als Totem oder Über-Ich²⁶⁹ manifestiert, zeitigt eine Weise des *psychischen Erlebens*. Hiermit gewinnen wir eine weitere Dimension der Bedeutung des Heiligen, nämlich, dass dieses Phänomen offenbar eine *persönlichkeitsstrukturierende Potenz* hat, dass also ein Individuum in seinem Selbst-sein und seinem Selbstverständnis in einer psychischen Beziehung zu einer Weise des religiösen Erlebens steht. Obgleich Freud die persönlichkeitsverändernde Kraft des Religiösen schwer kritisiert²⁷⁰, bestätigt er sie dennoch und liefert uns damit einen weiteren Aspekt, der bei der Rekonstruktion des Phänomens des Heiligen in der menschlichen Existenz noch näher zu analysieren sein wird.²⁷¹

Ein weiterer Punkt, der die Vermutung belegt, das *Heilige* stehe in seiner Manifestation als Tabu oder Über-Ich in einer konstitutiven Beziehung zum Ich, ist seine Verwendung im psychotherapeutischen Bereich. Das *Heilige* zeigt sich häufig in rituellen Handlungen, die eine befreiende und klärende Wirkung auf das Individuum, das sie ausführt, haben können. Eine neurotische Erkrankung, die mit Zwangshandlungen verknüpft ist, kann auf diese Weise kompensiert und gemildert werden. Der Zwang wird zwar nicht aufgelöst – Freud selbst muss zugestehen, dass dergleichen schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist²⁷² – aber in eine rituell

²⁶⁹ Tatsächlich ist das Totem *eine* Manifestation des von Freud entworfenen Konzeptes des Über-Ichs. Beide bilden nämlich wesentlich den Charakter, d.h. die Identität des Ichs heraus: Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 276-277.

²⁷⁰ Während das Religiöse im Individuum sich als dessen Über-Ich zeigt, kämpft es gegen die *basale Triebstruktur* des Menschen – Freud spricht vom Es. Aus dem Konflikt dieser beiden identitätsbildenden Momente ergibt sich, was wir als Störung im Sinne einer Persönlichkeitsstörung kennen. Vgl. ebd. 284-295

²⁷¹ Vgl. III. 2.

²⁷² Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 15f u. S. 79ff. Hier wird auf die Bedeutung des therapeutischen Gesprächs aufmerksam gemacht. Schwierig ist hier die Vermittlung von Arzt und Patient. Vgl. hierzu den Abriss Freuds über die psychoanalytische Technik: Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 67-78.

sich wiederholende und harmlose Handlung übersetzt, die dem Erkrankten zur Erleichterung seiner Leiden und zu einem Zugewinn persönlicher Freiheit verhelfen kann.²⁷³

Die Verknüpfung freudianischen Denkens mit der Existenzphilosophie Heideggers ist seit den frühen 90er Jahren des letzten Jahrhunderts von statten gegangen.²⁷⁴ So wenige direkte Bezugspunkte es zwischen dem Psychoanalytiker und dem Fundamentalontologen gibt, so viele indirekte Schnittstellen lassen sich in beiden Denklinien finden, dass heute eine vollständige Daseinsanalyse unbedingt auf beide, psychoanalytische wie auch existentielle Erkenntnisse zurückgreifen muss. Gerade in seinem religiösen Erleben, das Freud in bemerkenswerter Weise analysiert hat, steht der Mensch selbst auf jener vagen Linie zwischen Philosophie und Psychologie, ist ein Zwitter aus rational bestimmbarer Entität und labyrinthischem Ego. Betrachten wir also die für uns wesentlichen Verbindungspunkte zwischen Freud und Heidegger in Bezug auf ihre je vorgestellten Analysen des daseienden Menschen.

Freuds Perspektive ist intrinsisch und holistisch zugleich. Er versucht menschliches Verhalten, menschliche Handlungen aufgrund psychischer Dispositionen zu erklären. Dabei versucht er nicht, sich auf krankhafte Zustände zu beschränken, sondern ein umfassendes Erklärungsmodell des Egos zu konzipieren. Hier liegt nun der zentrale Aspekt, der ihn für die Auseinandersetzung mit Heideggers Daseinsphilosophie fruchtbar macht: Aus einer Gesamtschau heraus deutet Freud die menschliche Psyche als in seiner Welt wurzelndes Phänomen, das gleichwohl auf Veränderungen in der Welt reagiert, wie es diese auch selbst hervorbringt. Diese Weise der Reaktion und Erzeugung von verändertem Verhalten führt Freud auf basale Urtriebe zurück, so etwa den Todestrieb, die Libido etc. Jene Urtriebe spiegeln sich in sämtlichen Einrichtungen der Gesellschaft wider, sodass sie hier deutlich sichtbar werden – Freuds berühmte Kulturkritik arbeitet mit der Interpretation derartiger Phänomene im Hinblick auf ihre Mitwirkung bei der Entstehung psychischer Krankheiten. Die Essenz der freudianischen Zivilisationskritik ist wie bei Heidegger die Entfremdung des Menschen von sich selbst durch Technologisierung und Abstrahierung des Alltags. Hier geht Freud in der gleichen Bahn wie Heidegger, wenngleich die Perspektive seiner Kritik die menschliche Psyche ist, während Heidegger das Dasein als philosophisches Prinzip selbst untersucht. Der Gegenpol zur Entfremdung ist die Konkretisierung menschlicher Existenz in

²⁷³ Zwangshandlungen wiederholen die ihnen zugrunde liegenden Ursache in der Psyche des Neurotikers. Gleichwohl kann eben diese Wiederholung einen möglichen Ansatz zur Heilung der Erkrankung bieten. Vgl. ebd.

²⁷⁴ Z.B. der hervorragende Aufsatz von Zacchria Turnbull: "Sigmund, I Am Not Quite Myself Today": A Revision of Heidegger's Social Ontology using the Psychoanalytic Dyad – online eingesehen auf <http://www.scribd.com/doc/36295086/Heidegger-and-Freud-Zaccharia-Turnbull>.

einer archaischen Lebensform, die den Menschen von seiner Triebstruktur her versteht. In *Totem und Tabu* beschreibt Freud Grundzüge einer archaischen Religiosität, erklärt, wie bestimmte Gebote und Verbote sich aus der Disposition der Existenz selbst deuten lassen, auch wenn sie in einem differierenden Sprachmodus – im Mythos nämlich – vermittelt werden. Der zentrale Aspekt der mythologisch-archaischen Religiosität ist das Heilige und die Furcht, bzw. Scheu vor ihm. Das Heilige ist bei Freud nicht als Göttliches verstanden, sondern als manifestes Symbol bestimmter Urtriebe und der aus ihnen folgenden Regeln für das Zusammenleben, deren Bruch in abnormalen Verhaltensweisen gegründet liegt, bzw. diese auch bedingt. Diese Konzeption des Heiligen als archaisches und urtümliches Motiv menschlichen Verhaltens kann in der fundamentalontologischen Analyse Heideggers fast analog übersetzt werden: Hier zeigt sich das Phänomen nämlich, wie wir später noch deutlicher sehen werden, als existentielle Befindlichkeit.

2.6 Das Heilige als Symbol - Ernst Cassirers sprachphilosophischer Ansatz

Wie Freud beschäftigt sich auch Ernst Cassirer nicht unmittelbar mit dem Phänomen des *Heiligen*. Trotzdem ist eine Beschäftigung mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen* unabdingbar. Nicht nur, weil Cassirer mit dem *Mythos*, den er in seinem Werk hinlänglich diskutiert und in kontextuale Bezüge zu Raum, Zeit und Sprache stellt, ein dem *Heiligen* eng verbundenes sprachliches Phänomen analysiert, das uns später noch selbst zu beschäftigen haben wird, nein, der Neukantianer eröffnet auch einen weiteren hermeneutischen Horizont zur Ausdeutung des *Heiligen* – das *Symbol*.

Was wir bislang über das *Heilige* erfuhren, gibt uns Grund anzunehmen, dass es uns gewöhnlich unter der Gestalt eines entsprechend prädiszierten Seienden erscheint. Wir nennen etwas *heilig* und erleben in der Begegnung mit ihm jenes sich vorstellende *Urphänomen der Heiligkeit* selbst. Das Seiende verweist als Bewusstseinsinhalt auf seine eigene Phänomenalität, bzw. auf die Phänomenalität dessen, das es genau in dieser und keiner anderen Weise erscheinen lässt. *Bewusstseinsinhalt* und *Bewusstseinsakt* stehen in einer mittelbaren Beziehung wechselseitiger Repräsentanz zueinander.

Diese Grundfigur verweist uns auf etwas, das Heidegger als *Sinn von Sein*, Cassirer als *Anfang*, *Ursprung* oder *Grund des Seins* versteht. Dabei geht es beiden darum, die Kohärenz des Verstehens selbst aufzuzeigen. Ihr Fragen versucht aufzuklären, wie es möglich ist, dass trotz der vielfach durchgeführten begrifflichen Aufspaltungen in Subjekt und Objekt, in Ursache und Wirkung, in Zeichen und Bezeichnetes etc. immer eine *einzig* Sinneinheit

verstanden wird. Was ist nun aber diese Sinneinheit? Wie wird sie verstanden? Steht sie vor allem Verstehen und ermöglicht dieses erst oder ergibt sie sich aus dem Verstehen selbst? Cassirer eröffnet seine Untersuchung der symbolischen Formen mit genau diesem Problem, das er seinerseits dem Denken Platons entnommen hat: „Er [Platon] fragt nicht mehr nach der S t r u k t u r des Seins, sondern nach seinem Begriff und nach der Bedeutung dieses Begriffs.“²⁷⁵ Durch seine Fixation auf den Begriff, bzw. die Bedeutung des Begriffs von Sein unternimmt Cassirer eine Annäherung an das Phänomen, die uns in dieser Weise noch nicht bekannt geworden ist. Es gilt sie näher zu ergründen.

Cassirer versucht, in der Tradition Kants stehend, das Sein mittels seiner Begrifflichkeit zu verstehen. Genauer: Es geht ihm nicht eigentlich um das Sein, sondern um den Begriff von Sein, da dieser in sich Sein abbildet. Und zwar so, wie es verstanden wird, und wie es gemäß dieses Verständnisses wieder in seinem Begriff abgebildet wird.²⁷⁶ Sein Zugang unterscheidet sich dabei radikal von der naiven Vorstellung, dass Sein und Begriff in einer unmittelbaren abbildenden Beziehung zueinander stehen würden, dass also der Begriff, der von einer Sache besessen wird, diese tatsächlich in ihrem Sein abzubilden vermag. Stattdessen verweist Cassirer auf die zunehmende Relativierung des Seinsbegriffes in der griechischen Philosophie²⁷⁷ und die damit einhergehende Erkenntnis, ein rein abbildendes Verhältnis zwischen Sache und Begriffe sei unzureichend und muss um eine weitere, das Verhältnis synthetisierende Position erweitert werden. Cassirer formuliert entsprechend dieser Grundproblematik das Programm seiner Philosophie der symbolischen Formen wie folgt:

„Der starre Seinsbegriff scheint damit gleichsam in Fluß, in eine allgemeine Bewegung zu geraten – und nur als Ziel, nicht als Anfang dieser Bewegung läßt sich die Einheit des Seins überhaupt noch denken. In dem Maße, als sich diese Einheit in der Wissenschaft selbst entfaltet und durchsetzt, wird in ihr der naiven A b b i l d t h e o r i e der Erkenntnis der Boden entzogen. Die Grundbegriffe jeder Wissenschaft, die Mittel, mit denen sie ihre Fragen stellt und ihre Lösungen formuliert, erscheinen nicht mehr als passive A b b i l d e r eines gegebenen Seins, sondern als selbstgeschaffene intellektuelle Symbole.“²⁷⁸

²⁷⁵ Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. I, S. 2.

²⁷⁶ Zur Zirkularität von Sein und Begriff vgl. auch Gadamer herausragenden ideengeschichtlichen Überblick in: Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, S. 432-442.

²⁷⁷ Vor allem in Streit des absolut gedachten Seins Parmenides und die ihm folgenden eleatischen Philosophen, mit den Denkern aus dem Kreis um Sokrates und Platon vgl. Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. I, S. 2. Vgl. auch Parmenides, Fragmente, S. 16: „Denn dasselbe ist Erkennen und Sein“. Und ebd. S. 19: „Sieh aber mit der Vernunft gleichermaßen die entfernten Dinge, die durch sie fest gegenwärtig sind; denn sie wird das Seiende vom Zusammenhang mit dem Seienden nicht abtrennen, weder wenn es sich überall auf alle Weise gemäß der Ordnung zerstreut noch wenn es zusammentritt.“ Diese Aussprüche verweisen darauf, dass Parmenides offenbar der Unterschied zwischen Begriff, Begreifen und Begriffenem offensichtlich vor Augen stand.

²⁷⁸ Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. I, S. 3.

Das Symbol, oder genauer: die symbolische Potenz des Geistes, übernimmt also für Cassirer die synthesebildende Funktion zwischen Sein und Begriff. Es stellt die primäre Bedingung jeglicher Erkenntnis dar, die sich formal immer in Begriffen manifestiert, welche ihrerseits als Bezeichnungen ein in bestimmter Hinsicht verstandenes Sein repräsentieren. Jeder Begriff ist demnach ein Symbol für das durch ihn Begriffene. Das symbolische Vermögen bildet nicht einfach Sein in Begriffen ab, sondern es konstruiert Erkenntnis aus dem jeweils vorliegenden Seinsverständnis und der hermeneutischen sowie definitiven Besetzung des Begriffsvorrates. Hieraus folgert Cassirer:

„Jede echte geistige Grundfunktion hat mit der Erkenntnis den einen entscheidenden Zug gemeinsam, daß ihr eine ursprünglich-bildende, nicht bloß eine nachbildende Kraft innewohnt. Sie drückt nicht bloß passiv ein Vorhandenes aus, sondern sie schließt eine selbstständige Energie des Geistes in sich, durch die das schlichte Dasein der Erscheinung eine bestimmte >>Bedeutung<<, einen eigentümlichen ideellen Gehalt empfängt.“²⁷⁹

Was als neue oder tiefere Erkenntnis einer Sache oder eines Zusammenhangs aus dem Vollzug des konstruierenden und symbolisch vermittelten Verstehens folgt, ist viel weniger als Entdeckung zu charakterisieren, sondern eher als eine Charakterisierung. Es geht dem Verstehen um die *Konstruktion von Seinsbezügen* und ihre *Verknüpfung in Begriffskomplexen*. Cassirer verweist in diesem Zusammenhang auf die grundsätzlich vorliegende Divergenz zwischen Begriff und bezeichneter Sache. Dennoch kann keineswegs die Rede davon sein, dass Begriff und Begriffenes in einer beliebigen Beziehung zueinander stünden. Vielmehr sind die Struktur des Wissens und die Toleranz der Reichweite von Begriffen in gewisser Hinsicht begrenzt.²⁸⁰ Ohne diese Begrenzung wären wir nicht mehr in der Lage, uns miteinander zu verständigen oder einen klaren Gedanken über ein empirisches Datum zu fassen. Cassirer sieht in der Struktur der Sprache die Bedeutungsgrenze gegeben, innerhalb derer zwar Erfahrung theoretisch völlig frei und ungebunden mit Begriffen assoziiert werden kann, die aber dennoch eine Art wissensarchitektonische Vorgabe bildet, die eine kommunikative Verwendbarkeit des Begriffs gewährleistet.²⁸¹

Uns ist diese Architektur durchaus bewusst – wir kennen sie durch ihre Pfeiler und Wände, die das Gebäude unserer Erkenntnis tragen. Begriffe und Begriffskorrelationen ordnet der Geist kategorial, d.h. er benutzt Kategorien durch die er die Flut von Daten und Beziehungen ordnet. Das Aufweisen und Begutachten von Bedeutung, Inhalt und Struktur des kategorialen

²⁷⁹ Ebd. S. 7.

²⁸⁰ Diese Begrenzung kann nicht nur ontologisch begründet werden, sondern auch sprachphilosophisch und sozial-hermeneutisch etwa durch Verweis auf die Regeln des Diskurses. Vgl. Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, S. 31-47.

²⁸¹ Zur Analyse dieser Spracharchitektur, vgl. ebd. S. 154ff.

Verstandes, sowie der Verstandeskategorien selbst ist ein gängiges Problem der Geistesphilosophie, das mit Aristoteles²⁸², Kant²⁸³, Cassirer aber auch mit Heidegger²⁸⁴, um nur Einige zu nennen, bedeutende Vertreter der philosophischen Erkenntnistheorie beschäftigt hat.

Die Folgen, die Cassirer aus der Divergenz zwischen Sein und Begriff zieht, sind zweierlei: Zum einen muss der empirisch-wissenschaftliche Verstand von seinem Absolutheitsanspruch abrücken, denn „[d]ie Begriffe, mit denen er operiert [...] sind freie >>Scheinbilder<<, die die Erkenntnis entwirft, um die Welt der sinnlichen Erfahrung zu beherrschen und als gesetzlich geordnete Welt zu übersehen, denen aber in den sinnlichen Daten selbst unmittelbar nichts entspricht.“²⁸⁵

Des Weiteren muss zugestanden werden, dass jedes kategoriale System – Cassirer nennt exemplarisch Religion und Kunst – einen je eigenen Wirklichkeits- und Wahrheitsanspruch hat, der nicht gegeneinander ab- oder aufzuwägen ist. Vielmehr stehen die Ergebnisse und das ihnen zugrunde liegende, bzw. ihnen folgende Seinsverständnis dieser Denkstrukturen als freie Begriffskomplexe nebeneinander, wo sie in Austausch miteinander treten können, es aber nicht müssen.²⁸⁶ Allen gemeinsam ist aber ihre welt- und ichsetzende Potenz. Demgemäß folgert Cassirer:

„Jede besondere geistige Energie trägt in besonderer Weise zu dieser Feststellung bei und wirkt demgemäß an der Konstituierung des Ichbegriffs wie des Weltbegriffs mit. Die Erkenntnis wie die Sprache, der Mythos und die Kunst: sie alle verhalten sich nicht wie ein bloßer Spiegel, der die Bilder eines Gegebenen des äußeren oder inneren Seins, so wie sie sich in ihm erzeugen, einfach zurückwirft, sondern sie sind statt solcher indifferenter Medien

²⁸² Hier ist seine Schrift der *Kategorien* zu nennen, die als das Urwerk des kategorialen Denkens überhaupt anzusehen ist. Die Grundidee und darin gleichsam Bedingung der Möglichkeit eines kategorialen System liegt in der strengen Aussagelogik, die Aristoteles seinem Denken zugrunde gelegt hat. Er schreibt im dritten Kapitel der *Kategorien*, 1b: „Wenn etwas von Etwas als seinem Subjekt ausgesagt wird, so muss alles, was von dem Ausgesagten gilt, auch von dem Subjekt gelten.“ Dies bedeutet, dass eine Aussage notwendig, sofern sie als wahr gelten will, in Korrelation zu dem Ausgesagten stehen muss. Diese Korrelation ist ihrerseits nicht beliebig, sondern selbst in der Logik von Sprache und Grammatik fundiert.

²⁸³ Bei Kant ist zusätzlich darauf hinzuweisen, dass er die synthetisierenden Position sucht, bzw. ein *Schema* ein entsprechendes, *transzendentes* Urteil zu fällen, welches zwischen begrifflicher Kategorie und faktischer Erscheinung vermittelt. Vgl. Weischedel, Wilhelm [Hrsg.]: Kant, Immanuel. Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. III u. IV. Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974, S.187f: „Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das *transzendente Schema*.“

²⁸⁴ Heidegger wählt in *Sein und Zeit* seinerseits gewisse Kategorie, wie Raum und Zeit um in ihnen Dasein auf sein Sein hin zu befragen. Wir werden im folgenden Kapitel ausführlich darauf eingehen.

²⁸⁵ Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. I, S. 15.

²⁸⁶ Ebd. S. 22.

vielmehr die eigentlichen Lichtquellen, die Bedingungen des Sehens wie die Ursprünge aller Gestaltung.“²⁸⁷

In einem ersten Überblick können wir folgende Aspekte aus Cassirer Denken festhalten: Sein und Begriff stehen nicht in einem abbildenden Verhältnis zueinander, sondern in einem sich je konstruierenden. Der Begriff erschließt das Sein und die Erfahrung des Seins unter der Kategorie seines Verständnisses, welche die Grenze für die Begriffsbildung zieht. Weiterhin hat Cassirer den Begriff des Symbols eingeführt, den genau zu bestimmen, wir bislang noch nicht unternommen haben. Wir wissen jedoch, dass das Symbol für die in einem Begriff erschlossene *Seinswirklichkeit* steht. *Jeder Begriff ist seinem Wesen nach symbolisch. Was er symbolisiert ist die Weise eines bestimmten kategorial qualifizierten Weltzuganges.*

Es eröffnen sich nach dieser ersten Übersicht über den Problemkomplex des Verhältnisses von Begriff und Sein verschiedene weitere Aspekte, die berücksichtigt werden müssen. Der erste, dem sich Cassirer widmet, beschäftigt sich mit der begrifflichen Repräsentation. Jeder Begriff, obgleich er mit dem empirischen Datum selbst nichts gemein haben muss, bezeichnet dennoch einen in ihm bewusst vorliegenden Sachverhalt, der verstanden wird. Zwar hat etwa der Begriff Baum nichts mit der empirischen Beschaffenheit des sinnlich-vermittelten Gegenstandes zu tun, dennoch verstehen wir, wenn wir das Wort hören, was damit wohl gemeint sein mag. Dieses sprachliche Phänomen nennt Cassirer die *Repräsentation*. Sie erstreckt sich natürlich nicht nur auf einzelne Begriffe, sondern auch auf Begriffskomplexe oder andere sinnlichen Vermittlungen, wie Musik, Gesten, Farben etc. Es ist der symbolische Charakter des Begriffes, oder, wenn man andere sinnliche Vermittlungen hinzunimmt, das symbolische Vermögen selbst, das als Bedingung der Möglichkeit des Verstandes, die ihm vorgestellten Daten in höhere Sinneinheiten zu synthetisieren, für die Einheit und Kohärenz des Bewusstseins selbst verantwortlich ist. Cassirer schreibt:

„Die Synthese, in der das Bewusstsein eine Folge von Tönen zur Einheit einer Melodie verknüpft, ist von derjenigen, kraft deren eine Mannigfaltigkeit von Sprachlauten sich für uns zur Einheit eines >>Satzes<< zusammenfügt, offenbar völlig verschieden. Aber gemeinsam ist ihnen das eine, dass in beiden Fällen die sinnlichen Einzelheiten nicht für sich stehen bleiben, sondern dass sie sich einem Bewusstseins g a n z e n einfügen und von diesem erst ihren qualitativen Sinn erhalten.“²⁸⁸

Der Geist verfügt über verschiedene Vermögen, kraft derer er Sein auf unterschiedliche Art verstehen und zu deuten vermag. Er kann Sein unter einer religiösen, ästhetischen, ethischen,

²⁸⁷ Ebd. S. 24f.

²⁸⁸ Ebd. S. 25.

physikalischen oder anderen Perspektive²⁸⁹ verstehen. Was aber allen dieses Verständnisarten gemein ist, ist die in ihnen sich vollziehende Grundfunktion des Verstandes. Sie besteht darin, die Daten, die ihm vorgelegt sind, in *Sinneinheiten* zusammenzuführen und diese Sinneinheiten in Begriffen zu hinterlegen. Funktion und die Funktionsweise des Verstandes bedingen das Bewusstseinsganze, die Kohärenz und Einheit des Denkens und Verstehens. Das Werkzeug, das diese Leistung ermöglicht und durchführt, muss das primäre Moment des Denkens überhaupt sein. Es kann als ein *noétisches Apriori* verstanden werden, als eine Denkfigur, die das Denken selbst als Funktion seiner Funktionalität setzt. Diese Figur ist bei Cassirer das *Symbol*. *Symbol* darf hier aber nicht als Begriff verstanden werden, sondern nur als begrifflich bestimmte Potenz des Repräsentationsvermögens – wir verwenden daher mit Cassirer zunächst den Ausdruck *Symbolik*.

Gehen wir mit den bislang gewonnenen Einblicken in Cassirers Arbeit zurück zur anfänglichen Fragestellung, nämlich dem Verhältnis zwischen Begriff und Sein: Es ist leicht zu erkennen, dass Cassirer seine Fragestellung modifizieren und nun nach dem Verhältnis von Zeichen und Sein fragen muss, ist doch der Begriff grundsätzlich in seiner symbolischen Potenz *Repräsentativ des Seins*.²⁹⁰

Was bisher aufgezeigt wurde, fasst Cassirer unter dem Terminus der „*natürlichen*“ *Symbolik* zusammen; sie bezeichnet „jene [begriffliche] Darstellung des Bewußtseinsganzen, die schon in jedem einzelnen Moment und Fragment des Bewusstseins notwendig enthalten oder zumindest angelegt ist [...]“²⁹¹ Was aber das tiefere Verständnis der Bedeutung des symbolischen Vermögens angeht, so muss nun weiter nach der Rückbeziehung zwischen Zeichen und Sein gefragt werden: Inwieweit ist, wenn das so und so vorliegende sinnliche Datum in einem begrifflichen Zeichen keine ontologisch relevante Abbildung findet, dennoch eine Beziehung zwischen Zeichen und Sein auszumachen, die doch offensichtlich bestehen muss, da begrifflich bezeichnetes Sein nicht reine Fiktion ist, sondern als gemeinsame Grundlage, als „*Material*“ der Sprache in ihren Worten manifestiert erscheint. Cassirer spricht in diesem Zusammenhang von der sogenannten „*künstlichen*“ *Symbolik*.²⁹² Was wir darunter zu verstehen haben, erklärt er wie folgt:

²⁸⁹ Cassirer unterscheidet kategorial zwischen Kunst, Mythos und Wissenschaft. Diese Oberkategorien sind allerdings nicht ontologisch fundiert, noch notwendig voneinander abgegrenzt. In bestimmten geistesgeschichtlichen Epochen werden sie nur durch ihre radikale Zusammenlegung in einem dieser Epoche zentralen Begriff oder einer Idee sichtbar. Vgl. hierzu Cassirers Darstellung *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Die Renaissance bildet eine Epoche, in der Kunst, Naturwissenschaft, Philosophie, Pädagogik etc. im Begriff des Individuums zusammenlaufen.

²⁹⁰ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, S. 39.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Ebd.

„In jedem sprachlichen >>Zeichen<<, in jedem mythischen oder künstlerischen >>Bild<< erscheint ein geistiger Gehalt, der an und für sich über alles Sinnliche hinausweist, in die Form des Sinnlichen, des Sicht-, Hör-, Tastbaren umgesetzt.“

Offensichtlich hat das Zeichen neben seiner das Sein repräsentierenden *natürlichen* Funktion noch eine weitere Bedeutung, die auf eine *künstliche* Funktion hinweist. Mit künstlich meint Cassirer hier nicht unecht, sondern *artifizuell*, und zwar nicht in einem passiven Verständnis, sondern ganz im Gegenteil: Während die natürliche Symbolik abbildend, d.h. das Sein passiv repräsentierend ist, scheint die künstliche Symbolik das Sein, das als Material vorliegt, aktiv in eine Gestalt zu überführen, die eben über das rein Sinnliche hinausreicht und eine weitere Bedeutungsebene eröffnet. Cassirer betont hier vor allem die aktiv-gestaltende Dynamik der künstlichen Symbolik und ihrer Zeichen, sie, die „[...] uns in der Sprache, im Mythos, in der Kunst entgegentreten, >>sind<< nicht erst, um dann, über dieses Sein hinaus, noch eine bestimmte Bedeutung zu erlangen, sondern bei ihnen entspringt alles Sein erst aus der Bedeutung. Ihr Gehalt geht rein und vollständig in der Funktion des Bedeutens auf.“²⁹³

Die Kunst und die primäre Aufgabe unseres Verstandes ist es, Sein durch eine symbolische Vermittlung in einem Begriff zu verstehen und auszudeuten. Erst so ist das möglich, was alltagssprachlich *Weltverständnis* oder *Lebensanschauung* genannt wird, d.h. die strukturierte und geordnete Beziehung des vernünftigen Subjekts zum Sein. Nur unter dieser Strukturierung ist es möglich die Sinnzusammenhänge und Bezüge der Welt zu verstehen. Die jedem Urteil innewohnende Kenntnis der Sinnzusammenhänge ist der Garant, Seiendes in seinen sprachlichen Formen in eine Gestalt zu überführen, die wir verstehen und zu der wir uns in verschiedener Weise verhalten können. Die Varianz des Symbolischen erlaubt es uns, in der gleichen Bewegung des positiven Verstehens immer auch potentiell von der Ordnung und Struktur, die uns vorliegt, zu abstrahieren. Das Symbol verweist über das bloß Gegebene hinaus und erlaubt so eine alternative Realitätswahrnehmung. Cassirer beschreibt die symbolische Potenz des Verstandes mit Hinweis auf seine das Sein strukturierende, d.h. bildende Bedeutung wie folgt:

„Und so ist es überall die Freiheit des geistigen Tuns, durch die sich das Chaos der sinnlichen Eindrücke erst lichtet und durch die es für uns erst feste Gestalt anzunehmen beginnt. Nur indem wir dem fließenden Eindruck, in irgendeiner Richtung der Zeichengebung, b i l d e n d gegenüberreten, gewinnt er für uns Form und Dauer. Diese Wandlung zur Gestalt vollzieht sich in der Wissenschaft und in der Sprache, in der Kunst und im Mythos in verschiedener

²⁹³ Ebd. S. 40.

Weise und nach verschiedenen Bildungsprinzipien: Aber alle stimmen darin überein, dass dasjenige, was schließlich als Produkt ihres Tuns vor uns hintritt, in keinem Zuge mehr dem bloßen Material gleicht, von dem sie anfänglich ausgegangen waren.“²⁹⁴

Gehen wir nun weiter und versuchen Cassirers Untersuchungen in Beziehung mit unserem Forschungsgegenstand zu bringen. Tatsächlich spielt das religiöse Denken eine wichtige Rolle in der Bestimmung des symbolischen Vermögens. Die Religion ist voll von Symbolen, die uns tagtäglich gegenüber treten, jedoch nicht nur in äußeren Zeichen, wie dem Kreuz oder dem Halbmond, sondern vor allem auch in der je spezifischen religiösen Sprache, wie wir sie aus dem Ritus, dem Gebet aber auch aus dogmatischen Schriften kennen. Wir können daher davon ausgehen, dass *Religion* im Verständnis Cassirers eine kategoriale Verstandesinstanz ist, die vermittels der ihr eigenen Symbole, Sein in der ihr entsprechenden Weise, nämlich unter einem religiösen Blickwinkel, deutet und versteht. Die religiösen Symbole bilden Sein in religiöser Weise und lassen so die dem Verstand material vorliegenden Eindrücke und sinnlich vermittelten Daten als religiös überformte erscheinen. Cassirer nennt die bildende Potenz des künstlichen, symbolischen Vermögens, *Prägung*. Er stellt sie als Gegenbegriff zur reinen Repräsentanz vor, wie sie uns in der natürlichen Symbolik bekannt wurde. Er schreibt erklärend zu dem, was er unter *Prägung* versteht:

„Der Mythos und die Kunst, die Sprache und die Wissenschaft sind in diesem Sinne Prägungen zum Sein: Sie sind nicht einfache Abbilder einer vorhandenen Wirklichkeit, sondern sie stellen die großen Richtlinien der geistigen Bewegung, des ideellen Prozesses dar, in dem sich für uns das Wirkliche als Eines und Vieles konstituiert – als eine Mannigfaltigkeit von Gestaltungen, die doch zuletzt durch eine Einheit der Bedeutung zusammengehalten werden.“²⁹⁵

Wir wissen, dass dem *Heiligen* ein empirisch vermitteltes Objekt zugrunde liegt. Als Phänomen müssen wir es noch im Bereich des religiösen Denkens und Verstehens verorten; Cassirer würde es wohl dem Mythos zusprechen – in beiden Bereichen nimmt es aber eine zentrale Rolle ein. Als sprachliches Zeichen ist uns das *Heilige* durch solche Begriffe vermittelt, die ein bestimmtes Seiendes bezeichnen, die jedoch um das Attribut der *Heiligkeit* in ihrem Wesen tiefer und/oder anders bestimmt sind. Das einem solchen Begriff zur Seite gestellte Attribut der Heiligkeit wäre demnach ein Indikator für die Art des prägenden Seinsverständnisses und könnte rückbezüglich der eigentliche Schlüssel für die Erkenntnis des je vorliegenden Bildungsprinzips sein. Erst durch die Erkenntnis des *Heiligen*, die

²⁹⁴ Ebd. S. 41.

²⁹⁵ Ebd.

vorliegt, wenn wir bestimmten empirischen Erscheinungen entsprechende Begriffe und Attribute zusprechen, bedingt sich die implizite Erkenntnis des Religiösen. Cassirers Dreischritt²⁹⁶ vom formlosen Material durch die künstliche Symbolik zum gestalthaft verstandenen Material wäre durch kategorial immanente Worte, zu denen man auch das der Heiligkeit zählen müsste, da es nur in einem religiösen Kontext sinnvoll verwendet wird,²⁹⁷ umzukehren, um so dem Verstand einen Rückbezug und damit die Möglichkeit des Verstehens der eigenen Leistung zu erlauben.

Das *Heilige* wäre im Ansatz Cassirers dann weit mehr als ein Symbol, das die Qualität eines Seienden bezeichnet – es wäre eine *symbolische Dimension*, die die seinsdeutende Leistung des Verstandes selbst indiziert. Wenn aber das *Heilige* selbst ein symbolischer Begriff, bzw. ein in einem Begriff fixiertes Symbol ist, dann bedeutet dies weiterhin, dass das Selbstverständnis des Verstehens keineswegs ein fertig abgezeichnetes Datum einer sinnlich-unvermittelten Seinsvorstellung repräsentiert, sondern dass eben diese Verstandesleistung selbst erst in seinem Vollzug und in seiner Selbstreflexion gebildet werden würde. Tatsächlich entspricht dies Cassirers Verständnis. In seinem Werk *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* thematisiert er genau diesen Zusammenhang, der dort im Problem der kulturellen Individuation kulminiert.²⁹⁸

So sehr in Teilen dem Ansatz Cassirers auch zuzustimmen ist, können wir ihn doch nicht kritiklos hinnehmen. Zwar eröffnet uns die *Philosophie der Symbolischen Formen* die Möglichkeit, das *Heilige kategorial* zu verstehen, seine bildende und prägende Wirkung auf das Sein zu seinem Ursprung in der Verstandesleistung des menschlichen Bewusstseins zurückzuverfolgen, allerdings ist die hier erreichte ursprüngliche Bestimmbarkeit des Phänomens zu einem hohen Preis erkaufte. Das Individuum, resp. der Ich-Begriff tritt bei Cassirer hinter der in diesem Begriff objektivierten Verstandesleistung zurück. Es nimmt im gesamten Denken des Neukantianismus nur einen funktionalen Status ein, der das Subjekt, ohne welche eine Verstandesleistung doch überhaupt nicht zu denken wäre, in der Leistung seines verstehenden Bewusstseins objektiviert. Die Aufhebung des Individuums vollzieht sich

²⁹⁶ Wir könnten den Dreischritt etwa folgendermaßen darstellen:

Seiendes	-	formloses Material
Begriff	-	natürliche/ künstliche Symbolik
Verstehen	-	gestaltetes/ gebildetes Material

²⁹⁷ In gewisser Weise gibt dies Cassirer selbst zu, wenn er auf Basis Kants die Beziehung zwischen Begriff und Ding bestimmt. Ihr Verhältnis ist als transzendental zu bestimmen. Transzendenz bestimmt Cassirer als das im ästhetischen Sinn „Unanschauliche“. Heiligkeit, so könnten wir demnach Cassirer verstehen, ist der Begriff der Unanschaulichkeit eines Dings im religiösen Denken. Vgl. Ders.: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, S. 364.

²⁹⁸ Vgl. hierzu Cassirer Ausführung zu Picos Denken: Gefordert vom Menschen, als sich individuierendes Wesen ist die „[...] t o t a l e H i n w e n d u n g zur Welt und die t o t a l e U n t e r s c h e i d u n g von ihr.“ Vgl. Ders.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, S. 91.

bei Cassirer konkret mit der Einführung des Kulturbegriffes. Kultur ist ihm nichts Anderes als die objektivierte Gestalt der Bewusstseinsleistung des Individuums *an sich*. Der faktische Einzelne, der zwar als Träger des je eigenen Bewusstseins voraus zu setzen wäre, spielt bezüglich der Erklärbarkeit seines kulturellen Seins keine signifikante Rolle. Warum muss das Zurücktreten des Individuums aber nun kritisiert werden? Die Antwort hierauf liegt in einer Aporie des Ansatzes.

Cassirers Anliegen ist es, die Form von Erkenntnis schlechthin aufzuzeigen. Es geht ihm nicht um bestimmte Bewusstseinsinhalte, sondern um die Weise ihres Zustandekommens. Bei der Weiterführung seines Ansatzes muss er seine Fragestellung nun aber auf die Unmittelbarkeit der Erkenntnis selbst zuspitzen. Hier kommt die innere Erfahrung und die feste Struktur des Erlebens ins Spiel. Zwar werden die dem Verstand erscheinenden Daten durch natürliche und künstliche Symbolik gemäß der je angelegten kategorialen Verstehensweisen begrifflich vermittelt und bilden so erst die Vorstellung des Geistes von Sein, allerdings steht die hier angenommene Bewegung der Vermittlung im Gegensatz zur faktischen Alltäglichkeit des Verstehens, das sich ja gerade durch seine Unmittelbarkeit auszeichnet.²⁹⁹ Cassirer stößt im dritten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* auf dieses Problem.

Er räumt ein, dass aufgrund des Momentes der symbolischen Prägnanz ein Zugang zur Unmittelbarkeit des Seins nur durch die Erhellung des Zusammenspiels von Sein und Symbol aufzuklären wäre, wenn er schreibt:

„Wenn wir fragen, ob für das Denken irgendeine Möglichkeit besteht, die Schicht des bloß Symbolischen und Signifikanten zu durchstoßen, um hinter ihr die >>unmittelbare<<, die entschleierte Wirklichkeit zu erfassen – so ergibt sich von selbst, dass dieses Ziel, wenn überhaupt, so keinesfalls auf dem Wege der äußeren Erfahrung erreichbar sein wird. Daß diese, dass die Erkenntnis der D i n g w e l t an ganz bestimmte theoretische Voraussetzungen und Bedingungen gebunden ist und dass insofern der Prozess der O b j e k t i v i e r u n g, wie er sich in der Naturerkenntnis fortschreitend vollzieht, immer zugleich ein Prozess der logischen Vermittlung, der M e d i a t i s i e r u n g ist: dies wird nach allen Fortschritten, die die erkenntniskritische Analyse im Gebiet der modernen Physik gemacht hat, kaum einem ernsthaften Zweifel unterliegen.“³⁰⁰

Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit der symbolisch objektivierten Daten sieht Cassirer durch die Unabhängigkeit rein formal-logischer Aussagen von ihrem empirischen Material gegeben. Cassirer muss nun das Zugeständnis machen, dass eine Korrelation zwischen

²⁹⁹ Vgl. hierzu Cassirers Ausführungen zur Wahrnehmung. Ders.: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, S. 66ff.

³⁰⁰ Ebd. Bd. III, S. 25.

Symbol und Sein in der Struktur der symbolischen Erkenntnis gegeben sein muss. Da diese ja nicht nur abbildend, sondern vor allem das Sein selbst prägend ist, müsste jede begrifflich vermittelte Erkenntnis über Sein und die Dinge in der Welt immer rein subjektiv bleiben – eine gültige und von Cassirer angenommene Objektivierungsleistung wäre so gesehen, weder zu erbringen, noch überhaupt möglich. Nun behilft sich Cassirer mit der Verlegung seiner Fragestellung auf den Akt des Erlebens:

„Das echte >>Unmittelbare<< dürfen wir nicht in den Dingen draußen, sondern wir müssen es in uns selbst suchen. Nicht die Natur, als der Inbegriff der *Gegenstände* in Raum und Zeit, sondern unser eigenes Ich, nicht die Welt der Objekte, sondern die Welt unseres Daseins, unserer Erlebniswirklichkeit, scheint uns allein an die Schwelle dieses Unmittelbaren führen zu können.“³⁰¹

Eine feste und berechenbare Erlebnisstruktur in der Art des *ideellen Ichs* würde Cassirers Anspruch auf die Möglichkeit von Erkenntnis einer Seinsordnung in den symbolisch variablen Begriffen zumindest als Anspruch erhalten. Ich, Dasein, Existenz etc. sind aber Begriffe, die zunächst rein subjektiven Charakter haben, und die, wie wir gesehen haben, deshalb von Cassirer in der symbolischen Potenz des Verstandes und im Begriff der Kultur aufgehoben werden mussten. Hier findet sich keine Rehabilitierung des Subjektes oder gar der Versuch einer Auflösung des so problematischen Subjekt-Objekt-Verhältnisses.³⁰² Stattdessen setzt Cassirer den Akt des Erlebens als eine materiale Vorbedingung zum Akt des Erkennens und vermeidet so die eigentlich notwendige Diskussion über die Existenz des Individuums als Bedingung und selbst prägende Instanz des individuellen Erlebnisaktes. Der Neukantianer teilt diese Fehleinschätzung der Bedeutung des Individuums mit der gesamten Marburger Schule, insbesondere aber mit Natorp.³⁰³

Das *Heilige* ist primär existent als Erfahrung des Individuums und zwar in dessen je eigenem In-der-Welt-sein. Ohne dieses Individuum werden wir durch Cassirers methodisches Vorgehen nicht in die Lage versetzt, uns diesem Phänomen in einer umfassenden Verortung in der *Lebenswelt* anzunähern. Wo allerdings Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* durchaus fruchtbringend für unsere eigene Arbeit ist, ist bei der weiteren Differenzierung und Ausgestaltung unserer Fragestellung. Als dem Begriff vorgeordnet müssen wir die symbolische Leistung des Bewusstseins berücksichtigen, wenn wir uns dem *Heiligen* in seinem Vorkommen in der Welt der Gegenstände annähern wollen. Das *Heilige* liegt uns

³⁰¹ Ebd. S. 26.

³⁰² Vgl. zu genau diesem Problem auch: Heidegger, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 128-146.

³⁰³ Vgl. Ebd.

empirisch grundsätzlich nur als attributive Bestimmung eines Seienden vor. Dieses attributiv Bestimmte ist aber nichts anderes als ein Symbol im cassirerschen Sinn und zwar sowohl in einem ihm zugesprochenen funktionalen Selbstsein wie auch als reiner Bewusstseinsinhalt. Ein heiliges Artefakt beispielsweise ist sowohl sinnlich vermitteltes Symbol des Prinzips der *Heiligkeit*³⁰⁴, als auch die Leistung der künstlich-symbolischen Potenz eines kategorialen Seinsverständnisses, das in diesem Fall als religiöses oder mythisches zu bestimmen wäre.

Wir werden an anderer Stelle noch auf Cassirers kategoriales Bewusstseinsverständnis zurückzukommen haben, wenn wir das Individuum in seiner Existenz zum Ausgangspunkt unserer eigenen Annäherung an das *Heilige* genommen haben und versuchen, das Phänomen der *Heiligkeit in und durch die Lebensweltlichkeit des Dasein zu bestimmen*. Diese Lebensweltlichkeit ist der Maßstab, nach dem Cassirer seine *Kategorien* definiert hat. Seine Vorleistung auf diesem Gebiet wird uns den Fortgang unserer eigenen Untersuchung erleichtern und sie an vielen Stellen noch zusätzlich bereichern.

Cassirer und Heidegger stehen sich, was ihre Denkansätze angeht, auf demselben Feld gegenüber. Beide gehen von der faktischen Lebensweltlichkeit des Menschen als Fundament philosophischer Erkenntnis aus. Beide analysieren diese Lebensweltlichkeit. Und doch gelangen beide zu unterschiedlichen Ergebnissen. Der primäre, alles Denken durchziehende Spalt zwischen Heidegger und Cassirer ist das Ringen um *das Ding an sich*. Während Heidegger jegliche Objektivierung des Seins vor seiner fundamentalontologischen Bestimmung verwirft, geht Cassirer von einem bestimmten Sein aus, dessen Spuren sich im Denken, Wahrnehmen, Begreifen nachweisen und von dort eine quasi metaphysische Seinsbestimmung zulassen. Unabhängig von der grundsätzlichen Kritik Heideggers an der Marburger-Schule soll nun überprüft werden, inwieweit sich der fundamentalontologische vom symbolphilosophischen Zugang Cassirers im Hinblick auf das Phänomen des Heiligen unterscheidet und warum für eine existenziale Bestimmung des Heiligen Heideggers Vorgehen erfolgversprechender ist.

Cassirers Seinsarchitektur basiert auf der vereinfacht ausgedrückte Idee, dass das Sein selbst die Strukturen des Seienden ausformt und das rückbezüglich der menschliche Verstand durch Analyse des Seienden ebendiese Struktur, die er gleichwohl in sich enthält, aufweisen kann. Das Symbol zum Beispiel unterliegt dem Gepräge der Kultur, in der es in einer bestimmten Weise *weisend* erscheint. Durch eine eingehende Analyse der Kultur wird sich, so Cassirer, der enthaltene Symbolvorrat dem Betrachter entbergen. Gleichzeitig ist die Kultur ein

³⁰⁴ Vgl. Kapitel. III.

Speicher symbolischer Gehalte, der von Generation zu Generation weitergegeben und entwickelt wird. Das Verhältnis von Kultur und Symbol ist dynamisch, wobei sich beide Pole nie besonders weit voneinander entfernen können, ohne dass das gegenseitige Verständnis erlischt, d.h. das gründende Verhältnis aufgehoben wird. Ein Symbol, das nicht mehr verstanden wird, verliert seine Bedeutung. Umgekehrt gilt, dass eine Kultur, die über keine verständlichen Symbole mehr verfügt, notwendig untergehen wird. Was das Heilige angeht, so zeigt es sich in Cassirers Ansatz vor allem als sprachliches Prädikat bestimmter religiöser Symbole. Die Religion ist Aspekt der Kultur, das Heilige der sprachliche Indikator für die Symbole dieses Aspekts, etwas, das nur im menschlichen Bewusstsein wirkt und dort eine bestimmte Konzeption von Wahrnehmung zeitigt.

Nimmt man nun Heideggers Kritik an Kant und der in dessen Gefolge stehenden Marburger-Schule, dessen bekanntester Vertreter fraglos Cassirer sein dürfte, und betrachtet genau die aufgewiesene Verhältnismäßigkeit zwischen Symbol und Kultur, zeigt sich bald, warum Cassirers Ansatz für eine Bestimmung des Heiligen über weite Strecken schlichtweg unzureichend ist. Heidegger geht vom faktisch existierenden Dasein aus und versucht anhand der dort aufgewiesenen Strukturen einen Zugang zum Sein selbst zu finden. Begriffe wie Kultur und Symbol sind in ihrer Abstraktion für eine fundamentale Betrachtung ungeeignet. Stattdessen bezieht Heidegger einen Aspekt ein, den Cassirer gänzlich ausblendet: die Verflechtung von Emotion und Wahrnehmung bezüglich dessen, was sich dem Menschen als Wirklichkeit präsentiert. Das Heilige ist in einer fundamentalontologischen Perspektive nicht nur prädikativ, sondern vor allem objektiv zu verstehen. Es weist nicht nur eine Kultur aus, sondern es prägt die Wirklichkeit, dessen Spiegelbild die sichtbaren Symbole einer Kultur sind. Dennoch ist Cassirers Ansatz für die nun folgende Betrachtung der heideggerschen Methode nicht ohne Nutzen: Das Moment der Sprache und ihre Bedeutung für jegliche hermeneutischen Bestimmung erweist sich in der Auseinandersetzung mit Cassirer als absolute Notwendigkeit, die der frühe Heidegger im Entwurf seiner Methode nur unzureichend berücksichtigt hat. Gerade um diesen Aspekt muss Heideggers fundamentalontologische Daseinsanalyse deutlich erweitert werden, will man mit ihr das Phänomen des Heiligen als objektive Faktizität der Sprache des Daseins verstehen.

3. Das Problem des Zugangs zum Heiligen und die Notwendigkeit einer fundamentalontologischen Bestimmung

Tatsächlich teilen die oben genannten Zugänge zum Heiligen ein gemeinsames Problem, das innerhalb der je vorgebrachten Fragestellung dahin wirkt, eine phänomenale Erschließung zu behindern, wenn nicht gar unmöglich zu machen. Die phänomenale Beschreibung versucht jegliche Vorannahmen über das zu Beschreibende, das sich zeigende Phänomen auszuschließen. Wir werden uns hierzu ausführlich Heideggers Methode der *Destruction* widmen, da gerade sie ein Verfahren darstellt, dessen Ziel der Ausschluss von Vorannahmen ist. Je komplexer und vielschichtiger der Aufbau eines Ansatzes ist, desto eher scheint die apriorische Setzung, die ihm zugrunde liegt, aus dem Blickfeld zu rücken. Man mag die o.g. Ansätze über das Heilige betrachten und könnte geneigt sein, jeden einzelnen in Frage zu stellen, wie es auch in der Vergangenheit schon geschehen ist. Man könnte auch den vorangegangenen Ideen eine weitere hinzufügen, ohne sich dem Phänomen zu nähern. Der Potenz der Vernunft ist keine Grenze gesetzt.

Überraschend ist nun die Behauptung: die Ansätze teilen ein gemeinsamen Problem, eine Vorannahme, die sie vom Phänomen trennt. Diese Vorannahme betrifft den Charakter des Heiligen innerhalb der Ansätze, genauer: sein Verhältnis zu jenen Denkstrukturen, deren Ziel eigentlich die Beschreibung des Heiligen nicht seine Verbergung ist. Das Heilige erscheint, um es kurz zu fassen, jeweils als Objekt, das in wechselseitig konstitutiver Beziehung zum System steht, das das Objekt beschreibt. Jeder Ansatz läuft im Letzten auf einen Zirkelschluss hinaus – das Heilige ist immer schon systemisch vorausgesetzt und seine Erklärung läuft notwendig auf den je schon gesichteten Bestand seiner Phänomenalität hinaus. Im Folgenden Abschnitt 4.1 werden wir die einzelnen Fehlschlüsse genauer aufdecken, um sie dann mithilfe von Heideggers Methode der phänomenologischen Destruction in eine alternative Technik der Fragestellung zu überführen, welche das Heilige nicht als Objekt, sondern als Objektivum der Sprache der Existenz aufweist.

4. Heideggers Methode der phänomenologischen Destruction als Möglichkeit der fundamentalontologischen Bestimmung des Heiligen

In diesem Abschnitt wollen wir uns dem Phänomen des *Heiligen* aus der Perspektive seiner Dynamik annähern. Dazu muss verstanden werden, was das Verb *heiligen* in unserer

Alltagssprache bedeutet. Das Verb bezeichnet grundsätzlich einen Übergang, eine Übertragung oder eine Übersetzung zwischen dem *Heiligen* und etwas, das mithin als *heilig* bezeichnet werden kann und, wie gezeigt wurde, deshalb einen besonderen lebensweltlichen Platz einnimmt. In diesem Abschnitt wird auch die Methode umrahmt werden, die geeignet scheint, uns dem Phänomen des *Heiligen* anzunähern, bzw. das *Heilige* in seiner Phänomenalität zu verstehen, und zwar so, wie es uns in unserer weltbezogenen Existenz immer schon erscheint. Bevor wir aber die Methode erörtern, wollen wir kurz das bislang Gesehene zusammenfassen und in Frage stellen.

Wir haben bis jetzt gesehen, dass ein als *heilig* bezeichnetes Seiendes eine besondere Rolle innerhalb eines Weltkontextes einnimmt. Dass ein solches Seiendes als *heilig* bezeichnet wird, bedeutet, zu seinem *Wesen* als Seiendem wird ihm eine zusätzliche es als bestimmtes Seiendes *qualifizierende Eigenschaft* zugesprochen. Das Adjektiv oder Adverb *heilig* verweist aber, indem es von einem Seienden ausgesagt wird, auf dessen *substantielles Wesen*.³⁰⁵

Wir nahmen später Ansätze in den Blick, die das *Heilige* in seiner *Substantialität* zu begreifen versuchen. Diese Ansätze versuchten das *Heilige* in bestimmten kontextuellen Bezügen zu erschließen. Sie sind allesamt äußerst problematisch und wir konnten keinen von ihnen ohne Kritik stehen lassen, weil in ihnen das *Heilige* auf sich selbst als Seiendes verweist, dem entgegen repräsentiert es aber gleichsam eine intelligible Kategorie der Seinerschlossenheit. Rein auf Ebene der Sprache betrachtet, unterscheidet es sich so in keiner Weise von anderen Worten; es teilt ihre möglichen Alternationen und die Dimensionen ihrer kommunikativen Verwendbarkeit. Aus einer hermeneutischen Perspektive sehen wir aber, dass das *Heilige* eine völlig andere, tiefer schürfende, komplexere und vor allem vielschichtigere Bedeutung in der Unmittelbarkeit seines Vorkommens in der Sprache des Alltags einnimmt, was ein Grund dafür sein mag, dass die vorgestellten Untersuchungen über das *Heilige* allesamt als ungenügend bewertet werden müssen, da sie je nur einen Teil des Ganzen ausleuchten.

4.1 Das Problem der Gewinnung einer adäquaten Fragestellung – der objektive und subjektive Charakter des Heiligen und seine Phänomenalität

Das Problem der Mangelhaftigkeit der vorgestellten Ansätze liegt in der grundsätzlich unpassenden Herangehensweise an das *Heilige*. Das Heilige wird in den vorgestellten Ansätzen auf ein Phänomen in der Welt, in der existentialen Wirklichkeit reduziert, nicht aber als Urgrund von Welt und Wirklichkeit begriffen.

³⁰⁵ Vgl. Kap. II,1.

Untersuchen wir die Weise der angeführten Fragestellungen, um diese in ihrer je vermeinten Grundstruktur aufzeigen und so nachweisen zu können, welche apriorischen Voraussetzungen jeweils in ihnen immanent vorliegen und entsprechend die Ergebnisse verfärben. Da die Problematik der durch apriorische Setzungen verfälschten Fragestellung sich in allen vorgestellten Ansätzen wiederholt, genügt es an dieser Stelle sie kurz an zwei Beispielen aufzuzeigen. Wir wählen hierfür die Ansätze von Rudolf Otto und René Girard, weil an ihnen die apriorische Überformung ihrer Fragestellung am Offensichtlichsten hervortritt.

Otto versucht das *Heilige* in seiner Phänomenalität zu erfassen. Er verortet es hierzu in seinem, wie er meint, ursprünglichen Ort, nämlich innerhalb gewisser emotiver Erregungen, die ein Mensch bei einer Begegnung mit etwas von ihm als *heilig* Angesehenem empfindet. Das *Heilige* ist ihm also eine Art Dynamis oder Kategorie des Erlebens, die bestimmte emotive Regungen zeitigt. Sein Rückschluss von diesen Regungen auf das Wesen des *Heiligen* ergibt sich ganz notwendig aus der Beschaffenheit seiner Grundannahme, die auf einen Satz gebracht lautet: *Das Heilige ist diejenige Kraft, die wirkt, wenn ein Mensch diese und jene Gefühle empfindet.* Das Erleben dieser Gefühle ist das phänomenale Erscheinen des *Heiligen*. Es verweist hierbei auf dessen Wesen. Dieses Wesen muss nun im Akt der Erzeugung dieser bestimmten in der Begegnung mit ihm entstehenden Gefühle liegen, um der angenommenen Synchronität zwischen Wirkung und Entstehung der Emotive gerecht zu werden, weshalb Otto dieses Verhältnis als *Dynamis* bezeichnet. Otto eröffnet einen hermeneutischen Zirkel zwischen dem Polen des *Heiligen*, als emotiver Dynamis, und seinem Erleben in bestimmten emotiven Regungen, die die subjektive Wahrnehmung von Welt prägen.³⁰⁶

Dass Otto einen hermeneutischen Zirkelschluss durchführt, kann ihm keineswegs zum Vorwurf gemacht werden, insbesondere weil jener innerhalb der Methodik einer am Dasein orientierten Seinshermeneutik durchaus eine Beweis- und Aussagekraft besitzt.³⁰⁷ Vorzuwerfen ist Otto dagegen die apriorische Setzung, das Heilige würde sich in seiner Phänomenalität als emotives Konglomerat bei entsprechend disponierten Menschen zeigen. Dass es diese Regungen religiöser Ergriffenheit faktisch gibt, soll hierbei überhaupt nicht in Frage gestellt werden. Es ist allerdings höchst spekulativ diese Regungen mit dem Phänomen des *Heiligen* in Verbindung zu bringen, ohne für dieses Vorgehen irgendeinen anderen

³⁰⁶ Vgl. Kapitel II. 1.

³⁰⁷ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 281: „Was sich unter der Idee einer absoluten Selbstkonstruktion der Vernunft als beschränkendes Vorurteil darstellt, gehört in Wahrheit zur geschichtlichen Realität selber. Es bedarf einer grundsätzlichen Rehabilitierung des Begriffs des Vorurteils und einer Anerkennung dessen, dass es legitime Vorurteile gibt, wenn man der endlich-geschichtlichen Seinsweise des Menschen gerecht werden will.“

Anhaltspunkt zu haben, als individuelle, religiös motivierte Gefühle³⁰⁸ und die Übersetzungen von Aussagen über das *Heilige* in religiösen Texten, die im Zusammenhang mit ihrer Entstehung eine völlige andere heuristische Dimensionen haben oder doch zumindest haben können. Otto findet demnach genau, was er als Ursache jener besonderen emotiven Regungen sucht: ihre Dynamis.

Bei Girard – sein Ansatz soll hier als zweites Beispiel dienen – hat das *Heilige* eine soziale Funktion. Es hebt die Gewaltstrukturen innerhalb einer Sozietät auf, indem es sie auf eine sprachliche Metaebene versetzt, wo sie in einer bestimmten, außeralltäglichen Weise kommunizierbar werden. Die kommunikativen Gewaltstrukturen, die sich in einem nie enden wollenden Zirkel von Rache und Vergeltung niederschlagen, der letztlich die Integrität einer ganzen Gesellschaft nachhaltig gefährdet, werden durch das *Heilige* auf eine andere, eine religiöse und kultische Ebene übersetzt. Auf dieser Ebene verliert die Gewalt ihren faktischen Einfluss auf die Sozietät – sie wird abgeleitet. Ausdruck dieser Ableitung und Gestalt des Heiligen ist das *Opfer*. Es nimmt die vorherrschende Gewalt stellvertretend in sich auf und wird sodann aus der Gesellschaft ausgeschlossen, sei es durch seine Opferung, sei es durch Verbannung oder nur durch eine reversible Zeichenhandlung.³⁰⁹

Das *Heilige*, wie es Girard es verstanden hat, ist also vor allem durch seine soziale Funktionalität gekennzeichnet. Es stellt den Zugang zu einer Kommunikationsstruktur dar, die über die alltägliche hinausreicht, bzw. diese in sich zu transzendieren vermag. Die Kommunikation einer Sozietät hängt auf das Engste mit dem geistigen Vermögen, der Sozialisation und dem Weltverständnis ihrer Mitglieder zusammen. Die Gewaltzirkulation in archaischen Gesellschaften muss daher mit der je herrschenden Existenzauffassung der dort lebenden Individuen verbunden sein. Die Aufhebung der Gewalt in diesen Gesellschaften kann aufgrund ihrer Bedingtheit durch die kommunikativen Strukturvorgaben nur durch eine *Modulation* der immer schon verstandenen Alltagskommunikation erfolgen. Das *Heilige* ist der Inbegriff der *religiösen Kommunikation*, die nichts Anderes ist, als die Alltagskommunikation, jedoch erweitert um die Möglichkeit, die Alltäglichkeit auf der Metaebene des Religiösen aus der faktischen Realität zu entfernen³¹⁰, zum Beispiel durch eine stellvertretende, mittelbare Opferung anstatt eines unmittelbaren Vergeltungsaktes.

Girards Ansatz zeigt die gleichen uns schon von Otto bekannten Schwächen. Er setzt zum einen die Gewalt als *soziale Dynamis*. Warum sie überhaupt in einer Sozietät wirken, warum sie später in der Entstehung des Rechts- und Justizwesens ganz unvermittelt aufgehoben und

³⁰⁸ Vgl. Kapitel. II, 2..

³⁰⁹ Vgl. Kapitel II, 3.

³¹⁰ Ebd.

warum sie schließlich durch ihre Übertragung auf Opfer und Sündenbock entschärft werden soll, bleibt ungeklärt. Man muss die dynamische Wirkung der Gewalt bei Girard als apriorisches Moment betrachten, das willkürlich gesetzt ist, durch die mimetische Theorie hinlänglich analysiert wurde und schließlich wieder aufgehoben werden muss. Wodurch diese Aufhebung stattfindet, nämlich durch das *Heilige* als metasprachliche Kommunikationsstruktur, scheint gleichfalls willkürlich gesetzt zu sein, vor allem, wenn man verschiedene andere Deutungen des Phänomens der Opferung betrachtet, die im Kontext der je aufgeworfenen Fragestellung nicht minder plausibel erscheinen. Das Problem bei Girards Ansatz ist die Gewinnung der Vorbegriffe aus der psychoanalytischen Tradition. Obgleich er sich an anderer Stelle ausdrücklich von Freuds Ansatz distanziert³¹¹, übernimmt er doch dessen Methodik. Diese besteht darin, Existenzäußerungen in mehr oder minder allgemeinen Begriffen zu bündeln und diese Begriffe in mehr oder minder vage Beziehungen zueinander zu setzen.³¹² Die mimetische Theorie leistet demnach den Aufweis eines verzweigten Netzes von Beziehungen zwischen begrifflich-objektivierten Phänomenen, die sie selbst gesetzt und deren jeweilige Bezogenheit sie selbst primär hergestellt hat. Auch Girard findet genau das, was Otto notwendig finden musste, nämlich einen Reflex auf die Voraussetzungen der eigenen Fragestellung, der zwar *eine* Dimension des *Heiligen* aufzuzeigen vermag³¹³, aber nicht dem Phänomen selbst in seiner Phänomenalität und seiner Abhängigkeit zur faktischen Existenz gerecht werden kann.

Wie können wir nun dem apriorischen Problem, das uns bei den vorgestellten Ansätzen begegnete, entgehen? Gibt es überhaupt die Möglichkeit sich dem Phänomen der *Heiligkeit* eines Seienden unvoreingenommen anzunähern oder ist es nicht vielmehr so, dass jedes Phänomen in der Weise seines Vorgestelltseins immer eine Abschattung der je vorherrschenden Seinskonzeption ist? Welche Methode muss schließlich gewählt werden, um die Voreingenommenheit, mit der wir uns dem Phänomen ganz automatisch anzunähern scheinen, aufzuheben?

An dieser Stelle scheint ein Blick auf Heideggers Methode der *phänomenologischen Destruktion* lohnenswert. Er thematisiert in einer Vorlesung von 1920 mit dem Titel *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* genau das Problem, vor dem wir nun

³¹¹ Vgl. Girard, René: Die verkannte Stimme des Realen, S. 31.

³¹² Vgl. hierzu exemplarisch Freuds Schablonierung des Traumes und die Methode seiner Deutung gemäß der psychoanalytischen Konstruktion von Über-Ich, Ich und Es: Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 60ff.

³¹³ Aufgezeigt werden immer diejenigen hermeneutischen Bedeutungsdimensionen, die sich in der Fragestellung zeigen, wo sie als Vorbegriff erscheinen.

auch stehen, allerdings nicht auf ein einzelnes Phänomen reduziert, sondern auf die Fragestellung der Philosophie³¹⁴ insgesamt erweitert.

Heidegger sieht die Wurzel des Problems der Gewinnung einer adäquaten Fragestellung, die ihrerseits eine adäquate Antwort zeitigen könnte, im *Aprioriproblem* begründet. Dieses ist seinerseits in zweifacher Hinsicht wirksam. Zum einen bezieht sich die apriorische Verschleierung auf das *historische* Apriori, das in jeder Fragestellung notwendig mitgesetzt ist. Da die Frage nach einem Phänomen immer im Horizont individueller Existenz gestellt wird, immer dessen je eigenes In-der-Welt-sein thematisiert, stellt eine historische Überformung der Fragestellung eine Entfremdung³¹⁵ zwischen Fragendem und Erfragten dar. Entsprechend zeitigt dieses historische Apriori eine ihm entsprechend gestaltete Antwort. Es ist nicht mehr die Existenz, die etwas in seiner Phänomenalität und seiner wesentlichen Bezogenheit auf das eigene In-der-Welt-sein versteht, sondern die geistesgeschichtliche Tradition, die kulturelle Historie, die intelligiblen Umstände der je gestellten Frage werfen ihren Schatten auf das zu Erkennende. Heidegger spitzt das historische Aprioriproblem zwischen den Polen des *Werdens* und des *Übernehmens*³¹⁶ in seiner Vorlesung zu, wenn er schreibt:

„Die Gegenwart wird selbst >historisch<, und zwar nicht nur im Sinne einer Phase des weiterdrängenden Werdens, sondern auch >historisch< in dem Sinne, dass ihre Grundgehalte geschichtliche übernommen und nicht eigentlich mehr selbst geschöpfte sind.“³¹⁷

Inwieweit beeinträchtigt das historische Apriori die Ergebnisse einer von ihm überformten Fragestellung? Zunächst muss festgehalten werden, dass Heidegger größten Wert darauf legt, zu betonen, jede Frage sei immer ein existentieller Akt eines Daseins – d.i. ein Akt des sich in einer Welt realisierenden bewussten Lebens, das immer schon zu eben dieser in einer wechselseitig-konstitutiven Beziehung steht.³¹⁸ Insofern abstrahiert Heidegger das gestellte Grundproblem von Anschauung und Ausdruck in der Frage nach dem Verhältnis von Phänomenologie und Philosophie als Instanzen eines substantiellen Begriffs von Leben.³¹⁹

³¹⁴ Die Fragestellung befasst sich mit dem Verhältnis von Leben und Philosophie als sprachlicher Reflexionsinstanz über das, was Existenz genannt wird. Vgl. Heidegger, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 4: „Das eindeutige Faktum der Philosophie in konkreter Ausgestaltung ist Voraussetzung für eine mögliche Erforschung ihrer Struktur.“

³¹⁵ Diese Entfremdung ist nicht notwendig negativ zu verstehen. Es geht lediglich darum zu zeigen, dass die Qualität einer Antwort sowohl von der Struktur der Frage abhängt, als auch vom Kontext der Fragestellung.

³¹⁶ *Werden* ist bei Heidegger existentielle Kategorie, im Gegensatz zum Übernehmen.

³¹⁷ Heidegger, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 13.

³¹⁸ Vgl. hierzu Heideggers Vergleich von Suchen und Fragen: Ders. *Sein und Zeit*, S. 5: „Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein.“ Dieses implizite Seinsverständnis auf das Phänomen des Heiligen hin aufzuklären, wird die zentrale Aufgabe des folgenden Kapitels sein.

³¹⁹ Vgl. Ders.: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 18ff.

Wenn wir also fragen, wie ein Phänomen in unserer Lebenskonzeption vorliegt, unser Leben dabei aber nicht als Existenz begreifen, sondern es in einem größeren historischen Rahmen verorten, dann fragen wir nicht eigentlich nach dem Phänomen, sondern tatsächlich nach seiner historischen Gestalt. Das Leben, das den Rahmen und das Ziel jeder Frage darstellt, „wird gesehen als Kultur, als Manifestation, aber nur daraufhin, dass diese Kulturgestaltung und das Leben sich vollzieht und vollziehen soll in einer Bindung an normgebende Prinzipien und Werte. Das Ziel solcher Lebensbetrachtung ist dabei eine universale apriorische Systematik der Vernunft[.]“³²⁰

Konkretisieren wir das Problem des historischen Apriori nun weiter auf unsere eigene Fragestellung hin. Allen Ansätze, die wir betrachteten und die versuchten, sich dem Phänomen des *Heiligen* anzunähern, ist die je eingenommene historische Perspektive gemeinsam. D.h. sie nähern sich nicht im eigentlichen Sinne einem Phänomen, das einem Dasein unter der Gestalt eines noetischen Erlebnisses gegeben ist, sondern sie zeigen Arten historischer Zugänge zu ihm auf. Diese Zugänge spiegeln sich in der je gewählten Zugriffsmethode auf das Phänomen. So wählt Freud einen psychoanalytischen Zugang, Agamben versucht ein dialektisches Verhältnis zu rekonstruieren, Otto nimmt den kantisch beeinflussten Standpunkt einer Synthese zwischen psychologischer und transzendentaler Apperzeption ein, Eliades Vorgehen ist seinem Charakter nach geschichtlich-eklektizistisch, Girards Ansatz entspricht einer sozialpsychologischen Studie mit psychologistischen Theoremen, die die Fixpunkte seiner mimetischen Theorie bilden etc. Allen Ansätzen eignet, dass sie das *Heilige* nur im Rahmen ihrer je gewählten Methodik verstehen und diese Methodik, das Werkzeug zur Schaffung einer universalen, apriorischen Systematik, ist Ausdruck einer historisch gewordenen und tradierten Fragestellung, die das Phänomen um die Dimension seines Vorkommens als existentieller Erlebnisakt reduziert.

Der zweite Aspekt des Aprioriproblems zielt auf die zirkuläre Struktur zwischen Setzung, Frage und Antwort, auf die rationale Voreingenommenheit bzw. das Problem des Irrationalen.³²¹ Tatsächlich ist diese zirkuläre Struktur ihrerseits ein hermeneutischer Fund. Die analytische Logik versucht ihrer eigene Zirkularität und damit den Selbstwiderspruch, in dem sie notwendig steht, durch die Setzung einer absoluten Vernunftgesetzlichkeit³²² zu entgehen. Diese ist das Kriterium für das *Wahr* und *Falsch* einer Aussage. Gleichzeitig ist nun

³²⁰ Ebd. S. 15.

³²¹ Ebd. S. 39.

³²² Dies war in der Philosophie des Deutschen Idealismus eine transzendente Größe, wie der Weltgeist oder das absolute Ich. Metaphysisch betrachtet kann auch von einem absoluten Schöpfergott gesprochen werden. Modern ist der Hinweis auf die sogenannten Unhintergebarkeit der Sprache und ihrer grammatikalischen Gesetzlichkeiten.

aber genau diese Gesetzlichkeit das Apriori, das jede logische Aussage, die beansprucht voraussetzungsfrei zu sein, in einen sie auflösenden Selbstwiderspruch führen muss. Heidegger schreibt:

„Das Apriori bzw. die Geltung läßt man sich vorgeben im theoretischen Gebiet – die Geltung von Wahrheiten ($2 \times 2 = 4$) *unabhängig* vom faktischen Urteilsvollzug – und erweitert dieses Gebiet zu einer apriorischen Vernunftgesetzlichkeit überhaupt oder zu einem apriorischen Wertesystem. Wo man sich aber zugleich mit der Ansetzung dieser apriorischen Gegenständlichkeit dem Aspekt der Geschichte, dem lebendigen Leben nicht verschließt, entsteht notwendig eine Spannung: das Apriori bzw. die Geltung auf der einen Seite und die historische Relativität des Anerkanntseins und der Bestreitung auf der anderen Seite.“³²³

Es wurde bereits erwähnt, dass in einem hermeneutischen Verfahren eine zirkuläre Argumentation nicht notwendig ein Problem darstellen muss, da sie auch ohne die Gewinnung eines konkreten Ergebnisses alleine im Aufzeigen der jeweiligen Bezogenheit ihrer Pole zueinander einen Erkenntnisgewinn mit sich bringt.³²⁴

Wenn wir dem apriorischen Problem entgehen, wenn wir ein Phänomen in seiner Phänomenalität aufzeigen und verstehen wollen, dann muss ein Verfahren gewählt werden, dass die apriorische Verschleierung der Antwort vermeidet. Gleichzeitig aber darf nicht vergessen werden, weder die Frage noch das erfragte Phänomen schweben frei im Raum. Heidegger betont die Bedeutung des Lebens für die Erkenntnis. Ohne dieses „Urphänomen“ hat die Frage nach einem in diesem Leben sich zeigenden Phänomen keinen Sinn.³²⁵ Gleichzeitig scheint es gerade die Sinnstruktur der Existenz zu sein, die einen angemessenen Zugang zu einem Phänomen ermöglicht. Entsprechend fasst Heidegger Methode und Ziel der phänomenologischen Destruktion zusammen:

„Dabei ist eine entscheidende Aufgabe zu zeigen, wie Sinn-Mannigfaltigkeit und Sinn-Einheit durch Vorzeichnung mitcharakterisiert, genauer wie diese in den ersten >fundiert< ist, was Fundierung ursprünglich und vollzugsmäßig besagt, wie Einheit und Mannigfaltigkeit des Sinnes als expliziert aus *Existenz* verstehbar ist, desgleichen das >Apriori<.“³²⁶

Heidegger liefert uns die Fixpunkte, an denen wir die Destruktion der Frage nach dem Phänomen vollziehen können. Unter Destruktion ist hierbei nicht die Aufhebung des Fragecharakters gemeint, noch der phantastische Versuch intendiert, völlig ohne apriorische

³²³ Heidegger, Martin: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, S. 22f.

³²⁴ Heidegger stellt auch die Frage, ob überhaupt eine rationale Erkenntnis möglich ist, bzw. ob überhaupt eine auf die Instrumentarien der Logik verzichtenden Erkenntnis möglich ist. Tatsächlich scheinen beide Positionen schwach zu sein Ebd. S.25.

³²⁵ Ebd. S. 18: „Die Problemlage ist charakterisiert durch die bewusst betonte oder nur einschlußweise Ansetzung des >Lebens< als Urphänomen.“

³²⁶ Ebd. S. 35.

Setzungen auszukommen. Es geht vielmehr um einen „gerichteten Abbau“, d.h. die planvolle Überprüfung und sorgfältige Kritik der je vorgenommenen Setzungen, ihre Verortung in einem Rahmen historischer oder rationaler Voreingenommenheit und ihre letztendliche Ausklammerung aus oder Einbeziehung in die Fragestellung. Was an apriorischen Grundlagen auch für eine destruierte phänomenologische Analyse unverzichtbar ist, muss ausgewiesen und in die Fragestellung selbst integriert werden.

Bislang haben wir nur über die erkenntnistheoretische Problematik des Apriori gesprochen, die eine phänomenologische Destruktion notwendig macht, um ein Phänomen in seiner Phänomenalität verstehen zu können. Über das Wesen der Destruktion, sowie ihr konkretes Vorgehen erfuhren wir jedoch noch nichts. Alles, was wir Heideggers Denken bis jetzt entnehmen konnten, ist, dass er das grundsätzliche Erkenntnisproblem mit Husserl teilt. Unsere Erkenntnis, unser Verstehen der Dinge ist überformt von vielfältigen kulturellen, soziologischen, historischen etc. Einflüssen, die den Zugang zu jedem Phänomen, dem Sein einer Sache, apriorisch vorangehen und es entsprechend tendenziös beleuchten. Es drängt sich der Verdacht auf, dass Heideggers phänomenologische Destruktion möglicherweise ein Äquivalent zu Husserls Methode der Epoché darstellt, wollen doch beide Methoden die Dinge, die uns in unserem Bewusstsein gegeben sind, in ihrer je eigenen Gegebenheit, ihrem Wesen, zeigen.

Zwischen der Destruktion Heideggers und der Epoché Husserls klafft allerdings ein breiter Graben. Während Husserl meint das Aprioriproblem durch die menschliche Fähigkeit zur Durchführung einer sog. eidetischen Reduktion ganz vermeiden zu können, entlarvt Heidegger diesen Ansatz als unzureichend. Die Fähigkeit ein Seiendes reduktionistisch in seiner Erscheinung als reinen Bewusstseinsakt *sehen* zu können, ist selbst eine apriorische und methodologisch begründete Setzung. Husserls Glaube an die logische Potenz des Geistes und seine Fähigkeit zur vorbehaltlosen Objektivierung aller seiner Inhalte, bleibt hinter dem Anspruch seiner Phänomenologie zurück.³²⁷

Heidegger gibt den Anspruch Husserls auf Erreichung absoluter Objektivität³²⁸ auf. Dementsprechend verwirft er auch die Epoché als Methode einer phänomenologischen Wesensschau.³²⁹ Verwerfen mag hier nicht der am besten geeignete Ausdruck sein. Heidegger verwirft die Epoché nicht eigentlich als Methode, sondern er korrigiert und erweitert sie um den Aspekt der Existenz. Was er dagegen verwirft, ist die Möglichkeit einer objektivierenden

³²⁷ Vgl. dazu: Römpf, Georg: Husserls Phänomenologie, S. 67-68.

³²⁸ Vgl. hierzu Tugendhats Beschreibung der Reinterpretation der Übereinstimmungstheorie bei Heidegger.

Zentral ist hier das Verhältnis von Aussagewahrheit zum je intendierten hermeneutischen Wahrheitsgehalt einer Aussage. Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 331.

³²⁹ Ebd. S. 262f.

Wesensschau. Existenz verweist bei Heidegger primär auf Dasein in seinem In-der-Welt-sein. Jedes Phänomen erscheint einem Dasein in seiner Existenz, d.h. in seinem In-der-Welt-sein. Jedes Phänomen steht daher in einer konstitutiven Beziehung zur Welt des Daseins – sie zeigt sich, d.h. ist selbst wesentlich phänomenal vermittelt. Eine Epoché, wie sie Husserl als phänomenologische Methode vorschwebt, ist bei Heidegger genau aus dem Grund als unzureichend charakterisiert, weil sie eben die Bezogenheit des Daseins zu seiner Welt auszuklammern versucht, wie Ernst Tugendhat in seiner Untersuchung des Wahrheitsbegriffs bei Husserl und Heidegger schlüssig aufgewiesen hat:

„Gerade durch die Epoché betritt Husserl die Dimension von Heideggers In-der-Welt-Sein. Heidegger benötigt die Epoché nicht mehr, um in die Dimension der Gegebenheitsweisen zu gelangen, wie er, nachdem sie von Husserl eröffnet wurde, von vorneherein in ihr steht und sie nun aus ihren eigenen Verhältnissen heraus – nicht mehr in ausschließlicher Orientierung auf eine Welt von Gegenständen – entfalten kann.“³³⁰

Die *phänomenologische Destruktion* ist ihrem Wesen nach eine *eidetische Reduktion*, erweitert um die apriorisch geltende Dimension der Existenz, wie sie Heidegger ausgewiesen hat, nämlich als Modus des In-der-Welt-seins.

Was nun unter der Methode der Destruktion zu verstehen ist, wissen wir. Wie sie aber konkret vorgeht, d.h. wie eine Destruktion als gerichteter Abbau eines Problems durchgeführt werden muss, ist noch zu zeigen.

Wenn wir uns einem Phänomen annähern wollen, müssen wir es in der Weise seines Vorgestelltseins in unserer jeweiligen existentiellen Disponiertheit verstehen. Das heißt ein Phänomen ist im Modus des In-der-Welt-seins vorgestellt und wird dort er-lebt.³³¹ Eine phänomenologische Destruktion muss demnach am Erlebnischarakter des Phänomens ansetzen und fragen: Wie wird das Phänomen, dessen Wesen wir uns zu nähern versuchen, erlebt? Die einzige Methode aber, ein Erlebnis zu verstehen, liegt in dessen Ausdeutung. Die phänomenologische Destruktion führt daher unweigerlich zur Notwendigkeit der Entwicklung einer hermeneutischen Methode oder der Hermeneutik als Methode.³³²

³³⁰ Ebd. S. 263.

³³¹ Wir wollen an dieser Stelle die Destruktion des Erlebnisproblems übergehen, da wir bereits mit Heideggers Konzept des In-der-Welt-seins von Dasein das Werkzeug zur Aufhebung desselben in der Hand halten. Vgl. zur Destruktion des Erlebnisproblems: Heidegger, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 122-128.

³³² Vgl. Cristins Aufsatz: *Reduktion und Destruktion bei Heidegger*. In: Kühn, Rolf (Hrsg.): *Epoché und Reduktion Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie Orbis Phänomenologicus - Perspektiven* Bd. 3, Würzburg 2003.

Die Hermeneutik des Daseins in seinem In-der-Welt-sein ist also nichts anderes als der konkret gewordene Vollzug der phänomenologischen Destruktion. Entsprechend schreibt Heidegger:

„Für uns bedeutet die phänomenologische Reduktion die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden.“³³³

Hermeneutik, wie sie Heidegger begreift, beschreibt eine verstehende Hinwendung zum Ursprung der zu verstehenden Phänomene. Da sie immer auf das Wesen eines Seienden abzielt, geht es ihr methodisch immer um dessen Sein.³³⁴ Was hat es aber mit dem Sein einer Sache auf sich? Hier tritt uns erneut das Aprioriproblem vor Augen, diesmal jedoch in einem ontologischen Kontext. Die klassische Metaphysik³³⁵ fragt nach dem Wesen oder der eigentlichen Natur, φύσις, einer Sache, allerdings unter solchen Voraussetzungen, die in der jeweiligen Methode des Fragens selbst oder im historischen Wachsen der Fragestellung gegeben sind. Es geht ihr um das Aufzeigen einer ontischen Objektivität unter Ausklammerung der Tatsache, dass eine Sache zunächst als Erscheinung einem erlebenden Dasein gegeben ist, und dann erst, in einem weiteren Abstraktionsschritt, als Begriff objektiviert, vorliegt. Was dann aber durch Anwendung einer auf einer Metaphysik beruhenden Erkenntnismethode als das Wesen einer Sache begriffen wird, ist nicht die Sache selbst in der existentiell-faktischen Weise ihrer Gegebenheit als Erlebnis und phänomenaler Bewusstseinsinhalt, sondern die Leistung des rational-begrifflichen Denkens, die sich in einer fast beliebigen Begrifflichkeit ganz obligatorisch widerspiegelt. Die Phänomenologie ist der Versuch einer Emanzipation vom Dogma der reinen Vernunft, einer Befreiung von einer begrifflich fixierten Metaphysik. Sie versucht ihre Gegenstände in ihrer ursprünglichen Gegebenheit zu verstehen.³³⁶

Die Hermeneutik als phänomenologische Destruktion fragt also nicht nach dem Wesen einer Sache, sondern nach ihrem Sein und dem Sinn dieses Seins. Das bedeutet, sie fragt nicht nur nach der objektivierten Weise des Vorliegens einer Sache im rationalen Vermögen als der Instanz vermeintlich objektiven Wissens, sondern vor allem nach der Weise ihrer Gegebenheit in einem ontologischen Sinne. Die Hermeneutik versucht ein Phänomen in seiner

³³³ Heidegger, Martin: Grundprobleme der Phänomenologie, S. 29.

³³⁴ Sein und Wesen sind dieselben Begriffe, in je verschiedenen philosophischen Perspektiven. Sie sind eine Folge dessen, was Heidegger unter dem Begriff der *Zweideutigkeit* zusammenfasst. Wesen ist das Sein eines Seienden verstanden unter einer metaphysisch-weltanschaulichen Philosophie, Sein dagegen ist ontologisch begriffen. Dazu: Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik, S. 20ff. Auch: Ders.: Was ist Metaphysik, S. 11f.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Bei Heidegger heißt dies, nach dem Sein einer Sache fragen. Vgl. dazu: Ders. Sein und Zeit, S. 2-8.

Phänomenalität zu begreifen, indem sie versucht das Sein des je als Phänomen auftretenden Seienden zu verstehen. Der Begriff des Verstehens ist der zentrale Aspekt jeder Hermeneutik; er zielt auf die Gewinnung des *Wie* einer Sache ab, während die klassische Metaphysik die Frage nach dem *Was* zu beantworten sucht.³³⁷

4.2 Die phänomenologische Destruktion – das Heilige als objektive Wirklichkeit

Im Folgenden soll nun versucht werden, das Heilige in den Kontext einer phänomenologischen Fragestellung einzubetten und dort zeitgemäß zu formulieren. Wir orientieren uns aus verschiedenen Gründen an Heideggers Methode. Während sein Lehrmeister Husserl noch an den Sachen in ihrer Gegenständlichkeit interessiert war, geht es bei Heidegger vielmehr um das Zustandekommen der Anschauung innerhalb der Grenzen der menschlichen Existenz, die Heidegger im Gegensatz zu Husserl für nicht hintergebar hält.

Das Heilige ist ein Phänomen, das zunächst im Empfinden des Menschen begegnet. Der empirische Gegenstand, dem sprachlich das Attribut „heilig“ hinzugefügt werden kann, ist im Akt der Anschauung Träger nicht Ursprung des Phänomen. Das Heilige ist ein Phänomen, dessen Erscheinen in der psychischen Struktur, in der Architektur des Geistes selbst geschieht. Das Vorgehen wird sich sinnhaft in einen Dreischritt teilen: Zum ersten soll erörtert werden, was die phänomenologische Destruktion bei Heidegger bedeutet. Dann soll sie auf die traditionelle Frage nach dem Heiligen angewandt werden. Schließlich soll eine auf den phänomenalen Bestand reduzierte Fragestellung entworfen werden. Diese soll dann im Kontext des Daseins, wie Heidegger es in *Sein und Zeit* analysiert hat, beantwortet werden.

4.2.1 Wesen und Anwendung der Methode der Destruktion

Die Methode der phänomenologischen Destruktion zielt in ihrem Kern auf die Freilegung, nicht wie bei Husserl auf die Abschaffung der innerhalb einer Fragestellung aufgeworfenen Vorannahmen. Die Freilegung oder Reduktion schwebt nicht frei im Raum, sondern sie ist durch den Akt des Fragens und die Setzung des Fragenden in seinem Verhältnis zum Gegenstand der Frage disponiert. Die letzte Vorannahme wäre demnach in der Struktur der menschlichen Existenz selbst zu sehen, die sich durch die Sinnfrage entbirgt.³³⁸

³³⁷ Vgl. Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 265 und Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 19-27.

³³⁸ Programmatisch beschreibt Heidegger sein Vorgehen in den ersten Kapiteln von *Sein und Zeit*. Wir werden im folgenden Kapitel darauf eingehen.

Die Destruktion vollzieht sich durch die Rückführung der Fragestellung auf die Grundstrukturen von Existenz. Der Gegenstand zeigt sich sodann innerhalb dieser Grundstrukturen. Im Folgenden werden wir die Destruktion der Frage nach dem Heiligen vollziehen, um festzustellen, wie nach ihm aus Perspektive menschlichen Grundstruktur heraus zu fragen ist, wie das Heilige sich für und innerhalb der menschliche Existenz darstellt und wie von ihm gesprochen werden kann.

4.2.2 Destruktion der traditionellen Fragestellung

Versuchen wir nun das Vorgehen einer methodischen Hermeneutik, die das Sein eines Phänomens zu verstehen sucht, zu erörtern. Wir haben bereits gesehen, dass Phänomene Erscheinungen innerhalb eines existentiellen Rahmens sind. Wir haben weiterhin gesehen, dass der existentielle Rahmen, also der ontologische Raum der Existenz, im Weltbegriff seinen Ausdruck findet. Heidegger bestimmt Existenz als In-der-Welt-sein eines Daseins, wobei Dasein hier zunächst nur die konkretisierte Umschreibung einer allgemeinen Kategorie von Existenz darstellt.³³⁹ Während Husserls eidetische Reduktion eine Methode ist, die sich im Rahmen einer objektiv verstandenen Welt abspielen muss – Husserl setzt diese Welt der als wahr angenommenen Gegenständlichkeit ihrer Gegenstände seiner Methode apriorisch voraus –, spielt bei Heidegger erstmals der Begriff der *Lebenswelt* eine erkenntnistheoretisch relevante Rolle. Tugendhat sieht den paradigmatischen Wechsel von Epoché zu Destruktion in diesem Zusammenhang in Heideggers Begriff der *Ursprünglichkeit* für realisiert. Er schreibt: „Die `Lebenswelt` erhält einen Vorrang vor der `objektiv wahren Welt`, das heißt: ausschlaggebend für die Priorität einer Gegenständlichkeit ist nicht mehr der Grad ihrer Objektivität, sondern die `Ursprünglichkeit` ihrer Gegebenheitsweise.“³⁴⁰

Tatsächlich bezeichnet Ursprünglichkeit hier nur die untrennbare Verwobenheit von Dasein, Welt und Phänomen. Ursprünglichkeit bedeutet nach Heidegger *gründend* in der Existenz. Die *Ursprünglichkeit* ist weiterhin das *Kriterium der Wahrheit* einer Sache in ihrer Phänomenalität.³⁴¹

³³⁹ Aufschlussreich ist Heideggers Vorbegriff des Daseins: Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 52f: „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert.“

³⁴⁰ Tugendhat, Ernst: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 264.

³⁴¹ Besonders klar wird der Zusammenhang zwischen Wahrheit und Ursprünglichkeit in Heideggers ästhetischer Schrift *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Dort heißt es auf S. 7: „Ursprung bedeutet hier jenes, von woher und wodurch eine Sache ist, was sie ist und wie sie ist. Das, was etwas ist, wies es ist, nennen wir sein Wesen. Der Ursprung von etwas ist die Herkunft seines Wesens. Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes fragt nach seiner Wesensherkunft.“ Vgl. auch die Identifikation der Unverborgenheit einer Sache mit dem griechischen Begriff der ἀλήθεια. Ebd. S. 30.

Wie ist nun vorzugehen, wenn wir uns einem Phänomen hermeneutisch nähern wollen? Eine Übersicht über Heideggers Methode der phänomenologischen Destruktion legt einen folgenden Dreischritt nahe:

(1) Zunächst müssen wir die Grenzen und Fixpunkte bestimmen, innerhalb derer das Phänomen gegeben ist. Diese Grenzen fallen ganz natürlich mit denen der Existenz des Daseins in der Gestalt des je individuellen, singulären Menschen zusammen. Ihm alleine kann ein Phänomen gegeben sein und er ist die einzige Instanz, die ein Phänomen auf sein Sein hin zu befragen vermag. Der erste Schritt zur Erhellung des Seins einer Sache liegt also in der Befragung des Daseins und dem Aufweis seiner ontologischen Strukturen.

(2) Der nun folgende Schritt ergibt sich ganz notwendig aus dem ersten. Wenn wir versuchen, Dasein auf sein Sein hin zu verstehen – dies ist notwendig, um überhaupt eine weiterführende Fragestellung konstruieren zu können –, kommen wir nicht umhin, die Kategorie der Lebenswelt in unsere Analyse mit einzubeziehen. Dasein ist wesentlich In-der-Welt-sein, also existential bestimmt durch seine Bezogenheit zu seiner je eigenen Welt. Der zweite Schritt führt uns demnach zur Bestimmung des wechselseitig konstitutiven Verhältnisses von Dasein und Welt.³⁴²

(3) Der letzte Schritt betrifft den Charakter der gewonnenen Ergebnisse. Eine hermeneutische Fragestellung wird eine entsprechend überformte Antwort zeitigen. Es geht nicht um die Gewinnung eines Begriffes oder einer Definition.³⁴³ Das Phänomen soll nicht in eine objektiv begriffene Gegenständlichkeit übersetzt werden. Es soll nicht Baustein eines Netzwerkes von rationalen Beziehungen werden. Es soll nicht Element einer bestimmten Wissenschaft und ihres Jargons werden.³⁴⁴ Es geht vielmehr um das Verstehen des Phänomens und die Möglichkeit seiner Verortung im existentiellen Raum. Verstehen bedeutet: Den Sinn des Seins eines Seienden deutend verstehen und verstehend deuten.³⁴⁵ Darum zielt der dritte und letzte Schritt des hermeneutischen Vorgehens auf die *Entbergung* des Sinns eines Phänomens für das Dasein, dem es erscheint.³⁴⁶ Dieser Sinn ist gegeben mit der Ursprünglichkeit des *Verstehens*. Der Vollzug des Verstehens muss, wenn er ursprünglich sein soll, nicht nur den Sinn des Phänomens deuten, sondern primär den Sinnbezug zwischen Dasein und Phänomen aufzeigen, denn, so sagt Heidegger „[u]rsprünglich ist ein Vollzug, wenn er seinem Sinne nach als Vollzug eines genuin selbstweltlich zum mindesten mitgerichteten Bezugs immer

³⁴² Hierbei werden wir uns streng an Heideggers Analyse des Daseins in *Sein und Zeit* orientieren.

³⁴³ Alleine die *Form* des Ergebnisses der Untersuchung muss natürlich die einer begrifflichen Bestimmung sein.

³⁴⁴ Vgl. hierzu Heideggers methodologische Ausführungen über die Methode der Phänomenologie und ihre konstitutive Bedeutung für die Ontologie: Ders.: *Sein und Zeit*, S. 35-38.

³⁴⁵ Ebd. S. 39.

³⁴⁶ Ebd.

aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein fordert, so zwar, daß diese Erneuerung und die in ihr liegende Erneuerungs>notwendigkeit< (Forderung) selbstweltliche Existenz mitausmacht.“³⁴⁷

Die Konsequenz dieses Aufzeigens ist aber, dass die verstehende Erkenntnisfähigkeit ihre Passivität als Ursprung eines sogenannten reinen Wissens verliert und selbst dynamisch wird. Die Erkenntnis des hermeneutischen Verstehens führt zur Veränderung des Erkennenden. Seine Welt – das Geflecht von konstruierten und konstruktiven Sinnbezügen –, die in phänomenaler Weise erscheint, ist ihm immer dann *anders gegeben*, wenn nur ein einziges ihrer Momente *anders verstanden* wird, d.h. wenn ein bislang verborgener Sinnbezug entborgen wird. Gleichzeitig verändert auch die Disposition, in der sich haltend der Mensch erkennt, den Gegenstand dieser Erkenntnis. Der Vorbegriff zeitigt eine Weise des Verstehens, die wiederum zu einer Alternation des ihr zugrundeliegenden Vorbegriffs führt. Dieser Zirkel erweist sich hier als Grundstruktur jeder hermeneutischen Methodik.³⁴⁸

Wir haben nun alles an der Hand, was wir benötigen, um die Frage nach dem Phänomen des *Heiligen* zunächst in ihrem Bestand und ihren Voraussetzungen zu destruieren, um hernach aus dem aufgewiesenen Grundbestand eine an der Hermeneutik Heideggers orientierte Fragestellung zu konstruieren.

Zunächst betrachteten wir das Adjektiv *heilig* und hierauf folgend verschiedene Zugänge zum Begriff des *Heiligen*. Wir sahen, dass sie allesamt einem apriorischen Vorbehalt zum Opfer fallen. Was wir noch nicht betrachteten, ist *die Beziehung zwischen einer als heilig qualifizierten Sache und dem Heiligem als dem Phänomen, das eine Sache als heilig erscheinen lässt*. Die Frage, die sich hier ganz notwendig aufdrängt, muss daher zunächst Abstand vom *Heiligen* als Phänomen gewinnen. Es gilt zunächst das *ursprüngliche Verhältnis* zwischen *heilig* und *Heiligkeit* aufzuzeigen, liegt doch offensichtlich hier eine Beziehung vor, die letztlich verantwortlich für das Erscheinen des fraglichen Phänomens ist. Weder erscheint nämlich eine Sache ganz grundlos als *heilig*, noch ist *das Heilige* als abstrakte Kategorie eines bestimmten Seinsverständnisses a priori als potentiell Vermögen zur Ausdeutung eines Seienden im menschlichen Sein gegeben. Beide Aussagen sind in sich höchst problematisch, kaum zu verifizieren, irreführend und unterliegen dem aufgezeigten apriorischen Einwand.

Dass etwas ganz spontan als *heilig* erscheint, würde ein bestimmtes mit einem Seienden verbundenes Erlebnis voraussetzen, welches zu eben dieser Prädikation durch das erlebende Individuum führen müsste. Dies würde eine weitreichende Autonomie der Gegenstandswelt voraussetzen. Es müsste schließlich das in Beziehung zu ihr stehende Dasein völlig

³⁴⁷ Heidegger, Martin: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, S. 75.

³⁴⁸ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, S. 270-276.

monadisch – eigenweltlich, mithin sogar gegenweltlich – verstanden werden, was in jeglicher Hinsicht der alltäglichen Auffassung von Existenz widerspricht. Diese besagt, dass Dasein und Welt je in Bezogenheit zueinander stehen, und dass Dasein Welt in der Weise seines Seinsverständnisses versteht, d.h. ausdeutet.³⁴⁹ Die Behauptung, etwas wäre adjektivisch qualifizierbar aufgrund der so und so bestimmten Beschaffenheit seines Seins, bei gleichzeitiger Ablehnung einer notwendig dieser Behauptung vorausgehenden Seinerschlossenheit, ist so offensichtlich widersprüchlich, dass auf die weitere Argumentation in dieser Richtung verzichtet werden kann.³⁵⁰

Genauso irrig ist die Behauptung, das *Heilige* als Phänomen erscheine *an* einem bestimmten Seienden und *mache* dieses dann heilig. Richtig ist, dass das *Heilige* in seiner Phänomenalität in einem lebensweltlichen Bezug³⁵¹ steht und dort erscheint. Was aber erscheint, ist streng genommen nicht das *Heilige*, sondern das *Heiligen* als der Akt des Überganges, in dessen Nachgang erst zwischen *heilig* und dem *Heiligen* unterschieden wird.³⁵² Das *Heilige* ist phänomenal betrachtet der begriffliche Reflex auf den sprachlichen Vollzug eines Sinnbezuges, d.h. einer bestimmten hermeneutisch relevanten Verhaltung gegenüber dem, was ein Mensch unter Wirklichkeit versteht. Was uns als Phänomen erscheint, ist selbst kein Seiendes, sondern ein Aspekt von Existenz in ihrem Vollzug. Entsprechend liegt hier ein apriorischer Vorbehalt in der Gestalt vor, dass das *Phänomen des Heiligen* unter dem Schleier der Begriffe von *heilig* und dem *Heiligen* verborgen ist.³⁵³

Genau hier nun beginnt unsere eigentliche Arbeit mit der Frage nach eben jenen Fixpunkten, die uns erlauben, eine Grenze zu ziehen, bzw. ein Feld abzustecken, innerhalb dessen wir das Phänomen des *Heiligen* isolieren und beobachtend verstehen können.

Ein letzter Punkt, zwei Aspekte bergend, ist aber noch zu erörtern. Er betrifft die Gestalt des je auszuführenden Vorhabens, nämlich die Sprache selbst, sowie den sich vollziehenden aktualen Charakter des zu untersuchenden Phänomens. Ohne diese beiden Aspekte hinlänglich geklärt zu haben, bliebe der folgende analysierende Teil dieser Arbeit unvollständig.

Zunächst müssen wir die Plausibilität unserer vorgreifenden Meinung noch weiter belegen, das *Heilige* erscheine auf seinen phänomenalen Grundbestand zurückverfolgt, d.h. *ursprünglich*, als sich vollziehende existentielle Bewegung – d.h. hermeneutische

³⁴⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 38.

³⁵⁰ Tatsächlich handelt es sich figural um einen naturalistischen Fehlschluss, jedoch mit Bezug auf ontologische, nicht ethische Aussagen.

³⁵¹ Heidegger, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 60. Hier finden sich eine Definition von Bezug, Bezugssinn und der Hinweis auf dessen Verbundenheit mit dem Vollzug.

³⁵² Vgl. Ders.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 182-185.

³⁵³ Vgl. Kapitel II, 2.

Seinsentbergung –, die wir *Heiligung* nennen. Dass es kein empirisch vermitteltes Objekt gibt, das wir das *Heilige* nennen, beweist zumindest, dass wir das Phänomen in einem rein intelligiblen Bereich verorten können. Dort erscheint es uns zunächst als Begriff. Mit Cassirer erklären wir die Varianz in der Definierbarkeit eines Begriffs in seinem jeweiligen Seinsbezug mit der *symbolischen Potenz* des begriffsbildenden Verstandes.³⁵⁴ Welche Korrelation besteht aber nun zwischen symbolischen Begriff und dem begriffenen Phänomen? Die Antwort ergibt sich aus der Beschaffenheit des Symbols. Da wir keine letztgültigen Aussagen über das in einem Phänomen gegebene „Ding an sich“ treffen können, müssen wir uns auf das beschränken, was uns selbst als Bewusstseinsinhalt gegeben ist. Weiterhin muss dieses Gegebene selbst objektiviert und der hieraus gewonnene Begriff der phänomenologischen Destruktion unterworfen werden. Das aufgefundene Phänomen spiegelt dann nicht mehr die kategoriale Qualität eines Begriffes wider, sondern seine Modalität als Akt des sich selbst in der Leistung seines Bewusstseins vollziehenden Daseins. Bevor wir nun untersuchen, wie das *Heilige* tatsächlich phänomenal als Akt des *Heiligens* erscheint, muss also geprüft werden, ob das Phänomen grundsätzlich statischen oder prozessualen Charakter hat.

Jeder Begriff ist zunächst seinem natürlichen Verständnis nach abbildend. Cassirer hat diese sprachliche Funktion des Begriffes die *natürliche Symbolik* genannt. Sie wird selbst in einer unreflektierten alltäglichen Herangehensweise als repräsentativ bezüglich des Seins verstanden.³⁵⁵ Eine genauere Untersuchung weist allerdings den Begriff zusätzlich als Folge eines künstlichen symbolischen Vermögens aus. Die reine Repräsentationsfunktion des Begriffes wird erweitert um die Einsicht, dass das Begriffene in der jeweiligen kategorialen Setzung des Begriffs – sein Ursprung liegt in einem apriorischen Bewusstsein von Sein – überhaupt erst gebildet wird. Cassirer spricht hier von der sogenannten *Prägnanz*.

Wenn nun das Symbol in seiner künstlichen Potenzialität Sein erst in sich bildet, d.h. es in bestimmter Weise prägt, dann muss, wenn man annimmt, das Sein eine konstitutive Bedeutung für das je eigene Ich hat, genau dieses Ich selbst in seiner gebildeten Seinsvorstellung erst zustande kommen. Cassirer schließt Entsprechendes und sieht so das Ich in völliger Abhängigkeit zur Kultur – die ihrerseits eine Art geschichtliche überindividuelle Bewusstseinsleistung repräsentiert.³⁵⁶

³⁵⁴ Vgl. Kapitel II, 4.

³⁵⁵ Der Mensch glaubt unreflektiert, dass ein Begriff den in ihm ausgesagten Gegenstand oder Sachverhalt tatsächlich adäquat abzubilden vermag. Diese Abbildung träge demzufolge das Wesen des je Bezeichneten. Diese Grundannahme ist die Bedingung der Möglichkeit von Kommunikation schlechthin.

³⁵⁶ Cassirer, Ernst: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance; Heidegger, Martin: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, S. 128f.

Wenn wir zum einen die symbolische Potenz des Begriffes zugestehen, andererseits aber das im Ich-Begriff manifest gewordene individuelle Moment des Erlebnisses nicht aufheben wollen – wir haben mehrfach gesehen, wie problematisch eine solche Aufhebung im Hinblick auf die gestellte Fragestellung Cassirers ist – müssen wir den entstandenen Gedankenkomplex aus Ich und Bewusstsein in den *Begriff der Existenz* überführen. Wir folgen darin methodisch dem Vorgehen Heideggers in der Darlegung und Durchführung der phänomenologischen Destruktion. Diese bildet zunächst einen Vorgriff, der gleichsam der Hebel ist, das Ursprüngliche der zu gewinnenden Fragestellung von der sie bedeckenden Last des Erlebnisproblems zu befreien. Heidegger beschreibt das aus dem Vorgriff gewonnene Material für die Entwicklung einer Fragestellung, wie folgt:

„Aus diesem Vorgriff bestimmt sich der Sinn von Erlebniszusammenhang, von Konkretion, Unmittelbarkeit, Lebendigkeit, Aktualität, Individualität und Subjektivität, der Sinn von Ich, der der Ichreinheit wie auch der des konkreten Ich. Aus diesem Vorgriff bestimmt sich die Art der überhaupt möglichen Fragerichtung nach dem Erfassungsbezug des Erlebniszusammenhangs im Ganzen als Aufgabe und in der Besonderung der überhaupt möglichen Icherfassung.“³⁵⁷

Im Hinblick auf die Konkretisierung des Ichproblems, wie es sich bei Cassirer dargestellt hat, verweist Heidegger auf die Überführung des Ichbegriffs zu dem der Existenz. Tatsächlich entlarvt er den Ichbegriff als abhängig vom kategorialen Charakter des Erlebniszusammenhangs. Da es verschiedene Verstehenskategorien gibt, muss es entsprechend verschiedene *Iche* geben.³⁵⁸ Jeder in einer kategorialen Form ausgesagte Begriff verfügt über ein Ich, das aber nicht das eigentlich aussagende Individuum, sondern nur die Verbindung zwischen Begriff und symbolischer Leistung des Bewusstseins anzeigt. Entsprechend kann Heidegger den Ichbegriff der „Marburger“ destruktiv bestimmen und so die Basis für seine wirkliche Aufhebung – nicht in einem Kulturbegriff, sondern in der Faktizität der Existenz selber – schaffen:

„Die konkreten Iche sind als Konkretionen des >Abstrakten< nur bestimmte Einheitsformen von Mannigfaltigkeiten der jeweiligen Bewußtseinsinhalte, Erlebniszusammenhänge.“³⁵⁹

Wir haben nun das Material und das Werkzeug beisammen, das uns den Versuch ermöglichen wird, das Phänomen des *Heiligen* in seiner Korrelation zur Existenz in einer Frage zu fassen, um diese Frage dann zu destruieren. Was uns nach erfolgter Destruktion übrigbleibt, ist dasjenige Material, dessen Untersuchung uns Einblick in die *fundamentalontologische*

³⁵⁷ Heidegger, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 130.

³⁵⁸ Vgl. Ders.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 183.

³⁵⁹ Ders.: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 135.

Beschaffenheit des *Heiligen* geben wird – vorgehend vermuteten wir, dass das Phänomen in seiner Prozessualität aufzulösen sei, d.h. das Phänomen des *Heiligen* wäre eigentlich das Phänomen eines existentialen Prozesses, den wir als *Heiligung* umschreiben könnten.

4.2.3 Das Heilige in der Welt

Obgleich die Reformulierung der Frage nach dem Heiligen noch aussteht, zeigt sich bereits das Feld, aus dem sie erwachsen kann: Es ist, wie vermutet, der Bereich der Existenzialität, in welchem das Heilige zur Sprache zu bringen ist.

Doch sogleich erhebt sich ein Widerspruch. Wurde nicht gesagt, dass das Phänomen gleichwohl an den Dingen sich zeige? Das Heilige ist immer ein Phänomen *in* einer Welt. Diese Welt nun steht in Abhängigkeit zum Menschen, der in ihr ist und in dem sie an-west. Das Heilige ist ein Phänomen des Übergangs: Es schlägt eine Brücke zwischen dem Menschen und seiner Welt. Das Heilige, das gesehen, verspürt, dessen Ruf vernommen wird, erschließt die Welt, in der es ist, auf eine spezifische Art. Wir sahen mit Heidegger, dass die Existenz des Menschen selbst keine abstrakte Größe darstellt, sondern immer auch in einer bestimmten Weise gefärbt ist. Die religiös-existentielle Disposition sieht das Heilige und versteht es auch. Der Rückschluss drängt sich auf: Wann immer ein Mensch das Numinose gewahrt, steht er in einer religiösen Zuständlichkeit der Welt gegenüber. Die Frage nach dem Heiligen steht also in unmittelbarer Beziehung zur Frage nach der Welt. Die Rede vom Menschen in der Welt findet demnach eine Übersetzung in die Sprache des Heiligen. Versuchen wir im Folgenden also die Neuformulierung der Frage nach dem Heiligen auf dem Boden der *Welt, in welcher der Mensch ist*.

4.3 Konstruktion und Neuformulierung einer fundamentalontologischen Fragestellung: Das Heilige als *Sinn* von Religion

Bedienen wir uns bei der Entwicklung der Frage nach dem Phänomen des *Heiligen* zunächst an einer von Cassirer vorgestellten Überlegung:

Das Heilige ist ein Phänomen, das dem Ich vorgestellt wird. Es ist als Begriff oder Begrifflichkeit vorgestellt. Darin hat es symbolischen Charakter. Der symbolische Charakter ist prägend. Er prägt die Vorstellung des Ichs vom Sein. Dieses Sein ist die Welt des Ichs. Diese Welt manifestiert sich als Kultur. Das Ich geht in seiner Kultur auf und am Verfolg seiner symbolischen Erfassung dieser Kultur entbirgt es sich als dessen reinste Schöpfung.

Die hieraus sich ergebende Frage nach dem *Heiligen* lautet demnach:

Was ist das Heilige in der Vorstellung eines bestimmten kulturell geprägten Denkens?

Wenn wir nun an die bereits vorgestellten Ansätze und Versuche über das *Heilige* zurückdenken, sehen wir schnell, dass sie alle unter dieser Fragestellung standen. Entsprechend eröffneten sie zwar je eigene Zugänge zum *Heiligen*, vermochten es aber nicht in seiner Ganzheit und seiner Gründung in der Existenz selbst zu erfassen. Immer konnten sie nur aus der kulturellen und der mit ihr verbundenen ideengeschichtlichen Perspektive³⁶⁰ das Phänomen bezeichnen, d.h. es auf einen Begriff oder eine Idee innerhalb eines Jargons oder Ideenhorizonts bringen.

Schreiten wir nun fort zur Destruktion der Fragestellung.

Die Destruktion muss mit dem *Was* beginnen. Dieses zwingt die Antwort, sich selbst in eine objektivierte Form zu kleiden, um überhaupt als Antwort in Betracht gezogen werden zu können. Hier eröffnet sich ein Widerstreit zwischen Subjektivismus und Objektivismus. Dieser Widerstreit kann nur in einer Synthese aufgelöst werden, jedoch nicht in einer solchen, wie sie Cassirer mit der Einführung seines Kulturbegriffs vorschwebt. Vielmehr ist im Zuge der Vermeidung des Erlebnisproblems auf die Selbstweltlichkeit von Ich hinzuweisen. Das *Was*, das seinem Wesen nach auf eine Objektivierung zielt, d.h. auf die Gewinnung eines Begriffs als Abstraktion eines Erlebnisses, muss auf seinen ursprünglichen Kern reduziert werden, d.i. die Existenz, innerhalb derer sich die Frage überhaupt erst stellt. Diese Existenz ist aber im Gegensatz zum *Ich* keine Konkretion der Abstraktion, sondern im Gegenteil die Abstraktion jeder nur möglichen Konkretion jedes nur denkbaren Erlebniszusammenhangs in höchster Potenz.³⁶¹

Unter der Kategorie der Existenz betrachtet, kann es zunächst im Bereich der primären Erfahrung, d.i. das Erlebnis und der Erlebniszusammenhang, keine Objektivierung geben, die nicht ihre ursprüngliche Verwurzelung in der Existenz selbst verleugnen müsste. Dennoch liegt im Erlebnis die Objektivierung des Existenz-Welt-Verhältnisses vor. Dieses Verhältnis liegt aber nicht in einem Begriff, der unter einer Verstehens-kategorie zustande gekommen wäre, sondern jeder dieses Verhältnis bezeichnende Begriff ist gerade durch seine Vorläufigkeit und Indifferenz bezüglich des in ihm scheinbar Objektivierten ausgezeichnet. Wir könnten in diesem Fall von *existenzunmittelbaren Begriffen* sprechen. Sie bilden eine neue Klasse von Begriffen überhaupt, die Cassirer übersehen musste, weil sie – wenn man

³⁶⁰ Vgl. hierzu Foucaults Analyse und Kritik der sogenannten Ideengeschichte in: Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, S. 193-200.

³⁶¹ Dies wird besonders unter dem Existenzmodus des *In-der-Welt-seins* deutlich. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 52ff.

weiter mit Cassirer argumentieren wollte – unter der Kategorie der Existenz selbst stehen.³⁶² Wenn wir nun weiter nach dem Wesen von Existenz fragen, so kommen wir schnell zu dem Schluss, dass Existenz primär *Vollzugscharakter* hat, ja, dass der Begriff Existenz selbst eine falsche Vorstellung von einer statischen Zuständlichkeit erweckt, die natürlich nur die Folge des *Begriffs* Existenz ist, aber nichts mit dem *Phänomen* selbst zu tun hat, welches prozessualen Charakter besitzt.

Unter dem Aspekt der Überführung des Ich-Begriffs durch die Destruktion des im *Was* angenommenen Ich-Welt-Konglomerates ergibt sich die Übersetzung der Fragestellung von einer qualitativen in eine modale Form; aus dem *Was* wird ein *Wie*; aus der Frage nach dem Objekt, wird die Frage nach der Prozessualität der Objektivation.

Durch den vollzogenen destruktiven Akt ergibt sich der Entwurf der Fragestellung. Der Ersatz des *Was* durch das *Wie* gibt die *eigentliche* Richtung der Frage auf das Sein der Sache hin frei. Betrachten wir also die modifizierte Frage:

Wie ist das Heilige in der Vorstellung eines bestimmten kulturell geprägten Denkens?

so sehen wir dort apriorisch ausgesagt, das *Heilige* sei konstitutiv für ein bestimmtes *kulturelles Denken*. Denn es wird nicht mehr nach dem Bestand des Objektes gefragt, sondern nach seiner Dynamik im Rahmen eines bestimmten gerichteten Verstehens.

Der zweite Schritt der Destruktion betrifft also nur *sekundär* den anzunehmenden konstitutiven Charakter des *Heiligen*; *primär* aber, und daher zuerst zu destruieren, ist das *Wesen der Konstitution*, wie es hier vorgestellt ist.

Was ist die Konstitution überhaupt? Wie kann dieses Prinzip der *Zusammen-Setzung* gedacht werden? In welchem Bezugssinn ist sie zu verorten? Heidegger gibt einen ersten Hinweis, der den Rahmen und den potentiell sich eröffnenden Sinnbezug des Konstitutionsprinzips umreißt:

„Die Idee der Konstitution hat ihr Motiv in einer Erfahrung des faktischen Lebens, dass sich Erkenntnisse und Festsetzungen nicht durchhalten, dass sie strittig werden, dass Erkenntnis im reflektiven Weiterdenken als abhängig vom Subjekt zeigt.“³⁶³

Wenn wir die Konstitution als Prinzip eines positiven Verstehens auflösen wollen, muss sich unser Blick zunächst auf das Konstituierte richten: Was sich dabei nicht durchhält, ist in unserer Fragestellung das kulturell geprägte Denken. Das *Heilige* aus der Warte des

³⁶² Tatsächlich gibt es bei Cassirer keinen Begriff von Dasein und Existenz. Sein Denken ist noch fest in den Strukturen eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses gefangen. Demzufolge führt er nur einen Ich-Begriff, der hinter den jeweiligen sprachanalytisch und bewusstseinsphilosophisch gerichteten Fragestellung steht. Exemplarisch hierfür mag seine Charakterisierung von subjektiver und objektiver Analyse unter stetem Bezug auf die je eingenommene apperzeptive (das Ich hinzuwahrnehmende) Perspektive stehen. Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. III, S. 49-63.

³⁶³ Heidegger, Martin: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, S. 139.

Kulturellen verstanden, ergibt kein Bild des *Heiligen*, sondern lediglich eine Vorstellung davon, wie eine bestimmte Kultur zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Zusammenhang das *Heilige* gedacht hat. Das Kulturelle aber ist das Zusammengesetzte, das Konstituierte. Wenn wir das Kulturelle nun in seine phänomenalen Grundbestandteile auflösen, dann können wir das Wesen seiner Konstitution begreifen – dieses Begreifen ist nötig, bevor wir mit der Destruktion, dem gerichteten Abbau dieses letztlich ontologischen Problems fortschreiten können.

Das kulturelle Denken ist das greifbare Erzeugnis der Weltanschauung.³⁶⁴ Was ist aber die Weltanschauung? Heidegger definiert sie von ihrer Funktion für das menschliche Dasein her: „Die Weltanschauung erwächst ihrem Sinne nach aus dem jeweiligen faktischen Dasein des Menschen gemäß seinen faktischen Möglichkeiten der Besinnung und Stellungnahme und erwächst so *für* dieses faktische Dasein. Die Weltanschauung ist etwas, was aus, mit und für das faktische Dasein jeweils geschichtlich existiert.“³⁶⁵

Kultur ist demnach die Manifestation der jeweils vom Dasein eingenommenen Perspektive auf seine Welt. Konstitution ist nach diesem Verständnis die Zusammensetzung der Welt unter einem bestimmten perspektivischen Verständnis. Je nach Veränderung dieses Weltverständnisses verändert sich auch die hieraus sich ergebende Zusammensetzung der Welt. Darum ist die Konstitution von Welt, als Setzung vielfacher Sinn- und Bezugssysteme, der Grund, warum diese Welt überhaupt strittig werden kann: die Konstitution eröffnet die Dimension der Perspektive, und diese Perspektive wird immer eingenommen von etwas, das Heidegger *faktisches Dasein* nennt, und das wir unter dem Begriff der *sich bewusst gewordenen Existenz* fassen können. Die Destruktion des funktionalen Konstitutionsbegriffes entdeckt den Ursprung der Welt in der sie anschauenden Existenz. Die Vorstellung der Existenz ist die Welt. Das Vorgestellte ist die so und so konstituierte faktische Welt des faktischen Daseins – d.h. seine Kultur.³⁶⁶ Die Destruktion des Konstitutionsbegriffes bringt Heidegger entsprechend auf das Wesen der in der Existenz vorgestellten Welt. Er schreibt: „*Existenz* und eigentliche letzte konkrete Existenz ist das, woraus ermöglicht und verwirklicht ist ein unendlichfach, unendlich dimensionaler Zusammenhang der Gesetzlichkeit konstitutiver Beziehungen.“³⁶⁷

Die *Gesetzlichkeit* dieser konstitutiven Beziehungen bezeichnet die Bewandnisbezüge des Seienden. Diese Bewandnisbezüge, oder die Bezüge überhaupt – es können auch

³⁶⁴ Ders.: Grundprobleme der Phänomenologie, S. 7.

³⁶⁵ Ebd. S. 8.

³⁶⁶ Vgl. Ders.: Grundprobleme der Phänomenologie, S. 7.

³⁶⁷ Ders.: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, S. 137.

bewandtnislose Beziehungen bestehen, deren Bewandtnis dann eben in ihrer Bewandtnislosigkeit liegt – ergeben ein Geflecht von intelligiblen Gegenständen, die in ihrer jeweiligen Bezogenheit zueinander, die Welt des faktischen Daseins ausbilden. Demnach ist die Idee und das Wesen der Konstitution „[...] 1. radikal, 2. universal. Konstituiert besagt: einheitlich bestimmt im Bewußtsein. Jeder Gegenstand, jedes Etwas ist als etwas bestimmt, als bestimmt bestimmt in Beziehungen und in Beziehungen, sofern diese in einer Einheit stehen. Beziehen und Beziehung ist nur eine andere Formulierung des Wesens von Bewußtsein. Demnach ist der Konstitutionszusammenhang streng und radikal logisch gefaßt, nicht psychologisch oder subjektiv. Konstituiert im Bewußtsein besagt nicht: zurückgeführt auf Bedingungen der Subjektivität als einer eigenen Seinssphäre, sondern konstituiert besagt: gründend und einheitlich bestimmt in letzten logischen Gesetzeszusammenhängen.“³⁶⁸ Diese letzten Gesetzeszusammenhänge ergeben sich aber aus der Logik der Existenz-Welt-Beziehung selbst und nicht aus dem vermeintlichen Wesen des Individuums, noch aus der kulturellen Auflösung des Individuums in einem Kulturbegriff.³⁶⁹

Nachdem der Begriff der Konstitution im Welt-Existenz-Verhältnis aufgelöst ist, können wir unsere Fragestellung nach dem *Heiligen* erneut weiter präzisieren:

Wie ist das Heilige in der Existenz-Welt-Beziehung zu verorten?

Wir sprechen in dieser Formulierung hilfswiese von einer *Verortung des Begriffs*. Natürlich wäre diese Art der Formulierung ein Rückschritt zum Beginn unserer Bemühungen eine adäquate Fragestellung zu gewinnen. Richtigerweise müssten wir *von der Bedeutung sprechen, die der Akt des Heiligens, d.h. Als-heilig-Verstehens, für den Existenz-Welt-Komplex hat*. Die Frage nach dem *Akt des Heiligens* als existentialer weltbildender Tätigkeit des Daseins, zielt auf die Frage nach dem Sein selbst, das *geheiligt* als *heiliges Sein* verstanden wird, und das entsprechend im *heiligen Seienden* eine *heilige Welt* bildet, zu der sich Dasein modal und zwar als Heiligendes oder Geheiligtes verhalten kann. Nun kann unsere Frage, nach vollzogener Destruktion und seiner Befreiung von sowohl den vermeidbaren apriorischen Setzungen, als auch von der ausschließlichen Fixierung auf den Erlebnischarakter des phänomenalen Erkenntnisprozesses, an die grundsätzliche Fragestellung der Philosophie überhaupt angeschlossen werden, nämlich: *Was ist der Sinn von Sein?*³⁷⁰

³⁶⁸ Ebd. S. 137.

³⁶⁹ Der Neukantische Weltbegriff wird diskutiert in: Ders.: Grundprobleme der Phänomenologie, S. 12.

³⁷⁰ Ders.: Sein und Zeit, S. 2f.

Heidegger versucht sich dieser Frage durch seine ontologische Fundamentalerfassung eines bestimmten Seins, nämlich des Daseins, anzunähern.³⁷¹ Der fundamentale Charakter der von Heidegger vorgelegten Fragestellung und ihrer Methodik erlauben es, sie in eine unserer Fragestellung dienliche Form zu übersetzen. Anstelle einer fundamentalen Analyse von Dasein, wollen wir eine *spezielle* Analyse vornehmen. *Anstatt nach dem Sinn von Sein überhaupt zu fragen, wollen wir den Sinn des Heilig-seins als Daseintätigkeit bezüglich seines In-der-Welt-seins erschließen.* Unsere Frage kann demnach eine zweifache Richtung nehmen: Zum einen fragen wir nach dem *Sinn des Heiligen* bezüglich des In-der-Welt-seins des daseienden Menschen. Weiterhin fragen wir nach dem *Charakter der existentialen Tätigkeit des Heiligens*, sei sie aktiv vorgenommen oder passiv erlitten. Wir fragen inwiefern diese existentielle Daseinstätigkeit die Welt des Daseins bildet und so rückwirkend die Beschaffenheit von Dasein selbst prägt. Hieraus ergibt sich die Möglichkeit nach der Abhängigkeit des zu untersuchenden Phänomens von der menschlichen Tätigkeit an sich zu fragen. Wenn die Tätigkeit des *Heiligens* nämlich von Dasein ausgeht, und auf dieses durch seine weltbildende Dynamik zurückwirkt, muss eine eigene *existenziale Logik*, eine *konstitutive Gesetzmäßigkeit* in diesem Akt wirken.

Im Folgenden werden wir also zweierlei zu tun haben. Zum einen werden wir das *Welt-Existenz-Verhältnis* zu untersuchen haben, um den Rahmen der von uns vorzunehmenden fundamentalontologischen Analyse abzustecken. Weiterhin werden wir dieses Verhältnis in grobe Aspekte bezüglich der relevanten Existentialien in Kategorien untergliedern, um diese dann im Einzelnen zu untersuchen. Sie eröffnen je eine bestimmte Perspektive, einen bestimmten Zugang zum Phänomen-Welt-Komplex, der für sich genommen zwar nicht hinreicht, das Phänomen des *Heiligens* zu erklären, wohl aber im Verbund mit anderen Kategorien dienlich sein kann, zumindest ein umfassenderes Bild des phänomenalen Grundbestandes zu zeichnen. In beiden Analyseschritten können wir methodisch über weite Strecken auf *Heideggers fundamentalontologische Hermeneutik* zurückgreifen. Wo es allerdings nötig ist, müssen wir seine Methodik an unseren Untersuchungsgegenstand anpassen. Schließlich wird noch die Reichweite und Leistungsfähigkeit von Heideggers Fundamentalontologie zu erörtern sein.

³⁷¹ Die methodischen Gründe hierfür liegen auf der Hand: Dasein ist uns je erschlossen gegeben. Durch die Analyse des eigenen Daseins erhellen wir den Sinn von Sein an sich. Dies geschieht durch Ausdeutung des je gegebenen Seienden in der Weise seines Sich-zeigens, d.h. *phänomenal*. Ebd. S. 28-30.

Es wurde gesprochen vom Sinn von Sein und der Möglichkeit seiner Erschließung durch ein Phänomen; im vorherigen Punkt wurde zudem angedeutet: Die Frage nach dem Heiligen steht immer im Bezug zur Frage nach der Welt, in welcher der Mensch ist. Denken wir diesen Zusammenhang weiter, stellt sich sogleich eine überraschende Erkenntnis ein:

Die Sinnstruktur des Menschen ergibt sich aus seinem Sein. Umgekehrt: Die Architektur des Daseins folgt der in der Welt vorliegenden Sinnstruktur. Die Frage nach der Welt geht nahtlos über in die Frage nach dem Sinn von Sein. Wenn das Heilige ein Phänomen in der Welt ist, d.h. sich dort zeigt, so zeigt es auch die Welt in der bestimmten Weise seiner hermeneutischen Dimension. Demnach aber offenbart das Phänomen einen je spezifischen Sinn innerhalb der Weltstruktur, die es zeigt und in der es erscheint. Das Heilige strukturiert demnach sinnhaft das ihm entsprechende Dasein-Welt-Verhältnis.

Die religiöse Existenz neigt der Begegnung mit dem Heiligen in der Welt zu. Das Phänomen des Heiligen erweist sich so als *ein* Zugang zur Sinnstruktur der Religion selbst. Das Phänomen erlaubt, über Religion in einem existentiellen Kontext zu sprechen. Es thematisiert Religion in der Welt und an den Dingen, die in ihr begegnen. So ist es eine objektive Größe im Dialog zwischen Mensch und Welt, zwischen Religion und Mensch, und endlich auch zwischen verschiedenen Religionen, die das Heilige als weltbildende Größe in welcher Form auch immer anerkennen. Wir werden darauf am Ende dieser Arbeit zurückkommen.

III. Kapitel: Das Heilige in der Welt: Heideggers Aufweis des Heiligen durch die fundamentalontologische Daseinsanalyse

1. Heideggers Analyse des Daseins in *Sein und Zeit*

In seinem unvollendeten Hauptwerk *Sein und Zeit* legt Heidegger die Methode einer Daseinsanalyse vor, deren Ziel es ist, der Philosophie (resp. der methodischen Phänomenologie) ein Fundament zu geben, auf das sie zurückgreifen kann. Wir sahen, wie problematisch die Frage nach dem Heiligen in anderen Ansätzen behandelt wird, die das Phänomen als systemimmanentes Objekt funktionalisieren. Hieraus ergab sich die Notwendigkeit, das Heilige als Phänomen innerhalb der menschlichen Existenz neu zu erfragen. Wir fanden in der Methode der phänomenologischen Destruktion Heideggers, die eine Fortentwicklung oder zumindest Neuakzentuierung der eidetischen Reduktion Husserls darstellt, einen Weg, dies zu tun. Das Heilige stellt sich nun als Phänomen der Existenz und darin als weltgründendes Phänomen dar. Es ist ein Phänomen der Welt und in der Welt. So hat es Objektcharakter, ohne sich dabei in reiner Objekthaftigkeit zu erschöpfen.

Nachdem also durch die Methode der eidetischen Destruktion eine Frage gewonnen wurde, muss nun der Rahmen ihrer Beantwortung gezeichnet werden. Welchen Sinn hat das Heilige für das Sein des Daseins? Wie strukturiert es die Welt, darin Dasein ist? Wie können wir über das Heilige sprechen, ohne unangemessene Vorannahmen zu machen?

Die Antwort findet sich im Fundament der Frage, nämlich dem Fragenden selbst, dem existierenden Menschen. Die Architektur des Daseins, die sinnhaft angelegt, Existenz ordnet, entbirgt die Sinnstruktur jedes Phänomens, das sich innerhalb derselben zeigt. Stellt nun die Frage nach dem Heiligen jenes in den Kontext des Daseins, so ergibt sich sein Gehalt wesentlich aus eben der Gestalt des Daseins und ihre wechselseitige sinnhafte Bezugnahme zueinander. Da Heideggers Daseinsanalyse für alles Kommende essentiell ist, müssen zunächst das Programm und der wesentliche Inhalt von *Sein und Zeit* umrissen werden.

1.1 Inhalt und Programm von *Sein und Zeit*

Eigentlich stellt *Sein und Zeit* lediglich den ersten Teil eines größeren Werkes dar. Es handelt vom ersten Teil des Titels: dem Sein. Bis in die Neuzeit hinein versuchte man sich dem Sein mittels der Spekulation anzunähern. Man bediente sich dazu logischer oder empirischer

Methoden. Das Sein stellt in diesen von Heidegger auf wenigen Seiten dekonstruierten Denkungsweisen entweder einen Gegenstand der Logik dar, genauer: ein Logos, das dem logischen Erwägen selbst zugrunde liegt; oder: eine Art idealen Seins, das immer implizit Gegenstand der Erfahrung ist und das an den Dingen (dem Seienden) miterfahren wird. Zwischen einer radikal logischen und empirischen Sichtungsweise auf das Sein gibt es Zwischenformen wie etwa bei Schopenhauer, Descartes oder Kant.³⁷²

Heidegger strebt nun eine Abkehr von diesen Denkungsweisen an, die allesamt das Sein als wie auch immer gearteten Gegenstand der Erfahrung fassen. Vielmehr ist Sein immer schon in bestimmter Weise erschlossen. Die Erschließung aber steht dem Prozess des Seins selbst konstitutiv gegenüber. Sein ist ein Prozess, der sich in einem beschreibbaren Modus abspielt: Dasein. Allein am Dasein der Dinge wird Sein offenbar. Aber nicht als eigentliche objektive Größe, sondern rein in seiner hermeneutischen Bedeutung für den Prozess selbst – Heidegger spricht vom Sinn.³⁷³

Die Frage nach dem Sinn von Sein ist nicht ohne Weiteres zu beantworten. Wohl aber kann eine Annäherung erfolgen. Denn der Sinn des Daseins, der sich in einer phänomenologischen Analyse der menschlichen Existenz erschließen lässt, liegt im Bereich der Erfahrbar- und Deutbarkeit. Demnach nähert man sich dem Sinn von Sein über die Ausdeutung der Sinnstruktur des Daseins an – dies ist der Inhalt von *Sein und Zeit*.

Diese Methode werden wir gleichwohl anwenden, wenn wir nach dem Heiligen fragen. Das Phänomen selbst ist einer Beschreibung zunächst entzogen. Die Frage nach ihm steht unter empirischen und logischen Vorbehalten. Dennoch können wir uns vermittels seiner Sinnstruktur an seinen Grundbestand annähern. Wir bedienen uns dabei wie Heidegger der Verknüpfung des Phänomens mit dem Dasein, dem es sich in seiner Weise vorstellt. Wir fragen nach dem Sinn des Heiligen für und innerhalb der menschlichen Existenz.

1.2 Die Methodik zur Klärung der Phänomenalität

Wie kann der Sinn eines Phänomens anhand der Struktur des Daseins, dem es sich vorstellt, sichtbar werden? Die Antwort liegt im zentralen Moment von Heideggers gesamten Denken und Schaffen, der Hermeneutik.

Hermeneutik bedeutet Auslegen, Interpretieren. Bei Heidegger geht um die Auslegung von existentialen Gegebenheiten. Er fragt nicht: Was ist, beispielsweise, Langeweile, welches ist ihr wesentlicher Gehalt, wie ist sie zu definieren usf., sondern: Wie stellt sich Langeweile

³⁷² Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* S. 2-21.

³⁷³ Ebd. S. 7.

innerhalb der Seinsstruktur des Daseins eines sich langweilenden Menschen vor? Alleine diese Verschiebung der Fragestellung von einer reinen Bestimmung zu einer sinnhaften Bestimmung innerhalb einer Seinsstruktur verändert den Zugang zu einem Phänomen fundamental. Die Phänomenalität eines Phänomens zeigt sich in der je gegebenen Struktur des Daseins. Sein phänomenaler Gehalt, ergibt sich aus dem Sinn, den das Phänomen für Dasein strukturell bereithält.

Heideggers Analyse folgt der systemimmanenten Logik einer phänomenalen Bestimmung. Im Falle des Daseins stellt sich dies besonders leicht da, weil Dasein ja gerade diejenige Struktur ist, die gleichsam die menschliche Existenz an sich abbildet. Die Analyse des menschlichen Daseins ist ein also vorzüglicher Weg der methodischen Phänomenologie ein ontologisches Fundament zu geben; daher auch Heideggers Kennzeichnung seines Vorgehens in *Sein und Zeit* als Fundamentalontologie. Er seziiert das Dasein in seine Grundmomente. So entbirgt er Stück um Stück die Architektur der menschlichen Existenz. Er entdeckt weiterhin, dass ihre einzelnen Pole sinnhaft einander zugeordnet sind. Eine Struktur lässt sich aus der anderen ableiten. So schafft er eine hermeneutische Basis, die den Ergebnissen einer phänomenalen Bestimmung zugutekommt. Innerhalb der Struktur des Daseins lässt sich ein Phänomen sinnhaft verorten.

Im Folgenden wollen wir eine Analyse des Phänomens des Heiligen gemäß der Entbergung seiner Sinnstruktur innerhalb des von Heideggers ausgeloteten Rahmens der existentialen Pole menschlicher Existenz vollziehen.

1.3 Das Heilige im Blick der existentialen Pole

1.3.1 Dasein

Beginnen wir also mit der Bestimmung des Daseins, wobei wir seine Weltbezogenheit zunächst ausklammern– sie wird später hinreichend erarbeitet werden. Wir wollen versuchen, uns Dasein als einen in sich ruhenden Pol vorzustellen, der beziehungslos existiert. Nur so ist es später möglich, Dasein in seiner Bezogenheit auf Welt adäquat zu begreifen.

Dasein erscheint auf den ersten Blick als ein Seiendes. Tatsächlich kritisiert Heidegger diese verkürzte Sicht, die notwendig den Fehlschluss nach sich zieht, man könne den Menschen in seinem An-sich-sein objektivieren und begrifflich fixieren.³⁷⁴ Dasein und menschliches Leben

³⁷⁴ Heidegger wirft ein solches Vorgehen den positiven Naturwissenschaften, der Biologie, Anthropologie und Psychologie vor. Seine am Fundament der Ontologie orientierte Analyse von Dasein grenzt sich gegen jene, die

werden nämlich vor allem in einem naturwissenschaftlich-positivistischen Kontext synonymisch verwendet, wenngleich hier ein signifikanter Unterschied gemäß der jeweils implizierten Allgemeinheit des Begriffes vorliegt.³⁷⁵ Eine solche Sicht auf den Menschen verfängt sich in den eigenen apriorischen Implikationen und reicht aus genannten Gründen nicht hin, den Menschen in seinem eigentlichen Selbst-sein zu beschreiben.

Faktisch genießt Dasein unter dem Seienden, dem es natürlich auch zuzurechnen ist, einen besonderen Vorrang, den Heidegger den ontischen³⁷⁶ nennt. Die Frage nach dem Sein von Seiendem zielt auf die Frage nach der Existenz eines Seienden, wobei hier Existenz in einem fundamentalontologischen (Sein), nicht aber naiv-ontischem Sinn (Wesen) verstanden sein soll. Dieser Frage vorangehend muss zuerst das Wesen von Existenz selbst geklärt werden. Wie anders kann aber Existenz in seiner Unmittelbarkeit bestimmt werden, wenn nicht durch jenes Dasein, das offensichtlich existiert, wenn es die Frage nach seiner Existenz aufwirft? Heidegger schreibt, von der Analyse des Seins ausgehend, dass der zumeist empirischen, später auch analytischen Betrachtung von Seiendem zwangsläufig die Frage nach der Existenz von Dasein selbst folgen muss:

„Sofern nun aber Existenz das Dasein bestimmt, bedarf die ontologische Analytik dieses Seienden je schon immer einer vorgängigen Hinblicknahme auf Existentialität. Diese verstehen wir aber als Seinsverfassung des Seienden, das existiert. In der Idee einer solchen Seinsverfassung liegt aber schon die Idee von Sein überhaupt.“³⁷⁷

Dasein ist Seiendes in einer bestimmten Verfassung, die durch die Vorsilbe *Da* ausgedrückt wird, und auf zweierlei hinweist: Zum einen bedeutet *Da* eine bestimmte Verortung. Die Voraussetzung einer bestimmten Verortung liegt aber im Vorhandensein einer Welt, die dieses *Da* zum Beispiel *räumlich* bestimmt sein lässt. Zum anderen birgt *Da* eine *zeitliche* Implikation. *Da* bedeutet in diesem Zusammenhang: Zu einem bestimmten Zeitpunkt seiend, oder: In der Zeit seiend.³⁷⁸ Diese doppelte Verortung des in bestimmter Weise verorteten Seins bedingt seine Vorrangstellung bei der Bearbeitung des Problems der Seinsfrage. Der Vorrang liegt nicht in der Verortung eines Seienden, sondern darin, dass ein bestimmtes Seiendes

einen *Begriff* vom Menschen zu gewinnen versuchen, ab: Vgl. ebd. S. 45ff.

³⁷⁵ Heidegger schreibt eben dort auf S. 49, es gehe beispielsweise der christlich-theologischen Anthropologie um die „[...] Auslegung eines Seienden, das wir Mensch nennen.“

³⁷⁶ Ebd. S. 11f.

³⁷⁷ Ebd. S. 13.

³⁷⁸ Hieraus ergeben sich die von Heidegger angeführten Diskussionen um den räumlichen und zeitlichen Charakter von Dasein. Den Aspekt der Räumlichkeit entwickelt er anhand der Analyse des Weltbegriffs im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit*, das Verhältnis von Dasein und Zeitlichkeit ist Thema des zweiten Abschnitts.

anderes Seiendes verortet, und zwar in der jeweiligen Korrelation zu einer Welt und unter Zuhilfenahme der immer mitgesetzten eigenen Existenz, die das Existieren von Existierendem an sich garantiert, liegt doch in der Frage selbst das Zugeständnis zum jeweils eigenen Sein.³⁷⁹

Wenn wir nun mit Heidegger Dasein zum primären und nicht weiter hinterfragbaren Ausgangspunkt unserer Untersuchung nehmen, wenn wir also Dasein in seiner Existenz zur apriorischen Voraussetzung nehmen, dann machen wir uns die dreifache Vorrangstellung dieses Prinzips zunutze, die Heidegger so zusammenfasst:

„Der erste Vorrang ist ein ontischer: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein ontologischer: Dasein ist auf dem Grund seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst >>ontologisch<<. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich – als Konstituens des Existenzverständnisses – zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.“³⁸⁰

Aus der Einnahme der zugleich nächsten und entferntest möglichen Perspektive gewinnen wir einen grundsätzlich veränderten Blick auf die Welt der Phänomene: sie erscheinen erweitert um die Dimension ihrer eigenen Existenz, deren Garant die Existenz des Daseins ist. Zu Beginn seiner Daseinsanalyse umgrenzt Heidegger nun programmatisch den Rahmen der möglichen Untersuchung, wenn er schreibt:

„Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht.“³⁸¹

An dieser Stelle vollzieht Heidegger endgültig den sorgsam vorbereiteten Paradigmenwechsel. Er versucht nicht mehr Dasein in seiner begrifflichen Fixation zu erklären, d.h. den *Begriff Dasein*, noch die Weise dieses Seins zu objektivieren. Er untersucht

³⁷⁹ Interessant ist hier, dass die Grundstruktur dieser Feststellung bereits bei Descartes zu finden ist. Dieser fasst jedoch die Unhintergebarkeit des philosophischen Zweifels als das Fundament der Frage nach dem Sein auf. Sein Ansatz ist stark metaphysisch ausgerichtet, er geht von einer objektiven Wirklichkeit, einem objektiven Sein der Sache aus, die im Denken selbst fundiert ist. Vgl. Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftliche Forschung, S. 53: „Und indem ich erkannte, dass diese Wahrheit: „ich denke, also bin ich“ so fest und sicher ist, dass die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so entschied ich, dass ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie ansetzen könnte.“ Hierzu auch: Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 89ff.

³⁸⁰ Ebd. S. 13.

³⁸¹ Vgl. ebd. S. 41f.

vielmehr Dasein durch sich selbst. Die notwendige Abstraktion seiner Analyse gewinnt er dabei nicht durch die Errichtung eines Netzwerkes von Grundbegriffen und ihren Definitionen, sondern er *reduziert* die Alltagssprache *um* diese Grundbegriffe, um so zur *eigentlichen Bedeutung der Sprache* zu gelangen, wie sie von Dasein in seiner Alltäglichkeit benutzt werden, um sein Weltverhältnis zu charakterisieren.

Dasein wird bei Heidegger immer verstanden in seiner Weltbezogenheit. Mehr noch: Dasein kann nicht ohne eine Welt gedacht werden, genauso der *Begriff Welt* ohne Dasein schlicht unmöglich ist. Wir haben gesagt, dass wir vorgängig den Weltbegriff ausklammern, und uns zunächst alleine darauf beschränken, einen Vorbegriff von Dasein zu gewinnen.

Wenn wir Dasein ohne seine Welt betrachten, bleibt uns letztlich eine rein perspektivische Setzung übrig: Dasein ist der Ort originären Verstehens. Dieses Verstehen ist seinem Wesen nach setzend, und zwar die im Dasein immer schon verstandene Welt in der Weise ihres Verstandenseins. Heidegger umschreibt diese Verbindung mit dem Terminus „*Schon-sein-bei-der-Welt.*“³⁸² Dieses *Schon-sein-bei* ist seinerseits konstitutiv für die Entwicklung des Gedankens der Zeitlichkeit. Das *Schon-sein-bei* impliziert das, was bei Heidegger unter der Daseinstätigkeit des *Vorlaufens* charakterisiert wird.³⁸³ Dasein, ohne eine Welt gedacht, die im Dasein je verstanden ist, und durch die Dasein sich selbst je versteht, führt zur Gewinnung der *reinen Perspektive des grundlegenden Verstehens* überhaupt. *Grundlegendes Verstehen* bedeutet dann *gegenstandsloses Verstehen*, bedeutet: reines, ideales Erkennen.

An der von Heidegger vollzogenen Voranalyse des Daseins wird noch einmal deutlich, warum er von der Methode der Epoché Husserls Abstand nehmen und sich gleichzeitig gegen jede Form der Transzendentalphilosophie stellen muss. Husserls erkenntnistheoretische Methode der Epoché geht von Weise idealen Erkennens von ebenso idealen Gegenständen aus, während etwa Cassirer ein ideales Subjekt konstruieren muss, von dem jede weitere, ideale Erkenntnis ihren Ausgang nimmt.³⁸⁴ Heidegger betont gegen Husserls die Abhängigkeit der Gegenstände von Dasein, gegen den Kantianismus die Wechselseitigkeit der konstitutiven Abhängigkeit von Dasein und Welt. Er schreibt:

„Der aufgezeigte Fundierungszusammenhang der für das Welterkennen konstitutiven Modi des In-der-Welt-seins macht deutlich: im Erkennen gewinnt Dasein einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon entdeckten Welt. Diese neue Seinsmöglichkeit kann sich eigenständig

³⁸² Vgl. ebd. S. 61.

³⁸³ Ebd.

³⁸⁴ Vgl. ebd. S. 50f

ausbilden, zur Aufgabe werden und als Wissenschaft die Führung übernehmen für das In-der-Welt-sein. Das Erkennen *schafft* aber weder allererst ein >>commercicum<< des Subjekts mit einer Welt, noch *entsteht* dieses aus der Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins.“³⁸⁵

Dasein ohne Welt gedacht ist reines Erkennen und damit faktisch unmöglich. Aber die Erkenntnis, dass Dasein vornehmlich erkennend ist, diese Erkenntnis sich in einem Weltverständnis manifestiert und so konstitutiv für Dasein selbst wird, in dem Sinne, dass es ist, was es erkennt, und dass es sein kann, was es zu erkennen vermag, weist uns auf etwas Fundamentales an jenem *Seinsstand* hin, von dem Heidegger spricht. Das Fundamentale liegt in der Dynamik der Verschachtelung zwischen Sein und Erkennen. Die Frage des Erkennens ohne den Weltbegriff verweist auf die Struktur von Sein, und zwar wie es überhaupt vorstellbar ist, und wie es sich überhaupt vorstellen kann.³⁸⁶ Reines Erkennen erkennt reine Potenzialität. Und diese Potenzialität ist es, die Dasein in seiner Existenz wesentlich ausmacht und zudem sein Weltverhältnis in einer negativen Weise bestimmt.

Das Erkennen des Daseins erlaubt es ihm, sich in einer Weise des Selbstentwurfes gegen und in Welt hinein zu projizieren.³⁸⁷ Es erhebt sich über die Notwendigkeiten seiner gegenwärtigen Existenz und gegen die Determination seines sozial und kulturell fixierten Seins. Heidegger fasst diese gegenteilige weltgebundene Nichterkenntnis als modalen Weltbezug im Aspekt des Man-seins auf. Dieser nicht einfach hinnehmende, sondern selbst aktiv verstehende und daher das Gegebene um die Möglichkeit seiner Veränderung erweiternde Weltbezug manifestiert sich im Modus des *Selbst-sein-könnens*. Beide Aspekte, das Man und das Selbst-sein-können, sind nicht voneinander zu trennen, sondern stehen ihrerseits als Idealtypen einer jeden Dynamik der existentiellen Weltbezogenheit vor.

Das Erkennen als daseinsmäßige Tätigkeit und Verhaltung entwickelt also in seiner Potenzialität und seiner Voreingenommenheit ein Vor-Verständnis von Sein. Potenzialität ist die Möglichkeit des Anderseins von Sein, die im nachmetaphysischen Seinsbegriff³⁸⁸ immer schon mit impliziert ist. Voreingenommenheit bedeutet dagegen die Abhängigkeit des Erkennens von dem vorgefundenen So-sein des erkannten Seienden.

³⁸⁵ Ebd. S. 62.

³⁸⁶ Interessant hierzu ist Rombachs Strukturontologischer Entwurf. Er entwirft seinen Weltbegriff aus einem im Menschen quasi natürlich angelegtem System ontologischer Strukturen: Vgl. Rombach, Heinrich: *Strukturanthropologie*, S. 135ff.

³⁸⁷ Dieses Projektion, d.h. das Entwerfen seines Seins ist charakterisiert durch die Sinnhaftigkeit des Entwurfes. Hieraus ist ein zweiter Zugang zur Sinnfrage möglich. Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 151: „*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*“

³⁸⁸ Zum Metaphysikverständnis von Heidegger: Ders.: *Was ist Metaphysik*, S. 36-45.

Beziehen wir nun das Phänomen des *Heiligen* in unsere Überlegungen mit ein. Wir deuteten es zumal als Phänomen, das eine Weise des Erkennens von sogenanntem innerweltlich Seiendem vorgibt. Wir haben weiterhin in Betracht gezogen, es könnte dem Phänomen angemessen sein, es in seiner Dynamik als Verhältnis von Dasein zu Welt zu verstehen – in diesem Zusammenhang sprachen wir vom existentiellen Prinzip der *Heiligung*.³⁸⁹ Wenn wir nun den Akt der *Heiligung* in den Blick nehmen, die Welt aber zunächst ausklammern, sodass wir Dasein als fiktives Prinzip reinen Erkennens erhalten, dann muss uns der existentielle Akt entweder als bestimmte Weise des Erkennens erscheinen oder aber, so es sich nicht um ein Erkennen handelt, als ein Prinzip des jeder Erkenntnis vorangehenden Verstehens.

Gehen wir den ersten Aspekt an: Ist es plausibel und entspricht es unserer Erfahrung des *Heiligens*, dass hier ein Erkenntnisakt vollzogen wird? Offenbar sprechen wir nicht von einer Erkenntnis, wenn wir sagen, etwas erscheine als *heilig*. Die Erkenntnis scheint vielmehr der *Wahrnehmung des Heiligen* bereits vorangegangen zu sein. Es ist aber auch möglich, dass eine Erkenntnis oder etwas Erkanntes als *heilig* gedeutet wird, bevor es verstandesmäßig erfasst wurde.³⁹⁰ Ist dies der Fall, müssen wir den Akt der *Heiligung* als Weise des *Verstehens* selbst begreifen, nicht aber des Erkennens. Die Weltbezogenheit des Verstehens erlaubt eine Erkenntnis in einer daseinsmäßigen Weise *auszudeuten*, nicht aber primär in dieser Weise zu *erkennen*. Besser wäre es also beim Akt der *Heiligung* dann zunächst über das nachgängige Prinzip der Wahrnehmung zu sprechen. Heidegger schreibt entsprechend:

„[Es] kommt [...] nur darauf an, überhaupt zu sehen, daß das entdeckende Verhalten zum Vorhandenen sich in einem Verstehen von Vorhandenheit hält und daß zu diesem Verhalten, d.h. zur Existenz des Daseins, die *Erschlossenheit von Vorhandenheit* gehört. Die Entdeckbarkeit, d.h. die Wahrnehmbarkeit von Vorhandenem, setzt Erschlossenheit von Vorhandenheit voraus. Die *Wahrgenommenheit gründet* hinsichtlich ihrer Möglichkeit im *Verstehen von Vorhandenheit*.“³⁹¹

Heiligung, die ein nachfolgendes und dann erkennbares *Heiliges* wahrnimmt, hat vorab bereits die *Vorhandenheit dieser Sache* erkannt, und, was noch schwerer wiegt, bereits die Wahrnehmung als korrelativen Akt des Umganges mit der Wirklichkeit gesetzt. Damit kann es

³⁸⁹ Vgl. Kapitel II, 3.

³⁹⁰ An dieser Stelle mag das Wunder als Beispiel stehen: Sein Wesen ist das Einbrechen des Göttlich-Unbekannten in die Sphäre der jemeinigen Wirklichkeit. Obgleich wesentlich unverstanden, wird es mittels des Heiligen als Wunder begriffen und gedeutet.

³⁹¹ Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 101.

keinen Akt der *Heiligung* ohne vorhergehende Erkenntnis einer Welt geben. Darum können wir bei diesem existentiellen Akt nicht von rationalem Erkennen sprechen, sondern, wenn überhaupt, von einer intuitiven Wahrnehmung. Aufschlussreich ist an dieser Stelle ein erklärender Nachsatz Heideggers, das Phänomen des *Heiligen sei* im existierenden Dasein zu verorten und in seiner Beziehung zu Sein zu entdecken:

„Erst wenn wir die Wahrgenommenheit des Wahrgenommenen so auf ihre Fundamente zurückbringen, d.h. dieses zur vollen Intentionalität der Wahrnehmung wesensmäßig gehörende Verstehen von Vorhandenheit selbst analysieren, setzen wir uns instand, den Sinn der so verstandenen Vorhandenheit, Kantisch gesprochen den Sinn von Dasein und Existenz, aufzuklären.“³⁹²

Weil der Akt der *Heiligung* kein Akt weltvergessenen Verstehens ist, besteht doch offensichtlich eine signifikante Beziehung zwischen Erkenntnis, Wahrnehmung, Dasein und Welt. Diese Beziehung scheint sich in der Idee der *Sinnhaftigkeit* zu manifestieren. Wir wollen versuchen, uns diese Beziehung in der Bezogenheit ihrer Aspekte zueinander zu vergegenwärtigen, dabei aber, soweit es geht, darin fortfahren, das Weltkonzept auszuklammern – es zeichnet sich nämlich schon allzu deutlich ab, dass das Phänomen des *Heiligen* nicht nur in der Daseins-Welt-Beziehung zu verorten ist, sondern dieses Beziehung nachhaltig überformt und ausgestaltet und gar zu setzen scheint, sodass wir bezüglich des Heiligen nicht *wirklich* von einem Phänomen sprechen können, sondern von einer Verstehensweise oder einer *Gestimmtheit* des verstehenden Daseins, welche die Phänomene der Welt in der Weise seines In-der-Welt-seins erscheinen lässt.

Zunächst müssen wir den *Begriff der Sinnhaftigkeit* in die Sprache des je schon existierenden Daseins übersetzen. Was ist also für das Dasein sinnhaft? Was bedeutet dies im Modus unreflektierter Alltäglichkeit? Heidegger antwortet, dass sinnhaft alles Vorhandene ist, das in seinem Vorhandensein in einer Beziehung zu Dasein steht. Er meint damit alles Seiende, das in einer Weltwahrnehmung dem Dasein als für seine Welt konstitutiv erscheint. Anders gewendet ist bereits das bloße Vorhandensein eines Dinges im Modus seiner Vorhandenheit notwendig als sinnhaft, d.h. im Modus seiner Zuhandenheit, erfasst, insofern es überhaupt in einem Weltkontext erscheint.³⁹³

³⁹² Ebd.

³⁹³ Heidegger schreibt dazu: Ders.: Sein und Zeit, S. 73: „Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug, um sich wieder in die Zuhandenheit des Besorgten [...] zurückzuziehen.“

Die Erscheinung in einem Weltkontext ist aber nicht als eine Art apriorisches Urerlebnis zu verstehen. Sinnhaftigkeit ist nach Heidegger nicht etwas in einem Seienden Vorgefundenes, sondern eine Leistung des Daseins in seinem weltgründenden In-der-Welt-sein., d.h. in seiner Existenz. Dasein enthüllt immer den Sinn von Seiendem. Was aber enthüllt wird, ist nicht eigentlich der Sinn, sondern die Wahrheit einer Sache bezüglich ihrer Bedeutung für Existenz. Dasein operiert nicht in erster Linie mit der Disponanz *Sinn*, sondern mit *Wahrheit*, die dann den Sinn des für wahr Genommenen begründet. So fasst auch Heidegger die Beziehung zwischen Dasein und Wahrheit, wenn er schreibt:

„Wahrheit ist aber nur, wenn ein Seiendes existiert, das aufschließt, das erschließt, so zwar daß zur Seinsart dieses Seienden das Erschließen selbst gehört. Ein solches Seiendes sind wir selbst. Das Dasein existiert selbst in der Wahrheit.“³⁹⁴

Sinnhaftigkeit, in die Sprache der Existenz übersetzt, bedeutet demnach *Wahrhaftigkeit*. Die Suche nach Sinn ist die Suche nach der spezifischen Wahrheit einer Sache, eines Seienden, einer Gestimmtheit, eines Modus der Existenz, des Seins an sich etc.³⁹⁵

An dieser Stelle Heideggers sollen die Ausführungen zum assertorischen Charakter der Wahrheit³⁹⁶ übersprungen werden – sie sind nicht relevant für den primär auf die Methode abgestellten Fortgang dieser Arbeit. Beschäftigt werden soll sich stattdessen mit der Frage nach der intentionalen Struktur der Enthüllung, sowie mit der Seinsart von Wahrheit.

Beginnen wir mit der Seinsart der Wahrheit, die Heidegger unmittelbar aus der intentionalen Struktur des Enthüllens als existentialen Akt versteht. Er schreibt:

„Sofern das Dasein als In-der-Welt-sein existiert, hält es sich je schon bei Seiendem auf. >Bei Seiendem< sagen wir, d.h. dieses Seiende ist in irgendeinem Sinne enthüllt. Zum Dasein als *Enthüllen* gehört wesenhaft ein *Enthülltes* in seiner *Enthülltheit*, d.h. Seiendes, worauf das Enthüllen gemäß seiner intentionalen Struktur bezogen ist. Zum Enthüllen gehört, wie zu jedem intentionalen Verhalten, ein *Seinsverständnis* dessen, worauf sich diese Verhaltung als solche bezieht. [...] Die Enthülltheit ist aber nur, *sofern* ein Enthüllen ist, d.h. sofern Dasein

³⁹⁴ Ders.: Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 25.

³⁹⁵ Ebd. S. 302-304.

³⁹⁶ Dazu vgl. Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S.337-345.

existiert. *Wahrheit* und *Wahrsein* als Enthülltheit und Enthüllen haben die *Seinsart des Daseins*. Wahrheit ist ihrem Wesen nach nie vorhanden wie ein Ding, sondern sie existiert.“³⁹⁷

Wir gewinnen aus dieser programmatischen Ableitung des Wesensbegriffes der Wahrheit aus dem enthüllenden Verhältnis des Daseins zu seiner Welt zum einen eine modale Bestimmung des Daseins überhaupt, zum anderen gewinnen wir Kenntnis von der Struktur eines existentiellen Modus, in dem wir unser Phänomen des *Heiligen* nun verorten können.

Modal ist die gewonnene Bestimmung des Daseins, weil sie auf die Weise der Existenz an sich abzielt. Die Mehrdimensionalität des Wahrheitskonzeptes von Heidegger überwindet die nicht aufrecht zu erhaltende Fixation auf ein Ding an sich oder die Idee eines ideellen Ichs. Von diesem Standpunkt aus erscheint das Verhältnis von Erkenntnis, Wahrnehmung, Dasein und Welt grundsätzlich als synthetisches, bzw. synthetisierendes. Eine kategoriale Aufspaltung in Seinsweisen oder anders ausgedrückt: Hemisphären der Erkenntnis, muss im Rahmen einer existentialen Fundamentalontologie von vorne herein aufgegeben werden. Dasein ist bestimmt als Seiendes, das existiert – also ist das Sein des Daseins erkannt. Diese Existenz findet in der Wahrheit statt, die ihre eigene *Wahrhaftigkeit* ist. Diese Wahrheit ist der intrinsische Sinn von Sein wie er im In-der-Welt-sein immer schon vorliegt, und im Weltbegriff immer schon erschlossen ist. Dasein, das wir selber sind, ist also nicht nur der Ort der Wahrheit und der Sinnhaftigkeit von Sein in Seiendem, sondern zugleich die Perspektive, durch die Dasein sich selbst in einer bezüglich von Sein transzendentalen Stellung versteht.³⁹⁸

Der zweite Gewinn für unsere Annäherung an das *Heilige* besteht in der implizit gewonnenen Verortung des Phänomens an sich. Ein Phänomen ist nicht gleichbedeutend mit einem bestimmten Seienden, noch begleitet es dieses Seiende, noch hängt es ihm an, noch wird es durch jenes vermittelt. Unter einem Phänomen verstehen wir ein in einem Bewusstseinsakt erscheinendes Seiendes der Welt. Dieser Bewusstseinsakt ergibt sich nicht eigentlich durch eine Affektion, verursacht durch die Einwirkung einer an sich seienden Welt. Vielmehr ist die Seinsweise des Phänomens, sein Vorgestelltsein, die Folge eines bestimmten je schon erschließenden Seinsverständnisses. Wie das existierende Dasein Sein versteht, so werden Phänomene dem Bewusstsein vorgestellt. Anders gewendet gilt natürlich selbiges Verhältnis in umgekehrter Weise: das Gepräge der phänomenalen Gegebenheit bestimmt die Weise des je vorliegenden Seinsverständnisses.³⁹⁹

³⁹⁷ Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 309f.

³⁹⁸ Vgl. dazu die Diskussion Tugendhats, ob Heideggers Wahrheitsbegriff noch auf den Begriff einer reinen Aussagewahrheit anzuwenden ist: Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 329.

³⁹⁹ Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 23f.

Neben wir an, etwas erscheine als *heilig*, könnten wir dann überhaupt noch von einem Phänomen der *Heiligkeit* sprechen? Ist dieser Satz *Etwas erscheint als heilig* überhaupt sinnig und liegt hier nicht viel mehr der Ursprung eines fatalen Irrtums, der dazu führt, dass das *Heilige* immer als Phänomen einem Seienden anhängig untersucht, und darum niemals wirklich verstanden wird? Könnten wir den Satz umformulieren und sagen: *Hier stellt sich das Heilige an einer Sache vor*, ohne dabei gleichzeitig auszudrücken, dass bereits diese Sache in einem Vorgriff als *heilig* qualifiziert werden musste? Es scheint daher angeraten, das *Heilige* modal als *Heiligung* und darin als existentialen Akt zu verstehen. Dieser Akt ist weltgründend, da er die Weise des Verstehens eines Seienden prägt. Er ist selbst kein Phänomen im eigentlichen Sinn, noch geht er von einem Seienden aus, sondern er ist ein phänomenaler Verstehensakt, d.h. er stellt die Weise des Verstehens eines phänomenal Gegebenen vor. Das *Heilige* gleicht anderen Verstehensprinzipien wie etwa der Wahrheit darin, dass es selbst nicht eigentlich seiend, sondern das Sein von Seiendem erschließend, bzw. enthüllend ist. Dergleichen Prinzipien des Seinsverstehens sind nicht materiell seiend, denn sie treten nur dann in Erscheinung, wenn sie in einem Begriff gefasst werden, wenn also die Weise des Verstehens selbst zum Thema gemacht wird. Nur in einem solchem Kontext ist es angemessen, vom *Heiligen* zu sprechen. Ansonsten ist vom existentialen Akt der *Heiligung* zu sprechen und zwar als der Weise eines bestimmten verstehenden Umgangs mit Sein.

Inwiefern ist dieser Umgang nun verstehend? Die Vermutung drängt sich auf, das *Heilige* wäre als Verstehensprinzip eine Art Konkurrenz zum Wahrsein einer Sache. Dies ist aber keineswegs der Fall, sondern es handelt sich um eine Ergänzung oder Konkretisierung. Der Wahrheitscharakter ist enthüllend, wie wir gesehen haben. Er enthüllt das Sein einer Sache, macht sie gemäß des Seinsverständnisses einem existierenden Dasein verständlich, bzw. lässt ein Seiendes gemäß des so und so verstandenen Seins einer Sache erscheinen. Das *Heilige* ist eine Deutung des Wahrseins einer Sache. Jede Sache wird gemäß ihres Seins wahrgenommen. Das bedeutet, etwas wird immer in Bezug auf seine Sinnhaftigkeit hin verstanden. Das faktisch in der Welt sich ergehende Dasein verhält sich nicht zu Sachen oder Seiendem, sondern zu Zeug.⁴⁰⁰ Seiendes ist immer schon bestimmt als bestimmtes Seiendes in einem Bezugssinn, einem Bewandtniszusammenhang. Dieser Bewandtniszusammenhang kann in seiner konkreten Form beispielsweise ein heiliger sein. Wir sprechen demnach auch nicht vom heiligen Seienden, dessen Wahrsein wir als ihr Heiligsein deuten, sondern wir sprechen von

⁴⁰⁰ Entsprechend schreibt Heidegger, es gehe bei der Analyse des Zeuges darum, die Struktur von Sein aufzuzeigen, und zwar insofern, als Zeug in seiner Zuhandenheit auf eben diese Struktur verweise, bzw. diese Struktur durch die Handhabung, die das Zeug vom Dasein in der Besorgung seiner Existenz erfahre, sichtbar werde. Vgl. Ders.: *Sein und Zeit*, S. 74: „Die Struktur des Seins von Zuhandenem als Zeug ist durch die Verweisungen bestimmt.“

dem heiligen Artefakt, der heiligen Zeit, dem heiligen Ort, dem heiligen Menschen, der heiligen Handlung etc.

Demnach ist nun Folgendes für die weitere Analyse des Heiligen festzuhalten:

1. Dasein ist Ort der Wahrheit.
2. Das *Heilige* ist eine konkretisierte Form der Wahrheit eines Daseins.
3. Diese konkretisierte Form der Wahrheit versteht Sein und gründet dadurch die Welt des Daseins, seine Ortung.

Bezüglich des weiteren Vorgehens können wir also konstatieren, dass wir das *Heilige* im Dasein und zwar in dessen jeweiligen Weltbezug verortet analysieren müssen. Eine Analyse des *Heiligen* als *Prinzip der Wahrnehmung* dieser Welt muss im Verbund mit einer Analyse des existierenden Daseins selbst erfolgen. Das Existenz-Welt-Verhältnis, als dessen prägendes und ausdeutendes Moment das *Heilige* anzusehen sein wird, hat seine erste Grenze im Dasein selbst, das als Existierendes dieses Verhältnis setzt. Die zweite Grenze des Verhältnisses ist der Weltbegriff. In ihm expliziert sich nach Heideggers Dafürhalten der Sinn von Sein überhaupt. Er ist die Bedingung der Möglichkeit für Existenz eines Daseins, die, wie Heidegger aufgezeigt hat, eben in dessen In-der-Welt-sein besteht.⁴⁰¹

1.3.2 Welt

Die Frage nach der Welt bedarf besonderer Aufmerksamkeit, wie Heidegger an entsprechender Stelle in *Sein und Zeit* betont: Weder darf eine Analyse der Welt sich rein auf den Begriff „Welt“ versteifen⁴⁰², noch darf in nur ontischer Weise nach ihr gefragt werden. Es geht nicht darum, was in einer Welt vorfindlich ist. Auch geht es nicht im eigentlichen Sinn um Seiendes, dessen abstrakte Summe unter dem Begriff „Welt“ zusammengefasst werden könnte, wenngleich die Bewandniszusammenhänge von Seiendem im Kontext der Wahrnehmung eines Daseins für dessen Welt konstitutiven Charakter besitzen.⁴⁰³ Es geht

⁴⁰¹ In diesem Zusammenhang sein auf Heideggers Analyse der *Verweisung* und des *Zeichens* verwiesen. Zeug verweist auf die in ihm enthaltene Sinnstruktur von Sein. Entsprechend muss ein solches Prinzip, dass diesen Sinn erkennt, der Verweisung zugrunde liegen. Vgl. ebd. S. 78f.

⁴⁰² Ebd. S. 63: „Die >>Welt<< phänomenologisch beschreiben wird demnach besagen: das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren.“

⁴⁰³ Heidegger schreibt dazu: Ebd. S. 76: „Wenn die Welt aber in gewisser Weise aufleuchten kann, muß sie überhaupt erschlossen sein. Mit der Zugänglichkeit von innerweltlichem Zuhandenen für das umsichtige Besorgen ist je schon Welt vor erschlossen.“

vielmehr darum Welt in einem phänomenologischen Sinn zu verstehen und zwar zum einen selbst als Phänomen der Existenz von Dasein, zum anderen als Ort der Phänomene des In-der-Welt-seienden. Der Reduktion der Welt auf ihren Begriff oder ihre ontischen Inhalte führt zu einer Verkehrung der Fragestellung. Diese hat dann nichts mehr zu tun mit dem Phänomen „Welt“, sondern setzt bereits dieses Phänomen der eigenen Fragestellung in einem Vorgriff voraus. Heidegger bemerkt:

„Weder die ontische Abschilderung des innerweltlich Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen >>Welt<<.“⁴⁰⁴

Wenn wir uns also Welt auf eine phänomenologische Weise verstehen wollen, müssen wir das Sein von Welt verstehen, bzw. uns vergegenwärtigen, wie uns Welt immer schon gegeben ist. Heidegger nennt dies die Suche nach der „Weltlichkeit von Welt“, wobei hier nicht ihre Natur oder ihr Wesen gemeint ist. Es geht nicht um eine ursprüngliche Beschaffenheit, die möglicherweise verhüllt ist und einer erneuten Entdeckung bedarf.⁴⁰⁵ Heidegger stellt die Frage nach der alltäglichen Vorstellung von Welt überhaupt. Aus genau dieser Alltäglichkeit spricht nämlich die apriorisch immer schon vorausgesetzte Vorstellung einer Weltlichkeit, in und durch die sich Dasein in seiner Existenz wahrhaft und sinnhaft versteht.⁴⁰⁶ Wie oder genauer: worin ist nun die Weltlichkeit der Welt dem Dasein, das in dieser ist, d.h. existiert, gegeben? Die Antwort hierauf scheint einfach zu sein: In den Dingen. Sie sind es, die Weltlichkeit ausmachen.⁴⁰⁷ An dieser Stelle könnte der Eindruck entstehen, Heidegger versuche nun doch die Weltlichkeit der Welt vermittels einer Analyse des Seienden in seinem je vorgefundenen Sein zu verstehen. Dem ist aber nicht so. Des Weiteren könnte eingewandt werden, die nun folgende Analyse der Dinge stehe unter genau dem gleichen problematischen Vorbehalt, der uns schon bei der Analyse von Dasein und Welt begegnete: Ding ist ein ontologisch überformter Begriff – sein Sein ist durch den apriorisch gefassten Vorgriff verhüllt, und verdeckt nun, was er eigentlich begreifen soll.

Heidegger löst das Problem durch den Aufweis, dass der Begriff des Dinges⁴⁰⁸ ontologisch im Phänomen des *Zeuges*, bzw. der *Zeughaftigkeit von Dingen* aufgehoben ist. Wir werden an

⁴⁰⁴ Ebd. S. 64.

⁴⁰⁵ Ebd. S. 65.

⁴⁰⁶ Dagegen verweist Heidegger auf die Zerstreuung eben dieses In-seins. Aber gerade in dieser Zerstreuung liegt die grundsätzliche Sinnstruktur der jeweiligen Seinsweisen, denn es ist jeweils der intendierte Sinn, der überhaupt eine Zerstreuung und Aufsplitterung von Seinsweisen möglich macht. Anders gewendet bedeutet dies gleichsam, dass die Frage nicht auf den Inhalt eines universellen Sinnes abzielen kann, sondern dass die Analyse der Seinsstruktur selbst sich an den je impliziten Sinngehalt orientiert. Dazu: ebd. S. 56.

⁴⁰⁷ Ebd. S. 67.

⁴⁰⁸ Vgl. Ders.: Der Ursprung des Kunstwerkes: S. 18ff. Hier wird der Dingbegriff ausführlich diskutiert.

späterer Stelle noch einmal auf den Dingbegriff, wie ihn Heidegger vor allem in seiner Abhandlung *Der Ursprung des Kunstwerkes* entworfen hat, zurückzukommen haben, fahren nun aber mit einer Erörterung des *Zeuges* fort.

Die Vielfalt der Dinge einerseits und die Determination auf die Weise ihrer Benutzung andererseits, zeitigt ein Phänomen, das auf die Pluralität von Welt überhaupt verweist. In diesem Zusammenhang spricht Heidegger von vielen Welten statt einer.⁴⁰⁹ Welt scheint also mit der Weise des in ihm Seienden zu tun zu haben. Dieses Sein des Seienden verleiht den Dingen einen spezifischen Charakter, der auf ihr spezifisches Sein verweist. Dieses Sein ist aber selbst kein Seiendes, *hinter* dem vorgefundenen Sein.⁴¹⁰ Vielmehr handelt es sich bei diesem Sein um eine *Weise*, eine wahrnehmbare Manifestation des Seins, die die Korrelation zwischen Dasein und Seiendem in einem Weltbezug, also der Weise, wie Welt als Wirklichkeit ist, skizziert. Diese Korrelation lässt das Seiende nicht als Ding, sondern als Zeug erscheinen. Zeug ist seiner Seinsart nach *zuhanden*, entsprechend ist seine *Zuhandenheit das Sein des Zeugs*.⁴¹¹

Gehen wir weiter auf das Zeug ein: Zeug bezeichnet also Seiendes in einem Weltzusammenhang. Zeug sind Dinge, die in einer bestimmten Weise ihrer Benutzung oder ihrer Handhabung dem existierenden Dasein erschlossen sind. Zuhandenheit bedeutet einerseits die Botmäßigkeit des Zeugs unter das Diktat seiner wie auch immer gearteten Handhabbarkeit. Andererseits verweist es auf den eigentlich intrinsischen Charakter des Urphänomens⁴¹² der Welt. Welt ist für Dasein zunächst kein Thema, denn Welt wird in dem Zeug, das Welt gründet, immer schon als gegeben vorausgesetzt.⁴¹³ Am Umgang mit seinem Zeug zeigt sich auch die Seinsweise des Daseins, bzw. ganz generell die Varianz seines Verhaltens gegenüber Seiendem. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang von Umsicht.⁴¹⁴ Die Verhaltung der Umsicht erschließt das Verhältnis von Dasein zu seinem Zeug – eine Vorstellung von Welt ist jedoch zu diesem Zeitpunkt noch nicht gegeben. Wie kommt Heidegger nun vom Zeug auf die Welt?

Das Sein des Zeugs ist Zuhandenheit. „Der Hammer ist zuhanden“, bedeutet, dass er nicht als unbestimmtes Ding vorstellig wird. Er ist ein Werk-zeug, das, solange es funktioniert, zwar die Welt von Dasein konstituiert, aber nicht expliziert. Erst wenn eine Störung oder

⁴⁰⁹ Ders.: *Sein und Zeit*, S. 71.

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Ebd. S. 69: „Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir Zuhandenheit.“

⁴¹² Vgl. Zum Begriff des Urphänomens: Rombach, Heinrich: *Strukturanthropologie*, S. 133ff. Urphänomene bezeichnen Existenzbereiche, wie Geist, Arbeit etc. die strukturell grundsätzlich dem Dasein in seinem Sein eignen.

⁴¹³ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 66ff.

⁴¹⁴ Ebd. S. 69.

Alternation in der Seinsweise des Zeugs eintritt, tritt die Welt aus ihrer alltäglichen Verborgenheit heraus und expliziert sich - erst wenn der Hammer nicht mehr funktioniert, wird er in seiner Gegenständlichkeit dem ihn Handhabenden bewusst, wird er als Teil eines Zeugzusammenhanges expliziert, wird dieser Zeugzusammenhang als Welt ins Bewusstsein gebracht.⁴¹⁵ Nachdem nun der Welt-Zeug Zusammenhang aufgewiesen wurde, muss nun noch die *Befindlichkeit* oder diejenige Weise existentialer Verhaltung aufgeklärt werden, die Dasein diesen Welt-Zeug-Komplex, in der vorgestellten Art erscheinen lässt.

Bezüglich seiner Existenz steht, so Heidegger, Dasein in der Grundbefindlichkeit der Sorge.⁴¹⁶ Dasein sorgt sich um seine Existenz. Die ontologische Manifestation und Korrelation dieser Sorge zeigt sich im umsichtigen Umgang des Daseins mit seinem Zeug. Der enthüllte Zeugzusammenhang zeichnet dessen Weltlichkeit in der Welt nach. So sind dem Künstler beispielsweise Farben, Pinsel und Leinwand Welt, wenn er malt. Das Zeug tritt nicht eigentlich in Erscheinung. Nicht der Pinsel malt auf eine Leinwand, sondern der Meister schafft ein Werk. Das Selbstsein des Zeugs verschwindet hinter seiner Zuhandenheit und tritt nur dort wieder in Erscheinung, wo eine Störung dieser Zuhandenheit vorliegt, etwa wenn dem Maler eine benötigte Farbe ausgeht. Die Wirklichkeit dieser Welt des Künstlers besteht in dem je zu schaffenden Werk, nicht aber in dem Werk als Seiendes, sondern in der tätigen Beziehung zwischen Künstler und Werk. Der daseiende, existierende Mensch *schafft* ein Werk. Dieser Schöpfungsprozess findet in einem Weltkontext statt und schafft gleichzeitig eine weitere Welt, nämlich die des Kunstwerkes, die sich beispielsweise in jenem betrachtenden Verhältnis des Kunstliebhabers zeigt. Die Weltlichkeit von Welt liegt demnach nicht eigentlich im Zeug, noch in dem das Zeug Benutzenden, sondern in ihrem Verhältnis zueinander. Wie ist dieses Verhältnis aber zu verstehen? Heidegger verweist nun in der Analyse der Weltlichkeit auf den zeigenden und verweisenden Charakter des Zeugs.⁴¹⁷ Dieser zeigende Charakter verweist auf die Grundstruktur des Zeug-Existenz-Verhältnisses.⁴¹⁸ *Zeigen* ist in Bezug auf Zeug als *Verweisung* zu verstehen.⁴¹⁹ Zeug selbst verweist auf etwas außerhalb seiner unmittelbaren Gegebenheit. Es verweist auf seine Zuhandenheit in einem

⁴¹⁵ Heidegger beschreibt die Störung der Handhabbarkeit eines Dinges, durch Setzung des Verweisungszusammenhanges. Strukturell sieht dieser Zusammenhang so aus: Ebd. S. 74: „Ein Zeug ist unverwendbar – darin liegt: die konstitutive Verweisung des Um-zu auf ein Dazu ist gestört.“

⁴¹⁶ Eine ausführliche Bestimmung der Sorge als Sein des Daseins, bzw. als das Phänomen, an dem sich die Seinsstruktur von Dasein aufweisen lässt, findet sich im Sechsten Kapitel des Ersten Teiles von *Sein und Zeit*: Ebd. S. 180- 230.

⁴¹⁷ Heidegger macht diese deutlich, in dem er exemplarisch Zeichenzeug analysiert. Er kommt aber schnell darauf, dass Zeug an sich Verweisungscharakter hat. Vgl. Ebd. S. 79-82.

⁴¹⁸ Ebd. S. 78.

⁴¹⁹ Ebd.

gleichsam enthüllenden und verhüllenden Sinne. Enthüllend, weil Zuhandenheit die Seinsweise von Zeug ist. Verhüllend, weil gerade dieses Sein durch seine Zuhandenheit dem Dasein verborgen bleibt. Heidegger wählt das *Zeichen* als besonderes Zeug, um diesen Zusammenhang zu erläutern. Besonders ist es, weil es die Verweisung als seine primäre Zeugfunktion besitzt. Seine Zuhandenheit *verhüllt* seinen Zeugcharakter und darin sein An-sich-sein nicht, sondern *enthüllt* es gerade durch seine Handhabung. Heidegger schreibt:

„*Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt.*“⁴²⁰

Uns interessiert an dieser Stelle zunächst nur der Hinweis auf die in der Zuhandenheit dieses Zeugs gegebene Anzeige der Weltlichkeit. Heidegger konstatiert, dass Welt in einer Weise durch das Sein von Zeug, also seine Zuhandenheit, erschlossen ist, d.h. in ihrer Weltlichkeit verstanden wird. Er leitet die Enthüllung der Weltlichkeit mit eben diesem Verweis auf die Zuhandenheit von innerweltlich Seienden, das uns ontologisch als Zeug gegeben ist, wie folgt ein:

„Zuhandenes begegnet innerweltlich. Das Sein dieses Seienden, die Zuhandenheit, steht demnach in irgendeinem ontologischen Bezug zur Welt und Weltlichkeit. Welt ist in allem Zuhandenen immer schon >>da<<. Welt ist vorgängig mit allem Begegnenden schon, obzwar unthematisch, entdeckt. Sie kann aber auch in gewissen Weisen des umweltlichen Umganges aufleuchten. [...] Die Zeugverfassung des Zuhandenen wurde als Verweisung angezeigt“⁴²¹

Wir haben bereits gesehen, dass das Zeug dem Dasein dienlich ist, um etwas zu erzeugen. Die teleologische Struktur allen Zeuges liegt demnach im Werk, dem zu Erzeugenden.⁴²² Entsprechend sind die Ausdrücke Werk-zeug, Feuer-zeug, Fahr-zeug etc. Konkretisierungen des Zeugbegriffs im Hinblick auf das je zu Erzeugende, bzw. auf das durch die Handhabung Erstrebt.⁴²³ Wenn Zeug aber von seinem Werk her zu verstehen ist, und wenn es dabei in seiner Zuhandenheit verhüllt bleibt, dann geht es Dasein, das mit Zeug *umsichtig* umgeht,

⁴²⁰ Ebd. S. 82.

⁴²¹ Ebd. S. 83

⁴²² Natürlich ist hier nur mit Vorbehalt der Ausdruck „teleologisch“ zu verwenden. Es geht dabei nicht um eine im Sinn begründete Anlage, sich in der oder jener Weise zu gestalten, d.h. seine Erscheinung nach der Weise seines Seins zu „erzeugen“.

⁴²³ Vgl. Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 321ff.

eben nicht um das Zeug, sondern um das Werk. Das Beispiel des Künstlers verdeutlicht dies: Es geht ihm eben nicht darum, mit einem Pinsel Farben auf eine Leinwand aufzutragen, sondern ein bestimmtes Bild zu erzeugen; dies mit Hilfe des entsprechenden Werkzeuges.

Die Weise der Benutzung seines Zeuges durch Dasein, das wir je selbst sind, ist demnach durchaus nicht zufällig, sondern es hat eine bestimmte Richtung, die Heidegger in den Ausdrücken *Wozu* und *Um-willen* erfasst. Die der Analyse dieser Ausdrücke zu entnehmende Richtung verweist nun im Letzten immer auf das Sein des Daseins selbst zurück:

„Das primäre >>Wozu<< ist ein Worum-willen. Das >> Um-willen<< betrifft aber immer das Sein des Daseins, dem es in seinem Sein wesenhaft um dieses Sein selbst geht.“⁴²⁴

Das Sein des Daseins besteht aber wesenhaft in seinem In-der-Welt-sein, d.h. ist mit diesem identisch. Welt ist der Ort, in dem Dasein modal existiert. In seiner Existenz geht es Dasein um sein Sein. Dieses Interesse am eigenen Sein zeigt sich in der Sorgestruktur des Daseins. Es ist um sich selbst, d.h. sein Sein in dieser Welt, besorgt. Es trifft entsprechende Vorsorge für dieses Sein. Die Sorge bedingt, dass Dasein nicht passiv ist, sondern aktiv in dieser Sorgestruktur agieren muss. Es muss erzeugen, verändern, be- und verarbeiten, gestalten, kurzum: werken. Zeug ist die Bedingung der Möglichkeit ein seiner Handhabung entsprechendes Werk zu erzeugen. Dieses Werk ist wesentlich weltbegründend. Das Kunstwerk begründet die Welt des Künstlers, sofern er mit Zeug eben dieses Werk erzeugt. Das Handwerk begründet die Welt des Handwerkers, sofern er mit Zeug ein entsprechendes Werk, das selbst Zeugcharakter haben kann, erzeugt. Im Zeug, d.h. in seiner die Sache selbst verhüllenden Zuhandenheit zeigt sich ein bestimmtes Verstehen. Was aber verstanden wird, ist die intrinsische Welt, die mit der Zeugbewandtnis gegeben ist. Entsprechend schreibt Heidegger:

„Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt.“⁴²⁵

Weil es mit dem Zeug, das uns umgibt, eine Bewandtnis auf sich hat, die auf die Grundstruktur des Daseins selbst verweist, nämlich gemäß der Sorge um unser Sein in unserem Existieren tätig zu werden, entbirgt sich das Phänomen der Welt als derjenige Ort, den es zu gestalten gilt, der uns mit dem zu gestaltenden Seienden in Begegnung bringt, und

⁴²⁴ Ders.: *Sein und Zeit*, S. 84.

⁴²⁵ Ebd. S. 86.

den wir immer schon verstehen, weil wir das Zeug, mit dem wir umgehen, verstehen. Dieses Verstehen von Welt ist, wie wir gesehen haben, nicht ausdrücklich, sondern gründet in einer heimlichen Vertrautheit mit ihr und den in ihr begegnenden Dingen.⁴²⁶ Hier zeigt sich, warum Heidegger das In-der-Welt-sein als grundlegende Seinsweise von Dasein schlechthin bezeichnet. Was ist aber nun die Folge dieser Vertrautheit mit dem Zeug und darin mit einer Welt, die sich aus der Zeugganzheit eines Bedeutungszusammenhanges komponiert? Heidegger antwortet mit der Schließung seines argumentativen Kreises und der Zurückführung der Fragestellung auf Dasein und seine Möglichkeit, überhaupt über das Sein von Seiendem zu spekulieren:

„Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandtnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann. Dasein ist als solches je dieses, mit seinem Sein ist wesentlich schon ein Zusammenhang von Zuhandenem entdeckt – Dasein hat sich, sofern es ist, je schon auf eine begegnende >>Welt<< angewiesen, zu seinem Sein gehört wesentlich dieses Angewiesensein.“⁴²⁷

Die Wirklichkeit – Heidegger spricht von Weltlichkeit - der Welt liegt in der Zuhandenheit des Zeuges als innerweltlich Begegnendem. Dasein ist angewiesen auf diese Zuhandenheit in der Weise seiner implizit vermittelten Bedeutsamkeit für das Dasein in seiner Sorge um sein Sein. Wie ist aber nun die Welt zu verstehen? Man möchte glauben, Heidegger verstiege sich nun auf eine zweite denkerische Wende und leite aus der Weltlichkeit des je zuhandenen Seienden einen Weltbegriff ab. Tatsächlich würde dies aber ein weiteres Seiendes setzen, nämlich die Welt als Seiendes und in Gestalt eines Begriffes dem Verstand verfügbar. Diese stünde dann konstitutiv für die Bewandtniszusammenhänge des innerweltlich Seienden. Die Paradoxie dieser Vorstellung weist Heidegger am Beispiel des Konzeptes der *res extensa* bei Descartes auf – wir können an dieser Stelle auf eine Wiedergabe dieser Auseinandersetzung verzichten und beschränken uns stattdessen auf das Resultat.⁴²⁸

Die Frage nach der Welt besteht in der Frage nach ihrem Sein. Wir haben gesehen, dass diese Frage auf die Weltlichkeit von Welt hinausläuft. Wir haben des Weiteren gesehen, dass alleine Dasein, das wir je selbst sind, eine Welt besitzt, bzw. seine Existenz sich in einem Verhältnis zu einer Welt vollzieht und darin gleichsam weltgründend ist. Gegründet wird nicht eine

⁴²⁶ Ebd.

⁴²⁷ Ebd. S. 87.

⁴²⁸ Vgl. ebd. S. 89-101.

einzigste Welt, die Dasein in der Weise einer Ganzheit umschließt, obgleich wir grundsätzlich immer von der gleichen Welt sprechen, wenn wir von unseren eigenen Welten reden.⁴²⁹ Die eine Welt sind die vielen Welten des Daseins, das in vielen Individuationen als Einheit existiert. Indikator der Welten ist das Zeug und das mit dem Zeug operierende Dasein. Der Indikator für die *eine* Welt ist demnach das Zeug an sich in der Weise seiner Zuhandenheit. Es hat eine Bewandnis mit dem Zeug auf sich, die Dasein immer schon geläufig ist, weil es in einer Welt existiert, die ihm durch eben dieses Zeug vertraut ist.⁴³⁰

Nun weist Heidegger auf dasjenige synthetisierende Grundmoment der Welt hin – er gewinnt dieses in der Auseinandersetzung mit Descartes –, das geeignet ist, Welt in Korrelation mit Dasein zu bestimmen: die Räumlichkeit, d.h. das In-sein des Daseins.

Was hat es nun mit der Räumlichkeit auf sich und warum ist sie konstitutiv für die Weise der Weltverwiesenheit des Daseins?⁴³¹ Welt an sich ist ein reines Abstraktum, das grundsätzlich nur im Kontext einer Analyse des Daseins zu Tage tritt. Darum haben wir im vorherigen Kapitel den Weltbegriff ausgeklammert, um einen unvorbelasteten Standpunkt einnehmen zu können. Auf diesem Standpunkt stehend, d.h. auf dem Standpunkt des existierenden Daseins stehend, erscheint Welt als Prinzip der konkreten Umwelt. Umwelt darf hier nicht als Seiendes verstanden werden, sondern als die dem Dasein zunächst unmittelbare Räumlichkeit seines Raumes⁴³² Diese Räumlichkeit ist es, die implizit in jedem innerweltlich Seienden begegnet. Demnach bildet sie ein allgemeines phänomenales Prinzip, das seinerseits geeignet ist, das Phänomen der Welt zu charakterisieren, bzw. das Grundmoment des Weltphänomens abzubilden, denn Heidegger folgert, „[w]enn der Raum in einem noch zu bestimmenden Sinne die Welt konstituiert, dann kann es nicht verwundern, wenn wir schon bei der vorausgegangenen Charakteristik des Seins des Innerweltlichen dieses auch als Innerräumliches im Blick haben mußten.“⁴³³

Um Räumlichkeit zu erklären, eignet sich eine Analyse des innerweltlich Seienden, das Räumlichkeit besitzt. Durch die Verlegung der Fragestellung auf eben jenes Seiende entgeht Heidegger verschiedentlichen Schwierigkeiten, die bei der Bestimmung der Räumlichkeit all zu leicht auftreten könnten, etwa, Welt wäre innerhalb einer gewissen Räumlichkeit

⁴²⁹ Vgl. ebd. S. 65: „Die Weltlichkeit ist selbst modifikabel zu dem jeweiligen Strukturorganen besonderer >>Welten<<, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt.“

⁴³⁰ Es gibt kein unbekanntes Zeug, weil Zeug eben durch seine Zuhandenheit, d.h. durch das Wissen um seine Handhabung bestimmt ist. Der Gegenbegriff zu Zeug wäre Ding, Ding aber ist unmöglich, weil es in seiner Dinglichkeit bereits im Modus einer bestimmten Zuhandenheit erschlossen ist. Vgl. Ders.: Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 323.

⁴³¹ Ders.: Sein und Zeit, S. 101.

⁴³² Ebd. S. 101f.

⁴³³ Ebd. S. 102.

verstanden, und nicht umgekehrt, die Räumlichkeit als Strukturprinzip von Welt.⁴³⁴ Wie ist nun die Räumlichkeit von innerweltlich Seiendem zu verstehen?

Für sich genommen ist sie ein reines Abstraktum, ein zunächst *bedeutungsloses* Prädikat, das etwa einer Teekanne zugesprochen werden könnte, wenn wir sagen, sie fasse einen Liter Flüssigkeit, weil sie sich in einer bestimmten Weise in den Raum hinein räumlich und materiell manifestiert habe. *Bedeutungslos* ist Räumlichkeit, wenn sie prädikativ als Seiendes am Seienden entdeckt wird. In dieser Entdeckung aber wird die Räumlichkeit, d.h. das In-sein und – in Bezug auf das Dasein – das Hier-sein eines Seienden wahrgenommen. Das heißt, sie erscheint im Verhalten des Daseins bezüglich seiner Welt und des in ihr begegnenden Seienden, des Zeugs.⁴³⁵ Räumlichkeit wird in der Verhaltung des Daseins entdeckt, bedeutet aber nicht, sie wird dem Seienden hinzugefügt, sondern vielmehr entfernt. Wenn wir besagte Teekanne benutzen, d.h. sie in ihrer Zuhandenheit handhaben, dann wird ihre Räumlichkeit nicht entdeckt. Sie ist hinter ihrer Zuhandenheit verborgen. Wenn wir sie aber beispielsweise bis zum Rand mit Tee füllen, sie stehen lassen und vergessen, dass wir sie schon einmal gefüllt haben, sie später aber wieder in die Hand nehmen und überrascht über ihre Schwere sind, dann nehmen wir die Räumlichkeit der Kanne durch die Störung in ihrer Handhabung wahr: Ihre Schwere expliziert ihr Dasein auf ihre Räumlichkeit hin.

In der Benutzung der Kanne ent-fernen wir ihre Räumlichkeit. Dies bedeutet nicht, dass wir sie um ihre Räumlichkeit reduzieren, sondern, dass diese Räumlichkeit ganz nahe ist, nämlich: ent-fernt. Sie ist in der Kanne als Moment ihres Daseins strukturell und konstitutiv gegeben. Weiterhin ent-fernen wir die Kanne, wenn wir sie benutzen wollen, indem wir sie etwa aus dem Schrank herausholen und vor uns auf den Küchentisch stellen. Wir relokalisieren das Zeug in unserer Nähe, sodass wir es leichter handhaben können. Wir legen es uns zuhänden.⁴³⁶ Die Relokalisation von Zeug setzt aber ein Verständnis von Räumlichkeit voraus, das Heidegger *Gegend* nennt. *Gegend* bedeutet: Die umsichtig besorgte Umwelt des Daseins, in der sein Zeug lokalisiert ist, d.h. entsprechend seiner Zuhandenheit ent-fernt.⁴³⁷

Heidegger geht es nicht im eigentlichen Sinn um die Bestimmung der Räumlichkeit jenseits des Daseins, sondern um die Klärung seiner eigenen Räumlichkeit. Diese wird aber nicht *per se* ansichtig. Erst durch die Lokalisation des Zeuges im Dort zeigt sich die Räumlichkeit des Daseins im Hier durch die Vorhandenheit der Ent-fernung. Heidegger schreibt:

⁴³⁴ Ebd. S. 101.

⁴³⁵ Hierzu Heideggers Einwand gegen Kant: Ders.: Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 64-67.

⁴³⁶ Ders.: Sein und Zeit, S. 107.

⁴³⁷ Ebd.

„Das Platzeinnehmen muß als Entfernen des umweltlich Zuhandenen in eine umsichtig vorentdeckte Gegend hinein begriffen werden. Sein Hier versteht Dasein aus dem umweltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines ent-fernenden Seins bei... ist eins mit dieser Ent-fernung. Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nicht hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum nur in der Weise, daß es sein besorgendes Sein zu... aus dem Dortzuhandenen auslegt.“⁴³⁸

Hieraus ergibt sich nun:

„Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr >>in<< der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat.“⁴³⁹

Wenn Dasein in seinem In-der-Welt-sein bestimmt ist, und Welt demzufolge als strukturierendes Moment des Seins von Dasein angesehen werden muss, dann führt die Bestimmung der Weltlichkeit durch das innerweltlich begegnende Zeug in seiner Zuhandenheit und Räumlichkeit zu einer erweiterten Sichtungsmöglichkeit des Seins überhaupt. Wir werden mit Heidegger diese Sichtungsmöglichkeit in ihren Ansätzen nachvollziehen, wenn wir im folgenden Abschnitt die Bausteine von Dasein und Welt zusammensetzen, um so eine fundamentalontologische Bestimmung von Existenz als In-der-Welt-sein zu erhalten. Zunächst müssen wir aber noch einmal zurückgehen und unseren eigentlichen Untersuchungsgegenstand, das *Heilige*, in eine Beziehung zur Analyse des Weltbegriffs bei Heidegger zu stellen.

Unsere Mutmaßung, dass es sich bei dem *Heiligen* nicht um ein Seiendes, noch um ein Phänomen handelt, sehen wir nun über weite Strecken bestätigt. Weder ist *Heiliges* insofern Seiendes, als es modal in einer Zuhandenheit oder Vorhandenheit begegnen könnte, noch weist es in irgendeiner Beziehung Räumlichkeit auf. Trotzdem begegnet uns das *Heilige*, wie wir gesehen haben, *an* Seiendem und natürlich *in* der Welt, und zwar in der existentiellen Verhaltung zu ihr.

Wir haben im vorangehenden Punkt, der Daseinsanalyse, gesehen, dass das *Heilige* offenbar ein Prinzip der Wahrnehmung von Seiendem sein muss. Ist dem aber immer noch so? Können wir etwa sagen, dass das *Heilige* an einem heiligen Artefakt wahrgenommen wird? Bislang haben wir Entsprechendes als gegeben hingenommen, ohne es einer tieferen Prüfung zu

⁴³⁸ Ebd. S. 107-108.

⁴³⁹ Ebd. S. 111.

unterziehen. Wenn wir das *Heilige* an einem Seienden wahrnehmen, dann bedeutet dies nicht, dass wir ein anderes Seiendes wahrnehmen, sondern, dass unsere Wahrnehmung in bestimmter Weise etwas wahrnimmt, das bedeutet, es als Wirkliches versteht. Wir sprechen von einer existentiellen Färbung von Wahrnehmung und verweisen darin auf ein Phänomen, das uns hinlänglich unter der Bezeichnung der selektiven Wahrnehmung bekannt ist.⁴⁴⁰ Ohne auf die Bedeutung dieses Phänomens näher einzugehen, müssen wir doch Folgendes konstatieren: Offensichtlich ist Wahrnehmung eine einheitliche Verhaltung von Dasein, die aber je verschiedentlich gestaltet sein kann. Wie und Was wahrgenommen wird, hängt dabei nicht primär von Dasein ab, sondern von der Welt auf die sich Wahrnehmung eigentlich bezieht.⁴⁴¹ Auf keinen Fall dürfen wir an dieser Stelle in das kantische Paradox der nachgeordneten Wahrnehmung verfallen, sondern müssen darauf beharren, dass die Existenz eines Seienden der Wahrnehmung vorgängig ist, diese bedingt, und nicht umgekehrt die Wahrnehmung erst an einem Seienden entsteht.⁴⁴²

Natürlich nimmt Dasein wahr, und natürlich ist die Weise der Wahrnehmung im Dasein begründet. Sie ist dort aber nicht apriorisch eingepflanzt, sondern emaniert aus dem, was wir unsere Existenz nennen. Was in der Wahrnehmung gegeben ist, ist nicht das Wesen des Wahrgenommenen, sondern ein Zugang zu ihm, der das Wahrgenommene in der bestimmten Weise seiner Wahrnehmung *entdeckt* hat.⁴⁴³ Demnach ist nicht eigentlich von einer *Wahrnehmung des Heiligen* zu sprechen. Es zeigt sich nicht an einem Seienden, noch ist es als Phänomen zu verstehen, noch ist es selbst ein ominöses Seiendes, das Gegenstand einer sinnlichen Erfahrung sein könnte. *Die Weise des Seins von Heiligkeit entspricht demnach zugleich einem Seinsverständnis und einer jenem zugrundeliegenden existentiellen Befindlichkeit, in der Sein durch das innerweltlich Begegnende so oder so erschlossen ist.*

Nachdem nun weder die Analyse des von uns hilfsweise als weltlos gedachten Daseins, noch die seiner Welt einen Aufschluss darüber fanden, wie das *Heilige* genau zu verstehen ist, muss unsere Isolierung des Phänomens noch weitergehen. Natürlich waren unsere Vorbemühungen nicht fruchtlos, haben wir doch die beiden äußersten Pole bestimmt, zwischen denen das *Heilige* offensichtlich verortet werden muss. Wir wollen nun die Beziehung der beiden Pole

⁴⁴⁰ Zur Bestimmung und Ausmessung der Reichweite dieses Phänomens Atteslander, Peter: Methoden der empirischen Sozialforschung, S. 107f.

⁴⁴¹ Das ist völlig logisch, sofern wir davon ausgehen, dass Dasein nicht völlig fertig, d.h. abgeschlossen ist, sondern sich in einem Weltkontext entwickelt. Hier findet sich keine andere Begründung als die alltägliche Erfahrung selbst. Die Unfertigkeit, die Unabgeschlossenheit des Daseins benennt Heidegger mit dem Begriff des Ausstandes. Dazu: Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 241ff.

⁴⁴² Vgl. Ders.: Grundprobleme der Phänomenologie, S. 64-67.

⁴⁴³ Ebd. S. 64: „Die Wahrnehmung ist allenfalls die *Zugangsart* zum Existierenden, zum Vorhandenen, die Weise seiner Entdeckung; die Entdecktheit jedoch ist nicht die Vorhandenheit des Vorhandenen, die Existenz des Existierenden.“

von Dasein und Welt näherhin erörtern. Hier können wir uns wiederum auf Heidegger stützen, der in *Sein und Zeit* eine solche Analyse durchgeführt hat. Dasein wird im Kontext seiner Welt betrachtet. Heidegger bestimmt das Sein des Daseins in seiner Welt als: In-der-Welt-sein. Von den zunächst statisch analysierten Polen aus, versuchen wir einen Blick auf dieses dynamische und vor allem selbst dynamisierende Verhältnis zu werfen.

1.4 Das In-der-Welt-sein als Existenzmodus des Daseins

„Dasein existiert“ bedeutet: *Es ist in* einer Welt. Existenz bedeutet demnach In-der-Welt-sein. Die Weltlichkeit von Welt erscheint in der Zuhandenheit des in ihr begegnenden Seienden – Heidegger spricht hier von *Zeug*. Dasein ist selbst ein Seiendes, jedoch hat es eine hervorragende Stellung inne. Es ist die Bedingung der Möglichkeit von Welt. Gleichzeitig ist Welt konstitutiv für Dasein. In diesem Zusammenhang haben wir gesehen, dass Dasein ohne eine Welt gedacht, in perspektivloser Perspektivität gegenüber dem Sein aufgehen müsste. Wir sprachen von reinem Erkennen oder reiner Erkenntnis. Existentiell erkennt Dasein immer seine Welt. Diese jedoch nicht als etwas ihm Fremdes, ein anderes Seiendes etwa, sondern als etwas in dieser Erkenntnis selbst Gesetztes. Welt und Dasein sind in ihrer existentiellen Modalität eins. Darum spricht Heidegger vom In-der-Welt-sein als Modus der Existenz von Dasein. Was hat es aber nun mit dem In-der-Welt-sein auf sich? Was bedeutet In-der-Welt-sein, wenn Heidegger sagt, dieser Ausdruck beschreibe die Existenz des Daseins?

Heidegger analysiert das In-der-Welt-sein von Dasein in seiner Alltäglichkeit. Anhand alltäglicher Zusammenhänge will er demonstrieren, wie Existenz *ist*, und inwiefern in dieser Existenz die Grundlagen dafür gelegt sind, Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein zu geben.⁴⁴⁴ Natürlich können wir nicht von *der Existenz* als dem Seinsmodus eines *Subjektes* sprechen. Wir *sind* als existierende Individuen *da*, und existieren *in* einer Welt, d.h. *sind in ihr*. Die abstrakt-philosophische Frage nach dem Sinn von Sein stellt sich uns alltäglich als Frage nach dem Sinn unseres Daseins. Erst in einem weiteren Abstraktionsschritt können wir eine mögliche Beantwortung unserer je eigenen Frage auf das Sein selbst übertragen.⁴⁴⁵ Dasein und Sein verhalten sich in analog zu dem, was etwa Foucault unter Praxis und Theorie

⁴⁴⁴ Ders.: *Sein und Zeit*, S. 41: „Das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn des Seins ist das Seiende vom Charakter des Daseins.“

⁴⁴⁵ Heidegger spricht von einem „>>Apriori<< der Daseinsauslegung“, das eine Struktur freilegt, die eben die das Dasein konstituierenden Momente freilegt. Vgl. Ebd.

versteht.⁴⁴⁶ Das eine wird erst durch das andere klar. Es besteht ein enges prädispositives Verhältnis. Keine Theorie ohne Praxis, keine Praxis ohne Theorie.⁴⁴⁷

Gehen wir noch einen Schritt weiter und fragen: Wie stellt sich die Frage nach dem Sinn unseres Daseins? Bevor wir sie überhaupt stellen müssen wir uns über das Wesen unserer Existenz selbst bewusst werden. Unserer Existenz werden wir uns bewusst, wenn wir analysieren, *wer* das überhaupt ist, der existiert, und *wie* er existiert. Heidegger stellt die Frage nach dem *Wer* der Existenz an den Anfang seiner Analyse des alltäglichen In-der-Welt-seins von Dasein und versucht eine erste Antwort zu geben, die naheliegender kaum sein könnte:

„Die Antwort auf die Frage, wer dieses Seiende (das Dasein) je ist, wurde scheinbar bei der formalen Anzeige der Grundbestimmtheiten des Daseins (vgl. § 9) schon gegeben. Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines. Diese Bestimmung *zeigt* eine *ontologische* Verfassung *an*, aber auch nur das. [...] Das *Wer* ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf dieses Mannigfaltigkeit bezieht. Ontologisch verstehen wir es als das in einer geschlossenen Region und für diese je schon und ständig Vorhandene, das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegenden, als das *Subjectum*.“⁴⁴⁸

Bereits in der vorsichtigen Formulierung und der Betonung des ontologischen Charakters dieser Bestimmung des Daseins aus seiner Identität zeigt sich deren Vorläufigkeit. Es geht gerade *nicht* darum Dasein als ein Seiendes unter anderem Seienden in einem Bewandniszusammenhang stehend zu bestimmen. Stattdessen ist Heidegger daran gelegen, den phänomenalen Bestand eben dieses Daseins in seiner Existenz selbst aufzuweisen.⁴⁴⁹ Diese Aufweisung birgt aber einige Schwierigkeiten, denn „[e]s könnte sein, daß das *Wer* des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin.“⁴⁵⁰ Wie kann das sein? Heidegger verweist auf das Phänomen, dass im Alltag nicht immer das Ich bezüglich seiner selbst, d.h. in beständiger Selbstzuwendung existiert, sondern in einem Verhältnis zu seiner Welt. Hieraus ergibt sich eine Forderung bezüglich des Umgangs mit dem Ich. Heidegger schreibt:

⁴⁴⁶ Vgl. dazu: Foucault, Michel: Analytik der Macht, S. 52f.

⁴⁴⁷ Vgl. ebd. S. 52: „Die Praxis ist ein ganzes aus Verbindungselementen von einem theoretischen Punkt zum anderen, und die Theorie ist ein Verbindungselement von einer Praxis zu einer anderen. Keine Theorie kann sich entwickeln, ohne auf eine Art Mauer zu stoßen, und man braucht die Praxis, um durch die Mauer hindurchzustoßen.“

⁴⁴⁸ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 114.

⁴⁴⁹ Ebd. S. 115.

⁴⁵⁰ Ebd. S. 115.

„Wenn das >>Ich<< eine essentielle Bestimmtheit des Daseins ist, dann muß sie existential interpretiert werden. Das Wer ist dann nur zu beantworten in der phänomenalen Aufweisung einer bestimmten Seinsart des Daseins.“⁴⁵¹

Die Seinsart von Dasein aufzuweisen, nimmt sich nun Heidegger in seiner Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* vor. Wir können sie nicht im Ganzen wiedergeben, sondern beschränken uns auf diejenigen Aspekte, die für unsere Frage nach dem *Heiligen* relevant sind. Diese sind das Mitsein, das Man und die Sprache. *Mitsein* bedeutet einen Modus der Existenz, in dem sich Dasein in seiner Beziehung zu anderen versteht. *Man* ist ein Modus der Uneigentlichkeit von Dasein. *Sprache* ist das zentrale Medium existentialer Verhaltung schlechthin. Alle drei Aspekte gleichen sich darin, dass sie mittelbare oder unmittelbare Weisen der Vermittlung zwischen Ich und Welt darstellen. In dieser Funktion zeigen sie vor allem die Erschlossenheit des Seins im In-der-Welt-sein an. Da das bisher vorgebrachte vermuten lässt, dass das *Heilige im Spiegel der heideggerschen Methode der eidetischen Reduktion* entweder ein Seinsverständnis und/oder eine Befindlichkeit des Daseins ist, müsste die Aufhellung der Dasein-Welt-Korrelation weitere Anhaltspunkte für oder gegen diese Vermutung liefern.

1.4.1 Mitsein

Mitsein ist nach Heidegger die Seinsart in der sich das Dasein „zunächst und zumeist“ aufhält.⁴⁵² Mitsein bedeutet die Nichteinsamkeit von Dasein. Dasein lebt in einer Welt, in der anderes Dasein begegnet, das sich von Zeug unterscheidet. Während Zeug immer zuhanden ist – sonst wäre es kein Zeug mehr – unterscheidet sich die Seinsart des Mitdaseins grundsätzlich von allem anderen Seienden dadurch, dass es weder zu- noch vorhanden ist. Zu- und Vorhandenheit sind Seinsarten, die das Verhältnis von Dasein zu innerweltlich Seiendem gemäß ihrer Handhabung beschreiben. Der Andere ist aber nicht handzuhaben, sondern er *ist mit da*, d.h. er ist selbst Eigner einer Welt, in der er existiert und in der es ihm in seiner Existenz um sein Sein geht. Als Mitdasein ist der Andere aber *auch mit* mir in meiner Welt. Die Gleichheit des Daseins und des Seins in der Welt ergibt sich aus der Beschreibung des Anderen durch die Wörter Mit und Auch. Heidegger schreibt:

⁴⁵¹ Ebd. S. 117.

⁴⁵² Ebd. S. 117.

„Das >>Mit<< ist ein Daseinsmäßiges, das >>Auch<< meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein.“⁴⁵³

Wir haben bereits die Sorgestruktur des Daseins angerissen. Diese Sorgestruktur erweitert sich ohne weiteres natürlich auch auf den Anderen. Heidegger spricht hier von der *Fürsorge*.

Mitsein ist eine Seinsart des Daseins, die existentialen Charakter besitzt.⁴⁵⁴ Mit der Welt ist auch das Mitdasein der Anderen erschlossen, d.h. es ist Bestandteil der Welt des Daseins und darin auch der eigenen Existenz. Entsprechend expliziert Heidegger Dasein zunächst als Miteinanderseins:

„Das Mitsein ist existenciales Konstituens des In-der-Welt-seins. Das Mitdasein erweist sich als eigene Seinsart von innerweltlich belegendem Seienden. Sofern Dasein überhaupt *ist*, hat es die Seinsart des Miteinanderseins.“⁴⁵⁵

Das Miteinandersein führt uns nun weiter zur Analyse des *Man*, die sich auch bei Heidegger unmittelbar an die Analyse des Mitseins anschließt.

1.4.2 Man

Heidegger beginnt seine Analyse des *Man* mit einer für uns wichtigen Feststellung:

„Das *ontologisch* relevante Ergebnis der vorstehenden Analyse des Mitseins liegt in der Einsicht, daß der >>Subjektcharakter<< des eigenen Daseins und der Anderen sich existential bestimmt, das heißt aus gewissen Weisen zu sein. Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie *sind*; sie sind das, was sie betreiben.“⁴⁵⁶

Wenn Welt den Rahmen für das Sein des Daseins abgibt, wenn sie konstitutiv für es ist und wenn die Weltlichkeit dieser Welt sich in den Bewandtniszusammenhängen des dort begegnenden Seienden widerspiegelt, dann, wenn wir ein Seiendes als *heilig*, als *mitdaseiend* oder als *zeughaft* qualifizieren, scheint das *Heilige* tatsächlich ein Seinsverständnis

⁴⁵³ Ebd. S. 118.

⁴⁵⁴ Ebd. S. 123.

⁴⁵⁵ Ebd. S. 125.

⁴⁵⁶ Ebd. S. 126.

auszudrücken. Wir werden später diesen Zusammenhang noch weiter zu explizieren haben. Zunächst müssen uns einer Beschreibung des *Man* zuwenden.

Man bezeichnet einen Modus des Selbstseins des Daseins und zwar bezüglich seines Mitseins. Dasein existiert, wie wir gesehen haben, auch und vor allem unter dem Aspekt des Miteinanderdaseins. Dies bedeutet aber, dass die Anderen Bestandteil der eigenen Existenz sind. Auch die Anderen besorgen ihr Dasein und agieren demzufolge in ihrer Welt, bzw. in meiner Welt erscheinen sie als eigenständig agierende Kräfte. Dasein ist auf die Anderen angewiesen in der Besorgung seiner eigenen Existenz. Dies hat seinen vornehmlichen Grund in der Handhabung des Zeugs.

In unserer unreflektierten Alltäglichkeit gehen wir mit dem uns innerweltlich begegnenden Seienden in einer routinierten Weise um. Wir benutzen das Zeug, ohne uns jedes Mal explizit mit seiner Funktionsweise und seiner Beschaffenheit auseinandersetzen zu müssen. Das hat seinen Grund darin, dass die Anderen uns mit dem Zeug, d.h. mit seiner Zuhandenheit, vertraut machen. Als Kind lernen wir durch Beobachtung und Belehrung, wie es sich mit den Dingen der Welt verhält. Wir integrieren das Wissen um die Bewandtniszusammenhänge des Zeuges in unsere Welt. Natürlich lernen wir auch alles andere, was mit der Welt zu tun hat und nehmen es zunächst unkritisch an. Wir lernen die Welt mit den Augen der Anderen anzuschauen, übernehmen also deren *Weltanschauung* im eigentlichen Sinn des Wortes.⁴⁵⁷ Dieses Prinzip der Weltübernahme ist vielfach in der Philosophie und vor allem der Psychologie diskutiert und begrifflich fixiert worden. Heidegger spricht vom *Man*. *Man* ist die existentielle Kategorie in der Dasein von seinem Selbstsein entlastet wird. Die Sphäre des *Man* gibt Dasein alle Daten und Informationen zuhanden, die nötig sind, sich zu einer Welt, der Welt des *Man*, zurechtzufinden. So entlastet das *Man* Dasein bezüglich der alltäglichen Sorge.⁴⁵⁸ Weil wir immer schon wissen, wie ein Hammer benutzt wird, wie man sich bei Tisch benimmt, wie man sich gegenüber diesem und jenem verhält etc., müssen wir in unserer eigenen, unreflektierten Alltäglichkeit nicht ständig jedes begegnende Seiende in einen Weltkontext integrieren. Wir müssen seine Funktion und Bedeutung nicht immer wieder neu erforschen. Der Mensch in seinem Dasein verfügt immer schon über eine Welt und muss diese nicht erst *ex nihil* erzeugen. Diese dem Dasein immer schon zur Verfügung gestellte Welt ist

⁴⁵⁷ Vgl. Ders.: Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 7: „Die Weltanschauung erwächst einer Gesamtbesinnung auf Welt und menschliches Daseins, und das wiederum in verschiedener Weise, ausdrücklich und bewußt bei den einzelnen oder durch Übernahme einer herrschenden Weltanschauung. Man wächst in einer solchen auf und lebt sich in sie hinein. Die Weltanschauung ist bestimmt durch die Umgebung: Volk, Rasse, Stand, Entwicklungsstufe der Kultur.“

⁴⁵⁸ Ders: Sein und Zeit, S. 127.

die Welt der Anderen, ist die unpersönliche, allgemeine Welt, ist die Welt des Man. Heidegger schreibt zur Bedeutung des Man:

„Das Man ist ein Existential und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.“⁴⁵⁹

Heidegger deutet die Welt des *Man* aus der Verwendung des Wortes in der Alltagssprache. Wann immer *Man* in einem Satz benutzt wird, betrifft die Aussage jene allgemeine Welt. „*Man* tut das so und so“, „*Man* lebt so und so“, „*Man* verhält sich so und so“, sind Aussagen einer allgemeinen Wirklichkeit, die bezüglich des individuellen Daseins uneigentlich ist.

Heidegger nennt das Man *ein* Existential des Daseins. Welt ist uns immer schon in *einer* Weise gegeben, aber diese Weise ist nicht exklusiv, sondern variiert und verändert sich – es gibt viele Weisen. Dieses aktive Moment des Daseins, das *Weisen*, entspricht der existentiellen Verhaltung des Daseins in seinem *Selbst-sein*. *Selbst-sein* bedeutet eine besondere Weise der Selbstverhaltung des Daseins zu seinem Sein, die als nichtalltäglich zu bezeichnen ist und die Grundlage für das existentielle Konzept von Identität als singuläre Existenz⁴⁶⁰ bildet.

Man bezeichnet eine uneigentliche Seinsweise des Daseins, während *Selbst-sein* die eigentliche Weise benennt. Das *Man* zeitigt Uneigentlichkeit, weil es an die Welt verfallen ist. Es hinterfragt ihre Bewandtniszusammenhänge nicht, sondern nimmt sie zunächst einmal hin. *Uneigentlichkeit* bedeutet in diesem Zusammenhang, dass Dasein sich selbst an die Welt verloren hat.⁴⁶¹ Sprechen wir von *Selbst-sein*, so bedeutet dies, dass das Selbst sich in seinem In-der-Welt-sein selbst wahrnimmt. Es eignet sich seine Welt und darin seine Existenz selbst an. Es ist eigentlich. Diese existentielle Vergegenwärtigung, vor allem aber auch die darin integrierte Vergegenwärtigung des Man, ist die Bedingung der Möglichkeit die Totalität des *Man* zu verlassen.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Ebd. S. 129.

⁴⁶⁰ In diesem Zusammenhang bedeutsam ins Heideggers Analyse des Gewissens. Dieses hat Rufcharakter und ruft Dasein zu seinem Selbstsein. Vgl. ebd. S. 273: „Auf das Selbst wird das Man-selbst angerufen. [...] Dem angerufenen Selbst wird >>nichts<< zu-gerufen, sondern es ist *aufgerufen* zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen.“

⁴⁶¹ Vgl. ebd. S. 176: „*Von ihm selbst* als faktischem In-der-Welt-sein ist das Dasein als verfallendes immer schon abgefallen; und verfallen ist es nicht an etwas Seiendes, darauf es erst im Fortgang seines Seins stößt, oder auch nicht, sondern an die *Welt*, die selbst zu seinem Sein gehört.“

⁴⁶² Heidegger ist dem Man gegenüber kritisch eingestellt, obgleich er dessen konstitutive Bedeutung für das Dasein betont. Hier ist ein Schnittpunkt der Heideggers Denken in einen sozialen Kontext überführen könnte. Der Ruf aus dem Man zum *Selbst-sein-können* geschieht durch das Gewissen. Unter Gewissen ist aber auch immer eine ethische, allgemeine Implikation mitgedacht, denn es ist zu einem bestimmten Teil als Rufendes und darin in der Welt des Man Verankertes immer durch eine bestimmte Weltanschauung überformt. Gleichzeitig ist es aber auch das je eigene Gewissen, das zumal in Widerspruch zum Man stehen kann. Zum Verhältnis des

Selbst-sein und *Man* sind Seinsweisen des Daseins – an anderer Stelle sprachen wir von Seinsmodi, um zu verdeutlichen, dass die Alternation der Seinsweisen nicht das Dasein verändert, sondern dieses gerade ausmacht.

Gehen wir nun einen Schritt zurück und befragen das Dasein, warum für es das *Man* eine konstitutive Bedeutung hat. Wovon entlastet das *Man* Dasein? Die naivste Antwort hierauf lautet: *Man* befreit Dasein vom Zwang sich seine Welt eigenständig erschließen zu müssen. Aber Heidegger betont, dass Sein als Welt immer schon erschlossen ist und dies auch sein muss. Das *Man* selbst *ist* eine solche Erschlossenheit – es ist *die* Erschlossenheit der Welt der Anderen.⁴⁶³ Dasein geht es in seiner Existenz immer um sein eigenes Sein. Dieses Gehen-um begründet die Sorgestruktur des Daseins. Wenn es aber um sein eigenes Sein geht, dann niemals nur um das aktuelle, jetzt gegenwärtige Sein, sondern immer auch um dessen Potentialität. *Selbst-sein* bedeutet sich selbst in die Welt hinein auf die *Möglichkeit* der eigenen Existenz hin zu entwerfen. Darum geht es Dasein, wenn es ihm um sein Sein geht, eigentlich um sein *Seinkönnen*, sowohl in einem positiven Sinn, etwa wenn wir über die Möglichkeit einer Entwicklung nachdenken, als auch im negativen Sinn, so wir beispielsweise Gefahren in der Zukunft befürchten. Heidegger leitet das Kapitel über die Sorgestruktur in *Sein und Zeit* mit einer zusammenfassenden Bestimmung des Daseins ein, die an dieser Stelle wiedergegeben werden soll, weil sie auf ein besonderes Phänomen aufmerksam macht, das für die Bestimmung des *Heiligen* als Seinsweise oder Seinsverständnis höchste Relevanz besitzt. Heidegger schreibt:

„Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins kann demnach bestimmt werden als *das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der >>Welt<< und im Mitsein mit Anderen um das eigene Seinkönnen selbst geht.*“

In-der-Welt-sein ist die grundsätzliche Verhaltung von Dasein. Diese Verhaltung kann in verschiedenen Seinsmodi stattfinden, je nachdem welche Position Dasein in seinem In-der-Welt-sein bezüglich eben dieser Welt oder sich selbst in dieser Welt oder dem innerweltlich begegnenden Seienden einnimmt. Die Frage, die sich aus dem *Man* ergibt, betrifft demzufolge dessen Zustandekommen. Die Weise, in der Sein gegenüber Dasein *ist*, entspricht der Weise seiner Erschlossenheit.⁴⁶⁴ *Man* ist ein Modus der Erschlossenheit, *Selbst-sein* oder *Selbst-sein-*

allgemeinen Gewissens zum des je eigenen, individuellen vgl. ebd. S. 278.

⁴⁶³ Vgl. ebd.

⁴⁶⁴ Und zwar gibt das *Man* den Modus der Erschlossenheit des Seins als Alltägliches vor. Heidegger schreibt ebd. S. 127: „Das *Man*, das kein bestimmtes ist und das *Alle*, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“ Funktional betrachtet ist das *Man* die Bedingung der Möglichkeit sich in einer

können ein anderer. Wie können wir aber diese Erschlossenheit verstehen, wenn Sein selbst durch sie in der entsprechenden Weise verstanden wird?

In diesem Zusammenhang diskutiert Heidegger eine besondere Weise der Verhaltung, durch die wir in die Lage versetzt werden sollen, Existenziale und Erschlossenheiten überhaupt zu verstehen, ohne durch sie in unserem Verständnis bereits bevormundet worden zu sein.⁴⁶⁵ Er spricht von *Gestimmtheiten* und *Befindlichkeiten*. Was ist hierunter zu verstehen?

Die Weise in der Dasein sich seinem Sein gegenüber verhält, entspricht seiner Befindlichkeit. Ein Individuum, das krank oder schlecht gelaunt ist, wird über seine Existenz, seine Welt und sich selbst in einer anderen Weise sprechen, als wenn es gesund und glücklich wäre. Die Befindlichkeit in der Dasein immer schon ist, bestimmt sein Sein, indem es seine Wahrnehmung beeinflusst, und zwar sowohl die Innere, wie die Äußere. Heidegger nennt entsprechend dieses Verhältnisses drei Merkmale von Befindlichkeit:

„[a.] Die *Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr*. [...]

[b.] Sie ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesentlich In-der-Welt-sein ist. [...]

[c.] *In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.*“⁴⁶⁶

Was die Befindlichkeit grundsätzlich für das Dasein ist, das ist die Gestimmtheit für die Befindlichkeit, nämlich der übergeordnete Begriff des jeweils vorliegenden Seins. Entsprechend ist sie es, die, in der Befindlichkeit manifestiert, Dasein in besonderer Weise sich gegenüber der Welt verhalten lässt, Heidegger schreibt:

„Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins.“⁴⁶⁷

vorerschlossenen Welt bewegen zu können, ohne diese in jedem Augenblick neu entwerfen zu müssen, bzw. sich selbst in sie hinein immer neu entwerfen zu müssen. Ebd.: „Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit.“

⁴⁶⁵ Denn auch die Weise, der hier vorgetragenen Fragestellung, beruht über weite Strecken auf eine angenommene Weise Sein zu verstehen, ohne dabei annehmen zu müssen, es wäre in dieser Weise als Fremdes vorgegeben. Befindlichkeit ist eine Stimmung, in der wir Sein in der Weise dieser Gestimmtheit verstehen. Heidegger den Begriff der Befindlichkeit umreißen ebd. S. 134: „Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglicste: die Stimmung, das Gestimmtsein.“

⁴⁶⁶ Ebd. S. 136-138.

⁴⁶⁷ Ebd. S. 137.

Weltoffenheit bedeutet aber, wenn wir mit Heidegger Dasein als In-der-Welt-sein verstehen, die Bedingung der Möglichkeit für dessen Sein-können und Selbst-sein-können. Je nach der Weise seiner Gestimmtheit eröffnet sich Dasein Welt in der Weise ihrer Erschlossenheit, die ihrerseits gesetzt ist durch die Befindlichkeit des Daseins. Die Diskussion des Man hat uns unvermittelt ein weiteres Indiz für unsere Vermutung in die Hand gespielt, das *Heilige* sei eine Seinsweise oder Seinsverständnis, wobei hier von einer Seinsweise des Daseins gesprochen werden muss, und zwar derjenigen, in welcher sich seine Befindlichkeit widerspiegelt. Wenn wir das *Heilige* in der Existenz-Welt-Beziehung verorten wollen, wenn wir es weiterhin primär als Weise der Wahrnehmung in Betracht ziehen, dann können wir nun weiter gehen und das *Heilige* im Bereich der Befindlichkeit verorten. Wir haben festgestellt, dass das *Heilige* nicht selbst wahrgenommen wird, sondern etwas der Wahrnehmung Vorausgehendes sein muss, das innerweltlich Seiendes in einer bestimmten Weise erscheinen lässt. Das *Heilige* gehört demnach in den Bereich existentialer Verhaltung, die eine bestimmte Weise der Wahrnehmung zeitigt. Wir nehmen das *Heilige* entsprechend nicht empirisch an den so bezeichneten Dingen oder Emotionen⁴⁶⁸ wahr, sondern erst in der Reflexion über sie erkennen wir, dass in bestimmter Weise wahrgenommen wurde, nämlich in der Weise, wie Sein uns immer schon erschlossen vorlag. Wenn aber die Erschlossenheit von Sein in völliger Abhängigkeit von der Befindlichkeit und der Gestimmtheit des Daseins abhängt, das *Heilige* aber eine Weise der Erschlossenheit zeitigt, müssen wir davon ausgehen, dass das *Heilige* eine Seinsweise des Daseins ist, nämlich eine solche der Verhaltung zur Welt in einer entsprechenden Befindlichkeit. Tatsächlich spricht man gemeinhin von *religiöser Gestimmtheit*, aber kann man in diesem Zusammenhang auch von einer tatsächlichen *Befindlichkeit* sprechen? Gibt es in der Alltagssprache einen Begriff, der die sich uns aufdrängende Vermutung bestätigen könnte? Bevor wir diese Frage beantworten, müssen wir Klarheit über den dritten zu erörternden Aspekt des In-der-Welt-seins schaffen und uns mit Heideggers Überlegungen über die Sprache beschäftigen.

1.4.3 Sprache

Die naive Definition reduziert Sprache auf ein Zeichensystem, mit dem innerweltlich begegnendes Seiendes begrifflich fixiert und in eine Ebene der Abstraktion, d.h. des Zeichens überführt wird.⁴⁶⁹ Diese naive Sicht geht von einem Dualismus zwischen geistiger und

⁴⁶⁸ So wie etwa Rudolf Otto dies annahm. Vgl. Kapitel II, 2.1.

⁴⁶⁹ Interessant hierzu ist die Auseinandersetzung Stephanie Waldows mit Cassirers Symbolbegriff, den sie auf seine Zeichenhaftigkeit in Bezug zur Sprache analysiert. Vgl. Waldow, Stephanie: Der Mythos der reinen

empirischer Welt aus. Die empirische Welt liegt dem Geist in ihrer Begrifflichkeit vor. Er versteht und erkennt sie durch die Begriffe, bzw. er ordnet die Wahrnehmung und Erfahrung seiner Welt durch Begriffe. Uns begegnet dieses defizitäre Sprachverständnis beispielsweise im Werk von Thomas Hobbes.⁴⁷⁰

Ein tieferes Verständnis der Sprache liegt der analytischen Philosophie zugrunde. Sie versucht gemäß den logischen Sprachregeln Aussagen auf ihre logische Konsistenz hin zu überprüfen, bzw. das Verhältnis von Begriffen zueinander in ihrem logischen Bezug aufzuzeigen. Nicht ihr Thema ist die *Bedeutung* von Sprache für den Sprechenden als in einer Welt Existierendem. Sie beschränkt sich auf das Aufzeigen und Ausweisen von logischen Bezügen, die für sich genommen keine existentielle Bedeutung haben, außer natürlich für diejenigen, die sich mit ihnen beschäftigen.

Uns interessiert indes nicht eine Analytik der Sprache gemäß den an sie herangetragenen logischen Kategorien, sondern ihre Bedeutung für das In-der-Welt-sein, d.h. ihre existentielle Relevanz. Heideggers Philosophie geht von der Erschlossenheit der Welt in der Sprache unreflektierter Alltäglichkeit aus. Seine Fundamentalontologie bemüht sich existentielle Gegebenheiten, die uns in begrifflicher Gestalt vorliegen, auf ihre ursprüngliche Bedeutung für das sie aussprechende Dasein zurückzuführen. Die Idee in Heideggers Denken liegt in der verborgenen Offenheit oder der offenen Verbergung der Sprache.⁴⁷¹ Welt ist Dasein in der einen oder anderen Weise immer schon im Modus ihrer Erschlossenheit gegeben. Dieses Gegeben-sein bedeutet nichts anderes, als dass sie immer schon von Dasein verstanden wird. Ob Dasein das Sein hinter dem Schleier der Uneigentlichkeit des Man oder in der Offenheit seines eigenen Selbst-Seins versteht, spielt hierbei keine Rolle. Wichtig ist nur, dass Dasein, darin es sich in einer Gestimmtheit befindet, immer schon Welt gemäß der entsprechenden Befindlichkeit versteht. Demzufolge nennt Heidegger Befindlichkeit und Verstehen gleichursprünglich:

Sprache, S. 134ff.

⁴⁷⁰ Vgl. dazu: Hobbes, Thomas: *Leviathan*, S. 24: „Der allgemeine Gebrauch der Sprache besteht darin, unsere geistigen Überlegungen in verbale zu übertragen oder die Kette unserer Gedanken in eine Kette von Worten, und das zu zwei Annehmlichkeiten, deren eine das Ausdrücke der Folgen unserer Gedanken ist, die, dazu neigend, unserem Gedächtnis zu entgleiten und uns neue Mühe zu bereiten, so durch Worte, mit denen sie bezeichnet wurden, in die Erinnerung zurückgerufen werden können.“ Sprache ist bei Hobbes rein funktional verstanden als eine Art Verarbeitungs- und Speicherwerkzeug von sinnlicher Erfahrung.

⁴⁷¹ Das bedeutet, es geht um die Enthüllung des Bedeutungsgehaltes, des in der Sprache erfassten Seins. Gadamer bringt dies auf den Punkt, wenn er zur hermeneutischen Funktion der Sprache schreibt: Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, S. 392: „*Vielmehr ist Sprache das universale Medium, in dem sich das Verstehen selbst vollzieht. Die Vollzugsweise des Verstehens ist die Auslegung.*“ Vgl. auch: Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 148: „Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung.*“

„Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes.“⁴⁷²

Verstehend konstituiert sich die Welt, in der Dasein *ist*, d.h. existiert. Verstehen ist demnach ein Grundmodus von Existenz.⁴⁷³ Heidegger bestimmt Verstehen entsprechend der Weise seiner existentialen Relevanz für Dasein. Er schreibt:

„*Verstehen ist das existentielle Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt.*“⁴⁷⁴

Wenn wir Sprache nicht analytisch reduziert als Verstandeswerkzeug betrachten wollen, sondern es als existentialen Raum des je vorliegenden Seinsverständnisses begreifen, dann ist Sprache selbst ihrem Sein nach Verstehen, dann ist Verstehen der Modus, in dem sich Sprache konstituiert.

In seinem In-der-Welt-sein entwirft sich Dasein in der einen oder anderen Weise selbst, d.h. es zeitigt einen Lebensentwurf, der seiner Existenz als Leitmotiv dient.⁴⁷⁵ Dieser existentielle Selbstentwurf ist aber keinesfalls festgeschrieben, sondern konstituiert sich erst in der Existenz, und zwar in der Weise, in welcher Dasein sein In-der-Welt-sein versteht. Was Heidegger hier aufzuzeigen vermag, ist die enge wechselseitige Verbundenheit zwischen Existenz und ihrem Selbstverständnis als Dasein.⁴⁷⁶ Zunächst versteht Dasein sein In-der-Welt-sein mit Hilfe des Man. Dieses gibt Welt in einer konventionellen Weise zu verstehen. Das Man entlastet durch die Bereitstellung einer so und so verstandenen Welt Dasein von dem Druck, seine Welt und das Sein in jedem einzelnen Moment seiner Existenz verstehend zu konstituieren. Aber Man verbirgt auch die Möglichkeit des Anders-sein-könnens. Dasein kann sich von der vermeintlichen Totalität des Man emanzipieren, in dem es in eigener Weise Welt versteht: Es kann *anders sein*. Entsprechend ist der existentielle Entwurf abhängig vom

⁴⁷² Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 142.

⁴⁷³ Ebd. S. 143.

⁴⁷⁴ Ebd. S. 144.

⁴⁷⁵ Dieser Entwurf kann auch im Modus des Man stattfinden, wo er uneigentlich ist, und doch immer auch eigentlich, da eine persönliche Entscheidung ihm zugrunde liegt, sei es auch die Entscheidung, sich nicht zu entscheiden und zu tun, was man als angemessen erachtet.

⁴⁷⁶ Heidegger erweitert und bestimmt noch einmal das Verhältnis von Verstehen und Seinsverstehen in seiner Vorlesung zu den Grundproblemen der Phänomenologie. Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 390: „Wenn ein *Verstehen* im *Seinsverständnis* liegt und das Seinsverständnis konstitutiv ist für die Seinsverfassung des Daseins, dann ergibt sich: *Verstehen* ist eine ursprüngliche *Bestimmtheit* der *Existenz des Daseins*, abgesehen davon, ob das Dasein erklärende oder verstehende Wissenschaft treibt. Noch mehr, am Ende ist das Verstehen überhaupt nicht primär ein Erkennen, sondern, wenn anders das Existieren mehr ist als bloßes Erkennen im üblichen Sinne des Betrachtens und dieses jenes voraussetzt, eine Grundbestimmung der Existenz selbst. So müssen wir in der Tat den Begriff des Verstehens fassen.“

Verstehen des Daseins. Wie dieses seine Existenz, also sein In-der-Welt-sein, begreift, so eröffnet es auch die Möglichkeit alternativer Existenzentwürfe. Heidegger schreibt:

*„Weil vielmehr das Verstehen jeweils die volle Erschlossenheit des Daseins als In-der-Welt-sein betrifft, ist das Sichverlegen des Verstehens eine existentielle Modifikation des Entwurfs als ganzen. Im Verstehen von Welt ist das In-Sein immer schon mitverstanden, Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt.“*⁴⁷⁷

Entwurf, Verstehen und Welt sind demnach drei Aspekte der gleichen existentialen Verhaltung, die uns in der Sorgestruktur des Daseins schon begegnet ist. Dasein geht es in seiner Existenz immer um sein Sein. Dieses Gehen-um vollzieht sich nach dem je angelegten Existenzentwurf. Dieser konstituiert sich gemäß des Verstehens von Dasein, d.h. des Verstehens von Welt und des hiermit verbundenem Verstehens des eigenen In-seins in dieser Welt, was Heidegger als ontologische Grundstruktur des Daseins bezeichnet.⁴⁷⁸

Verstehen ist ein Existential, weil alle weitere Erkenntnis sowie ihre Möglichkeit, sich immer auf ein bestimmtes Seinsverständnis bezieht, das im Verstehen gegeben ist und mit diesem einhergeht. „Verstehen“, so schreibt Heidegger, „ist eine ursprüngliche *Bestimmtheit* der *Existenz des Dasein*[.]“⁴⁷⁹ Die Weise des Verstehens eines Daseins entspricht dessen Seinsverständnis und daher auch notwendig dessen Selbstverständnis.

Was bedeutet es aber nun, wenn Heidegger Dasein als Verstehendes deutet? Was bedeutet Verstehen? Inwiefern hängt Verstehen mit dem Seinsverständnis des Daseins zusammen und welche Bedeutung hat ihr Verhältnis zueinander?

Wenn wir mit Heidegger annehmen, dass Verstehen und Seinsverständnis identisch sind, insofern sie die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis sind, und Erkenntnis begrifflich in Sprache fixiert ist, dann liegt der Schluss nahe, das Verstehen eine Verhaltung von Dasein setzt, in welcher Erkenntnis gewonnen wird. Wie wird aber aus Verstehen Erkenntnis? Wie liegt das Existential dieser existentiellen Verhaltung zugrunde?⁴⁸⁰

Erkenntnis gewinnen wir zunächst über innerweltlich begegnendes Seiendes – wir bilden Begriffe gemäß unserer Erfahrung. Dann untersuchen wir die Bezüge der Begriffe zueinander und rückkoppeln sie mit anderen in der Erfahrung bereits gegebenen Begriffen. Wir bilden Definitionen und fixieren Bezüge innerhalb und zwischen diesen Definitionen in weiter

⁴⁷⁷ Ders.: *Sein und Zeit*, S. 146.

⁴⁷⁸ Ebd. S. 147.

⁴⁷⁹ Ders.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 390.

⁴⁸⁰ Ebd. S. 389f.

gefassten Begriffen usf. Obgleich wir alles Begriffene unendlich hinterfragen könnten und so das Fundament jeder nur denkbaren sprachlich transponierten Erkenntnis auf tönernen Füßen ruht, verstehen wir doch immer in der einen oder anderen Weise, was die Begriffe wohl *wirklich* zu bedeuten haben. Wir verstehen den *Sinn* des Ausgesagten zumeist *unmittelbar* und *unverstellt*. Dieses Verstehen des Sinns entbirgt aber nicht einen vermeintlich in der Aussage selbst verborgenen Sinn, sondern es ist gleichsam der Reflex unseres eigenen Seinsverständnisses auf die Begriffe.

Die Unterordnung aller Begriffe und Erfahrungen, aller Eindrücke, seien sie sinnlich oder intelligibler Natur, unter das eigene Verstehen geschieht durch das *Auslegen*. Dasein *versteht* sein Sein, bedeutet, dass es seine Welt gemäß diesem Verständnis *auslegt*. Alles Fremde und Ungewöhnliche, dem Dasein begegnet, wird *ausgelegt* gemäß dem je schon vorliegenden Seinsverständnis. Diese auf das eigene Verständnis gründende Voreingenommenheit des Daseins führt zu dessen vorgreifendem Umgang mit den ihm begegnenden Phänomenen.⁴⁸¹ Das Seinsverständnis von Dasein ist, wie wir gesehen haben, zum Teil vorgegeben durch das Man, zum Teil ist es aber auch selbstgestaltet und zwar im Hinblick auf das eigene Selbstsein. Dieses eigene Selbstsein ist aber immer mehr als nur eine sich im Verstehen zeigende Momentaufnahme der existentialen Disponiertheit von Dasein. Existenz ist sowohl ein Vorgang des Momentes, des Augenblicks, wie Kierkegaard es nennt⁴⁸², als auch ein Vorgang, der die Zeitlichkeit des Daseins in jedem Augenblick seiner Existenz aufscheinen lässt. Dasein ist immer zugleich auf seine Vergangenheit und Zukunft bezogen – sie liegen wie Schatten auf der Gegenwart, dem Jetzt des Lebens. Die Zeitlichkeit des Daseins hat seine ontologische Struktur in der Sorge, die Heidegger als Grundmotiv menschlichen Verhaltens aufweist.⁴⁸³ Das in dieser Sorgestruktur sich abspielende Verstehen ist daher immer auch auf die Potentialität des Daseins ausgerichtet. Es geht Dasein in seinem Sein immer um sein Selbstsein und sein Selbstsein-können. Entsprechend verbindet Heidegger die Idee des existentiellen Entwurfes des Daseins bezüglich seines Seinkönnens mit dem Existential des Verstehens, wenn er schreibt:

⁴⁸¹ Dies ist der Haupteinwand, den Heidegger gegen Husserls Idee der „eidetischen Reduktion“ vorbringt. Vgl. dazu: Ders.: *Sein und Zeit*, S. 150.

⁴⁸² Erhellend dazu sind Kierkegaards vielfältige Ausführungen zum Augenblick. Er ist diejenige Instanz innerhalb einer auf die Existenz hin verstandenen Zeitlichkeit, in der sich eben diese Existenz bewusst abspielt. Kierkegaard entwirft seinen Begriff des Augenblicks immer in Hinblick auf die anthropologisch relevante Beziehung von Endlichem und Ewigem. Vgl. dazu: Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*, S. 94; Ders.: *Philosophische Bissen*, S. 20.

⁴⁸³ Heidegger bestimmt die Sorge ontologisch aus dem im Dasein vorfindlichen Grundmoment der Angst. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 191-196.

„Das eigenste Seinkönnen selbst sein, es übernehmen und sich in der Möglichkeit halten, sich selbst der faktischen Freiheit seiner selbst verstehen, d.h. *das sich selbst Verstehen im Sein des eigensten Seinkönnens, ist der ursprüngliche existentielle Begriff des Verstehens.* [...] Verstehen besagt [...]: *sich entwerfen auf eine Möglichkeit, im Entwurf sich je in einer Möglichkeit halten.*“⁴⁸⁴

Der Entwurf des Daseins geht notwendig auf sein eigenes Selbst-sein-können. Und so schreibt Heidegger weiter:

„Das Wesentliche des Verstehens als Entwurf liegt darin, dass in ihm das Dasein sich selbst existentiell versteht. Sofern der Entwurf enthüllt, ohne das Enthüllte als solches zum Gegenstand der Betrachtung zu machen, liegt in allem Verstehen eine *Einsicht* des Daseins in sich selbst.“⁴⁸⁵

Gehen wir nun zurück zur Sprache. Wir haben gesagt, in einer naiven Sichtweise ist die Sprache ein Zeichensystem, welches innerweltlich begegnendes Seiendes begrifflich fixiert und es so aussagbar macht. Eine Aussage ist entsprechend als „*mitteilend bestimmende Aufzeigung*“ zu verstehen.⁴⁸⁶ Diese Aufzeigung ist gefärbt durch das ihr zugrunde liegende Verständnis von Sein. Sie ist selbst nicht starr, sondern wird im Akt des Aussagens ausgelegt und zwar umsichtig ausgelegt im Sinne der Sorgestruktur des Daseins. Wir haben gesehen, dass jede Auslegung geführt und gerichtet ist. Unsere alltägliche Erfahrung bestätigt: wir legen Aussagen in einer Weise aus, die sie uns einsichtig sein lässt.

Im Verstehen der Welt konstituiert sich diese in der Weise, wie Sein immer schon verstanden ist. In der eigenen Existenz des Daseins ist die Existenz überhaupt immer schon mitverstanden, die Existenz von Seiendem, von Welt, von Mit-sein etc. Existenz, also Sein des Daseins, ist das einzige Thema der Sprache des Daseins.

Nun haben wir die Grundbausteine der Sprache beisammen und können weiter fragen, wie sie uns konkret erscheint. Die Gestalt der Sprache ist die *Rede*. Egal, ob in Gedanken oder zu anderen Menschen gesprochen – sobald Sprache benutzt, d.h. gehandhabt wird, ist sie Rede. Der Mensch ist ein redendes Wesen. Sein Mensch-sein ergeht sich in seiner kommunikativen Potenz. Diese ist natürlich nicht nur auf die Sprechsprache beschränkt, sondern umfasst jede nur denkbare kommunikative Äußerung. Gesten, Schrift, Zeichen, Symbole, Haltungen – jede

⁴⁸⁴ Ders.: Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 391f.

⁴⁸⁵ Ebd. S. 393.

⁴⁸⁶ Ders.: Sein und Zeit, S. 156.

Daseinsäußerung ist Rede. Die bloße Körperlichkeit eines Seienden genügt, um zu kommunizieren. Heidegger beschreibt in diesem Zusammenhang die Sprache in ihrem Sein als Kommunikation und untersucht ihre alltäglichen Seinsweisen, etwa das Sichaussprechen, Mitteilen, Bedeuten etc. Uns genügt an dieser Stelle der Hinweis, dass Sprache Rede bedeutet, und eine weitere existentielle Verhaltung des Daseins ist.

Notwendig ist es nun, die Verbindung zwischen dem *Heiligen* und der *Rede* aufzuzeigen.

Wir vermuteten nach genauerer Untersuchung des *Heiligen*, dass jenes nicht etwa in oder an innerweltlich begegnendem Seiendem gefunden wird, sondern dass es die Weise, wie dieses Seiende verstanden und sprachlich fixiert ist, in irgendeiner Weise beeinflusst. Wir gingen davon aus, es handle sich bei ihm um eine Verständnisweise, eine Befindlichkeit die eine Erschlossenheit von Sein zeitigt. Weiterhin machten wir es uns zur Aufgabe, ein sprachliches Moment zu finden, das diese These untermauert oder widerlegt, denn, so nehmen wir mit Heidegger an, jede existentielle Verhaltung und Befindlichkeit findet in der Sprache ihren Widerhall: Die ursprüngliche Bedeutung eines Wortes, einer Wendung, eines Satzes verweist offen oder verborgen immer auf die existentielle Disponiertheit des sich dieser Rede bedienenden Daseins.

Wenn nun das *Heilige* eine existentielle Befindlichkeit ist, die eine Erschlossenheit von Sein zeitigt, müsste es einen sprachlichen Reflex geben, der uns auf das Sein dieser Befindlichkeit, ihre Existenz im In-der-Welt-sein von Dasein stößt. Die Frage, die es nun zu stellen gilt, lautet demnach: Gibt es eine *heilige Sprache*, und wenn, ist die in ihr begriffene Weise von Sein, die Seinerschlossenheit in einer besonderen Weise, von anderen Arten der Erschlossenheit unterschieden? Wir benötigen einen signifikanten Unterschied, um das *Heilige* in Abgrenzung zu anderen Arten seinerschließender Verhaltungen und Befindlichkeiten abzugrenzen.

Wo ist zunächst nach einer *heiligen Sprache* zu suchen? Die einen Ritus begleitenden Formeln bieten sich hier zuvorderst an, da der Ritus eine *heilige Handlung* beschreibt. Wir schließen entsprechend, dass die diesen Ritus begleitenden Formeln eine *heilige Sprache* darstellen, die eine heilige Erfahrung oder eine Begegnung mit dem *Heiligen* thematisiert. Tatsächlich ist die liturgische Sprache von besonderer Qualität. Ihre Bedeutung während einer Kulthandlung ist so weitreichend, dass die Worte selbst zentraler Bestandteil der Handlung werden. Die richtige Aussprache, die richtige Disponiertheit des Vorstehers der kultischen

Handlung, die richtigen Worte etc. all dies verweist auf die vielfache und tiefgreifende Bedeutung der *heiligen Sprache*.⁴⁸⁷

Betrachten wir nun, was die *heiligen Worte* für eine existentielle Bedeutung haben.

Wir gehen davon aus, dass eine rituelle Handlung eine besondere Realität eröffnet oder plastisch ansichtig macht. Eliade unterscheidet hier zwischen *heiliger* und *profaner* Sphäre, wobei Sphäre faktisch eine Art Realität meint. Die heilige Handlung wäre ein Akt, der sich in der heiligen Sphäre vollzieht. Entsprechend sind alle Verhaltungen des Daseins in dieser Sphäre, von anderer, besonderer Gestalt – sie sind *heilig*. Darin sieht Eliade die einzige Möglichkeit das *Heilige* zu bestimmen: es ist, so schließt er, das Nichtprofane, dem gegenüber es sich *manifestiert*.⁴⁸⁸ Eine solche einfache negative Deutung kann uns jedoch nicht genügen, suchen wir doch eine positive Bestimmung durch die Verortung des Heiligen in der menschlichen Existenz selbst zu gewinnen. Wenn wir nun davon ausgehen, dass das *Heilige* eine *Befindlichkeit* ist, die ein bestimmtes Seinsverständnis zeitigt, welches wiederum eine diesem Verständnis entsprechende Auslegung des innerweltlich begegnenden Seienden bedingt, so bietet sich hier durchaus die Möglichkeit einer positiven Bestimmung an, wenn wir mit Heidegger annehmen, dass eben jenes Verständnis in der Sprache erschlossen vorliegt und durch eine negative Hermeneutik, eine Destruktion des Bedeutungsgehaltes auf seine Ursprünglichkeit hin geöffnet werden kann. Fragen wir also: Welches Seinsverständnis ist in einer Sprache der rituellen Handlung ursprünglich impliziert? Die Antwort liegt auf der Hand: Offensichtlich wird *Sein* zumindest im Akt der kultischen Handlung als *heilig* verstanden. Was bedeutet dies aber? Wir erinnern uns, dass das Verstehen ein Existential von Dasein in seinem In-der-Welt-sein ist. Es bedingt den Charakter der Auslegung von innerweltlich begegnendem Seienden auf die eigene existentielle Möglichkeit des Seinkönnens. Schließen wir zurück, dann reflektiert das in der *heiligen Sprache* gespiegelte Seinsverständnis eine existentielle Möglichkeit von Dasein, welches Sein durch diese Sprache und diesen rituellen Akt als *heilig* versteht und entsprechend auslegt.

Sprache ist Rede. Das sprechende Dasein redet, kommuniziert mit seiner Welt, in der das Prinzip der Existenz selbst immer schon gefasst und verstanden ist. Welche Rede ist aber *heilige Rede*? Die Vermutung mag sich hier aufdrängen, dass es sich etwa um spirituelle Ermahnungen handeln mag. Dies ist aber keineswegs der Fall, denn eben diese Ermahnungen,

⁴⁸⁷ Walter F. Otto geht soweit, dass er den Mythos, die heilige Sprache, als eine „*offenbar gewordene* Urerfahrung [charakterisiert], die „das rationale Denken erst möglich macht.“ Dabei geht die heilige Sprache „dem Sein der Dinge, der Wirklichkeit im wahren Sinne des Wortes“ nach, während das heute vorherrschende rationale Sprachverständnis „eine Abwehr [jener] Urnatur“ darstellt. Otto, Walter F.: Das Wort der Antike, S. 359f.

⁴⁸⁸ Mircea, Eliade: Das Heilige und das Profane, S. 14: „Der Mensch erhält Kenntnis vom Heiligen, weil dieses sich *manifestiert*, weil es sich als etwas vom profanen völlig Verschiedenes zeigt.“

die uns in allen Religionen begegnen⁴⁸⁹, sind ihrerseits bereits *Rationalisierungen des Heiligen* im Sinne einer spezifischen Weise der Religiosität, die besonders geeignet scheint, sich dem Göttlichen anzunähern, Erlösung und Heil, Vergebung oder Rechtfertigung zu erlangen etc.⁴⁹⁰ Eine weitere Vermutung mag die dogmatische Rede mit der heiligen Rede identifizieren. Aber auch dies zurückgewiesen werden, denn sie thematisiert die rationalisierte Vorstellung davon, wie der Bereich der *Heiligkeit* in einer allgemeinen Weise zu verstehen ist. Spirituelle Ermahnung und dogmatische Rede thematisieren das Heilige in einer rationalen Weise. Sie nehmen es als ihren Gegenstand auf und objektivieren jenen in der einen oder anderen Weise. Beide Redetypen verkennen somit das grundsätzliche und sich mehr und mehr erhärtende Datum, dass das Heilige eben kein Phänomen, kein Seiendes ist, sondern eine Verständnisweise, die Seiendes in einer bestimmten Weise erscheinen lässt, d.h. die Phänomenalität eines Seienden konstruiert.⁴⁹¹ „Welche Rede ist selbst heilig?“ muss unsere Frage daher richtig lauten, wenn wir vermeiden wollen, das *Heilige* in einer defizitären Form begreifen zu wollen. Selbst *heilig* ist aber nur eine Rede, nämlich die *mythische*.

Ein Mythos wird gemeinhin verstanden als unwahre Erklärung einer Gegebenheit. Diese Definition geht aber am eigentlichen, ursprünglichen Wesen des Mythos vorbei.⁴⁹² Dieser will nichts anderes sein, als ein *wahres Wort*, das in einer Erzählung eine unvermittelte Realität erzeugt, die wir als *heilig* begreifen, wenn wir – dies ist unabdingbare Voraussetzung – den Mythos als Wahrheit verstehen.

Der *Mythos* erfüllt alle Bedingungen einer Rede. Er repräsentiert ein bestimmtes mythisches Seinsverständnis, das dem Verstehen und der Interpretation des begegnenden Seienden zugrunde liegt. Dieses Verstehen erschließt Sein unter dem *Duktus des Mythischen* als *heilig*. Der Kult, der sich seinerseits existentiell auf dieses *heilige Sein* bezieht, und der auf das Engste mit der *heiligen Rede* verwoben ist, verwendet beharrlich die Motive des Mythos, der einer bestimmten rituellen Handlung als Ursprung zugrunde liegt. Walter F. Otto hat in seinen Schriften auf die enge Verbundenheit von *Mythos* und *Kult* hingewiesen und zugleich die existentielle Bedeutung des Kultes für die menschliche Existenz betont. Der Kern seiner Erkenntnisse liegt in der Darstellung des Mythos als alternative Realität, die eine existentielle

⁴⁸⁹ Zur sozialen Deutung dieser Ermahnungen, die zumeist in Dogmatiken vorliegen, welche sich ihrerseits einer mythologischen oder prophetischen Fundamentes bedienen, ist Bourdieus Analyse des religiösen Feldes aufschlussreich. Vgl. Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld, S. 43ff.

⁴⁹⁰ Bourdieu beschreibt auch den Prozess der Rationalisierung von religiösem Verhalten: Ebd. S. 49.

⁴⁹¹ Walter F. Otto geht sogar so weit, diese Seinsgestaltung als Notwendigkeiten zu bestimmen, die in bestimmten Gesetzen ihren Ausdruck finden. Sein, konstituiert sich nach eben diesen Gesetzen, die aus der Begegnung mit dem Göttlichen hervorgehen. Vgl. Otto, Walter F.: Die Gestalt und das Sein, S. 28: „Das bedeutet nicht, wie man leichtfertig sagt, dass Zeus für den aufgeklärten Menschen nun nichts anderes sein als die Gesetzmäßigkeit der Natur, sondern umgekehrt, dass die Naturnotwendigkeit nicht anderes ist als Zeus, das höchste Göttliche.“

⁴⁹² Dieser ist, das unmittelbare wahre, das Sein erfassende und strukturierende Wort des Menschen. Dazu Otto, Walter F.: Mythos und Welt, S. 237f.

Wahrheit beschreibt.⁴⁹³ An dieser Stelle wollen wir aber nicht weiter auf das Werk dieses Denkers eingehen, noch unsere Überlegungen über die mythische Rede zu sehr vertiefen, denn was wir aufzuzeigen hofften, liegt uns bereits zur Hand.

Wir konnten anhand von Heideggers fundamentalontologischer Analyse des Daseins aufweisen, dass das *Heilige* sowohl *in* der Welt begegnet, als auch die Begegnung mit dem Sein und die Weise seiner phänomenalen Gegebenheit bestimmt. Wir sahen, dass das *Heilige* eine Weise des Verstehens ist, die einer bestimmten *Befindlichkeit* entspringt, und die wie jede Art des Verstehens Sein auf das Seinkönnen, den existentiellen Entwurf von Dasein hin auslegt. Den Beweis für diese Annahmen fanden wir in der Sprache selbst. Diese ist *verstehende Rede* und trägt gemäß ihrer Verortung in der Existenz von Dasein den Kern eines ihr ursprünglichen Grundes. In unserem Fall verweist die bloße Existenz des Mythos oder der mythischen Rede auf das entsprechend zugrunde liegende Seinsverständnis und dieses auf die notwendig ihr vorangehende existentielle Befindlichkeit des Daseins.

Wir haben gesehen, dass das Verstehen ein Existential ist, das in letzter Konsequenz der Befindlichkeit des Daseins nachgebildet ist. Überhaupt scheint Dasein, wenn man Heidegger und unserer alltäglichen Erfahrung mit „den Dingen des Lebens“ trauen darf, keineswegs unstrukturiert zu sein, sondern genau das Gegenteil ist der Fall. Existenz ist bei aller Freiheit und scheinbarer Beliebigkeit völlig auf die Grundbefindlichkeit des Daseins ausgerichtet. Diese Grundbefindlichkeit liegt aber im Wesen der Existenz selbst begründet. Sie entspringt zwischen den Polen existentieller Geworfenheit und Vergänglichkeit. Ohne auf diese beiden Grundpfeiler der Existenz näher eingehen zu können, muss doch konstatiert werden, dass das Problem der Kontingenz durchweg existentieller Natur ist. Der in sein Leben hineingeworfene Mensch hat weder eine Entscheidung bezüglich seines Erscheinens in einer Existenz – eine solche Entscheidung setzte ja Existenz immer schon voraus – noch kann er seinen Platz in der Welt oder die Umstände seiner Existenz wesentlich beeinflussen. Seine Geworfenheit und scheinbare Zufälligkeit strukturieren sein Seinsverständnis immer in Richtung seiner Selbstrechtfertigung, d.i. die Aufhebung der Kontingenz durch die Setzung eines transzendentalen Sinngehaltes. Aus einer existenzphilosophischen Perspektive heraus betrachtet, ist das Problem des Lebenssinnes eine Quelle aus der die Religion ihren realitätssetzenden Anspruch schöpft.⁴⁹⁴ Der zweite Pol des existentiellen Grabens ist der Tod.

⁴⁹³ Walter F. Otto spricht hier mit Goethe auch von einem Urphänomen, „hinter dem unmittelbar eine Gottheit steht“, d.h. eine göttliche Erfahrung der eigenen Existenz, die im Mythos ihren Ausdruck in der Sprache findet. Ebd. S. 238.

⁴⁹⁴ Dieser besteht zumeist darin, „dem Leben einen einheitlichen Sinn zu verleihen“, wie Bourdieu feststellt. Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld, S. 19.

Hier ist nicht das Sterben gemeint, sondern die in das Leben hinreichende Gewissheit der Endlichkeit und Vorläufigkeit des Lebens. Tatsächlich wird das Faktum des eigenen Todes in der intrinsischen Vorläufigkeit jeder Verhaltung von Dasein entborgen, sofern diese auf ihre fundamentalontologische Grundstimmung hin analysiert wird. Die gesamte menschliche Existenz spiegelt ihre Vergänglichkeit mehr oder weniger offen wider. Tod und Kontingenz sind die dynamischen Pole zwischen denen sich Dasein strukturiert. Wir haben an verschiedenen Stellen bereits auf die Sorgestruktur des Daseins aufmerksam gemacht. Diese Sorge ist die Struktur des Daseins schlechthin, sofern es diesem in seiner Existenz, um sein eigenes Sein, bzw. Seinkönnen geht.

Von den beiden Polen scheint aber das Todesproblem weitaus größeren Einfluss auf die Struktur des Daseins zu haben. Existenz kann in den in ihr sich konstituierenden Verhaltungen immer unter dem Aspekt seiner Vorläufigkeit⁴⁹⁵ verstanden werden, jedoch nicht immer unter dem seiner vermeintlichen Geworfenheit und der darin zumeist implizierten Zufälligkeit. Das *Man* hebt die Zufälligkeit von Existenz zwar nicht auf, verdeckt diese aber über weite Strecken.⁴⁹⁶ Dieser Vorgang scheint nötig zu sein, um nicht jedes Tun von vorne herein dem Zweifel und der letztendlichen Unsicherheit des Erfolges preisgeben zu müssen. Ein Blick in solche Weltanschauungsphilosophien, die das Attribut der Zufälligkeit dem Sein an sich anhängen, zeigt klar, wie inkommensurabel dieses Seinsverständnis ist, und wie sehr es der Sorgestruktur des Daseins eigentlich zuwiderläuft. Der Tod dagegen, d.h. die eigene Vorläufigkeit zeitigt die „ständige Unabgeschlossenheit“⁴⁹⁷ von Dasein. Diese Unabgeschlossenheit eröffnet aber zugleich die Möglichkeit der Möglichkeit. Nur weil Dasein im Hinblick auf seinen eigenen Tod immer unfertig ist, bis es jenen letzten Punkt erreicht hat, kann es auch innerhalb der Zeit seiner Existenz sich immer neu entwerfen. Es kann sein Sein immer neu gestalten und definieren. Diese Freiheit begründet und realisiert sich im *Seinkönnen* von Dasein.

Wir müssen, wenn wir das *Heilige* als Befindlichkeit von Dasein verstehen wollen, das ein bestimmtes Seinsverstehen zeitigt und sich in einer diesem Verstehen entsprungenen mythischen Rede zeigt, nun das Todesproblem mit in unserer Überlegungen über die menschlichen Existenz miteinbeziehen. Auch hierbei lehnen wir uns an Heideggers fundamentalontologische Überlegungen an, ziehen aber auch, wo es angebracht erscheint,

⁴⁹⁵ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 236.

⁴⁹⁶ Besonders deutlich wird dies im sogenannten *Gerede*, die Heidegger festgestellt hat. In diesem Zusammenhang spricht er auch von der Bodenlosigkeit des Geredes. Ebd. S. 169: „Das Gerede ist die Möglichkeit alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache.“ Dies hat seinen Grund darin, dass das Gerede eben die Sprache des *Man* ist, d.h. der unreflektierten Alltäglichkeit, der hingenommenen Beschaffenheit der Welt, in der *Man* die Dingen versteht, wie man sie eben versteht.

⁴⁹⁷ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 236.

andere Schriften vor allem aus dem Spätwerk des Philosophen, die sich mit diesem Thema beschäftigen zu Rate, um einen möglichst breiten Zugang zu diesem Problem zu eröffnen.

1.5 Der Vorlauf zum Tode und der Ruf zur Selbstgestaltung

Die Frage nach dem Tod kann nicht darauf hinauslaufen, diesen als eine irgend empirisch zu fassende Begebenheit zu definieren. Seine begriffliche Fixierung, seine Reduktion auf eine beobachtbare, deskriptive Disponanz versteht den Tod als biologisches Faktum, das einen Körper betrifft, nicht aber als ein existenciales Faktum, das hinreicht, die gesamte Daseinsstruktur durchgehend zu prägen. Wir wollen versuchen das Verhältnis zwischen dem existierenden Dasein, dem es in seiner Existenz, um sein eigenes Sein geht, und seinem Tod aufzuweisen. Dabei stützen wir uns auf Heidegger. Dieser versteht den Tod als existenciales Datum. Wir schließen uns in diesem Punkt der Meinung des Philosophen an, um den weiteren Fortgang unserer Erörterung einfacher zu gestalten.⁴⁹⁸

Heidegger eröffnet die Analyse des Todes im Kontext seiner fundamentalontologischen Daseinsanalyse mit der Frage, wie der Tod uns *gewöhnlich* begegnet?

Im *Tod der Anderen* erfährt ein Mensch primär das Faktum der Endlichkeit der Existenz. Aber der Tod der Anderen entspricht nicht dem eigenen Tod. Immerhin erscheinen sie innerhalb des Seinsverständnis eines Daseins als Mit-sein. Sie sind Mitdaseiende und entsprechend ist ihr Tod eine modale Veränderung, nicht aber eine wesentliche. Der gestorbene Andere erscheint bezüglich seines Status als Mitdaseiendes in der Welt des Daseins anders, aber er ist nicht, wie eine naive Sichtweise des Todes dies doch vermuten lässt, aus der Welt entfernt. „Man gedenkt der Toten“, „Man erinnert sich ihrer“, „Man vergisst sie nicht“ – diese Phrasen verweisen auf die Anwesenheit der Toten in der Welt, wenngleich diese Anwesenheit nun erinnernd, gedenkend etc. ist. Die Lebenden verhalten sich zu den Toten und realisieren darin nicht, was der Tod für das von ihm bedrohte Dasein eigentlich bedeutet. Das Erste, was also über den Tod festgehalten werden kann, ist, dass jede Diskussion um ihn immer den Tod eines Daseins betrifft, das ich selber bin. Heidegger bestimmt den Tod daher als bestimmte existentielle Möglichkeit, die durch ihre Privatisierung und Individualisierung ausgezeichnet ist. Er schreibt:

⁴⁹⁸ Unser Anschluss ist gedeckt durch eine reichhaltige Tradition, die sich mit der Bedeutung des Todes für das Leben beschäftigt. Unsere enge Anhaltung an Heidegger begründen wir weiterhin damit, dass jener den Tod als dasjenige Moment erweisen hat, in dem sich Existenz selbst wahrnimmt und in ihrer Existentialität begreift: Dazu auch: Boros, Ladislaus: *mysterium mortis*, S. 37-42.

„Der Tod ist, sofern er >>ist<<, wesensmäßig je der meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht. Am Sterben zeigt sich, dass der Tod ontologisch durch die Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird. Das Sterben ist keine Begebenheit, sondern ein existential zu verstehendes Phänomen[.]“⁴⁹⁹

Wir beschäftigten uns bereits in Kap. I, 1.5. mit dem Problem. Darin beschrieben wir das mutmaßlich problematische Verhältnis zwischen Dasein und Tod. Tatsächlich scheint seine Vergänglichkeit Dasein vor einige Schwierigkeiten bezüglich der Gestaltung seiner Existenz zu stellen. Wir wollen diese Schwierigkeiten kurz umreißen.

Der Tod ist zunächst der Indikator für die *Zeitlichkeit* von Dasein. Er initiiert ein intrinsisches Selbstverständnis von Existenz, welches Heidegger als *Vorläufigkeit* charakterisiert hat. Weil Existenz seinem unvermeidlichen Ende zustrebt, *ist* es in einer bestimmten Zeit und *ist* in dieser Zeit zeitlich. Wie das Zeug die Räumlichkeit von Dasein zeigt, so verweist die Vorläufigkeit von Existenz auf deren Zeitlichkeit.⁵⁰⁰

Dasein, das zu seinem eigenen Tod vorausläuft, befindet sich in einer Art Schwebestand. Dass es *noch nicht* tot ist, versetzt es in einen Zustand, den Heidegger *Ausstand* nennt. Existenz ist bezüglich seiner strukturellen Zeitlichkeit ausstehend. Was aber bedeutet Ausstand in einem fundamentalontologischen Sinn? Heidegger antwortet:

„Ausstehen meint [...]: Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen. Ontologisch liegt darin die Unzuhandenheit von beizubringenden Stücken, die von der gleichen Seinsart sind wie die schon zuhandenen, die ihrerseits durch das Eingehen des Restes ihre Seinsart nicht modifizieren. Das bestehende Unzusammen wird durch eine anhäufende Zusammenstückung getilgt. *Das Seiende, an dem noch etwas aussteht, hat die Seinsart des Zuhandenen.*“⁵⁰¹

Wir wissen, dass Dasein ein bestimmtes Seiendes ist, nämlich ein solches, dass in seinem *Da* in Raum und Zeit verortet ist, und dessen Beheimatung an einem existential bestimmten Ort eine Welt zeitigt. Wir haben bislang nur von Zeug gehört, dessen Seinsart als Zuhandenheit beschrieben werden konnte. Nun erweitert Heidegger aber die Spannweite des Zuhandenheitscharakteristikums und überträgt es auch auf Daseiendes, dessen Existenz durch

⁴⁹⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S.240.

⁵⁰⁰ Heidegger fasst die Ausdeutung der Zeitlichkeit in drei Problemfeldern: Ebd. S. 352: „a) die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens; b) den zeitlichen Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Erkennen des innerweltlich Vorhandenen; c) das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt.“

⁵⁰¹ Ebd. S. 242.

den Duktus seiner Vorläufigkeit gekennzeichnet ist. Die Existenz von Dasein, sein In-der-Welt-sein, ist in der Perspektive dieser Vorläufigkeit zuhanden, so wie ein Hammer oder ein Meißel zuhanden ist. Was bedeutet es aber, wenn die eigene Existenz im Schatten des sie bedrohenden Todes zuhanden ist?

Wir sagten: Die ihrem Tode zugehende Existenz ist *noch nicht* fertig. Dieses *Noch-nicht* versetzt Existenz in einen Schwebезustand, der mit einem noch unfertigen Kunstwerk verglichen werden kann. Solange ein Künstler an einem Kunstwerk arbeitet, ist dieses im Entstehen. Es wird zu dem, was es werden soll. Es *ist* im Zustand des Werdens. Solange es aber wird, ist es zuhanden. Es verbirgt sich, d.h. sein eigentliches Wesen, in dieser Zuhandenheit, gleichwie ein Zeug sich hinter seiner Funktion in einem Weltkontext verbirgt. Solange ein Kunstwerk im Werden begriffen ist, erscheint es als Werkstück, nicht aber in seiner Eigentlichkeit als Kunstwerk. Sobald aber das Kunstwerk vollendet ist, verliert es seine Zuhandenheit und wird vorhanden. Das bedeutet, es entzieht sich dem gestaltenden Zugriff, es hat sein Werden vollendet und *ist* nun *da*.⁵⁰² Analog verhält es sich mit der Existenz. Solange sie wird, d.h. ihrem Tode entgegenstrebt, ist sie noch nicht vollendet. Erst wenn sie ihren Tod erreicht hat, ist sie abgeschlossen. So gesehen stellt aber der Tod kein Problem dar. Wenn er als Vollendung der existentiellen Möglichkeit von Dasein verstanden wird, dann muss der Tod ist letzter Konsequenz etwas die Existenz Vollendendes sein. Die Zeitlichkeit, als Prinzip der Existenz, verleiht allem, was innerhalb einer *Lebenszeit* geschieht, einen Sinn, der sich im Hinblick auf die Vollendung der Existenz ergibt. Was wir uns hier vor Augen geführt haben, ist ein naives Todesverständnis, wie es uns schon in der Antike, etwa in der stoischen Philosophie begegnet und bis heute in der einen oder anderen Abwandlung präsent geblieben ist.⁵⁰³ Es ist zudem ein völlig unproblematisches Todesverständnis, das dem alltäglichen Umgang mit dem Tod in keiner Weise entspricht. Wäre der Tod einfach der Übergang der Vorläufigkeit der Existenz in einen Zustand abgeschlossener Vollkommenheit, die den Sinn eben dieser Existenz im Nachhinein offenbart, so läge doch die Vermutung nahe, dass der Tod grundsätzlich nicht mit dem Gefühl der *Angst* verbunden sei, was er aber ist.

⁵⁰² Heidegger fasst dieses Dasein eines Dinges im Werk unter dem Begriff seiner Unverborgenheit, d.i. der Begriff der Wahrheit, die einer Sache über ihr Sein zu entnehmen ist. Vgl. Ders.: Der Ursprung des Kunstwerkes, S. 30.

⁵⁰³ Pohlenz etwa schreibt zum Todesverständnis der stoischen Philosophie in: Pohlenz, Max: Die Stoa, S. 92f.: „Den Tod bezeichneten die Stoiker mit Plato als Trennung der Seele vom Leibe, fassten diesen Vorgang aber ihrem Materialismus entsprechend rein körperlich auf, als die Auflösung der Mischung zweier körperlicher Wesenheiten, bei der das empfindende und belebende Pneuma sich nicht nur wie im Schlaf von den Sinnesorganen zurückzieht, sondern den Körper ganz verlässt.“

Tatsächlich kommt Heidegger im Fortgang seiner existential-ontologischen Analyse des Todes zum Schluss, dass dieser eine Möglichkeit innerhalb der Existenz darstellt, und zwar die *Möglichkeit ihrer Unmöglichkeit*:

„Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der *Tod* als *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*. Als solche ist er ein *ausgezeichneter Bevorstand*. Dessen existentielle Möglichkeit gründet darin, dass das Dasein ihm selbst wesenhaft erschlossen ist und zwar in der Weise des Sich-vorweg.“⁵⁰⁴

Was aber bedeutet es, wenn der Tod die Möglichkeit der Unmöglichkeit der eigenen Existenz darstellt? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass diese besondere Möglichkeit existential verwurzelt ist. Sie gehört zum Wesen der Existenz, geht dieser gleichsam konstitutiv voran, gleichwie diese sich selbst in der Möglichkeit ihres Nicht-mehr-da-seins immer schon vorweg nimmt. Heidegger nennt diesen Terminus *Vorlauf*. Uns ist er unter dem Begriff der *Vorläufigkeit* bereits begegnet. Der Tod begegnet zumal in Partnerschaft mit der Befindlichkeit der Angst. In ihr ist er in der Weise erschlossen, die dem Dasein zumeist in seiner Alltäglichkeit begegnet. *Angst* ist hier von *Furcht* zu unterscheiden. *Angst* bezieht sich auf die Ganzheit von Existenz und ihrer Möglichkeit, während *Furcht* ein auf bestimmtes innerweltlich begegnendes Seiendes oder seine Möglichkeit gerichtetes emotionales Verhalten ist.⁵⁰⁵ Die Angst ist die Befindlichkeit in welcher der Tod erschlossen ist, weil der Gegenstand der Angst das Nichts ist, und hierin die Möglichkeit der eigenen Unmöglichkeit gründet. Heidegger bezieht sich hier offenkundig auf Kierkegaards Analyse der Angst, die hier nicht weiter expliziert werden kann.⁵⁰⁶ Da Angst eine Befindlichkeit ist, und Befindlichkeiten das Verstehen des Seins prägen, stellt sie, wie auch das *Heilige* ein existenciales Moment von Welt dar. Die in der Angst erschlossene Welt ist diejenige, in der Daseins nicht mehr da ist. Heidegger expliziert die fundamentale Bedeutung der Angst, indem er sie in ihrer Beziehung zum Dasein und seiner existentiellen Möglichkeit interpretiert. Er schreibt:

„Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin. Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige >>schwache<< Stimmung

⁵⁰⁴ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 250f.

⁵⁰⁵ Vgl. ebd. S. 140-142.

⁵⁰⁶ Diese findet sich in: Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*.

des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, dass Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert.“⁵⁰⁷

Dasein in seiner Alltäglichkeit existiert zum Tode, d.h. alles, was in dieser Existenz an Verhaltungen zu Tage treten mag, konstituiert sich in positiver oder negativer Weise aus seinem Sein-zum-Tode. Diese fundamentale Ausrichtung jeder sich selbst bewusst gewordenen Existenz auf seine eigene Vergänglichkeit hin, führt zu Strukturierung derselben. Die Struktur der Existenz nennt Heidegger entsprechend seiner Beziehung zum Tod: die *Sorge*.

Die *Sorge* ist das Gegengewicht zur Angst. Angst ist der Ursprung der *Sorge*, genauer: die Angst bezüglich der Möglichkeit nicht mehr zu existieren, also selbst in der eigenen Existenz unmöglich geworden zu sein. *Sorge* hat grundsätzlich zwei Aspekte. Zum einen ist sie die Struktur einer Verhaltung, die das alltägliche Sein von Dasein bestimmt. Damit ist gemeint, dass alles, was Menschen tun, ihrer *Sorge* um ihre eigene Existenz entspringt. Sie *vorsorgen* bezüglich ihrer Zukunft. Sie *fürsorgen* bezüglich der Mitdaseienden, die, wie wir gesehen haben, ebenso konstitutiv für die eigene Existenz sind, wie das Selbst. Sie *versorgen* sich und andere, was meint, dass hier die Grundbedingungen für Existenz an sich geschaffen werden. Jede existentielle Verhaltung kann durch die *Sorge*struktur beschrieben werden, und die *Sorge* ist jene existentielle Struktur, die eine Art kleinstes gemeinsames Vielfaches darstellt, das alle Menschen und ihre Verhaltungen bezüglich ihrer Ausrichtung auf den Tod, d.h. begriffen in der Struktur ihrer Zeitlichkeit, synchronisiert, denn, so schreibt Heidegger, „[d]ie ursprüngliche Einheit der *Sorge*struktur liegt in der Zeitlichkeit. [...] Ihr primärer Sinn ist die *Zukunft*.“⁵⁰⁸

Der zweite Aspekt der *Sorge* führt uns zurück zur Modalität des *Man*. Das *Man* ist die Antwort auf die beharrlich fortwirkende existentielle Angst des Daseins. Wir sahen, dass das *Man* Dasein entlastet. Diese Entlastung führt aber noch tiefer als bislang aufgezeigt wurde. Nicht nur, dass das *Man* Sein primär erklärt und so dem Dasein ermöglicht sich in seiner Existenz zurechtzufinden, ohne seine Welt selbst in jedem Augenblick neu erschaffen zu müssen, sondern das *Man* gibt auch Antwort auf die Frage nach dem Tod.

Aus der Jemeinigkeit der eigenen Existenz speist sich die Existenz des *Man*. „*Man* lebt“, „*Man* arbeitet“, „*Man* stirbt“ etc. Das *Man* eröffnet eine Dimension der Uneigentlichkeit. Dasein wird nicht nur vom Druck seiner Existenz entlastet, sondern auch vor der existentialen Möglichkeit der eigenen Unmöglichkeit. Wenn aus dem „*Ich* sterbe“ ein „*Man* stirbt“ wird,

⁵⁰⁷ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 251.

⁵⁰⁸ Ebd. S. 327.

dann ist die Eigentlichkeit des Daseins, die sich ja gerade aus seiner Auseinandersetzung mit der eigenen Vergänglichkeit ergibt, hinter der Uneigentlichkeit des Man verborgen. „Man stirbt“ betrifft *mich* nicht, weil das Man stirbt, und nicht ich.⁵⁰⁹ Heidegger verweist auf die Versuchung, die im Man beschlossen liegt, die eigene Vergänglichkeit nicht zu realisieren, und darin die Bedingung der Möglichkeit des eigenen Seinskönnens zu verstellen.⁵¹⁰ Die durch den Tod gesetzte Vorläufigkeit der eigenen Existenz gibt allen Verhaltungen und existentiellen Selbstentwürfen überhaupt erst Sinn. Die Endlichkeit des Daseins macht ihm jeden Augenblick bedeutsam. Die Verdeckung der existentiellen Möglichkeit der eigenen Unmöglichkeit, d.h. die Aufhebung des Todes durch seine Verlegung ins Man bedeutet dagegen die Beschneidung eben dieser Möglichkeit des Selbstseinkönnens von Daseins. Der Augenblick, d.i. die Kategorie, durch die Kierkegaard die Zeitlichkeit des je individuellen Daseins expliziert hat, ist durch die Verdeckung seiner Vergänglichkeit entwertet. Heidegger schreibt:

„Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen.“⁵¹¹

Damit meint er, das Man versucht Dasein, sich hinter der ihm vorgegaukelten Sicherheit des Seins zu verstecken, und so die Möglichkeit eines Lebensentwurfes im Hinblick auf das eigene Seinkönnen gar nicht erst aufkommen zu lassen. Die Unmöglichkeit des Entwurfes fasst Heidegger im Begriff des *Verfallens*. Heidegger fasst die Auffassung des Todes durch das Man und das hierin implizierte Verfallen wie folgt zusammen:

„Versuchung, Beruhigung und Entfremdung kennzeichnen aber die Seinsart des *Verfallens*. Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallenes eine ständige *Flucht vor ihm*. Das Sein zum Ende hat den Modus des umdeutenden, uneigentlich verstehenden und verhüllenden *Ausweichens vor ihm*. Daß das je eigene Dasein faktisch immer schon stirbt, das heißt in einem Sein zu seinem Ende ist, dieses Faktum verbirgt es dadurch, dass es den Tod zum alltäglich vorkommenden Todesfall bei Anderen umprägt, der allenfalls uns noch deutlicher versichert, dass >>man selbst<< ja noch >>lebt<<.“⁵¹²

⁵⁰⁹ Ebd. S. 253.

⁵¹⁰ Ebd.

⁵¹¹ Ebd. S. 254.

⁵¹² Ebd.

Auf der anderen Seite ist im Man aber auch die Todesgewissheit gegeben, jedoch in eben jener uneigentlichen Weise, die verhindert, den Tod als den eigenen zu realisieren. Die Gewissheit, selbst zu sterben, zeigt sich im Ausdruck des „Man stirbt auch einmal“, wobei das „Man stirbt“, wie bereits gezeigt wurde, impliziert, dass „man jetzt selbst eben noch lebt“. Diese Gewissheit des Todes stellt nun gleichsam die Brücke zur Etablierung eines eigentlichen Verhaltens gegenüber der eigenen Vorläufigkeit dar. Heidegger sieht in der im Man gegebene Gewissheit eine Seinsart aufscheinen, die äußerst bedeutsam ist, weil sie die Gewähr dafür bietet, dass wir überhaupt in dieser reflektierten Weise Zugang zum Kern unseres eigenen Daseins erhalten können. Er definiert diese Gewissheit, wenn er schreibt:

„Entsprechend bedeutet Gewißheit soviel wie Gewißein als Seinsart des Daseins. In einer abgeleiteten Bedeutung wird jedoch auch das Seiende, dessen Daseins gewiß sein kann, ein >>gewisses<< genannt.“⁵¹³

Die Gewissheit zeigt sich innerhalb der existentialen Verhaltung als Überzeugung. Über diese schreibt Heidegger:

„In ihr lässt sich das Dasein einzig durch das Zeugnis der entdeckten (wahren) Sache selbst sein verstehendes Sein zu dieser bestimmen. Das Für-wahr-halten ist als Sich-in-der-Wahrheit-halten zulänglich, wenn es im entdeckten Seienden selbst gründet als Sein zu so entdecktem Seienden hinsichtlich seiner Angemessenheit an dieses sich durchsichtig geworden ist.“⁵¹⁴

Was Heidegger hier aufgezeigt hat, ist von eminenter Bedeutung für das Verständnis des Seins von Dasein. Dasein wird durch den Tod bedroht und gleichzeitig durch diesen in seiner Existentialität, d.h. in der Möglichkeit eines Lebensentwurfes gesetzt. Das Man entlastet das Dasein von seiner Angst vor dem Tod. Dadurch entfremdet es jenes von der Möglichkeit seines Selbst-sein-könnens, welches, wie wir gesehen haben, gerade erst in der Endlichkeit und Vorläufigkeit der eigenen Existenz gesetzt ist. Aber das Man setzt auch eine Gewissheit des eigenen Todes. Es leugnet dieses Faktum der Existenz nicht, sondern verschiebt es nur in einen unpersönlichen, uneigentlichen Raum – es verlagert den Tod in den Bereich des Man. Die Gewissheit des Todes impliziert aber noch eine zweite Gewissheit, nämlich die des Lebens. Der Tod der anderen bekräftigt das Leben der Zurückgebliebenen. Der Tod des

⁵¹³ Ebd. S. 256.

⁵¹⁴ Ebd.

Anderen wird so zur Gewissheit des eigenen Lebens.⁵¹⁵ Entsprechend gewinnt Heidegger im Aufweis dieser doppelten Erschlossenheit des Lebens im Man, nämlich als Noch-nicht-tot und im Modus einer uneigentlichen Existenz, einen umfassenden existential-ontologischen Begriff des Todes, der hinreicht, seinen problematischen Charakter zu beschreiben:

*„Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende.“*⁵¹⁶

2. Die Frage nach der Bedeutung von Heideggers Methodik zur Klärung des Phänomens des Heiligen – eine Analyse der existentialen Befindlichkeit anhand ihrer Grundmomente

Wir konnten uns nun mit Hilfe von Heideggers fundamentalontologischen Untersuchungen der Struktur von Dasein versichern. Wir nahmen dabei verschiedene Perspektiven ein, in welchen wir zunächst das Dasein selbst ohne seine Welt betrachteten. Hierauf näherten wir uns dem Konzept von Welt an. Das Verhältnis von Welt und Dasein beschreibt den Rahmen von Existenz, oder genauer, diejenigen Pole, zwischen denen sich die fundamentalste existenziale Verhaltung abspielt – das Leben. Heidegger fasste diese Verhaltung als In-der-Welt-sein. Schließlich gewannen wir mit unserer Übersicht über den Tod zunächst das Wesen der Zeitlichkeit von Existenz. Aus dieser Zeitlichkeit ergibt sich ihre innere Struktur, die Heidegger mit dem Begriff der Sorge bekleidet. Uns zeigte sich Dasein in Heideggers Existenzphilosophie grundsätzlich in seinen existentialen Verhaltungen.

Dasein und Welt stehen in einem unterhintergehbaren Bezug zueinander, welchen Heidegger als Existenz ausweist. Wir sahen des Weiteren, inwiefern Existenz, d.h. unsere menschliche, bewusste Existenz⁵¹⁷, vom Verstehen des Seins abhängig ist. Tatsächlich setzt das existierende Dasein, darin es Sein in bestimmter Weise versteht, seine Welt und hiermit auch sein eigenes Sein, denn das Sein von Dasein ist sein In-der-Welt-sein. Das Verstehen orientiert sich an der Gestalt der vorliegenden Seinerschlossenheit. Diese kann durch das Man betreffs der

⁵¹⁵ Diese Aussage ist nicht nur bei Heidegger zu finden. Es handelt sich hier um eine Aussage, die in der gesamten Existenzphilosophie zu finden, so zum Beispiel auch bei Camus und Sartre.

⁵¹⁶ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 259.

⁵¹⁷ Wichtige Ausführungen darüber, dass gerade das Bewusstsein des Menschen es ist, welches jenen sowohl unter einen philosophischen als auch unter einem biologischen Standpunkt zu seinem Sein befähigt, liefert Gehlen, wobei er Bewusstheit klar von der idealisierten Vorstellung des Geistes trennt. Vgl. Gehlen, Arnold: Der Mensch, S. 35: „Wir haben damit einen Strukturbegriff des Menschen, der *nicht* auf dem Merkmal des Verstandes, Geistes usw. allein beruht[.]“

existentiellen Entlastung von Dasein vorgegeben sein, sie kann aber auch selbst gestaltet und neu begründet werden, sobald Dasein über sein In-der-Welt-sein in eine kritische und entbergende Reflexion tritt. Weil das Seinsverständnis von der Befindlichkeit des Daseins und der hierin gegebenen Erschlossenheit von Sein schlechthin abhängt, mussten wir bezüglich des *Heiligen* annehmen, es handle sich nicht um ein Phänomen eines innerweltlich Seienden, noch um das Sein eines Seienden, sondern um eine Befindlichkeit und ein entsprechend mit jener einhergehendes Seinsverständnis.⁵¹⁸

Wir sahen bei der Analyse des Todesproblems nun aber die grundsätzliche Ausrichtung von Dasein auf seinen Tod, sei es durch das Man in einer uneigentlichen und verdeckten oder durch das Selbst in einer offenen, eigentlichen Weise. Dies alles ist nun in Beziehung mit dem Heiligen zu setzen, um festzustellen, ob es sich bei ihm tatsächlich um eine das Sein erschließende Befindlichkeit handelt.

Offensichtlich ist eine existentielle Befindlichkeit nicht ein frei im Raum schwebendes Faktum der menschlichen Existenz. Heidegger zeigt durch die Aufweisung der Bedeutung des Todes für das Leben im Begriff der *Gewissheit*, dass jede Befindlichkeit grundsätzlich um das Wesen der Zeitlichkeit von Dasein kreist und auch kreisen muss.⁵¹⁹ Dasein ist in seinem fundamentalen Selbstverständnis Sein-zum-Tode und jede weitere Ausprägung seiner existentialen Strukturiertheit ist auf die eigene Vorläufigkeit hin ausgerichtet – Heidegger spricht neben der Räumlichkeit von Dasein auch von dessen Zeitlichkeit, wobei die Zeitlichkeit von Dasein im Letzten auch die Art der Räumlichkeit bedingt.⁵²⁰ Die Grundbefindlichkeit von Dasein ist entsprechend die *Angst* vor dem Tode. Sie ist das Motiv, die Triebkraft des Handelns. Sie zwingt Dasein – vor allem wenn dieses dem Man und darin der Welt verfallen ist – dem Tod beharrlich *auszuweichen*, und die Möglichkeit der eigenen Unmöglichkeit solange es möglich ist, nicht zu realisieren. Die Angst zeitigt und erschließt gleichermaßen die Sorgestruktur von Dasein. Jedes Sorgen ist eine von der Angst erzwungene Verhaltung, die zum Ziel hat, dem Tod zumindest im Augenblick auszuweichen, ohne dabei aber jemals seine grundsätzliche Bedeutung und sein unaufhaltsames Bevorstehen

⁵¹⁸ Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 134ff.

⁵¹⁹ Der Begriff der *Gewissheit* entlehnt sich aus der Unüberholbarkeit des eigenen Todes als Faktum, dessen Dynamik Existenz wesentlich prägt. Aus dieser *Gewissheit* ergibt sich gleichwohl jene Entschlossenheit die mit dem Ruf des Gewissens einhergeht und Dasein zur Realisation seiner Eigentlichkeit mahnt. Vgl. dazu. ebd. S. 270ff.

⁵²⁰ Wir werden uns mit diesem Zusammenspiel von Zeitlichkeit und Räumlichkeit noch genauer in denen entsprechenden Abschnitten des folgenden Teiles dieser Arbeit zu befassen haben. Hier genügt der erinnernde Hinweis darauf, dass Zeitlichkeit und Räumlichkeit konstitutiv für Welt sind, Dasein aber modal In-der-Welt-sein ist.

abzuleugnen. Das Problem wird lediglich auf das Man hin verschoben und darin für das Dasein vertagt.⁵²¹

Wenn nun jede existentielle Befindlichkeit auf den Tod hin strukturiert ist, weil dieser es ist, von dem Existenz her als Möglichkeit seiner Abwesenheit verstanden wird, dann muss das *Heilige* als Befindlichkeit in irgendeiner Beziehung zum Tod stehen. Nun ist aber die Angst die Grundbefindlichkeit des Daseins, in welcher der Tod erschlossen vorliegt. Heidegger bestimmt die Angst als Befindlichkeit, in der die äußerste existentielle Möglichkeit, d.i. die Unmöglichkeit der eigenen Existenz, erschlossen ist. Er schreibt:

*„Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst. In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstigt sich um das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit.“*⁵²²

Die Frage nach dem *Heiligen* als Befindlichkeit muss demnach auch aus der Perspektive jener äußersten existentiellen Möglichkeit des Nicht-mehr-da-seins gestellt und beantwortet werden. Aber bevor diese Frage gestellt werden kann, muss untersucht werden, inwieweit sich die Befindlichkeit des *Heiligen* im Modus der Existenz niederschlägt und dort das Verständnis des Seins prägt.

Weil die Angst ein Ausweichen vor dem Tod bedingt, so muss auch das *Heilige* als eine innere, eine psychische Bewegung sichtbar werden und zwar in der Struktur derjenigen Verhaltungen, die es selbst hervorbringt. Nun ergibt sich aber die Frage, wie das Dasein auf die existentielle Dynamik einer Befindlichkeit hin untersucht werden kann? Immerhin *befindet* sich Dasein doch immer *in* der einen oder anderen Weise. Die Untersuchung einer Befindlichkeit muss sich dem bereits explizierten apriorischen Einwand stellen; sie muss sich die Frage gefallen lassen, ob es überhaupt zulässig sein kann, die Befindlichkeit eines Daseins zu beschreiben und zu analysieren, ohne dabei selbst den Gegenstand der Untersuchung im Schleier einer anderen Befindlichkeit wahrzunehmen.⁵²³ Diesem Einwand können wir jedoch entgegenhalten, dass bereits Heidegger den Unterschied zwischen Erkenntnis und Verständnis

⁵²¹ Umgekehrt bedeutet die den Ruf des Gewissens folgende Entschlossenheit das „Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit des Man.“ Ebd. S. 299.

⁵²² Ebd. S. 265f.

⁵²³ Vgl. dazu die in Kapitel III gewonnenen methodologischen Ergebnisse.

betont.⁵²⁴ Wir versuchen keine *Erkenntnis* im eigentlichen Sinn des Wortes über die durch das *Heilige* beschriebene Befindlichkeit zu gewinnen. Wir suchen keine Definitionen oder empirische Daten, die uns helfen, einen *Begriff* von der Sache auszubilden. Vielmehr versuchen wir, zu *verstehen*, wie wir verstehen, wenn wir uns in der bestimmten Weise *befinden*, in welcher wir das *Heilige anwenden*, um innerweltlich beegendendes Seiendes, existenzielle Dispositive oder generelle Erschlossenheiten verstehend zu erschließen.

Es scheint an dieser Stelle erforderlich, einen Schritt weit von der Radikalität der Heideggerschen Fragestellung und Methodik abzurücken, um in anderen Theorien ein Hilfsmittel zu suchen, das hinreichend darzustellen vermag, *wie* eine Befindlichkeit das Verstehen existentieller Dispositive beeinflussen kann. Dieses Hilfsmittel ist uns bereits seit der Antike bekannt – es handelt sich um die *Kategorie*. Aristoteles hat dieses Hilfsmittel expliziert und seine Reichweite zur Erklärung des Zustandekommens von wahren Begriffen und Erkenntnissen ausgewiesen.⁵²⁵ Kant benutzt das Hilfsmittel der Kategorie, um die Struktur des reinen Verstandes aufzuzeigen. Er versteht unter den Kategorien Stammbegriffe, aus deren Verhältnis sich synthetische Urteile ableiten, also solche Urteile, wie der Verstand sie bezüglich seiner empirischen Realität andauernd bildet.⁵²⁶ Die Kategorien, welche wir jedoch anlegen wollen, beschäftigen sich weder mit der Bildung von Begriffen, die empirisch vorkommendes Seiendes bezeichnen, noch mit solchen, die das Zustandekommen von Urteilen nachvollziehen. Unsere Kategorien müssen die Existenz selbst fassen, und zwar nicht als Abstraktum, sondern in der Weise, wie sie Dasein selbst immer schon auf seine Existenz anwendet. Sie müssen vermögen, den Modus des In-der-Welt-seins in seinen fundamentalen Eckpunkten zu fassen. Wenn wir solche Kategorien anlegen wollen, dann dürfen wir dabei nicht vergessen, dass sie eben nicht zureichend sind, Existenz erschöpfend zu beschreiben. Sie sollen lediglich Eckpunkte aufzeigen, die je nach der Weise der vorliegenden Befindlichkeit in bestimmter Weise verstanden werden und so *einen* Sinn von Sein explizierbar machen, nämlich den des *Heiligen*.

⁵²⁴ Erkenntnis bedeutet etwas an innerweltlich Seiendem zu erkennen, während Verständnis meint, das Seiende in seinem Weltbezug zu begreifen. Erkenntnis ist das Ziel aller Naturwissenschaften, Verstehen dagegen die Aufgabe der hermeneutischen Philosophie, die Heidegger betreibt.

⁵²⁵ Vgl. dazu Ackrill, John: Aristoteles, S. 177-189.

⁵²⁶ Dazu Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, S 119: „Dieses [die Kategorientafel] ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d.i. ein Objekt derselben denken kann.“

2.1 Dasein und Befindlichkeit als kategoriale Fixpunkte der Fragestellung nach dem Heiligen

Das *Heilige* als Befindlichkeit zeitigt, wie wir gesehen haben, eine bestimmte Erschlossenheit, unter welcher Sein in bestimmter Weise *ist*. Das innerweltlich begegnende Seiende repräsentiert die Erschlossenheit von Sein und ergibt in den sie wechselseitig begleitenden Bewandtniszusammenhängen das, was Dasein als seine Welt versteht.

Wir wollen nun diese Befindlichkeit anhand einiger Kategorien untersuchen. Dies, um zu beweisen oder zu widerlegen, dass das *Heilige* eine Befindlichkeit ist, bzw. als Befindlichkeit bezüglich der Erschließung der Welt fungiert. Die Kategorien entnehmen wir der existenzphilosophischen Fragestellung, die das Sein des Daseins in den Mittelpunkt stellt. Die Kategorien drücken die jeweiligen Dimensionen aus, innerhalb derer Dasein ist, d.h. existiert, bzw. durch welche diese Existenz systematisierbar wäre, wobei wir an verschiedenen Stellen bereits betonten, dass Kategorien immer nur einen Teilaspekt von Dasein in einer assertorischen Form zum Ausdruck bringen können, niemals aber die Existenz als Ganzes zu beschreiben vermögen.⁵²⁷

Kategorien sind Bausteine eines logischen Ausdrucks- und Vollzugssystems. Allerdings setzen sie den durch sie zu untersuchenden Seinsbereich immer schon voraus. Wir nehmen fraglos hin, dass wir immer schon existieren und dass diese Existenz gleichsam die Bedingung der Möglichkeit jedweder Reflexion über sie ist. Man denke nur an Descartes Ausspruch: „Ich denke, ich bin.“ Wir sind uns, so sagt Heidegger, unserer Existenz gewiss, und diese Gewissheit kommt vor allem dann zu Bewusstsein, wenn wir die Möglichkeit der Unmöglichkeit unserer Existenz im Tod gegenwärtigen.⁵²⁸ Existenz bedeutet: in einer Welt sein, d.i. modal: In-der-Welt-sein. Welt bedeutet die Gestalt des Seins, in der Dasein ist. Anders formuliert könnten wir sagen, dass Welt für Dasein dessen in der Weise seiner existentialen Bedingtheit erschlossenes Sein repräsentiert – das in der Existenz eines Daseins gegebene und durch jenes erschlossene Sein ist dessen Welt.⁵²⁹

Wir sahen, dass Welt als erschlossenes Sein immer schon gegeben ist. Die grundsätzliche Art dieser Gegebenheit und die umfassende Gewähr für die Konventionalität und Synchronität von Sein als bestimmte Welt, ist das Man. Das Man ist der Modus in dem Welt zunächst und

⁵²⁷ Dies liegt an der engen Verzahnung der Kategorien mit der rationalen Vernunft. Sie sind nach Aristoteles, dem ersten systematisch sich den Kategorien zuwendenden Philosophen, d.h. Werkzeuge des Denkens und nicht empirisch aufweisbare Strukturen. Vgl. Ackrill, John: Aristoteles, S 19f.

⁵²⁸ Vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 11-13.

⁵²⁹ Ebd. S. 11.

zumeist zur Entlastung von Dasein erschlossen vorliegt.⁵³⁰ Wenn wir aber von Erschlossenheit sprechen, dann meinen wir damit, dass wir unsere Welt, in der wir existieren, immer schon verstehen. Aus diesem Grund ist Welt die Gestalt eines Seinsverständnisses, welches Sein in bestimmter Weise versteht. Dieses Verständnis kommt nicht von ungefähr, sondern es liegt in dem Verstehenden, d.h. dem Dasein selbst begründet und zwar in dessen Befindlichkeit. Befindlichkeit meint mehr als nur die emotive Disposition eines Daseins. Es meint das Selbstverständnis des Daseins bezüglich seines *Da in* einer Welt. Befindlichkeit verweist auf die intrinsische Gewissheit darüber, wo *man* sich *in* der Welt befindet, d.h. wo *man* seinen Platz in der Welt annimmt.

Wenn nun Befindlichkeit die Bedingung der Erschlossenheit von Sein ist, diese Erschlossenheit aber das Verstehen von Sein konstituiert, dann müssen die von uns angewandten Kategorien, durch die wir das Verständnis von Sein sprachlich fixieren und logisch systematisieren, irgendeinen Rückbezug zu jener diesem Verstehen zugrundeliegenden Befindlichkeit aufweisen. In den Kategorien selbst müsste sich die Befindlichkeit des je verstehenden Daseins als ein inwendiges Moment aufweisen lassen. Es gilt nun diesen Rückbezug von den Kategorien im Allgemeinen auf die Befindlichkeit des Daseins zu zeigen. Dieser Aufweis muss vor allem deswegen erbracht werden, um die hierauf folgende Analyse der Befindlichkeit in und durch die existentialen Kategorien plausibel zu begründen.

Der Kern eines kategorialen System ist der Begriff der Substanz. Wir finden ihn bei den von Aristoteles ausgearbeiteten und auf den Bereich des Empirischen bezogenen Kategorien. Aristoteles identifiziert ein Seiendes mit seiner Substanz. Substanz meint *Wesen* dieses Seienden.⁵³¹ Die Kategorien dienen nun dazu, eine Matrix abzubildender Attribute zu erstellen, an denen eine Substanz identifiziert werden kann. Jedes Seiende besitzt seine eigene Substanz, welche durch die Anwendung der Kategorientafel präzise bestimmt werden kann. Was gewonnen wird, ist ein Begriff der untersuchten Substanz, welcher das ihm zugrundeliegende Seiende exakt und in dessen ihm eignender Wesenhaftigkeit beschreibt.⁵³²

⁵³⁰ Vgl. Kapitel III, 3.2.

⁵³¹ Heidegger dagegen spricht durchgängig in seiner Vorlesung zur Aristoteles Metaphysik und Physik von Ontologie. Vgl. Heidegger, Martin: Interpretationen zu Aristoteles, S. 13: „Das [...] Ziel der Untersuchung ist die Gewinnung eines prinzipiellen Verständnisses dessen, was man [...] als die *Ontologie des Aristoteles* bezeichnen kann[.]“

⁵³² Dies ist eigentlich Aufgabe der Metaphysik, Logik und darin auch die Kategorien sind methodische Hilfswissenschaften der Metaphysik. Diese ist „eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommenden. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften [also auch nicht mit der Logik] identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein vom Seienden als Seiendem, sondern sie grenzen sich einen Teil des Seienden ab und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen, wie z.B. die mathematischen Wissenschaften.“ Aristoteles: Metaphysik IV, 1003a.

Dem aristotelischen Ansatz geht es um die Gewinnung einer begrifflich fixierbaren Erkenntnis von Objekten – es geht ihm um die objektive Erkenntnis der empirisch begegnenden Welt. Was bedeutet es nun aber, wenn Aristoteles den Substanzbegriff seinen Kategorien zugrunde legt?

Zum einen bedeutet es einen Beziehungszusammenhang zwischen Kategorien und Substanz, der seinem Charakter nach apriorisch ist. Die Substanz wird immer schon angenommen, wenn die Kategorien zur Anwendung gebracht werden. Auch die Erstellung der Kategorien setzt bereits das Verständnis einer substantiell-empirischen Realität des innerweltlich begegnenden Seienden voraus.⁵³³ Gleichzeitig ist aber die implizite Erkenntnis von Substanz die Folge einer vorgängigen Anwendung der Kategorien, die ein Seiendes bestimmen und es phänomenal als dieses und jenes bestimmte substantielle Seiende, das ein bestimmtes wesensanzeigendes Attribut führt, erscheinen lassen. Aristoteles erzeugt demnach die Kategorien nicht eigentlich, sondern er beruft sich auf ihre Verankerung in der wahrnehmenden Vernunft.⁵³⁴ Dieses verfügt immer schon über jene, und wendet sie an.

Desgleichen verhält es sich auch in unserem Fall. Unsere Kategorien unterscheiden sich strukturell nicht von denen des Aristoteles, noch von denen Kants oder anderen.⁵³⁵ Lediglich ist die durch jene existentialen Kategorien bezeichnete und fixierte Substanz von besonderer Art. Unsere Kategorien reichen hin, eine Art Architektur, einen Bauplan des Daseins abzubilden. Dasein fassen wir aber nicht als empirischen Gegenstand, noch als beliebiges innerweltlich begegnendes Seiendes. Wir beschäftigen uns nicht mit diesem oder jenem Seienden, sondern die Substanz unserer Kategorien ist die Existenz selbst. Wir beschäftigen uns mit der Weise, wie Sein von Dasein *ist*.⁵³⁶

Nun sind aber die Kategorien selbst doch das Erzeugnis einer Verhaltung von Dasein bezüglich seiner Existenz. Wenn wir konstatieren, dass Daseins seine Existenz niemals hintergehen kann, d.h. ihm keinerlei Verhaltung oder Beschreibung möglich ist, die hinter seine Existenz selbst reicht und dort einen quasi „göttlichen“ Standpunkt einnimmt, muss das System der Errichtung und Anwendung die existentialer Kategorien unzureichend sein, einen Wesensbegriff von Existenz zu bilden. Tatsächlich scheinen sie dies auch zu sein. Mehr noch

⁵³³ Aristoteles beschäftigt sich ausgiebig mit diesem Problemkreis im ersten Teil seiner Vorlesung über Physik. Pointierter Behandelt er das Problem jedoch im VII. Buch seiner *Metaphysik*, sowie im XII.

⁵³⁴ Das heißt, in jenem von ihm als vernunftbegabten, dianoetischen Seelenteil charakterisierten Aspekt des menschlichen Innenlebens. Vgl. dazu: Aristoteles: Nikomachische Ethik VI, 1139a-1139b.

⁵³⁵ Eine Darstellung der einzelnen Kategorialsysteme ihrer Stärken und Schwächen, sowie der ihnen je zugrunde gelegte Substanzbegriff findet sich in: Baur, Ludwig: *Metaphysik*, S. 116-125.

⁵³⁶ Dies bedeutet, dass wir uns mit dem je erschlossenen Seinssinn dieses Seienden auseinandersetzen. Rombach identifiziert hellsichtig diesen Sinn als ontologische *Selbstgegebenheit* einer Sache. Vgl. Rombach, Heinrich: *Strukturontologie*, S. 159.

scheinen überhaupt Kategorien unzureichend zu sein, irgendwelche Begriffe anders zu fundieren, als durch die Logik der kategorialen Anwendung selbst.

Unsere Untersuchung betrifft aber nicht eigentlich die Existenz, sondern die bestimmte Grundlage existentialer Verhaltung – nämlich das Verstehen. Wir wollen an den Kategorien nicht die Existenz aufweisen, sondern die Weise, wie Existenz sich selbst im Duktus einer Befindlichkeit versteht, d.h. wie es sich selbst in seinem In-der-Welt-sein versteht. Wir führen unsere Untersuchung lediglich an einem kategorialen System durch, um an vereinzelt existentialen Dimensionen die Reichweite und den Fundierungszusammenhang einer Befindlichkeit aufzuweisen, die einem bestimmten Verstehen zugrunde liegt.

Dieses Zugrundeliegen haben wir ebenfalls bereits in den Blick genommen. Dasein, so stellt sich für Heidegger dieser Zusammenhang dar, *befindet* sich. Diese Befindlichkeit zeitigt die Weise der Erschlossenheit des Seins. Dies ist, weil Dasein immer ist, d.h. sich in seinem Sein hält. Wie Sein erschlossen ist, so wird es auch immer schon von Dasein verstanden. Erschlossenheit und Verstehen bilden zwei Weisen des Wissens um die Beschaffenheit von Sein, d.h. wie es sich zeigt. Dies natürlich nicht in einem rein objektivierenden Sinn, sondern eben im Sinne der je zugrundeliegenden Befindlichkeit. Erschlossenheit bezeichnet das Datum, in welchem Sein Dasein vorliegt. Dieses Vorliegen ist dem Dasein innewohnend, ist schweigend verstanden; es handelt sich hier um eine stillschweigende Hinnahme, die mehr mit der Unmöglichkeit zu tun hat, Sein anders zu denken, als in der Weise seines unmittelbaren Vorliegens als Welt, in der *man* ist.⁵³⁷

Verstehen überführt die unmittelbare Erschlossenheit in den existentialen Modus des In-der-Welt-seins. Verstehen transformiert Sein in Welt. D.h. die Erschlossenheit von Sein bedingt sein Verstehen als Welt eines Daseins, in welcher es *ist*. Kategorien sind Schablonen, die ihr substantielles Fundament in bestimmter Hinsicht verstehen. Sie geben isolierte Einblicke sowohl auf ihren Gegenstand, als auch auf die Weise, in welcher dieser Gegenstand je immer schon verstanden ist. Welche Kategorien worauf angewendet werden, zeigt auch, inwiefern Welt verstanden ist. Ihre Anwendung verrät uns viel über die Funktionsweise unseres Denkens. Wir könnten nun weiter zurückfragen, inwiefern Sein erschlossen ist, und vor allem in welcher Art es erschlossen ist, wenn es letztlich so verstanden wird, dass seine Kategorisierung als sinnvoller und erkenntnisbefördernder Akt erscheint. Die pure

⁵³⁷ Hier ist auch Rombach zu erwähnen, die versucht die Weisen des Vorliegens einerseits ontologisch zu durchmessen, andererseits aber gleichsam eine Struktur aufzuzeigen, Damit vollzieht er eine Wende zurück zu einer Art ontologisch ausgerichteter Metaphysik. Anstelle von Seinsweisen spricht Rombach auch von Horizonten. Vgl. ebd., S. 15-17.

Anwendung kategorialer Systeme im Alltag des Daseins scheint ihre existentielle Relevanz zu verbürgen.⁵³⁸

Kategorien sind probate Werkzeuge, um Sein in einer bestimmten Weise als Welt zu verstehen und in diesem Verstehen einer weiteren *Bearbeitung* zuzuführen. Tatsächlich scheinen sie sogar ein uns gleichsam schon bekannt gewordenes Phänomen zu wiederholen – nämlich die Überführung eines Seienden vom Zustand der Vorhandenheit in den Zustand der Zuhandenheit. Kategorien normieren das Verstehen im Hinblick auf seine Kommensurabilität bezüglich eines integrativen Weltverständnisses.⁵³⁹

Gehen wir weiter und fragen nach der Befindlichkeit, die der Anwendung von Kategorien zugrunde liegt. Wenn also eine Befindlichkeit eine Erschlossenheit, diese aber ein Verstehen zeitigt, dieses Verstehen aber sowohl durch Kategorien Sein im Sinne einer Überführung von Seiendem in eine Welt bedingt, als auch selbst in der Anwendung kategorialer Systeme sich selbst als bestimmte Art existentialer Verhaltung aufzeigt, dann muss die Befindlichkeit eines Daseins sowohl das kategoriale Verstehen fundieren, als auch in einer reflexiven Betrachtung selbst innerhalb dieser Kategorien erscheinen. Dieses Erscheinen kann aber nicht geschehen, indem die Befindlichkeit wie ein Seiendes innerhalb des kategorialen Systems analysiert und begrifflich fixiert wird. Wäre dies der Fall, dann müssten wir den Fundierungsanspruch der Befindlichkeit gegenüber dem Verstehensmodus umgehend wieder aufgeben. Vielmehr muss die Befindlichkeit im Wesen der Kategorien selbst ihre Spuren hinterlassen. Diese Spuren können wir anhand der Produkte der kategorialen Anwendung sehen und zurückverfolgen. Wir müssen hierzu lediglich kategoriale Aussagen in eine einfache sprachliche Beziehung zur sprachlichen Gestalt der Befindlichkeit setzen und diese mit ihrem Gegenbild vergleichen. Die Differenz dieser Vergleichung weist eine Befindlichkeit durch Gegenüberstellung ihrer Negation in ihrem positiven Gehalt auf.

Die hier vorgestellte und auf Basis von Heideggers eidetischer Reduktion gewonnene Methode hat neben den bereits erwähnten, rein pragmatischen Gründen der hervorragenden Darstellbarkeit von Ergebnissen durch ein kategoriales System, auch methodologische Vorteile. Wir verbinden die drei großen erkenntnistheoretischen Traditionen der Logik, Dialektik und Hermeneutik miteinander, sodass, was immer das Ergebnis unserer Untersuchung sein wird, es im Mindesten für sich einen hohen Grad von Universalität beanspruchen wird können.

⁵³⁸ So benutzen alle Wissensbereiche Kategoriensysteme, um das so verfügbare Wissen einzuteilen. Kategorien ihrerseits sind Phänomen des systematischen Denkens. Vgl. Ders.: *Strukturanthropologie*, S. 38-40.

⁵³⁹ Vgl. Baur, Ludwig: *Metaphysik*, S. 112f.

Die Anwendung eines kategorialen Systems ist traditionell eine Methode der rational-logischen Seinsbetrachtung. Wir kennen sie schon spätestens seit Aristoteles und können ihre Anwendung im Bereich der sogenannten analytischen Philosophie bis heute nachvollziehen.⁵⁴⁰ Allerdings unterscheidet sich unser Kategoriensystem von dem klassischen durch das besondere Wesen des zu untersuchenden Seienden, das wir je selbst sind. Wir untersuchen auch nicht primär das Dasein als besonderes Seiendes, sondern wir wollen eine Befindlichkeit desselben aufzeigen. Diese Befindlichkeit zeitigt eine Erschlossenheit, die ein bestimmtes Verstehen bedingt, welches sich insofern in den Kategorien niederschlägt, als es das Seinsverständnis von Dasein und damit seine Welt und vor allem seine Selbstsicht konstituiert. Wir untersuchen nicht Dasein, sondern die Weise wie sich Dasein in jenen existentialen Kategorien selbst versteht, wenn es sich in der entsprechenden Befindlichkeit hält. Weil wir es mit einer existentialen Verhaltung zu tun haben, genauer: mit der dieser Verhaltung zugrunde liegenden Disposition, wählen wir mit Heidegger eine fundamentalontologisch ausgerichtete Hermeneutik, um die assertorischen Produkte der Anwendung des kategorialen System zu analysieren. Schließlich müssen wir noch auf die Dialektik als besondere Ergänzung unserer Analyse zurückgreifen. Aufgrund der Unhintergebarkeit von Existenz ist es nicht unproblematisch, Befindlichkeit in einem allgemeinen Sinn in Sprache zu übersetzen, ohne selbst immer schon auf diese oder jene andere Befindlichkeit zurückzugreifen. Weiterhin wollen wir den Fehler vermeiden, eine begriffliche Verallgemeinerung eines existentialen Momentes durchzuführen, wohlwissentlich welche Folgen sich hieraus für die Wert und den hermeneutischen Gewinn unserer Untersuchung ergeben könnten. Anstelle der erklärenden Beschreibung einer Befindlichkeit kämen wir entweder zu einem rein abstrakten Begriff, einer Definition oder dem nackten phänomenalen Grundbestand eines bestimmten Seienden.⁵⁴¹ Unsere Analyse soll deskriptiv *und* interpretativ sein. Wir wollen der Beschreibung der Befindlichkeit einen positiven Gehalt abgewinnen. Diesen bestimmen wir durch die hilfsweise Eröffnung eines dialektischen Verhältnisses. Den zu untersuchenden Aussagen über Welt, die in der zu untersuchenden Befindlichkeit getroffen wurden, stellen wir spiegelbildlich ihre Negationen gegenüber. In unserem Fall bedeutet dies, dass wir den Aussagen über die *heilige* Welt eine unheilige, profane Welt gegenüberstellen. Aus der Gegenüberstellung und dem Verhältnis wechselseitiger Negationen lässt sich eine positive Bestimmung der einen in Abgrenzung zur

⁵⁴⁰ Einen Zusammenfassung der Geschichte und des Wirkungskreises der kategorischen unter dem Gesichtspunkt ihrer Verwendbarkeit für eine metaphysischen Fragestellung findet sich ausführlich in: Ebd., S. 110-116.

⁵⁴¹ Oder um es mit dem Begriff Rombachs auszudrücken: Sie versuchen den Horizont des Gegenstandes unserer Untersuchung zu durchmessen, oder dasjenige Seienden, bzw. dessen phänomenale Gegebenheit in diesem bestimmten Horizont. Vgl. Rombach, Heinrich: Strukturontologie, S. 154ff.

anderen Weltkonzeption erstellen und hieraus hermeneutisch kommensurable Aussagen über die je zugrundeliegende Befindlichkeit treffen. Wir folgen in der Etablierung eines dialektischen Verhältnisses dem religionsphilosophischen Vorgehen, das uns bereits bei Eliade und Agamben begegnete. Allerdings wollen einen Schritt weiter gehen und in einem letzten Kapitel versuchen unsere Ergebnisse in einem synthetisch-positiven Befund zu reformulieren.

2.2 Die kategorialer Gliederung des Heiligen anhand von Heideggers fundamentalontologischen Grundaspekten von Dasein

2.2.1 Dasein und die Kategorie des Raumes

Die erste Kategorie ergibt sich bereits aus der primären Selbstwahrnehmung der eigenen Körperlichkeit und der gleichzeitigen Anerkenntnis des Grundsatzes der Materialität von Seiendem. Die Wahrnehmung der Körperlichkeit zeitigt die weitere Wahrnehmung der Differenz von Körperlichkeit. Ein Seiendes und ein anderes Seiendes erscheinen zumal als getrennt voneinander – zwischen ihnen befindet sich Raum. Auch die Ausdehnung und Wandelbarkeit lässt die Kategorie der Körperlichkeit eher als Folge eines anderen Phänomens erscheinen, nämlich dem der Räumlichkeit. Die menschliche Wahrnehmung ist ihrem Wesen nach zunächst räumliche Wahrnehmung. Wenn Existenz als In-der-Welt-sein in einem fundamentalontologischen Sinn zu begreifen ist, und uns Welt zunächst und zumeist in Seiendem gegeben ist, welches wir in der Wahrnehmung in seiner räumlichen Verortung begreifen, dann ist die Räumlichkeit ein Grundphänomen von Existenz. Wir können den Umkehrschluss bilden, wenn wir uns versuchen Existenz ohne Räumlichkeit vorzustellen. Sie würde ihrer Welt verlustig gehen und wir hätten, was bereits aufgezeigt wurde, Dasein auf eine reine perspektivlose Perspektivität reduziert – das Ich. Ein reines Ich ist aber weder Dasein, noch Existenz, sondern reiner Begriff, der mit der Wirklichkeit menschlichen Lebens nichts zu tun hat, außer seiner Verortung und besonderen Stellung innerhalb der Sprache. Wir halten also die *Räumlichkeit* als erste Kategorie fest, durch die wir die Befindlichkeit des *Heiligen* auf die Weise des in ihm verstandenen Seins hin überprüfen wollen.

2.2.2 Dasein und die Kategorie der Zeit

Die nächste Kategorie ergibt sich aus einer weiteren Betrachtung unserer Wahrnehmung und der Struktur unserer Existenz schlechthin. Es handelt sich um die *Zeitlichkeit*. Wir haben im

vorangegangenen Kapitel gesehen, dass sich Existenz grundsätzlich durch seine Vorläufigkeit bestimmt. Sie ist Sein-zum-Ende und als solches bringt sie eine Sorgestruktur hervor, die versucht, dem eigenen Ende auszuweichen, darin aber genau ihre äußerste existentielle Möglichkeit realisiert – die Möglichkeit ihrer Unmöglichkeit. Zeitlichkeit erscheint uns im Alltag nicht unbedingt immer als explizites Sein-zum-Tode, sondern verborgen und subtil im Man und in unserer Wahrnehmung. Über den Tod im Spiegel des Man wurde bereits Einiges gesagt und so kann an dieser Stelle auf eine unnötige Wiederholung verzichtet werden. Die *Zeitlichkeit in der Wahrnehmung* stellt dagegen einen bemerkenswerten Aspekt der Existenz dar. Jede menschliche Wahrnehmung räumlicher Art ist nur aufgrund der zeitlichen Struktur dieser grundlegenden existentiellen Verhaltung möglich. Wir müssen hier bewusst von menschlicher Wahrnehmung sprechen. Welt erscheint *uns* in einer sprachlich vermittelten Ausdrücklichkeit, die dem sprachlosen Tier fremd ist.⁵⁴² Unsere Wahrnehmung tritt uns selbst zumeist vermittelt entgegen, dies aber immer nur dort, wo Vorhandenes wahrgenommen wird.⁵⁴³ Vorhandenes enthebt Welt ihrer Verborgenheit. Anstatt unter dem Mantel einer modalen Seinsweise in der Zuhandenheit des in ihr begegnenden Seienden verborgen zu sein, wird sie im Herausfallen eben jenes Seienden aus seiner Seinsweise vorgestellt. Erst, wenn ein Zeug nicht mehr funktioniert, wird es als Zeug verstanden, weil es nunmehr vorhanden ist, sich als widerspenstiges Seiendes⁵⁴⁴ der alltäglichen Gegebenheit der Welt entzieht, bis es wieder in sie integriert ist, d.h. erneut in einen Zustand der Zuhandenheit überführt wird. Diese Leistung erbringt Dasein einzig und alleine durch die sprachliche Reflexion. Erst im Begriff wird ein Seiendes innerhalb der Welt expliziert. Die Sprache ist die vermittelnde Instanz zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem. Aber wie funktioniert Sprache? Sie ordnet Sachverhalte in logische Zusammenhänge, die in einem zeitlichen Kontext stehen. Anders gewendet ist ein Begriff nur im Zuge seiner Erfahrung überhaupt denkbar. Diese Erfahrung muss existentielle Qualität besitzen, d.h. sie muss sich innerhalb einer Existenz etablieren. Dieses *Innerhalb* einer Existenz deutet aber keine Räumlichkeit, sondern eine Zeitlichkeit an. *In-sein* bedeutet bei Heidegger in der Zeit sein. *In-der-Welt-sein* bedeutet in einer eigenen Welt-Zeitlichkeit zu existieren und dies in einem entsprechend konstituierten

⁵⁴² Auch hierzu sind Gehlen Ausführungen maßgebend. Er entwickelt die Tier-Mensch-Differenz in Anlehnung an Herdes sprachphilosophischen Ansatz. Vgl. Gehlen, Arnold: *Der Mensch*, S. 73ff.

⁵⁴³ Dagegen ist Zuhandenes in seiner Zuhandenheit verborgen: Zeitlichkeit wird erst im vorhandenen Seienden explizit. Erklärend zu dem Verhältnis von Zeitlichkeit und Verstehe von Seiendem und Sein heißt es bei Heidegger in der Vorlesung über *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 456: „Weil sich Zeitlichkeit von Dasein der Unterschied zwischen Sein und Seiendem je schon immer vollzieht, ist die *Zeitlichkeit die Wurzel* und der *Grund* zugleich *für die Möglichkeit* und rechtverstanden für die *faktische Notwendigkeit der Vergegenständlichung des vorgegebenen Seienden und des vorgegebenen Seins*.“ Vgl. auch: Ders.: *Sein und Zeit*, S. 69: „Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhänden zu sein.“

⁵⁴⁴ Ders.: *Sein und Zeit*, S. 73.

Welt-Raum. Die sprachliche Vermittlung des Raumes wird erst möglich durch die Zeitlichkeit von Existenz. Entsprechend ist die Zeitlichkeit von Existenz kongruent zu ihrer Geschichtlichkeit.⁵⁴⁵ Wir können hier das gleiche Verhältnis zwischen Körperlichkeit und Räumlichkeit, wie zwischen Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit beobachten. Die zweite Kategorie, innerhalb der wir die Befindlichkeit des *Heiligen* zu untersuchen haben, ist also die *Zeitlichkeit* von Dasein.

2.2.3 Dasein und die Kategorie der Sprache

Wir haben bereits die Sprache mit in unsere Überlegungen einbezogen. Sie nimmt innerhalb der menschlichen Existenz eine zentrale Rolle ein, die jedoch weit über ihre vermittelnde und rein deskriptive Funktion hinausreicht. Nach Popper stellt Sprache sogar innerhalb der Weltkonzeption des Menschen eine eigene, eine sogenannte *Welt 3* dar, die eine besondere und für das Dasein konstitutive Funktion übernimmt.⁵⁴⁶ Für unsere Zwecke ist es jedoch ausreichend, die Sprache als Kategorie von Existenz zu betrachten.

Dass Sprache in verschiedenen Konnotationen je verschiedene Bedeutungsgehalte aufweisen kann, ist bekannt. Je nachdem, wie sich Dasein befindet, variiert sein Verstehen und entsprechend erscheint die in der Sprache vermittelte Welt. Heidegger versucht durch die Rückführung der Wortbedeutungen auf ihren *ursprünglichen* Sinngehalt auf die ursprüngliche Weise des existentiellen Verstehens zu kommen, das er in der Sorgestruktur von Dasein gegeben sieht. Andere Strukturen sind hierbei durchaus denkbar.⁵⁴⁷ Wie dem auch sei, und wo der Kern von Sprache auch liegt, in einem Punkt erzwingt ihre umfassende Bedeutung für die bewusste menschliche Existenz umfassende Zustimmung: Sie ist auf das Engste mit der Existenz des Menschen verbunden und bewusste Existenz, vernünftige Reflexion, Denken etc. sind ohne sie unmöglich. Sprache ist demnach ein existenciales Moment. Als Kategorie kann sie aber auch aus einem anderen Grund auf die Existenz angelegt werden. In der Sprache wird nicht nur Welt und Sein in Worten und Begriffen abgebildet. Sprache ist nicht einfach ein System der Abstraktion über die empirische Realität. Sie bildet vielmehr selbst diese Realität durch den jeweils in ihr transportierten Sinn, der in der einen oder anderen Weise immer schon notwendig gegeben sein muss – Heidegger sieht ihn, wie wir gesehen haben, im Man

⁵⁴⁵ Die Zeitlichkeit von Existenz ist durch das Sein zum Tode von Dasein gegeben. Durch diese Verbindung ergibt sich der Ursprung von Geschichtlichkeit in eben jener Endlichkeit, durch die Dasein in seinem Sein ausgezeichnet und geprägt ist. Vgl. ebd. S. 386: „*Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.*“

⁵⁴⁶ Zum Begriff und der Theorie der 3 Welten vgl. Popper, Karl: Objektive Erkenntnis, S.158-167.

⁵⁴⁷ Hier sind etwa der symbolistische Ansatz Cassirers, oder der sprachanalytische Ansatz Poppers zu nennen. Wir können an dieser Stelle über eine reinen verweis auf diese und andere Ansätze nicht hinausgehen.

verankert.⁵⁴⁸ Cassirer spricht hier von der prägenden Dynamik des Symbols, und impliziert den symbolischen Charakter des Wortes.⁵⁴⁹ Der Sozialisationsprozess ist in erster Linie ein Akt der Sprachvermittlung. In der vermittelten Sprache, in ihrer Gestalt, den Bedeutungszusammenhängen ihrer Worte, ihrer Grammatik usf. reproduziert sich eine bestimmte Anschauung von Welt – eine Weltanschauung –, wie *man* sie hat, d.h. wie sie je schon vorliegt.⁵⁵⁰ Das primäre, unreflektierte, unkritische In-der-Welt-sein eines Daseins, welches seine Welt vom Man übernommen hat, ist ihm durch die Weise der Sprache gegeben. Von daher müssen wir sagen, Sprache bildet nicht nur Seiendes in Begriffen ab und gibt es in jenen dem Verstand zuhanden, sondern sie transportiert gleichsam ein bestimmtes Verständnis dieses Seienden, welches zumeist auf dem Seinsverständnis des Man beruht.⁵⁵¹ Unabhängig davon, inwieweit Dasein die Sprache des Man übernimmt oder sich im Verlauf seiner Existenz von ihr distanziert, einen eigenen Seinsinn in der Sprache auffindet oder hineinlegt, und so versucht den Jargon des Man zu verändern, ist Sprache ein unabdingbares existenciales Moment, das gleichsam als Kategorie fungiert, Dasein in der Weise seines Sprechens zu kategorisieren. Die Verschiedenheit von Sprechweisen erlaubt uns auch hier das *Heilige* als Befindlichkeit zu untersuchen und zwar als die durch implizierte Veränderung des Sprach- und darin Seinsinns.

2.2.4 Dasein und die Kategorie der Existenz

Raum, Zeit und Sprache sind hinreichend als Kategorien zu dienen, durch welche die Existentialität von Existenz beschrieben werden kann, wenngleich niemals in einer erschöpfenden Art und Weise, sondern immer nur in der engen Begrenzung singularer Perspektiven. Wenn wir nun *Existenz* selbst als Kategorie einführen wollen, dann scheint dieses Vorhaben weder sinnig, noch überhaupt möglich zu sein. Existenz ist doch genau das, was durch Kategorien greifbar und bestimmbar werden soll. Wie kann sie also eine Kategorie ihrer selbst darstellen?

2.2.5 Dasein und die Kategorie des Lebens

⁵⁴⁸ Eine besondere Gestalt der Sprache im Man zeigt sich in dem, was Heidegger *Gerede* nennt. Hier geht es um einen uneigentlichen, und rein formellen Weise des Sprechens. Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 167-170.

⁵⁴⁹ Vgl. Kapitel II, 2.6.

⁵⁵⁰ Heidegger spricht von einem im *Gerede* hinterlegtem Verständnis von Welt, bzw. der Gegebenheit ihrer Erschlossenheit im Man. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 168.

⁵⁵¹ Vgl. ebd.

Zunächst verwenden wir den Begriff *Existenz* an dieser Stelle anders, als es Heidegger tut, der damit die dynamische Disposition von Dasein beschreibt. Mit *Existenz* ist diejenige Kategorie bezeichnet, unter der Dasein über sein Sein reflektiert. Der Begriff *Leben* scheint daher angebrachter zu sein, wobei natürlich mit Leben nicht das biologische gemeint ist, sondern die in jenem Wort begriffenen Vorstellung davon, unter welchen Bedingungen die einzelne Existenz sich vollzieht. „Mein Leben“ oder „Das Leben“ sind demnach Kategorien unter denen wir unser je individuelles Selbstsein sprachlich fixieren, ohne es dabei als Disposition oder Seiendes oder Begebenheit zu beschreiben. *Leben* meint *Bedingungen und Umstände der Realisation des Lebensentwurfes eines singulären Daseins bezüglich seiner Existenz*.⁵⁵²

Natürlich könnten neben dem Begriff des Lebens eine endlose Reihe andere Begriffe zu Tage treten, die die gleiche hermeneutische Weite für sich beanspruchen. Mit dem Begriff des Lebens hat es aber eine besondere Bewandnis, die ausschlaggebend dafür ist, sie als Kategorie zu setzen, um daran die Dynamik des *Heiligen* sichtbar zu machen. *Leben* bedeutet in seinem alltagssprachlichen Sinn konkrete, sich in Raum und Zeit realisierende Existenz eines Individuums. Neben der existentiellen Aussage tritt zu diesem Begriff die Geschichtlichkeit hinzu. Leben eines Individuums bezeichnet dessen *Lebensgeschichte*. Alles, was ein Individuum bezüglich seines Lebens aussagt, impliziert den gesamten geschichtlichen Horizont seiner Existenz. Zu jenem gehört aber nicht nur das Individuum, sondern auch alle Umstände seiner Existenz, alle anderen Menschen, die Vorfahren, die Gegenstände, die Historie, die Weise der Sozialisation, die Grammatik des Man etc. So wird der Begriff des Lebens zur Kategorie der sich in ihrer *Möglichkeit* realisierenden Existenz eines Daseins in seiner Welt. Weil Leben nun aber Welt als Bestandteil immer integriert, und weil demnach Welt in der Hermeneutik des Lebens immer ein entsprechend integraler Bestandteil ist, handelt es sich hier nicht nur um die Kategorie einer weltlosen Existenz, sondern um das Gegenteil. Leben als Kategorie verstanden, bringt Dasein in seinem In-der-Welt-sein in den Blick, wobei der Fokus klar auf Seiten der Welt liegt, denn hier realisiert sich jede nur denkbare Möglichkeit existentieller Verhaltung.⁵⁵³

⁵⁵² Ziel, wenn man diesen Ausdruck verwenden will, dieses Entwurfes ist das Ganzseinkönnen des Daseins, d.h. Annahme der eigenen Existenz, in ihrer Beschaffenheit., und des Selbst, das sich in dieser Existenz selbst auslegt, als jenes bestimmtes Seiendes, das es je schon selbst ist und dem es in seiner Existenz immer um das eigenen Sein geht. Vgl. dazu. ebd. S. 309: „Die Frage nach dem Ganzseinkönnen ist eine *faktisch-existentielle*. Das Dasein beantwortet sie als *entschlossenes*.“

⁵⁵³ Der Rahmen dieser Möglichkeit, d.h. inwieweit Dasein dazu in der Lage ist, die Grenzen seiner Möglichkeit zu verstehen, ergibt sich aus der Erschlossenheit der Welt, im Sinne ihrer Anschauung. Vgl. dazu ders.: Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 7: „Die Weltanschauung erwächst einer Gesamtbesinnung auf Welt und menschliches Dasein, und das wiederum in verschiedener Weise, ausdrücklich und bewusst bei den einzelnen oder durch Übernahme einer herrschenden Weltanschauung. Man wächst in einer solchen auf und lebt sich in sie hinein.“

Leben ist als Begriff wie jeder andere bestimmbar. Es ist Gegenstand des sprachlich vermittelnden Verstehens. Es wird ausgesagt, bewertet, verglichen etc. Wir können demnach die Befindlichkeit des *Heiligen*, die ein bestimmtes Verstehen zeitigt, auch auf das Leben anlegen, um so die Folgen für das existentielle Selbstverhältnis von Dasein aufzuzeigen und mehr die je untersuchte Befindlichkeit zu erfahren.

Als letzte Kategorie nehmen wir dasjenige Phänomen in den Blick, das Heidegger fundamentalontologisch als Mitsein bestimmt hat, Sartre dagegen als die Anderen.⁵⁵⁴ Wir versuchen in dieser Kategorie die Anderen als integralen und integrativen Bestandteil von Leben zu bestimmen. Hier erweitert sich unsere Sicht, geht weg von der engen Umkreisung der Aspekte reiner Existenz und ihren Verhaltungen und versucht nunmehr die soziale Verortung des Menschen, sein soziales Sein, mit in den Blick zu nehmen. Wenn wir von den Anderen in einem kategorialen Sinn sprechen, dürfen wir nicht an jene vielen für sich seienden Existenzen denken, die wir in unserem Alltag wahrnehmen. Wir sprechen hier von dem sozialen Aspekt der Existenz, der tief in die Struktur von Dasein hineinreicht.

Dasein lernt sich durch die Augen der Anderen zu sehen.⁵⁵⁵ Die Anderen sind es, deren unerbittlicher Blick der Ausgangspunkt für die Eigenbewertung eines Menschen ist. Wie die Anderen uns sehen, so nehmen wir uns zunächst selbst wahr. Dies ist vor allem der Fall bei heranwachsenden Menschen. So wie sie das Man modal als vorgefertigte Erschlossenheit von Sein übernehmen, so erfahren sich Kinder und Jugendliche zunächst durch die Reaktion, die ihre Verhaltungen bei den Anderen auslösen, bzw. sie orientieren sich an den Verhaltungen der Anderen, geschehe es auf eine affirmative oder negative Weise.⁵⁵⁶ Die Bedeutung der Anderen für die eigene Existenz ist ausschlaggebend für die Weite des Horizontes existentieller Möglichkeit. Was Heidegger als *Entwurf* konzipiert hat, muss in enger Verbindung mit den Anderen gesehen werden. Sie sind die Richter jedes existentiellen Selbstentwurfes. Das Urteil der Anderen definiert den Charakter jedes Lebensentwurfes, selbst wenn dieser darin bestehen sollte, es anders als die Anderen zu machen. Gleichzeitig ist die Gesamtheit der je individuellen Selbstentwürfe der Rahmen, in welchem sich das Man etabliert. Die Reichweite

⁵⁵⁴ Die Kategorie in welcher die Anderen im Selbst erscheinen ist sein Sartre der Blick. Man selbst sieht sich immer durch die Augen der anderen, und richtet dementsprechend die eigene existentielle Verhaltung nach dem ein, von dem man glaubt, die anderen sähen es bei einem selbst. Dazu: Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts, S. 457-538.

⁵⁵⁵ Sartre spricht in diesem Zusammenhang vom „Gesehenwerden“ des Daseins. Diese „Gesehenwerden“ disponiert Dasein in seinem Selbstsein im Hinblick auf das Verhältnis der Anderen. Sartre gibt einige Beispiele zu diesem Zusammenhang. Vgl. Ebd. 467ff.

⁵⁵⁶ Auch hier kann wieder Sartre bemüht werden, wenn er das Phänomen der Scham, ein bei Kindern besonders ausgeprägtes Verhalten, analysiert. Ebd. S. 473-477.

der Lebensentwürfe beschreibt die äußerste Grenze des Man und setzt seinen Jargon, beziehungsweise, den Jargon der in ihr so und so verstandenen Welt.⁵⁵⁷

Die Anderen sind also eine Kategorie, die insofern das In-der-Welt-sein von Dasein begreift, als die Reichweite der Lebensentwürfe des Man innerhalb dieser Kategorie beschrieben und so die Potentialität von Welt als Ort der Verwirklichung existentialer Möglichkeiten in einem sozialen Sinn gesetzt wird.

Bezogen auf das alltägliche Verständnis der Anderen innerhalb der eigenen Existenz zeigt sich noch eine weitere Bedeutung. Nicht nur, dass die Anderen als Richter immer schon in der Bewertung der eigenen Existenz auftreten, sie nehmen in dieser Funktion auch eine die soziale Welt des Individuums gestaltende Funktion ein, wenn wir sie als ethische Kategorie der Bewertung existentialer Möglichkeiten und Verhaltungen verstehen.⁵⁵⁸ Wir sprechen in unserer individuellen Existenz immer von einer sozialisierten Existenz. Diese Sozialisation zeitigt sehr konkret eine dem Seinsverständnis des Man entsprechende Ethik. Ethik reguliert und reflektiert aber nicht nur sozial bedeutsame Handlungen, sondern sie setzt ein eigentümliches Selbstverständnis dieser Handlungen, das uns beispielsweise unter dem Begriff des *Gewissens* bekannt ist. Kant hat das Gewissen innerhalb der ethisch-reflexiven Vernunft als Richter beschrieben, der man selbst ist, und der die Gesinnung, in der eine Handlung begangen wird, daraufhin prüft, ob sie sich an der Vernunft orientiert oder nicht.⁵⁵⁹ Das durch die Anderen vermittelte Gewissen, der Andere im Sein des Daseins, ist der Indikator für die Wahrhaftigkeit von Dasein. Darin ist er aber ein weiterer Aspekt der Gewissheit des Daseins bezüglich seiner Existenz gegeben. Wir begegneten dieser Gewissheit schon einmal bei Heidegger in der Diskussion des Todesproblems. Dort sahen wir, wie der Tod der Anderen, den wir im Man als zunächst uneigentliches Geschehen thematisiert wahrnahmen, die Gewissheit des eigenen Lebens bedingte.⁵⁶⁰ Offensichtlich steht existentielle Gewissheit in einer Beziehung zum Gewissen, wenn wir nach der fundamentalontologischen Ursprünglichkeit des Wortes fragen. Heidegger hat tatsächlich über das Gewissen geschrieben

⁵⁵⁷ Der Jargon des Man ist das Gerede zum einen, zum anderen die unreflektierte Hinnahme und Weitergabe von sogenannten Banalitäten und naiven, oft auch moralisierenden Lebensweisheiten. Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang vom sogenannten Philistertum des vermeintlichen Bildungsbürgers und Kulturmenschen: Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen* 1, S. 141-149.

⁵⁵⁸ Zentral hier sind der Begriff des Gewissens und seine psychosoziale Funktion. Erhellend hierzu sind Freuds Ausführungen zum Über-Ich, da er den Begriff des Gewissens genau in jenem psychosozialen Kontext hineinstellt und dort untersucht. Freud, Sigmund: *Das Ich und das Es*, S. 267-277.

⁵⁵⁹ Entsprechend definiert Kant das Gewissen: „[E]s ist *die sich selbst richtende moralische Urteilskraft* [...] Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen; denn das tut die Vernunft, sofern sie subjektiv-praktisch ist [...]: sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen, *wider oder für sich selbst*, zum Zeugen auf, daß dieses geschehen, oder nicht geschehen sei.“

Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 860

⁵⁶⁰ Vgl. Kapitel III, 1.5.

und es in Bezug zur existentialen Möglichkeiten des Selbstseinkönnens gestellt. Die Verfehlung der Realisation der eigenen existentialen Möglichkeit spiegelt sich im *Ruf* des Gewissens. Paradoxerweise ruft das Gewissen aus der tiefsten Innerlichkeit des Daseins, wobei der Ruf, der eines Anderen ist, der ich je immer schon selber bin und sein sollte. Heidegger schreibt:

„Gewissen gibt >>etwas<< zu verstehen, es *erschließt*. Aus dieser formalen Charakteristik entspringt die Anweisung, das Phänomen in die *Erschlossenheit* des Daseins zurückzunehmen. Diese Grundverfassung des Seienden, das wir je selbst sind, wird konstituiert durch Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen und Rede. Die eindringlichere Analyse des Gewissens enthüllt es als *Ruf*. Das Rufen ist ein Modus der *Rede*. Der Gewissensruf hat den Charakter des *Anrufs* des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen und das in der Weise des *Aufrufs* zum eigensten Schuldigsein.“⁵⁶¹

Schuldigsein ist der Modus des Daseins, das seine eigene Möglichkeit, die Möglichkeit also seines Selbstseinkönnens verfehlt hat. Die Schuld erfolgt im Sinne einer Anklage durch das eigene Gewissen, das die Stimme des Anderen ist, der ich sein sollte, und der zu werden ich verfehlte. Das Prinzip der Schuld ist also gleichsam individueller und formal-sozialer Natur. Schuldig ist man gegenüber jemandem, in unserem Fall gegenüber sich selbst.⁵⁶²

Wenn wir also das *Heilige* im Raum der Kategorie der Anderen untersuchen wollen, müssen wir auf zwei Aspekte eingehen, die diese Kategorie impliziert. Zum einen muss die Befindlichkeit bezüglich der Anderen in einem interpersonalen Kontext untersucht werden. Wir fragen dann, inwieweit das *Heilige* andere Menschen als Mitseiende bezeichnet und was ihre Bezeichnung dann bedeutet. Zum anderen muss das innerpersonale Moment des Anderen in den Blick genommen werden. Hier geht es um die Frage des Gewissens und der Unhintergebarkeit und Wahrhaftigkeit der eigenen Existenz, die zur Sprache gebracht wird. Hier ist das *Heilige* als Bezeichnung des in uns rufenden Gewissens als Stimme Gottes bekannt, der jener ganz Andere ist – wie Rudolf Otto es genannt hat – und der uns zu unserem Selbstsein aufruft.

⁵⁶¹ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 269.

⁵⁶² Ebd. S. 270.

3. Das Heilige als Gegenwelt zur Profanität des Alltags

3.1 Die Grenzen einer kategorialen Bestimmung des Heiligen

Nachdem wir nun die Kategorien genannt haben, in welchen unsere Untersuchung des *Heiligen* stattfinden soll, müssen nun abschließend noch klären, wie innerhalb jener kategorial geordneten Logik überhaupt nach einer Befindlichkeit gefragt werden kann. Hierbei müssen wir verschiedene Besonderheiten und Schwierigkeiten beachten:

1. Wir dürfen nicht nach dem *Heiligen* als assertorischer Konsequenz der Anwendung einer Kategorie auf das ihr substantiell zugrundeliegende Dasein fragen. Wenn wir dergleichen versuchten, erschiene das *Heilige* als bestimmtes Seiendes oder als bestimmtes Phänomen innerhalb der existentiellen Verhaltungen von Dasein. Gerade diesen Fehler haben wir bei den unter Kapitel I. untersuchten Ansätzen über das *Heilige* unter dem Paradigma des apriorischen Vorbehaltes kritisiert. Vielmehr müssen wir die assertorischen Aussagen unter dem Duktus der *Befindlichkeit des Heiligen* untersuchen. Nur so können wir erkennen, ob es sich *tatsächlich* um eine Befindlichkeit und eine ihr folgende Weise des Verstehens handelt, oder ob das *Heilige* nicht vielleicht anders zu erfragen ist.
2. Mit Heidegger nehmen wir an, dass die ursprüngliche Bedeutung eines Wortes einen existentialen Kern in sich trägt. Wenn wir über ein Seiendes im Sinne seiner *Heiligkeit* sprechen, dann verweist uns dies auf die besondere Weise der Erschlossenheit dieses Seienden durch seine Prädikation. Seiendes, von dem ausgesagt wird, es sei *heilig*, verweist demnach auf eine ursprünglich gegebene Erschlossenheit, die in der Aussage ihren sprachlichen Ausdruck findet. Wir können nun dieses Seiende rückfragen, um herauszufinden, inwiefern Welt, die sich durch Seiendes in seinen Zusammenhängen konstituiert, als *heilig* erschlossen ist.
3. Wir sahen weiterhin, dass die Weise einer Erschlossenheit mit der Befindlichkeit des In-der-Welt-seienden Menschen aufs Engste verbunden ist. Die jeweilige Erschlossenheit konstituiert sich in der weltbezogenen Befindlichkeit des Daseins. Entsprechend muss eine Erschlossenheit auf eine bestimmte Befindlichkeit zurückführbar sein. Eine eidetisch-destruierende Analyse der Erschlossenheit einer *heiligen Welt* durch das in ihr begegnende und gleichfalls als *heilig* interpretierte

Seiende entbirgt diejenige Befindlichkeit, die das *Heilige* als Element möglicher Welterschließung setzt.

Bislang hielten wir uns streng an die in diesem Kapitel erörterte Methodik der phänomenologischen Destruktion. Wir nehmen das uns alltäglich Gegebene und lösen schrittweise die hierin implizierten Vorannahmen auf. So gelangen wir nach und nach zum Kern der untersuchten Sache – d.i. die Befindlichkeit, die einem bestimmten Seinsverständnis zugrundeliegen muss, denn „[d]as Verstehen ist nie freischwebend, sondern immer befindliches.“⁵⁶³

3.2 Das Heilige und seine Gegenweltlichkeit zum Alltäglichen

Nun ergibt sich allerdings ein Problem bezüglich der Möglichkeit der Sichtbarmachung unserer Ergebnisse. Wann immer wir eine Befindlichkeit entbergen, tun wir dies doch genau in der Weise, in der die Befindlichkeit Sein, das wir so und so immer schon verstehen, setzt.⁵⁶⁴ Wenn wir allerdings nun eine Befindlichkeit sichtbar machen wollen, ohne genau in dieser Befindlichkeit zu sein, d.h. in ihrer Wahrheit zu stehen⁵⁶⁵, müssen wir eine andere Ausdrucksmöglichkeit finden. Wir streifen hier in den Bereich der Ästhetik. Diese ist nichts anderes als der reflektierte Umgang mit Befindlichkeiten, ohne ihre unmittelbare Anwendung im assertorischen Vollzug. Das ästhetische Vermögen des Daseins erlaubt es diesem, Befindlichkeiten und die hierin sich gründenden Seinsverständnisse und Weltkonzepte in einer Weise sichtbar zu machen, in der sich Dasein *zu* ihnen verhalten kann, ohne *in* ihnen zu sein.⁵⁶⁶ Die Werke der bildenden Kunst, aber auch der dramatischen Komposition und der Poesie geben einen tiefen und vielfältigen Einblick in die schier unermessliche Anzahl von Erzeugnissen des ästhetischen Vermögens. Im Kunstwerk zeigt sich vor allem die Übersetzungsleistung des ästhetischen Vermögens. An einem Vorgang oder einem Gegenstand wird, wenn er entsprechend dargestellt ist, die in ihm gesetzte Befindlichkeit sichtbar, ohne dabei in die Eigenbefindlichkeit des Betrachters oder Konsumenten einzugreifen.⁵⁶⁷

⁵⁶³ Ebd. S. 339.

⁵⁶⁴ Dasein ist immer sich befindend. Dies geht einher mit der Grunddisposition seiner Geworfenheit. Heidegger schreibt ebd. S. 340. „Das Geworfensein besagt existential: sich so oder so befinden. Die Befindlichkeit gründet daher in der Geworfenheit.“

⁵⁶⁵ Zur Erweiterung des Wahrheitsbegriffes auf Weise der Seinsentschlossenheit ist besonders Tugendhats Analyse aufschlussreich. Vgl. Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 352-362.

⁵⁶⁶ Tugendhat verweist darauf, dass bei Heidegger „[...] das Verhältnis des Daseins zur Wahrheit nicht mehr ein rein theoretisches sein [...]“ kann. Dieses Verhältnis erweitert sich über das gesamte Spektrum des als Existenz verstandenen Phänomens. Vgl. ebd. S. 359.

⁵⁶⁷ Das Werk stellt dem Betrachter geradezu eine Welt auf, zu der er sich in seinem eigenen In-der-Welt-sein verhalten kann. Vgl. dazu Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerkes, S. 40, wo es heißt: „Werksein

Eine rein ästhetische Übersetzung des *Heiligen* würde aber unser Problem nur scheinbar lösen. Würden wir einfach Dinge, die *heilig* genannt werden, unter einem ästhetischen Gesichtspunkt untersuchen, förderten wir zwar sicherlich viel zu Tage; aber wie könnten wir dann behaupten, wir umschrieben gerade eine entsprechende Befindlichkeit, die eben dieses in der Welt begegnende *Heilige* auch tatsächlich hervorgebracht hätte? Immerhin scheint doch gerade die Ästhetik ein Feld reiner Willkür zu sein. Wie soll in einer unendlich potenten Varianz möglicher Aussagen genau diejenige gefunden werden, die wir suchen und die vielleicht bestätigt oder widerlegt, was wir über das *Heilige* annehmen? Es bedarf also einer wichtigen Spezifikation. Die Modalität der Aussage muss in eine Beziehung zum Ausgesagten gestellt werden, die klar nachzuvollziehen ist, und die es uns zumal erlaubt, von dem einen ohne große Umwege auf das andere zu schließen. Die Lösung liegt in der gleichzeitigen Analyse der spiegelbildlichen Befindlichkeit innerhalb der gleichen Existenzkategorien.⁵⁶⁸

3.3 Das Heilige als welterschließende Befindlichkeit des Außeralltäglichen

Auch dieses Vorgehen ist uns bereits bekannt. Mircea Eliade hat es angewandt. Er bestimmt das *Sakrale* im Gegensatz zum *Profanen*. Wir verwiesen in der Untersuchung von Eliades Ansatz auf die Problematik dieser Dialektik.⁵⁶⁹ Eliades versucht zu einem Begriff vom Sakralen zu kommen, gleich als ob dieser als Negativ des Profanen positiv bestimmbar sei. Diese Gewinnung einer Begrifflichkeit des *Heiligen* ist aber grundsätzlich problematisch und in der besonderen Situation unserer Fragestellung auch unangemessen. Dennoch stellt das Profane tatsächlich das Spiegelbild des *Heiligen* dar. Jede der von uns zu untersuchenden Kategorien fasst eine bestimmte Facette eines möglichen und aus der Warte des Daseins betrachtet auch umfassenden Seinsverständnisses. Jede Kategorie kann demnach auch für sich genommen unter dem Schatten einer bestimmten Befindlichkeit interpretiert werden. Wenn wir nun jede Kategorie als Aussagemoment mit dem Prädikat des *Heiligen* und des *Profanen* versehen, zeigen sich uns in ihrer Gegenüberstellung die verschiedenen Weisen der durch die Befindlichkeiten erzeugten jeweiligen Erschlossenheit. Gleichzeitig erkennen wir auch an der faktischen Spiegelbildlichkeit der Aussagen bezüglich des Seinsverständnisses die Kommensurabilität der von uns angenommenen Befindlichkeiten. Wenn sie ein

heißt: eine Welt aufstellen.“

⁵⁶⁸ Richtungsweisend hier ist Eliades Definition des Heiligen als des Nicht-Profanen. Vgl. dazu die bereits in Kapitel II, 2.2 gemachten Ausführungen. Auch Giorgio Agamben entwickelt in seinem Werk *Profanierungen* eine ähnlich gelagerte Dialektik, zwischen Sakralem und Profanen, wobei er dieses Verhältnis um eine politische und soziale Dimension erweitert.

⁵⁶⁹ Vgl. Kapitel II, 2.2.

Seinsverständnis zeitigen, so wird sich in der Gegenüberstellung des *Heiligen* und des *Profanen* das Bild einer entsprechend gegensätzlich oder spiegelbildlich erschlossenen Welt zeigen.

Bevor wir nun endgültig mit der Analyse der Seinerschlossenheiten in den von uns aufgeführten existentialen Kategorien beginnen, um in der Gegenüberstellung der jeweils den Aussagen zugrundeliegenden Befindlichkeiten des *Heiligen* und des *Profanen* ihre das Seinsverständnis prägende Dynamik zu beweisen oder zu widerlegen, müssen wir noch einmal das grundsätzliche Verhältnis von Befindlichkeit und Aussage in den Blick nehmen. Immerhin scheint es keine Selbstverständlichkeit, dass eine kategoriale Aussage unter dem Duktus einer Befindlichkeit überhaupt untersuchbar sein sollte. Immerhin könnte man verschiedene Kritikpunkte gegen ein solches Vorhaben ins Feld führen. Eine Befindlichkeit scheint ein existential-emotives Moment des Daseins auszumachen, während die Kategorie, selbst wenn sie die Existenz des Daseins greifbar machen soll, ein logisch-analytisches Werkzeug repräsentiert. Neben diesem Einwand steht noch eine Reihe weiterer. Sie sind zumeist der analytischen Philosophie entlehnt und treffen nicht unsere Fragestellung, sondern umkreisen zumeist rein sprachlogische Probleme. Es bedarf einer Klärung des Verhältnisses von Befindlichkeit und Kategorie auch, um die Qualität der hier zu gewinnende Ergebnisse und ihre Verwendbarkeit in anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen und Fragestellungen zu bestimmen.

4. Heiliges – Welt – Sein: Heideggers Problem eines positiven Gottesbegriffes

An diese Stelle sollen gleichsam, um das Vorangegangene zusammenzufassen und auf das Folgende hin auszurichten, einige Fragen zum Verhältnis des Heiligen, der Welt und des Seins gestellt werden. Es wird sich zeigen, dass innerhalb der heideggerschen Methode der Gottesbegriff diese drei Aspekte des Daseins fasst und zugleich nicht fasst, weswegen von einem Problem die Rede sein wird, das zwar auf Basis des heideggerschen Ansatzes gelöst werden kann, von Heidegger aber aufgrund seines Metaphysikvorbehaltes ungeklärt belassen wurde.

Das Heilige erweist sich uns im Zuge dieser Arbeit zunehmend als hermeneutische Dimension des Daseins. Es wurde gehandelt von seiner wirklichkeitsgründenden Potenz. Wirklichkeitsgründend bedeutet weltgründend, denn Welt und Wirklichkeit sind in der

Perspektive des Einzelnen, des Existierenden, identisch. Aus eben dieser Perspektive ist die Welt eine objektive Größe und gleichsam das Maß der Objektivität. Die Frage stellt sich: Welche Objektivität und wessen Objektivität. Die der Welt? Die des Menschen in dieser Welt? Oder die des Heiligen? Die Antwort liegt auf der Hand: Objektivität muss alle Aspekte einschließen, sonst steht sie im Selbstwiderspruch. Aber welche Aspekte sind gemeint? Ist der Mensch Teil der Welt, die Welt eine heilige Größe, das Heilige bloße Befindlichkeit des Menschen? Ein Drittes synthetisiert die zumal voneinander verschiedenen Begriffe: Dasein. Dasein ist die synthetische Bindung des Konglomerats jenes Begriffs. Der Konnex zwischen dem Heiligen und der Welt ist das Dasein. Der Konnex zwischen Welt und Mensch ist gleichwohl das Dasein. Welt ist da, der Mensch ist da, das Da repräsentiert die Welt (objektives Da) und den Menschen in der Welt (konkretes Da-Dort).

Heideggers Methodik gründet auf der Analyse des Daseins. Er bemüht sich jenes auf die Frage nach dem Sein selbst zuzuspitzen. Die Essenz des in-der-Welt-Gründenden – sei es Mensch, Werkzeug, Ding, Idee – ist dessen Dasein. *Da* bedeutet die Verortung-in; *sein* ist das tätige Anwesen. Diese Verhältnismäßigkeiten wurden bereits ausführlich betrachtet.

Nun muss die Seinsfrage in diesem bestimmten Kontext gestellt werden. Es kann hier keine Frage formuliert werden, nur eine Antwort, die wiederum hinterfragbar sein wird. Das Sein besteht als zuständiges Ende, dessen Ist als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit gesetzt ist. Dass dieser hermeneutische Zirkel keineswegs ein Nullsummenspiel darstellt, wurde mit Heidegger aufgewiesen.

Insofern es weltgründend ist, konstituiert das Heilige das Sein der Welt. Gleichwohl steht hier ein Rückbezug, dem Rechnung getragen werden muss. Das Sein der Welt gründet im Heiligen. Die Korrelation von Welt, Heiligem und Sein ist zentrales Thema der Religion. Sie bringt Gott als das setzende, bindende Moment zur Sprache. Bei Kierkegaard – es wird später noch darauf zurückzukommen sein – ist Gott das an einem (dialektisch-existentialen) Verhältnis, was es sich zu sich selbst verhalten lässt. Die wirklichkeitsferne Statik philosophischer Terme wird durch Gott dynamisiert, d.h. das Verhältnis lebendig, wechselwirkend gestaltet.

Heidegger kann diesen Gott innerhalb der Grenzen seines Ansatzes nicht zulassen. Er muss ihn ausklammern. Der Grund hierfür ist rein methodisch bedingt. Er liegt in der Bedeutung des Seinsbegriffs. Das Sein ist übergeordnet, weil es der Frage nach ihm, dem Suchen nach ihm, untergeordnet sein muss. Die Vertauschung von Frage und Antwort, Ziel und Ursprung tritt wiederum zu Tage – diesmal nicht als Befreiung von metaphysischen Vorbehalten, sondern als Ausschluss eines Zuordnungssystems, das es erlauben würde, das objektive und

gleichsam objektivierende Element in die Frage nach dem Sein zu bringen, indem diese unter eine positive Besetzung des Gottesbegriffs gestellt würde. Bei Heidegger gibt es keinen positiven, d.h. gesetzten oder setzenden Gott. Es gibt ihn nur als Negativum. Er erscheint als das, was sich nicht erklären lässt, eine mystische, unberechenbare Größe, deren Wirkmacht nur im Verhalten des Menschen zu seiner Welt (Religiosität), in der Weltdeutung des religiösen Menschen (Dogma) und im Glauben des Gläubigen (Frömmigkeit) sichtbar wird. Im folgenden Kapitel wird diese zentrale Problematik vertieft und abschließen ein Versuch zu seiner Auflösung unternommen werden.

IV. Kapitel: Das Heilige und die Gottesfrage: Zur theologischen Relevanz der Phänomenologie

1. Der vertraute Fremde – Heideggers Verhältnis zur Gottesfrage

Das Heilige im Spiegel jener Methodik der Daseinsanalyse betrachtet, die Heidegger in *Sein und Zeit* vorgelegt hat, führt notwendig zur Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff. Dafür gibt es zwei Gründe:

Zum einen steht die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* unter dem Zeichen eines größeren philosophischen Projektes. Heidegger versucht den Sinn von Sein zu beleuchten. Die ontologische Dimension wird so in eine existentielle überführt, aus einer rein metaphysischen Meditation über Sein wird eine Interpretation von Welt; die Hermeneutik entsteht auf Basis der sich zeigenden Beschaffenheit von Dasein selbst, das methodologisch wie auch inhaltlich im Zentrum der Sinn-Frage steht. Die Sinnfrage ist nun keineswegs eine philosophische Spielerei, sondern sie hat ihren Sitz in der je gelebten Alltäglichkeit von Dasein. Anders formuliert kann gesagt werden, dass jener Sinn von Sein, den Heidegger im Duktus einer abstrakten philosophischen Sprache zugänglich zu machen versucht, im konkreten Leben und Erleben des Menschen immer schon entborgen ist. Diese Entbergung findet faktisch im Akt des religiösen Erlebens statt. Das Heilige weist sich in diesem Erleben phänomenal als Befindlichkeit von Dasein in seinem Verhältnis zu einer je schon als heilig erschlossenen Wirklichkeit aus. Umgekehrt kann gleichwohl gesagt werden, die Bedeutung, die Dasein seiner Welt immer schon beimisst, ist ihrem Charakter nach sowohl In-der-Welt-seiend als auch jene durch das religiöse Erleben erschließend und gründend. Analogisch hat es Dasein also immer mit zwei Schichten von Wirklichkeit zu tun: Einer je zuhandenen, hinter den Besorgungen des Alltags verschwindenden Welt, und einem sich im außeralltäglichen Aufbrechen dieser Welt zeigenden Grund, der gleichsam als hermeneutischer Schlüssel des Seinsverständnisses dient.

Dieser Grund ist das Göttliche, im christlichen Weltbild verstanden als der personale Gott, der sich durch Christus offenbart hat. Auf ihm gründet die Wirklichkeit des Christen. Er ist es, der sich in und durch die Erfahrung des Heiligen zeigt.

Dieser zusammenfassende Gedanke zeigt, warum Heidegger Gott zunächst aus der Perspektive des Seins-Verstehens heraus zu begreifen versucht und hier mit gleicher methodologischer Notwendigkeit wie bei der Behandlung der Sinn-Frage auf das Verhältnis

von Grund und Existenz stoßen muss. Quellenmäßig steht hier Heideggers Arbeit über Schelling im Vordergrund, sowie die paulinischen Briefe, die nun auf Heideggers Verständnis von Gott hin untersucht werden sollen. Dabei wird ein Zwischritt unternommen. Zunächst soll von einer pantheistischen Position aus Heideggers Konzept eines einzigen Gottes beleuchtet werden. Dies wird besonders bei seiner Auseinandersetzung mit der Theodizee-Frage deutlich. Danach wird die eschatologische Dimension des Gottesbegriffes bei Heidegger beleuchtet, die ihn fruchtbar und aktuell für die Theologie der Gegenwart macht.

1.1 Gott und Sein – die Frage nach Grund und Existenz

1.1.1 Die Frage nach Gott und der Begriff der Kehre

Heideggers Zugang zum Problem der Theodizee beginnt mit der Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Frage. In jeder Frage verbirgt sich neben dem offensichtlichen Gehalt der Frage eine tiefere Verständnisebene, die Heidegger als das Eigentliche bezeichnet. Heidegger kritisiert entsprechend an Schelling, dass dessen Berührung der Theodizee-Problematik nur ein Zwischenspiel, eine Art Nebenschauplatz darstelle.⁵⁷⁰ Heidegger sieht jedoch gerade durch sie, die Frage, wie Gott das Böse in der Welt zulassen kann, auf eine ontologisch tiefergehende Problematik verweisen.

„Die Frage ist eigentlich keine Frage mehr, weil die Ausgangsstellung der überlieferten Frage aufgegeben und alles auf eine ursprünglichere Auslegung des Seyns gegründet ist.“⁵⁷¹

Bei dem Problem, wie das Böse durch einen liebenden Gott in die Welt hinein gekommen sein kann, und wie das Konzept des liebenden und allmächtigen Gottes mit der faktischen Erfahrung des Bösen zusammenhängen kann, geht es nach Heidegger nicht um die moralische Ausdeutung eines bestimmten Gottesbildes, sondern – weit wesentlicher – um die Frage des Verhältnisses von Gott und Sein in einem außermoralischen Sinn. Die Identität von Gott und Sein ist dabei zu trennen.⁵⁷² Vielmehr liegt, so Heidegger, ein Verhältnis von Grund und Existenz vor:

„Zur Grundfrage der Philosophie nach dem Sein gehörte immer auch die theologische Frage >>in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinne<<, daß nach dem >>Grund des Seins<< gefragt wurde. Der Grund des Seins aber wurde je Gott genannt.“⁵⁷³

⁵⁷⁰ Jäger, Alfred: Gott. Nochmals Heidegger, Tübingen, Mohr, S. 314.

⁵⁷¹ Heidegger, Martin: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling, S. 192.

⁵⁷² Jäger, Alfred: Gott. Nochmals Heidegger, S. 314.

⁵⁷³ Ebd. 341; vgl. auch; Heidegger, Martin: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung

Sein bedeutet in einem außermetaphysischen Sinn Existenz. Das je faktisch existierende Dasein weist sich im Verhältnis zum Sein als Existenz aus. Existenz bedarf aber immer, so Heidegger, des Grundes; die Frage nach dem Grund von Existenz ist wesentlich theologisch, ist also die Frage nach Gott (Theos) als Grund (Logos) von Existenz. Mit dieser Unterscheidung versucht Heidegger die seiner Meinung nach irreführende Ansicht zu beseitigen, es läge, wie im metaphysischen Fragen begründet, eine Identität von Sein und Gott vor. Alleine auf einer solchen Vorstellung ruht die Theodizee-Problematik. Heidegger löst also durch die Rückführung des Verhältnisses von Sein und Gott auf das Begriffspaar von Existenz und Grund die Theodizeefrage auf.

Im Spiegel von *Sein und Zeit* betrachtet wird deutlich, dass es bei Heidegger eine „Hierarchie des Fragens“ gibt, wie er es selbst nennt. Dabei ist die Frage nach dem Sein und seinem Sinn vorrangig, das Verhältnis von Grund und Existenz nachrangig, da im Bereich des faktisch existierenden Daseins angesiedelt. Er schreibt:

*„Die Frage, was das Seiende überhaupt als solches sei, ist die erste in der Ordnung der möglichen Durchführung einer grundsätzlichen Erkenntnis des Seienden im Ganzen.“*⁵⁷⁴

Heidegger vollzieht nun jedoch etwas, was er selbst mit dem Begriff der „Kehre“ bezeichnet, und was als Rehabilitierung des Gottesbegriffs in der Philosophie bezeichnet werden kann. Zentral für das Verständnis der Kehre ist der Ausgangspunkt jeder möglichen, wesentlichen Bestimmung des Seins: das ist Dasein. Alleine aus seiner Perspektive ist die Frage nach dem Sein mittels der Bestimmung seines Sinns möglich. Alles, was also für Dasein Relevanz in Beziehung auf sein eigenes Sein, seine Existenz, besitzt, muss eine analoge Relevanz für die Seinsfrage besitzen. Trotz, dass die Frage nach Gott, also die theologische Fragestellung, der ontologischen hintangestellt, also in der Hierarchie der Fragen nachgeordnet ist, verliert sie keineswegs ihre Relevanz.⁵⁷⁵

Als erstes Zwischenergebnis kann also festgehalten werden, dass Heidegger, wenngleich er die Seinsfrage der theologischen Frage nach dem Grund vorgeordnet betrachtet, keineswegs die Bedeutung der theologischen Frage für die Seinsfrage zurückweist, sondern sie vielmehr stärkt, da sie in der vorzüglichen Perspektive von Dasein steht, von der aus auch der Blick auf den Sinn von Sein möglich wird.

Ausgangspunkt ist erneut das der Seinsfrage analoge Verhältnis von Existenz und Grund. In diesem Zusammenhang muss aufgegriffen und genauer erläutert werden, was Heidegger als

von Schelling, S. 61.

⁵⁷⁴ Ebd. S. 61.

⁵⁷⁵ Jäger, Alfred: Gott. Nochmals Heidegger, S. 315.

das Absolute und die Möglichkeit, es zu denken, ausgeführt hat, denn im Absoluten zeigt sich ein erster Aspekt des Gottesbegriffes im Denken.

1.1.2 Das Absolute denken – zur eschatologischen Dimension der Gottesfrage

Was die Sinnfrage für die Lichtung dessen, was über das Sein auszusagen ist, bedeutet, dass bedeutet die Frage nach dem Grund für Dasein.⁵⁷⁶ Die Analogie zwischen Grund und Sinn wird aus der Perspektive der Endlichkeit von Dasein verständlich.

Sinn bedeutet bei Heidegger nicht verstehen, sondern der Sinn geht dem Verstehen voraus. Im je vorhandenen Seinssinn erschließt sich die Welt des Dasein und darin die eigene Existenz. Die Weise des Erschließens besteht nun in der Benennung des Grundes. Heidegger formuliert das Verhältnis und die Dynamis des Sinns im Kontext seiner Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* wie folgt:

„Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der Begriff des Sinnes umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. *Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.* Sofern Verstehen und Auslegung die existentielle Verfassung des Seins des Da ausmachen, muß Sinn als das formal-existential Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden.“⁵⁷⁷

Es wurde gezeigt, dass die Erschlossenheit des Seins von Dasein, seiner Welt also, wesentlich durch die Befindlichkeit bestimmt wird, also durch jene existentielle Grundhaltung, in der Dasein existiert und gelernt hat, seine Welt zu verstehen. Der Seinssinn von Dasein ist also immer schon im Modus des In-der-Welt-seins präsent, jedoch hinter den Umständen der Alltäglichkeit verborgen.⁵⁷⁸

Innerhalb der Perspektive von Dasein ist der Seinssinn als Grund gekennzeichnet. Grund bedeutet bei Heidegger nicht eigentlich Ursache, sondern Fundament, Bedingung der Möglichkeit des Daseins. Dasein findet sich als Geworfen-sein in der Welt wieder. Es ist gefangen in den Verstrickungen seiner Existenz, die ihm je schon zugetragen sind, und die es selbst nicht entwirft. Dasein wird also mit einer Welt konfrontiert, in der es ist, die es aber

⁵⁷⁶ Anelli, Alberto: Heidegger und die Theologie. Prolegomena zur zukünftigen theologischen Nutzung des Denkens Martin Heideggers, Ergon, Würzburg 2008, S. 92.

⁵⁷⁷ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 201.

⁵⁷⁸ Vgl. Kapitel II.

keineswegs selbst setzt. Der Begriff des Grundes und der Gründung von Dasein in jener Welt, ist als Antwort auf die Erfahrung des eigenen Geworfen-seins in diese Welt zu verstehen. Dasein ist aufgerufen, seine Existenz, deren Grund es nicht gelegt hat, zu begründen. Heidegger schreibt:

„Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen nie mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht. Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent vor seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*. Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf nie *mächtig* sein.“⁵⁷⁹

Es wurde bereits gesagt, dass Heidegger Gott als das Absolute zu denken versucht. Dies hat nicht eigentlich etwas mit einem Gottesbegriff zu tun, sondern es stellt den Versuch dar, Gott innerhalb der Existenzanalyse von Dasein zu verorten. Gott erscheint hier als der Absolute, im Sinne einer absoluten, unhintergehbaren Grundlegung des Daseins – Gott als das Absolute zu denken bedeutet, ihn als Grund von Dasein schlechthin zu verstehen.

In *Die Technik und die Kehre* wird nun im Spiegel einer eschatologischen Fragestellung das Absolute, Gott, erstmals von Heidegger im Zusammenhang mit einer kritischen Auseinandersetzung der existenzialen Befindlichkeit menschlichen Daseins gedacht. Der Ausgangspunkt Heideggers ist seine Technikkritik.

Der Mensch hat die Metaphysik zu Gunsten eines umfassenden Nihilismus aufgegeben. Dieser Nihilismus – Heidegger übernimmt den Begriff von Nietzsche⁵⁸⁰ – steht für eine „Epoche der Verendung“ und als „Anfang des totalen Ausbruchs bodenloser Sinnlosigkeit, sichtbar in allen Teilen der Geschichte, als Auftakt einer katastrophenhaften, apokalyptischen, technisch besorgten Endes mit planetarischem Ausmaß.“⁵⁸¹ Der Mensch hat sich ganz dem Willen des Willens unterworfen, die Erde sich zu Untertan gemacht und formt sie nun seinen Bedürfnissen entsprechend um. Dabei verliert der Mensch seine Gründung, wird entwurzelt und schließlich entmenschlicht. Heidegger führt für diesen durch die Technik bedingten Verfall des Menschseins viele eindringliche Beispiele an, die hier nicht wiedergegeben werden müssen.⁵⁸²

Dieser Nihilismus, der mit der postmodernen Dominanz eines technokratischen Weltbildes einhergeht, bedeutet nicht das hoffnungslose Verenden, sondern eröffnet gleichsam ein

⁵⁷⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 377.

⁵⁸⁰ Erhellend dazu sind die Ausführungen Heideggers über Nietzsches Ästhetizismus in der Vorlesung: *Der Wille zur Macht als Kunst*.

⁵⁸¹ Jäger, Alfred: *Gott. Nochmals Heidegger*, S. 355.

⁵⁸² Vgl. Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre*, Cotta, 2011, S. 21f.

dialektisches Verhältnis von Gefahr und Rettung. Die Gefahr liegt in der Entfremdung, durch den Verlust des Grundes. Die Rettung liegt dagegen im Zulassen einer neuen Gründung, einer absoluten Gründung, durch die sich Dasein in einer umfassenden Weise begreifen und so aus seinem Geworfensein entkommen kann. In diesem Zusammenhang kommt der Begriff der Kehre erneut ins Spiel. Kehre bedeutet dabei sowohl Abkehr, wie auch Umkehr. Sie vollzieht sich im Augenblick, unvermittelt, ohne vorbereitet zu sein, ohne ein bestimmtes Ziel zu haben. Heidegger schreibt:

„Wenn in der Gefahr sich die Kehre ereignet, kann dies nur *unvermittelt* geschehen. Denn das *Sein hat nicht seinesgleichen neben sich*. Es wird nicht von anderem bewirkt, noch wirkt es selbst. Sein verläuft nicht in einem *kausalen Wirkungszusammenhang*. Der Weise, wie es, das Sein selber, sich schickt, geht nichts Bewirkendes als Sein voraus und folgt keine Wirkung als Sein nach. *Steil aus seinem eigenen Wesen* der Verborgenheit ereignet sich Sein in seine Epoche. Die Kehre der Gefahr ereignet sich jäh.“⁵⁸³

Diese jäh Kehre ist vergleichbar mit Kierkegaards Konzept des existentiellen Sprungs in und durch den Glauben, sie eröffnet nun ein bestimmtes Gottesbild, dem sich jäh der Mensch als seinem absoluten Grund *zukehrt*. Heideggers Gott ist ein Gott des Seins in absoluter Weise. Dies bedeutet nicht eine Identität zwischen Sein und Gott, noch eine Differenz. Vielmehr ist die Bezeichnung Gott des Seins die Entbergung des Wesens Gottes im Sein des Absoluten und das Wesen des Seins, sein absoluter Sinn, in Gott.

Gott, so schreibt Heidegger, „*steht als Seiender im Sein* und dessen Wesen.“⁵⁸⁴ Dieses Im-Sein-stehen Gottes beschreibt Heidegger mit dem Attribut des Glanzes, des Lichtes, das schon bei den christlichen Mystikern⁵⁸⁵ jenes umfassende Wesen Gottes beschreiben sollte. Heidegger entnimmt nun seine Bestimmung des Glanzes Gottes von Hölderlin. Diese Eigenschaft bezeichnet aber nicht etwas an einem Wesen, sondern sie ist dessen wesentlicher *Ausdruck*. Heidegger schreibt:

„Würde und Glanz sind nicht Eigenschaften, neben und hinter denen außerdem noch der Gott steht, sondern in der Würde, im Glanz west Gott an.“⁵⁸⁶

Aus dem Begriff der Kehre ergibt sich deutlich die eschatologische Dimension der Frage nach Gott im Denken von Heidegger. Eschatologie ist die Lehre von den letzten Dingen. Ontologisch betrachtet ist das letzte Ding das Sein selbst, wenngleich es natürlich nicht Ding im Sinne eines bestimmten dinglichen Seienden ist. Wie die Kehre die Korrelation von Sein

⁵⁸³ Ebd. S. 42.

⁵⁸⁴ Ebd. 29

⁵⁸⁵ Vgl. hierzu die hervorragenden Einleitung in *Wesen und Bildsymbolik der mittelalterlichen Mystik*: Störmer-Caysa, Uta: Einführung in die mittelalterliche Mystik, Reclam, 2004.

⁵⁸⁶ Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre*, S. 45-46.

und Gott auf das Feld existentieller Erfahrung stellt, Gott also als Grund menschlichen Dasein innerhalb des ihm eignenden Verständnishorizontes setzt, so liegt auch der eschatologische Schnittpunkt im Begriff der Kehre. Hier wird Gott als das Absolute im Horizont existentiellen Erlebens als letzte, gründende Instanz verstanden.

In *Sein und Zeit* betont Heidegger, dass sich die Frage nach der Entbergung des Sinnes von Sein in jenem speziellen Modus des Daseins zu entscheiden hat. Dasein ist aber der Mensch, vernunftbegabt und in der Lage über die Bedingung seines eigenen Verstehens phänomenologisch zu reflektieren. Die Türe zum Sein ist also der Mensch, der daseiend existiert. Wie sich nun Sein aus dem Blick des Daseins als Grund und darin als Gott auszuweisen vermag, so lassen rückwirkend Gott und Grund Schlüsse auf den Seinsinn selbst zu, der sich ja im Dasein alleine entbergen kann. So betrachtet, ist also die Kehre im Sein selbst angelegt, gleichwohl der Rekurs auf den je eigenen Grund des Daseins und seine Beantwortung durch Gott. Das Problem der Eschatologie im Kontext des Begriffs der Kehre bringt Alfred Jäger, der sich ausgiebig mit dem Gottesproblem bei Heidegger auseinandersetzt, wie folgt auf den Punkt: „Im Denken des Seins kehrt sich das Sein selbst, >>insofern das Wesen des Seins das Menschenwesen braucht<<.“⁵⁸⁷

Hier nun kehrt sich die Frage nach Gott endlich in Richtung des Menschen. Heideggers Konzept von Gott wird sinnhaft nur im Zusammenhang mit dem Menschen verstanden, und dieser durch seinen Begriff von Gott in seinem Selbstsein bestätigt. Heideggers Gottesbegriff, jener vertraute Fremde, der im Sein an-weist, sich verborgen hält und gleichzeitig in und an allem sich zeigt, dort glänzt und ganz Licht ist, ist von immenser theologischer Bedeutung, weil in ihm die Frage nach dem Sinn des Dasein je schon beantwortet ist. Mit der Kehre kehrt sich auch das metaphysische Weltbild um. Die letzten Dinge sind nicht jene abstrakten Begriffe am Ende allen Denkens, sondern es sind ganz unmittelbar lebensweltlich vorliegende Tatsachen, Faktizitäten, wie Heidegger sie nennt. Nach ihnen aber fragt die Phänomenologie; ihren Sinn für den Menschen aufzuhellen ist das oberste Ziel.

1.2 Vom Seins-Sinn zur Sinnfrage: Gott und Mensch

1.2.1 Die Gottesfrage im Spiegel von Heideggers Technikkritik: Das Dasein Gottes

Es ist für symptomatisch, dass Heidegger seinen Gottesbegriff am eindeutigsten und am klarsten im Spiegel seiner Technikkritik formuliert hat. Und doch hat er für dieses Vorgehen

⁵⁸⁷ Jäger, Alfred: Gott. Nochmals Heidegger, S. 358,

handfeste Gründe, da ja beides, Technik und Gott, Schlüssel zum Verstehen von Welt sind, und Welt, das wurde gezeigt, der zentrale Begriff von Existenz ist. Heidegger bestimmt ja Dasein primär durch den Modus des In-der-Welt-seins. Die Frage nach der Technik ist also gleichzeitig die Frage nach der Beschaffenheit der Welt, in welcher der Mensch *da* ist.

Heideggers Kritik der modernen Welt mit all ihren technologischen Errungenschaften fällt denkbar schlecht aus. Und doch kritisiert er die Technik nicht an sich, sondern stellt sie als Schicksal des Menschen vor, als Vollendung des metaphysischen Weltbildes.

Technik beschreibt nicht die Mittel des Menschen, seine Umwelt in der einen oder anderen Weise zu beeinflussen, zu verändern, sie seinen Bedürfnissen anzupassen. Vielmehr ist sie selbst eine Art des Her-vor-Bringens und als solche ist sie Entbergung von Etwas, das je immer schon vorhanden ist.⁵⁸⁸ Was entborgen wird ist immer das Sein, wie es wesenhaft ist, wie es an-west. Der Entbergende ist der Mensch. Die Frage nach der Technik ist also eine Variation der Frage nach dem Sein und darin nach der Welt, in der Dasein ist.

Auf der anderen Seite bezeichnet Heidegger Technik wesentlich als Gestell. Sie ist eine Herausforderung an die Natur, die sie be-stellt, sie also verändert. Die bestellte Natur zeigt sich in ihrer technischen Verwertbarkeit als *Bestand*. Innerhalb dieses Bestandes steht auch der Mensch. Er ist nicht nur das Subjekt, welches die Technik benutzt, um die Natur zu bestellen, sie auf ihre Schätze hin herauszufordern etc., sondern als gleichsam natürliches Wesen, in der Natur existierend, wird der Mensch im Spiegel der Technik selbst zur Herausforderung, zum Bestand. Heidegger schreibt:

„Nur insofern der Mensch seinerseits schon herausgefordert ist, die Naturenergien herauszufordern, kann dieses bestellende Entbergen geschehen. Wenn der Mensch dazu herausgefordert, bestellt ist, gehört dann nicht auch der Mensch, ursprünglicher noch als die Natur, in den Bestand? Die umlaufende Rede vom Menschenmaterial, vom Krankenmaterial einer Klinik spricht dafür.“⁵⁸⁹

In seiner doppelten Rolle, als Erzeuger von Technik und als deren Objekt, ja Opfer, steht der Mensch in Angesicht seines technischen Weltbildes immer auch in der *Gefahr*, sich selbst in seinem Tun zu verlieren, selbst bestellt, benutzt, verwertet zu werden. Heideggers Kritik an der Technik kann genau in dieser doppelten Rolle des Menschen gefasst werden. Es ist eine

⁵⁸⁸ Heidegger, Martin: Die Technik und die Kehre, S. 12: „Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der Entbergung, d.h. der Wahrheit. Dieser Ausblick befremdet uns. Er soll es auch, soll es möglichst lange und so bedrängend, daß wir endlich auch einmal die schlichte Frage ernst nehmen, was denn der Name «Technik» sage. Das Wort stammt aus der griechischen Sprache. *Technikon meint solches, was zur *techne gehört. Hinsichtlich der Bedeutung dieses Wortes müssen wir zweierlei beachten. Einmal ist *techne nicht nur der Name für das handwerkliche Tun und Können, sondern auch für die hohe Kunst und die schönen Künste. Die *techne gehört zum Her-vor-bringen, zur *poiesis; sie ist etwas Poietisches.“

⁵⁸⁹ Ebd. S. 17

weitgehende und zutiefst fundamentale Kritik, die Heidegger hier gegen die Moderne und ihre Technikversessenheit vorbringt. Als passives, bestelltes Moment innerhalb eines technokratischen Weltbildes leidet der Mensch an Seinsvergessenheit. Heidegger formuliert diesen Zusammenhang zwischen technisch überformten Entbergen und Seinsvergessenheit folgendermaßen und leitet damit zum Begriff der Kehre über:

„Wo immer der Mensch sein Auge und Ohr öffnet, sein Herz aufschließt, sich in das Sinnen und Trachten, Bilden und Werken, Bitten und Danken freigibt, findet er sich überall schon ins Unverborgene gebracht. Dessen Unverborgenheit hat sich schon ereignet, so oft sie den Menschen in die ihm zugemessenen Weisen des Entbergens hervorruft. Wenn der Mensch auf seine Weise innerhalb der Unverborgenheit das Anwesende entbirgt, dann entspricht er nur dem Zuspruch der Unverborgenheit, selbst dort, wo er ihm widerspricht. Wenn also der Mensch forschend, betrachtend der Natur als einem Bezirk seines Vorstellens nachstellt, dann ist er bereits von einer Weise der Entbergung beansprucht, die ihn herausfordert, die Natur als einen Gegenstand der Forschung anzugehen, bis auch der Gegenstand in das Gegenstandlose des Bestandes verschwindet.“⁵⁹⁰

Von der Weise es Entbergens in Anspruch genommen, sieht der Mensch nur, was er faktisch immer schon sucht. Und doch klafft alleine schon in der Möglichkeit der Technikkritik die Option der Abkehr von jener Perspektive auf Welt. Denn, so Heidegger weiter, der Mensch ist nicht gleich gefangen und unentrinnbar seiner Sicht auf die Welt ausgeliefert. Er nimmt sich selbst immer auch als Objekt seines eigenen Tuns wahr. So eröffnet sich die Möglichkeit, die Weise des technischen Entbergens, die Anerkenntnis dessen, was Gestell bedeutet, zu verlassen und darin auch die Seinsvergessenheit zu überwinden. Fast hoffnungsvoll schreibt er:

„Aber nie zu spät kommt die Frage, ob wir uns eigens als diejenigen erfahren, deren Tun und Lassen überall, bald offenkundig, bald versteckt, vom Ge-stell herausgefordert ist. Nie zu spät kommt vor allem die Frage, ob und wie wir uns eigens auf das einlassen, worin das Ge-stell selber west.“⁵⁹¹

Die Gefahr der Technik sieht Heidegger vor allem darin, dass sie zur einzigen und ausschließlichen Weise des Entbergens wird, wenngleich er ihre Notwendigkeit grundsätzlich nicht in Zweifel zieht. Das Gestell erzeugt Dinge, die einen Wert für den Menschen haben. Aber diese Dinge werden gerade in ihrer Dinglichkeit bestellt und in die Welt des Menschen hineingestellt Sie sind austauschbar, beliebig, rein ihrer Benutzung untergeordnet, ohne aber ein eigentliches Dasein zu besitzen. Der Mensch, in dieses Gestell hineingestellt, erleidet

⁵⁹⁰ Ebd. S. 18

⁵⁹¹ Ebd. S. 24.

mithin dasselbe Schicksal. Er wird zum Ding, zur Masse, rein seinem Nutzen untergeordnet und dem eigenen Dasein entfremdet. Heidegger spricht hier von der Verwahrlosung, also dem Verlust der Wahrhaftigkeit.⁵⁹²

Gerade aus dem *Notstand*, der in allem durch die Technik der Natur abgewonnenen Wohlstand und Überfluss entsteht, dem Gefühl des Menschen, seinen eigenen Grund verlassen zu haben und im Nirgendwo einer beliebigen Weltbeherrschung zu schweben, drängt auch die rettende Kehre und mit ihr die Frage nach dem Sein.⁵⁹³

Wie ist das Gesagte nun zu bewerten, wie stellt sich aus dem Begriff der Kehre ein Zugang zu Gott her, und wie versteht Heidegger diesen Gott?

Es wurde gezeigt, dass diese Frage auf dem Boden des faktisch existierenden Menschen, in den Begriff des Grundes einmündet. Der Grund des Menschen wird auf die gleiche Weise entborgen wie das Sein, wengleich er auf eine andere Art in Beziehung zu Dasein steht. Denn während Sein zunächst ein abstrakter philosophischer Terminus ist, versteht Heidegger unter Grund ein faktisches Moment, aus dem heraus und von dem her sich Dasein immer schon versteht. Gestell fragt nicht nach Gründen, sondern nur nach Bestand. Die Verwertbarkeit des Erfragten steht im Vordergrund. Dem entgegen wird durch die Kehre eine zweite Möglichkeit des Entbergens sichtbar, durch welche sich der Mensch dem Göttlichen gegenüber sieht. Heidegger schreibt:

„Erst wenn das Menschenwesen im Ereignis des Einblickes als das von diesem Erblickte dem menschlichen Eigensinn entsagt und sich dem Einblick zu, von sich weg, ent-wirft, entspricht der Mensch in seinem Wesen dem Anspruch des Einblickes. So entsprechend ist der Mensch ge-eignet, daß er im gewahrten Element von Welt als der Sterbliche dem Göttlichen entgegenblickt. Anders nicht; denn auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender, steht als Seiender im Sein und dessen Wesen, das sich aus dem Welten von Welt ereignet.“⁵⁹⁴

Kryptisch, fast schon mystisch ist das, was nun folgt. Mensch und Gott stehen sich in der Kehre gegenüber. Ihr Verhältnis ist das von Grund und Existenz. Gott als Grund ist aber keineswegs gleichzusetzen mit dem Sein, sondern er ist ein Seiendes, zu dem man sich faktisch verhalten kann. Das Heidegger Gott in seinem Denksystem als Seiendes verortet, ist keine Reduktion Gottes, noch eine Vermenschlichung. Es ist eine Abkehr vom metaphysischen Gottesbegriff, der selbst Ausdruck einer auf Gott angewandten Denk-Technik

⁵⁹² Ebd. S. 45.

⁵⁹³ Ebd. S. 35f.: „Also fragend bezeugen wir den Notstand, daß wir das Wesende der Technik vor lauter Technik noch nicht erfahren, daß wir das Wesende der Kunst vor lauter Ästhetik nicht mehr bewahren. Je fragender wir jedoch das Wesen der Technik bedenken, umso geheimnisvoller wird das Wesen der Kunst. Je mehr wir uns der Gefahr nähern, umso heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten, umso fragender werden wir. Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“

⁵⁹⁴ Ebd. S. 45.

ist. Gott als Seiender kann nicht mehr als einer begriffen werden, der vor oder über der Welt steht, sondern als Seiender ist er in der Welt. Das In-der-Welt-sein Gottes gibt ihm Dasein, Existenz und ermöglicht so dem Menschen sich gegen Gott und das Göttliche zu verhalten, wie gegen eine anderen Menschen. Die Frage, ob Gott existiert, ob er lebt, entscheidet sich demzufolge nicht an Denk-Techniken, an wissenschaftlichen Spekulationen, sondern in der Dualität von Blicken und Erblicktwerden. Heidegger endet Die Kehre und die Technik mit einem Wort, dessen mystisches Gepräge auf eine besondere Tiefe verweist:

„Ob der Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott Gott ist, ergibt sich aus der Sichtung der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer. Solange wir nicht denkend erfahren, was ist, können wir nie dem gehören, was sein wird. Ereignet sich Einblick in das was ist? Werden wir als die Erblickten in den Wesensblick des Seins so eingeholt, daß wir ihm nicht mehr entgehen? Gelangen wir dadurch in das Wesen der Nähe, die im Ding dingend Welt nähert? Wohnen wir einheimisch in der Nähe, so daß wir anfänglich [47] in das Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen gehören?“⁵⁹⁵

Gott ist in der Welt und begegnet dort dem Menschen, wann immer sich dessen Grund im faktischen Vollzug seines Lebens entbirgt. Doch wie ist dieser Gott in der Welt? Sicherlich ist er kein Werkzeug, noch mit einem beliebigen Gegenstand zu vergleichen. Gott ist nicht dinglich noch durch die modalen Bestimmungen von Zuhandenheit und Vorhandenheit zu begreifen. Wie ist er aber dann in der Welt zu verstehen?

1.2.2 Die unverfügbare Anwesenheit Gottes in der Welt: Das Wesen der Sprache

Heideggers Zugang zur Sprache enthebt diese des Subjekt-Objekt-Bezuges. Vielmehr stellt Sprache selbst eine Instanz dar, in welcher sich Sein zeigt und gleichsam sprechend entborgen wird. Um das Wesen der Sprache zu entbergen, muss der Blick auf das Phänomen selbst gerichtet werden. Heidegger unterzieht den Sprechenden einer präzisen, wenn auch auf den Bereich seiner eigenen Systematik beschränkten Analyse. Die untersuchten Pole sind der Mensch und das Sein, welches sich durch und in der Sprache dem Menschen verstehend zeigt. Sprechen und Denken hängen unmittelbar zusammen. Die von Heidegger stetig kritisierte, rationalisierende Sicht auf das Denken besagt, der Vorgang des Denkens objektiviere Gegenstände der Erfahrung und kleide jene dann in das Gewand der Sprache. Ein Begriff

⁵⁹⁵ Ebd. S. 46f.

stünde so verstanden dem durch ihn bezeichneten Gegenstand in einer wesensdefinierenden Weise gegenüber. Seiendes wäre durch einen Begriff in seinem Wesen bezeichnet. Die Grundlage des Denkens vor dem Begriff wäre dementsprechend die Gewähr für die Wahrheit des Begriffes.⁵⁹⁶

Dennoch ist natürlich die Sprache nicht beliebig, noch ist sie jenseits des Bereichs der faktisch existierenden Welt anzusiedeln. Sprache beschäftigt sich mit dem Sein, aber nicht in dem reduktiven Sinne, dass ein Begriff das Wesen einer Sache bezeichnete, sondern in einem weitaus fundamentaleren Sinn. Sein ist nicht nur Bezeichnetes, sondern es ist selbst das, was in der Sprache spricht, was an ihr das Sprechende ist. In seiner Beziehung zum Denken erweist sich das Sprechen als Bewegung des Seins auf den Menschen hin. Der Akt des Denkens erweist sich als Bewegung auf das Sein hin, durch das Sein bewirkt. Heidegger schreibt:

„Allein das Denken ist nicht nur Suchen und Hinausfragen in das Ungedachte une aventure. Das Denken ist in seinem Wesen als Denken des Seins von diesem in Anspruch genommen. Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende (l'avenant) bezogen. Das Denken ist als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. Das Sein hat sich dem Denken schon zugeschickt. Das Sein *ist* als das Geschick des Denkens.“⁵⁹⁷

Und an anderer Stelle heißt es:

„Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das unausgesprochene Wort des Seins zur Sprache.“⁵⁹⁸

Denken und Sprache sind also Weisen, in welchen das Sein dem Menschen begegnet. Am Anfang dieser Arbeit wurde herausgestellt, dass Heidegger die Theologie als Wissenschaft des Denkens bezeichnet, bzw. als denkende Wissenschaft. In diesem Zusammenhang wird nun deutlich, inwiefern die Vorstellung Heideggers von Gott mit der Sprache notwendig verbunden ist, und wie der Begriff von Gott aus der Sprache heraus begegnet.

Sprache bezeichnet Dinge, das ist ihre unstrittige Grundfunktion. Auf der anderen Seite sind Dinge eigentlich nur in die Sprache faktisch innerhalb der Existenzsphäre des Menschen. Dort aber ist das Wort der Name einer Sache. Heidegger schreibt:

„Kein Ding ist, wo das Wort fehlt... So genommen ist auch Gott ein Ding. Erst wo das Wort gefunden ist für das Ding, ist das Ding ein Ding. So erst *ist* es. Dennoch müssen wir betonen:

⁵⁹⁶ Ders.: Was heißt Denken, S. 5.

⁵⁹⁷ Ders.: Über den Humanismus, S. 55.

⁵⁹⁸ Ebd. S. 45.

Kein Ding ist, wo das Wort, d.h. der Name fehlt. Das Wort verschafft dem Ding erst das Sein. Doch wie kann ein bloßes Wort dies leisten, daß es etwas dahin bringt zu sein?⁵⁹⁹

Es ist kein Zufall, dass Heidegger sagt, Gott ist ein Ding. Gott sei ein Ding verweist darauf, dass Gott in der Welt existiert. Es gibt ein Wort für Gott und durch dieses Wort *ist* er *da*. Nun geht es bei Heidegger nicht einfach um ein Wort, sondern um einen Namen. Erst der Name einer Sache bringt diese ins Sein oder aus einer metaphysischen Perspektive betrachtet – Heidegger lehnt diese ab -, bringt erst der Begriff einer Sache jene wesenhaft auf das Feld des Denkens.

Heidegger entwickelt seine Sprachphilosophie aus der Dichtung heraus. Er betrachtet Dichtungen von Hölderlin oder, wie im *Wesen der Sprache*, George, Hellingrath u.a., analysiert sie Wort für Wort auf das hin, was *faktisch gesagt* wird, und entbirgt so aus der Weise dieses lichtenden Sagens das Wesen der Sprache als Sprache des Wesens.⁶⁰⁰

Innerhalb des Seins von Dasein ist Gott phänomenal betrachtet ein Seiender. Er ist nicht das Sein selbst, allerdings ist sein Sein als Seiender auch nicht vergleichbar mit der Dinglichkeit, durch die Seiendes bei Heidegger bestimmt ist. Gott kann weder zuhanden, noch vorhanden sein. Auf der anderen Seite ist er es aber auch explizit nicht, da er ja Seiendes ist. Hier zeigt sich sowohl die Stärke von Heideggers Gottesbegriff als auch seine Schwäche – beides wird gleich noch zu besprechen sein. Zunächst muss betrachtet werden, wie Heidegger Gott innerhalb seiner Sprachphilosophie verortet und dann, welches ontologische Verhältnis zwischen Gott und Sprache überhaupt besteht, erweist sich doch hierin einer der Hauptnutzen Heideggers für die Theologie.

In der Sprache spricht Sein. Die Sprache des Daseins ist das Sprechen des Seins in das *Da* der bloßen Existenz hinein. So gesehen ist Sprache immer auch eine je eingenommene Perspektive, eine Sichtweise, ein Verhältnis zwischen Sein und Dasein. Dieses Verhältnis besteht in Raum und Zeit, den Kategorien, durch die Heidegger Dasein in *Sein und Zeit*⁶⁰¹ fasst. Aber Raum und Zeit sind ihrerseits abstrakte Begriffe. Konkret werden sie für den Menschen erst als Beziehungskategorien von Nähe und Ferne.⁶⁰² Das Verhältnis von Raum und Zeit zu Nähe und Ferne ist analog zu dem zwischen Sein und Grund von Dasein – die Perspektive, der Zugang sind das Entscheidende. Die Sprache spricht, ihre Anwendung ist Gespräch und Lichtung des Seins – dies alles lange vor dem Inhalt des Gesagten.⁶⁰³ Die Nähe, die in der Sprache besteht, oder zumindest wesentlich bestehen soll, bezeichnet Heidegger als

⁵⁹⁹ Ders.: *Das Wesen der Sprache*, S. 147.

⁶⁰⁰ Ebd. S. 174

⁶⁰¹ Vgl. Ders.: *Sein und Zeit*, S. 146ff.

⁶⁰² Ders.: *Wesen der Sprache*, S. 198.

⁶⁰³ Vgl. *Wesen der Sprache*, S. 167f.

Nachbarschaft. In einem schönen, fast schon poetischen Bild beschreibt er, was und vor allem wie er Nachbarschaft versteht:

„Zwei einsame Bauernhöfe – soweit es sie noch gibt -, die für einen Gang über Feld eine Stunde weit auseinander liegen, können auf das Schönste benachbart sein, wogegen zwei Stadthäuser, die sich auf derselben Straße gegenüberliegen oder gar zusammengebaut sind, keine Nachbarschaft kennen.“⁶⁰⁴

Nahe ist also, was nachbarschaftlich liegt. Dies bedeutet in der Sphäre der eigenen Existenz, in der Welt von Dasein liegend. Für den Menschen ist nah, was eine unmittelbare Bedeutung für ihn in seinem In-der-Welt-sein hat. Dementsprechend ist seine Sprache immer auf das ihm Nahe gerichtet. Sein, das durch die Sprache spricht, ist das Sein des Daseins, jene Welt, in der besorgt und besorgend der Mensch da ist.

In der von ihm untersuchten Dichtung von Mörike und Goethe findet Heidegger nun einen Begriff, eine Wendung, die das Nahe selbst zum Ausdruck bringt. Es ist das Gegen-einander-über. Dieser perspektivisch verwandte Ausdruck verweist gerade auf jene Nähe, die sich nicht aus einem Sachverhalt ergibt, sondern existentiell verursacht ist. Der sprachliche Ausdruck größter Nähe ist gleichwohl immer auch ein Wort der größten Weite. Dialektisch verkehrt sind Nähe und Weite, Abstraktion und Konkretion innerhalb der Sprache von Dasein. Heidegger schreibt:

„Indes kommt das Gegen-einander-über weiter her, nämlich aus jener Weite, in der sich Erde und Himmel, der Gott und der Mensch erreichen.“⁶⁰⁵

Gott ist ein abstrakter Begriff. Unter den Vorzeichen eines metaphysischen Verstehens ist jener, der nun mit einmal höchst gegenständlich und objektiv beschrieben wird als höchstes Seiendes oder das Sein selbst, dem Menschen, dem er begegnet, weit entfernt, unverständlich, vage. Gott als Seiender, wie Heidegger ihn beschreibt, ist dagegen in unmittelbarer Nachbarschaft zum Menschen, da er ihm seiend im Dasein selbst begegnet.

Grund und Existenz, Gott und Mensch, Erde und Himmel⁶⁰⁶ und andere Begriffspaare versammeln in sich jene nachbarschaftliche Nähe, die schon bei der alltagssprachlichen Gegenüberstellung der Begriffe einen Ausdruck findet. Gerade ihre alltagssprachliche Verortung verbürgt nun ihre existentielle Relevanz. Gott und Mensch sind so gesehen keine Gegenbegriffe, sondern im Punkt ihrer Verschiedenheit einander am Nächsten. Gott im Spiegel der Sprache ist unverfügbar, da er begrifflich über alles erfahrbare, dingliche hinausreicht. Auf der anderen Seite west Gott aber gerade dadurch innerhalb der

⁶⁰⁴ Ebd. S. 198f.

⁶⁰⁵ Ebd. S. 199.

⁶⁰⁶ Ebd. S. 202.

Existenzsphäre des Menschen an. Er ist da, daseiend aber dem Menschen am nächsten und zwar, weil er am weitesten von ihm entfernt ist.

1.3 Erster Ertrag: Das Heilige als Schlüssel zum daseienden Gott

Heideggers Gott ist, das wird aus dem Vorgebrachten deutlich, ein Wesen, das aufs Engste mit der Philosophie und dem Denken Heideggers verbunden ist. Niemals denkt er Gott explizit, ausschließlich, sondern immer in Kontexten; noch versucht Heidegger je die eigene Fragestellung hinter das Phänomen zurücktreten zu lassen, also aus einem gläubigen Blickwinkel, der von einem bestimmten Gottesbild ausgeht, seine eigene Philosophie und mithin sein Kernproblem – die Frage nach dem Sinn von Sein – zu revidieren. Immer geht die Stoßrichtung auf das Sein und alles, so auch Gott, wird innerhalb der gedanklichen Grenzen von Heideggers Fundamentalontologie gedacht. Dies ist besonders und trotz aller Vorbehalte, die man ihm von Seiten der Theologie entgegenbringen möchte, für dieselbe wertvoll, denn sie eröffnet einen ganz eigenen Zugang zu Gott.

Gott erscheint bei Heidegger unter verschiedenen Vorzeichen. Der Kern seines Gottesbezuges, dies wird in alle Varianten der Bestimmung deutlich, ist die Verortung des Begriffes innerhalb der Existenzsphäre des Menschen, seines Daseins, das ja Heideggers philosophisches Terrain darstellt.

In seinem Vortrag *Phänomenologie und Theologie* findet sich die Verbindung von Gott und Mensch im Begriff der Existenz noch weiter differenziert. Heidegger spricht vom Gestelltwerden des Menschen vor Gott durch den Glauben. Alleine also im Glauben kann Gott begegnen, aber nicht in dem Sinne, dass er einfach geglaubt wird wie etwa ein Mythos. Sondern durch den Glauben stellt sich der Mensch selbst in die Beziehung zu Gott. Jener erscheint dann als der, vor dem Dasein steht. Dieses Stehen-vor verändert die Existenz, die Grundlagen auf denen ruhend Dasein sich in seine Welt hinein entwirft, werden brüchig und müssen gewandelt werden. Dies geschieht aus der Notwendigkeit des Glaubens heraus. Dieses Verhältnis spitzt Heidegger auf den christlichen Glauben zu, denn es ist ja auch der christliche Gott, der hier bei ihm ins Zentrum gerückt ist; er schreibt:

„So ist seinem Sinn nach (...) das Gestelltwerden vor Gott ein Umgestelltwerden der Existenz in und durch die gläubig ergriffene Barmherzigkeit Gottes. Der Glaube versteht sich selbst also immer nur gläubig. Der Gläubige weiß nicht und nie, etwa auf Grund einer theoretischen Konstatierung von inneren Erlebnissen, um seine spezifische Existenz; er kann vielmehr seine Existenzmöglichkeit nur >>glauben<< als eine solche, deren das betroffenen Dasein von sich

aus nicht mächtig, in der das Dasein zum Knecht geworden, vor Gott gebracht und so *wiedergeboren* ist.“⁶⁰⁷

Das Verhältnis von Gott und Mensch im Begriff des Vor-Gott-gestellt-werdens läuft also auf die Frage der eigenen existentiellen Möglichkeit. Grundbegriffe des Daseins wie Schuld, Tod, Angst etc. werden auf Basis der Gegenüberstellung mit Gott als Existenzgrund beantwortet und befreien so den Gläubigen, dem Ruf des Seins zu folgen und sein Leben entwerfend zu gestalten.

Mit Heidegger ist es möglich Gott als faktische Größe innerhalb von Dasein zu verstehen. Als Seiender kann ihm begegnet, sich ihm gegenüber verhalten werden. *Nachbarschaftliche* Nähe steht vor abstrakter Begriffsbildung und gerade durch seine verfügbare Unverfügbarkeit ist Gott dem Menschen nahe. Gott zu denken ist gleichwohl immer verbunden mit dem Denken der eigenen Existenz.⁶⁰⁸

Die letzte Frage ist nun, wie wird Gott von Dasein gedacht? Eine Antwort hierauf kann die Befindlichkeit des Heiligen geben, wie sie mithilfe der Methodik Heideggers im Zuge dieser Arbeit entwickelt wurde. Denn als existentielle Befindlichkeit verstanden, gründet das Heilige die Welt desjenigen Daseins, das in dieser Befindlichkeit ist; die Welt aber ist der Schlüssel zum Verständnis von Existenz.

Gott als Grund des Daseins wird von Heidegger in unmittelbarer Nähe – er bezeichnet jene als *nachbarschaftlich* – zu den Umständen des faktischen Lebensvollzuges begriffen. Weiterhin begegnet Gott immer auch als Seiender. Dadurch ist er *in* der Welt. Dasein und Gott teilen sich also *eine* Welt. Ihre Beziehung zueinander ist als Gegenübergestelltwerden gekennzeichnet. Die Frage wie Gott von Dasein erfahren werden kann und im glaubenden Lebensvollzug faktisch auch erfahren wird, findet ihre Antwort im Zustandekommen der Welt, in der Dasein ist. Gott begegnet nicht eigentlich in der Welt, weil er ein universales Moment derselben ist. Vielmehr wird Gott in die Welt eingeladen, sobald Dasein Welt in der Befindlichkeit des Heiligen versteht. Die als heilig verstandene Welt ist also alleine der Ort, an dem der Mensch Gott als Seiendem, als Nachbarn begegnen kann. Umgekehrt ist das Heilige als Befindlichkeit verstanden der Schlüssel, um Gott hermeneutisch zu begreifen, d.h. in der Weise wie er innerhalb der Existenzsphäre von Dasein jenem begegnet.

Heideggers phänomenologischer Ansatz ist für die Theologie der Gegenwart ein wertvoller Gewinn, wenn es darum geht, die Möglichkeit der Erfahrung Gottes innerhalb der Grenzen

⁶⁰⁷ Ders.: Phänomenologie und Theologie, S. 53.

⁶⁰⁸ Jäger, Alfred: Gott. Nochmals Heidegger, S. 390: „Dabei gibt es doch kein Denken über Sinn, Sein, Nichts und Gott, ohne ineins und zugleich ein Denken über das Wesen des Denkens, der Sprache und des Bewußtseins zu sein.“

existentieller Erfahrung systematisch zu verorten. Gott ist nichts abstraktes, dem faktischen Lebensvollzug entfremdetes, noch als metaphysisches Chiffre bezeichnet, sondern er erscheint als Seiender, der ganz unmittelbar in der Welt begegnet. Hier ist er unverfügbar und fern, doch gerade in dieser Ferne ganz nah, ein Nachbar. Diese Nähe weist sich dem Dasein als Grund aus. Gott, so kann übersetzt werden, ist der Grund der Welt, in welcher man ihm begegnen kann. Diese Welt aber ist erschlossen in der Befindlichkeit des Heiligen. Jene Befindlichkeit ist also gleichsam der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis Gottes in der eigenen Existenz.

2. Heideggers Theo-Logia – Die Wissenschaft vom Vollzugszusammenhang des faktischen Lebens

In seiner Auslegung der Paulusbriefe⁶⁰⁹ verweist Heidegger auf ein anderes, theologisches Kernproblem und versucht es aus Sicht der fundamentalontologischen Analyse von Dasein zu bearbeiten. Es ist das Problem der Formulierung eines spezifischen Sinns von Dasein, das seine Existenz unter den Zeichen christlicher Religiosität zu begreifen versucht. Kurz: Es geht um die Frage der spezifischen Bedeutsamkeit christlicher Existenz und der Möglichkeit jene zu denken. Zunächst aber ist noch einmal das Verhältnis von Bedeutsamkeit und faktischem Lebensvollzug zu klären.

Existenz ist in der Weise seines In-der-Welt-seins klar strukturiert. D.h. das Leben läuft nicht planlos und urwüchsig ab, sondern jede einzelne Lebensäußerung ist ein Reflex auf einen implizit immer schon mitgedachten Kontext. Heidegger nennt diese Struktur Sorge – davon wurde bereits gehandelt. Die Struktur der existentiellen Verhaltungen hat zwei Schnittpunkte: den Anfang und das Ende des Lebens. Über seinen Ursprung reflektiert Dasein als seinen Grund, den Grund seiner Existenz. Der Vollzug dagegen orientiert sich am unvermeidlichen Ende, Heidegger spricht vom Sein-zum-Tode als Grundmoment der Sorge.

Die faktischen Bedeutsamkeiten des alltäglichen Lebens entspringen der existentiellen Sorge um das eigene Dasein im Hinblick auf dessen Endlichkeit. Ein Leben, das sich auf Basis dieser Bedeutsamkeiten erschließt – denn das ist, was Bedeutsamkeiten tun: sie erschließen die Welt, in der Dasein ist – ist in innerweltlichen Vollzugszusammenhängen befangen. Man könnte sagen, ein solches Leben ist materiell ausgerichtet, es betrachtet die Welt und die in ihr sich zeigenden Dinge unter dem Aspekt ihrer Nützlichkeit. Was kann helfen, das eigene

⁶⁰⁹ Vgl. dazu die Ausführungen zu in Kapitel II, Abschnitt 4.3: Bedeutsam ist die Verknüpfung von Zeit und Sinn innerhalb der christlichen Existenz.

Dasein gegen die Möglichkeit seiner Endlichkeit abzusichern? Welches Werkzeug ist hilfreich, welches bedarf einer Verbesserung?

Ein solches Leben vollzieht sich unter dem Zeichen seiner Erhaltung. Es ist ein auf seine Grundbedürfnisse reduziertes Leben, das nichts mit dem zu tun hat, was das Leben eines Menschen gemeinhin ausmacht. Denn Menschen existieren nicht einfach nur unter dem Gesichtspunkt, ihre Existenz zu erhalten, sondern sie fragen auch nach einem Sinn. Dieser Sinn des eigenen Lebens wird durch die Religion beantwortet. Doch ist nicht jede Religion gleich.

Heideggers Untersuchung der christlichen Existenz weist verschiedene, bemerkenswerte Bedeutsamkeiten auf, die das Verständnis von Existenz grundlegend verändern und gleichzeitig in einem spezifischen Verständnishorizont erschließen. Er schreibt:

„Ohne die christliche Faktizität würden die Bedeutsamkeiten des Lebens entscheiden und den Bezugszusammenhang modifizieren. Aber hier läuft die Sinnrichtung des faktischen Lebens entgegengesetzt. Der Vollzug übersteigt die Kraft des Menschen. Er ist aus eigener Kraft nicht denkbar. Von sich aus kann das faktische Leben nicht die Motive hergeben, um auch nur das $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ zu erreichen. Durch Übersteigerung einer Bedeutsamkeit versucht das Leben sich einen >>Halt zu gewinnen<<. Dieser Begriff des >>Halts<< hat einen Sinn in einer ganz bestimmten Struktur der faktischen Lebenserfahrung.“⁶¹⁰

Das faktische Leben, wie Heidegger es hier nennt, hat nicht das Potential gleichsam sinnstiftend für die Existenz zu sein. Es erschöpft sich in seinen innerweltlichen Besorgungen, in seiner mehr oder minder unreflektierten Alltäglichkeit. Gleichzeitig ist aber in jener faktischen Existenz der Vollzug gesichert, solange die Sorgestruktur in Tun und Handeln sich erfüllt und darin das Leben erhalten wird. Die christliche Faktizität, die sich durch den Glauben existentiell manifestiert, transzendiert nun die Möglichkeiten des Lebens in den Bereich des Religiösen. Hier erfährt die Frage nach dem Sinn eine neue Antwort: Der Sinn findet sich im existentialen Grund, von dem her Dasein sich in seiner Existenz verstehen kann. Gleichzeitig übersteigt aber dieser Rekurs die Möglichkeiten den Glauben erschöpfend vollziehen zu können, denn die Rückbindung des Lebens an Gott durch den Glauben weist sich gerade durch die Unmöglichkeit seiner diesseitigen Erschöpfbarkeit aus. Das durch den Glauben erschlossene Leben endet nicht im Hier, sondern erfüllt sich gerade dort, wo das faktische, um sich selbst besorgte Leben aufhört. Die Endlichkeit des Lebens wird durch die Hinwendung zu Gott suspendiert und mit ihr fällt die Begrenzung des Daseinsvollzugs auf die in der Sorge aufgegebene Erhaltung des Lebens.

⁶¹⁰ Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens, S. 122.

Theologie ist nach Heidegger denkende Wissenschaft. Sie denkt nach über das Leben des gläubigen Menschen. Sie denkt nach über Gott, über die Rede von ihm, über die Phänomene des Glaubens und der Religiosität und darin denkt sie immer auch den Menschen, der faktisch existiert und dessen Existenz sich in Vollzugszusammenhängen gestaltet. Diese Vollzugszusammenhänge werden gewusst, sind Wissen, aber in einem anderen Sinn, als der Begriff Wissen normalerweise verwandt wird. Wissen bedeutet hier nicht, Kenntnis von Seiendem, sondern von Vollzugszusammenhängen.⁶¹¹ Die Theologie ist demnach Wissenschaft von existentiellen Vollzugszusammenhängen, ist Wissenschaft von den Bedeutsamkeiten, die die Welt in Dasein begründen.

So betrachtet muss in den Kanon ihrer Disziplinen auch die Phänomenologie aufgenommen werden als Methode, Dasein in seinem Sein zu analysieren. Das „Theo“ in Theologie verweist auf die besondere Erschlossenheit von Sein unter dem Zeichen des christlichen Glaubens. Die „Logia“ bedeutet im gleichen Zusammenhang das Wissen, das durch Anwendung der phänomenologischen Methode gewonnen wird und das seinem Wesen nach fundamentalontologischen Charakter hat.

Diese Erweiterung des Arbeitsbereiches der Theologie ist ungemein wertvoll, da sie es ermöglicht, die Theologie zur Wissenschaft vom Menschen und seinen inneren Befindlichkeiten zu machen. Neben den historischen, exegetischen und philosophischen Disziplinen könnten so das Spektrum der Theologie auf psychologische und vor allem anthropologische Phänomene erweitert werden, die rückwirkend die anderen Disziplinen mit neuen Impulsen befruchten könnten. Das Heilige und andere mithin vernachlässigte Begriffe des Religiösen wie Mythos oder Opfer könnten dann selbst von der Theologie bearbeitet und ihrem Wesen nach vorgestellt werden – jetzt werden diese Begriffe zumeist von der Religionsphilosophie oder – geschichte oder – psychologie behandelt.

Heideggers Beitrag zum Verständnis der Theologie als Wissenschaft ist immens und die Einführung der phänomenologischen Methode der Existenzanalyse scheint äußerst vielversprechend, wenn es, dem 2. Vatikanum folgend, darum gehen soll, den Menschen in seiner Grundverfasstheit immer weiter ins Zentrum theologischen Fragens zu rücken.

⁶¹¹ Ebd. S. 123.

3. Die Bedeutung von Heideggers Phänomenologie für die Theologie von heute

Nachdem der Wert der Phänomenologie für die Theologie insgesamt aufgezeigt wurde, geht es darum, im Einzelnen zu betrachten, inwiefern diese scheinbar rein erkenntnistheoretische Methode, die nach dem Gepräge der Erscheinung der Phänomene fragt, Fragestellungen und Wissensbereiche der Theologie weiten und zugleich auch deren Kerngehalt auf das Wesentliche zu reduzieren vermag. Exemplarisch soll im Folgenden nach der Bedeutung der Sprache für die Rede von Gott, dem Heiligen als theologischem Kernbegriff, der Frage nach dem Platz des Mythos innerhalb der Theologie und schließlich nach dem Gespräch der Religionen gefragt werden.

3.1 Die Sprache als Haus des Seins – zur Möglichkeit von Gott zu reden

Innerhalb der Phänomenologie kommt der Analyse der Sprache eine besondere Rolle zu. Sie steht zwischen der Welt und dem Geist, der diese Welt betrachtet. Sie ist mehr als ein reines Zeichensystem. In ihr drückt sich das Verhältnis zwischen Welt und Geist, zwischen Sein und Existenz, zwischen Dasein und seinen Grund aus.

Heidegger legt besonderen Wert auf die Betrachtung der Sprache in seiner Philosophie. Er verfolgt damit zwei Interessen: Zum einen sieht er in der Sprache des Alltags, das heißt in der unreflektierten Benutzung der Sprache, um die Begebenheiten der alltäglichen Besorgungen zu beschreiben, einen tieferen Kern verborgen – das Sein selbst entbirgt sich in der Sprache in der Weise, wie Dasein sein In-der-Welt-sein versteht. Hier liegt der Weltgedanke fundamental zugrunde. Das Sein des Daseins ist sein modales Sein in einer Welt, die ihm ein System von Bewandniszusammenhängen bietet. Diese Zusammenhänge sind hier schon erschlossen und bekannt. Die Geschichte ihrer Erschließung und die Faktizität ihrer Dynamik spiegeln sich in der Sprache selbst wider. Die Phänomenologie Heideggers versucht nun die Seinerschlossenheit durch Rückkopplung der Alltagssprache an ihren fundamentalontologischen Zusammenhang aufzuweisen.⁶¹²

Die zweite Bedeutung – Heidegger hat sie in seinem Werk *Das Wesen der Sprache* dargelegt – beschäftigt sich mit der Wirkung des Seins auf die existentielle Befindlichkeit von Dasein. Hier geht er davon aus, dass Sein eine faktische und objektive Größe darstellt, die sich bedeutsam in die Sphäre des Lebens hinein äußert. Das Medium dieser Äußerung ist die Sprache, wobei hier der Begriff der Sprache durchaus weit gefasst werden muss – er erschöpft

⁶¹² Vgl. Ders.: *Sein und Zeit*, S. 24ff.

sich nicht in der gesprochenen Sprache, sondern schließt in sich sämtliche bedeutsamen Äußerungen ein. So ist die Malerei eine Sprache ebenso wie die Musik, das Gemälde ebenso sprechend, wie die Noten einer Komposition oder der Text eines Poeten.

Heidegger bezeichnet die Sprache als Haus des Seins. Man kann dieses Bild ganz wörtlich verstehen. Das Sein wohnt in der Sprache an, es ist an-wesend, so wie Dasein in seiner Welt anwesend ist. Die Sprache ist die Sphäre, der Wirkungsbereich des Seins und verhält sich diesem gegenüber so, wie ein Haus sich seinen Bewohnern gegenüber verhält und umgekehrt. Es wurde gezeigt, dass sich Dasein zu Gott als zu seinem Grund verhält. Gott ist darin ein weltgründender Faktor innerhalb der Existenz. Von ihm her versteht sich ein Mensch, der in der Existenzform des Glaubens ist und sein Dasein diesem Glauben entsprechend ausrichtet. Gott ist der Grund von dem her und auf den hin sich ein Mensch versteht, der diesem Gott gläubig begegnen kann.

Die Theologie, das konnte gleichwohl mit Heidegger aufgewiesen werden, ist eine denkende Wissenschaft. Denken ist ein Akt des Sprechens, Sprechen ein Akt des Denkens. Ohne Sprache gibt es keinen Gedanken und ohne Gedanken gibt es keine Sprache. Dieses Wechselverhältnis ist aus Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*⁶¹³ bekannt. Die Theologie ist die Wissenschaft von der Rede Gottes. So steht auch die Sprache in ihrem Zentrum, denn in ihr zeigt sich, wie der Mensch, der an Gott glaubt, über ihn nachdenkt und sich zu ihm verhält, Gott sprachlich begegnet.

Als Wissenschaft der Rede von Gott ist auch die Möglichkeit von Gott zu reden ein theologisches Thema. Hier steht das Wie im Vordergrund: Wie ist angemessen von Gott zu sprechen, ohne in zu vereinnahmen oder dem Menschen den Zugang zu ihm zu verstellen? Beides, Vereinnahmung und Verstellung, kritisiert Heidegger, wenn er von einer rein an der Metaphysik orientierten Theologie spricht. Sie setzt Gott mit dem Sein gleich, entzieht ihn dadurch dem Bereich des Menschlichen und vereinnahmt ihn gleichzeitig. Gott ist aber nicht zu vereinnahmen – das betont Heidegger. Er ist in der Sprache zwar unverfügbar, gleichzeitig wohnt er aber auch in ihr an, ist da, hat ein Dasein. Als Daseiender ist er seiend und als solcher kann sich der Mensch in seiner Existenz zu ihm verhalten. Die Möglichkeit von Gott zu sprechen ist also Zentral für die Begegnung mit ihm.

Heideggers Phänomenologie kann hier einen wichtigen Beitrag leisten, wenn es darum geht, in angemessener Weise von Gott zu sprechen. Denn wie Sein sich in Bedeutsamkeiten der Sprache zeigt, so ist auch von Gott in der Weise seiner jeweiligen Bedeutung für Dasein zu

⁶¹³ Erhellend hierzu sind die Ausführungen von J.G. Herder, auf die auch Heidegger mehrfach Bezug nimmt. Dazu: Herder, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*.

sprechen. Wie Sein durch die Sprache spricht, spricht auch Gott in ihr, durch sie, so wie der Mensch sich sprechend an Gott wendet.

Ein Beispiel für das letztere ist das Gebet. Betend spricht der Mensch zu Gott, er ist im Gespräch mit ihm. Er redet ihn wie einen Gesprächspartner an, der tatsächlich da ist und der hört und versteht. Im Gebet ist Gott an Angesprochener und Sprechender zugleich. Denn er antwortet im Akt des Betens, weil er die Befindlichkeit des Betenden lichtet. Jener wendet sich an Gott, sein Innerstes nach außen tragend, es in Worte kleidend und diese Worte hallen wie ein Echo wider und finden ihren Widerhall im Gemüt des Betenden. Das Gebet ist also eine Möglichkeit zu Gott zu sprechen. Es ist aber auch eine Möglichkeit von ihm zu sprechen. Als Wort und Sprache ist das Gebet ein objektiver Sprechakt, der phänomenologisch analysiert und interpretiert werden kann. Seine Sprachphilosophie entwickelt Heidegger durch Interpretationen von Gedichten. Eine Phänomenologie des Gebetes ließe auf das Wesen Gottes schließen, wie eine Dichtung auf das Wesen der Sprache schließen lässt. Natürlich ist kein objektives, metaphysisch verstandenes Wesen gemeint, das so begriffen werden könnte. Wohl aber kann Gott aus dem Gebet verstanden werden, wie er für den Betenden ist, wie er in dessen Existenz anwest.

Als hermeneutischer Schlüssel für eine Phänomenologie des Gebetes kann das Heilige als Befindlichkeit des Betenden dienen. Denn im Heiligen ist Sein in einer bestimmten Weise erschlossen. Das Heilige ist selbst weltgründend, da es das Gepräge der Welt, in der Dasein ist, ausbildet, ihr eine sprachliche Form gibt, wie im Zuge dieser Arbeit gezeigt wurde. So kann das Heilige gleichwohl Schlüssel für eine Rede von Gott als Grund von Dasein sein, zu dem es sich verhält, und einen wertvollen Beitrag zur Theologie leisten.

3.2 Das Heilige als Kernbegriff der Rede von Gott?

Neben der Sprache kann auch für die Theologie als Wissenschaft das Heilige ein Kernbegriff sein. Dabei geht seine Bedeutung über religionsphilosophische Implikationen hinaus, die das Heilige zumal auslöst. Es ist nicht einfach nur ein Phänomen, das so oder so zu deuten ist, sondern es kann, als Befindlichkeit verstanden, die Phänomene der Welt in bestimmter Weise belichten.

Als zentraler Begriff der Rede von Gott eröffnet das Heilige die Möglichkeit Gott zur Sprache zu bringen. Dieses zur Sprache bringen kann hier wörtlich verstanden werden, denn in der Befindlichkeit des Heiligen stehend wird Gott nicht nur als Grund-Phänomen verstanden, sondern er äußert sich in der Befindlichkeit selbst, weist sprachlich auf sich selbst hin, setzt

sich so selbst als existentialen Grund des Menschseins. Das Heilige ist dabei universal. Als Phänomen ist es jedem Menschen bekannt und ein Begriff in jeder Religion. Als Befindlichkeit ist es ein existentielles Phänomen, das selbst weltgründend ist. Weltgründend ist es auch im Hinblick auf die Erschlossenheit von Sein, in der je immer schon dem Dasein gegebenen Welt.

Bei der Rede von Gott können verschiedene Perspektiven eingenommen werden. Von ihm kann exklusiv und inklusiv gesprochen werden. Er kann der Möglichkeit, sich ihm gegenüber existentiell zu verhalten, entzogen sein oder ganz in der menschlichen Lebenswelt aufgehen. Beides ist fatal für die Rede von Gott. Man kann von ihm auf Basis subjektiver und objektiver Erfahrung und Erfahrbarkeit reden. Auch diese Arten, von Gott zu reden, sind unzureichend, denn als Grund, von dem her und auf den hin Dasein sich versteht, ist Gott immer beides zugleich, ohne sich in einer Blickweise zu erschöpfen. Die Dritte Welt ist die Ebene der Sprache – hier in einem umfassenden, das Subjektive und Objektive synthetisierenden Sinn. Auf diese Ebene gestellt, kann das Heilige ein Begriff dieser Dritten Welt sein, der den Zugang zu dieser Welt eröffnet. Wie über Gott kann über das Heilige nicht in angemessener Weise gesprochen werden, wenn es exklusiv, inklusiv, subjektiv oder objektiv geschieht. Es erschöpft sich nicht einer bestimmten Weise der Rede, sondern eröffnet die Möglichkeit, über die Welt auf je verschiedene Weisen zu sprechen. Die Übergänge zwischen den einzelnen Phasen der sprachlichen Betrachtung sind hier fließend.

Auch könnten theologische Gehalte mit dem Begriff des Heiligen in einem neuen Licht erscheinen, denn sie würden in ihrer unmittelbaren Beziehung zur Existenz begriffen werden können. So könnten Fragen der Dogmatik betreffs Glauben, Gemeinde oder das Geheimnis der Wiederauferstehung aus ihrer Bedeutsamkeit für das Individuum heraus verstanden und gedeutet werden. Das Heilige könnte auch hier als hermeneutischer Schlüssel dienen, theologische Grundgehalte auf Basis existentieller Verhaltung zur Sprache zu bringen.

Ein anderes Feld, auf dem das Heilige fruchtbar in die Theologie eingebaut werden kann, ist die Pastoral. Das Zweite Vatikanum stellt mit seiner Pastoralconstitution *Gaudium et spes* den Menschen in den Mittelpunkt theologischen Fragens. Die Hinwendung zu ihm geht einher mit der Notwendigkeit, die sprachliche Brücke zwischen der Institution Kirche und ihren Mitgliedern neu zu überdecken, denn die Sprache der Kirche ist die des Glaubens und der Glaube in der Kirche ist der Glaube der Menschen, die sich zum Geheimnis des Christus verhalten.

3.3 Remythologisierung anstelle von Rationalisierung – Das Heilige als Weltgrund

Gerade im Kontext einer pastoraltheologischen Fragestellung spielt der Umgang mit der Heiligen Schrift eine wichtige Rolle. Im Zentrum der Pastoraltheologie steht die Frage nach der Gestalt der Liebe Gottes zu den Menschen und in ihrer Folge die Frage nach dem christlichen Umgang der Menschen untereinander. Vorbildhaft ist aus der Heiligen Schrift herauszulesen, inwiefern sich die Liebe Gottes im Handeln offenbart. Eine theologische Hermeneutik der Heiligen Schrift ist daher nicht auf exegetische Fragestellungen beschränkt, sondern sie verlangt auch nach einem Instrumentarium, das sie für pastorale Fragen weiter öffnet. Natürlich gibt es viele Zugänge zur Heiligen Schrift, auch viele, bei denen die Texte auf ihre caritative Dimension hin gelesen und verstanden werden. Diese besondere Sichtweise ist aber spätestens seit Bultmann, der das Programm⁶¹⁴ einer Entmythologisierung der Heiligen Schrift initialisiert hat, zu Unrecht in Verruf gekommen: Nämlich die Heilige Schrift als das zu lesen, was sie ihrem Namen nach ist – eine *Heilige* Schrift.

Warum hat nun eine remythologisierende Lesart der Heiligen Schrift eine unmittelbare pastorale Bedeutung? Warum kann das Heilige als existentielle Befindlichkeit verstanden einen solchen Zugang ermöglichen und gleichsam als hermeneutischer Schlüssel, jenen mythologisch-pastoralen Kern der Texte entbergen?

Hier ist zunächst eine Prämisse zu setzen, die sich aus der moderneren Mythentheorie von Walter F. Otto⁶¹⁵ ergibt. Diese besagt, dass der Mythos primär eine Sprachkonstellation darstellt, die die existentielle Befindlichkeit von Menschen beschreibt, welche diese Mythen in einem religiösen Sinne für ihre oder die Wahrheit ihrer Götter oder eines Gottes halten und glauben. Ein Mythos spiegelt aber nicht nur eine bestimmte existentielle Bedeutung wider, sondern er ist gleichsam der hermeneutische Leitfaden zum Verstehen der Welt, in welcher Dasein existiert. Hier umgreift der Mythos das ganze Spektrum von Lebensäußerungen. Das Verhältnis einer göttlichen Person zu den Menschen wird zum Leitfaden des eigenen Handelns, das nicht in Nachahmung der göttlichen Akte besteht, sondern in ihrer Aktualisierung. So verhält man sich etwa den Armen gegenüber nicht gut, um eine wie auch immer geartete Belohnung für dieses Handeln zu erhalten, sondern um das Verhältnis des liebenden Gottes zu den Menschen exemplarisch durch die Aktualisierung des Verhaltens Jesus zu den Armen zu wiederholen.

Aus einer rationalisierenden, d.h. nach einer auf historische und logische Zusammenhänge abgestellten Lesart der Heiligen Schrift können auch ethische Prinzipien abgelesen werden,

⁶¹⁴ Bultmann, Rudolf: Zum Problem der Entmythologisierung, 1952, S. 198–208. (Kerygma und Mythos Bd.2)

⁶¹⁵ Otto, Walter F.: Gesetz, Urbild und Mythos, Stuttgart 1951, S. 45ff.

die ihrerseits die Grundlage für ethisch angemessenes Handeln bilden können. Dies soll nicht in Abrede gestellt, noch relativiert werden. Auch nicht in Abrede soll die religiöse Dimension ethischen Handelns gestellt werden. Dennoch ergibt sich aus einer mythologisierenden Lesart der Schrift eine andere Handlungsmotivation, die nicht ein ethisches Ziel jenseits der Handlung zu erfüllen sucht, noch etwas Pflichtgemäßes realisieren will. Vielmehr geht es um die Realisierung eines rein religiösen Wertes, hier: die Aktualisierung der göttlichen Liebe.

Die Frage ist nun nicht, wie das Offensichtliche, die Anleitung zum liebenden Handeln, aus den Schriften herauszulesen ist. Sie handeln ja gerade davon. Es geht darum, wie dieses Handeln zur Grundlage des Verstehens und von dort aus wiederum Motiv für Handeln an sich werden kann. Hier zeigt sich nun die Bedeutung des Heiligen als weltgründende Befindlichkeit menschlicher Existenz.

Ein hermeneutischer Schlüssel umrahmt einen Bedeutsamkeitshorizont, in welchem sich die Bedeutung z.B. eines Textes im Kontext seiner existentiellen Relevanz erschließt. Analog zu dieser Bedeutsamkeit steht auf einer ontologischen Basis das, was Heidegger unter Befindlichkeit subsumiert hat, also eine existentielle Disposition des Daseins durch welche es seine Welt erschließt und als so und so erschlossen wahrnimmt. Das Heilige als Befindlichkeit ist weltgründend. Es lässt Phänomen in dieser Welt, Phänomen durch die sich Welt letztlich konstituiert, in einer bestimmten, dieser Befindlichkeit entsprechenden Weise erscheinen. Es ist gleichsam ein Phänomen, das Welt für Dasein in bestimmter Weise erschließt, Welt aufschließt, als Schlüssel einen Zugang zu der Welt in ihrem Sein verschafft.

Auf einen Text bezogen, lässt ein hermeneutischer Schlüssel jenen in gleichwohl bestimmter Weise bedeutsam erscheinen. Die Bedeutung eines Textes erschließt sich, je nachdem welcher Schlüssel genutzt wird, um sich Zugang zu seinem Gehalt zu verschaffen.

Wie erschließt nun das Heilige die Heilige Schrift und welchen theologischen Nutzen kann es haben, die Schrift im Kontext ihrer mythologischen Möglichkeit zu verstehen? Was bedeutet es, wenn von einer *Heiligen* Schrift gesprochen wird?

Zu Beginn dieser Arbeit wurden die sprachlichen Bedeutungsmöglichkeiten des Heiligen erwogen. Im folgenden Teil wurde gezeigt, inwiefern das Heilige in anderen Ansätzen zur Geltung kommt und was es im jeweiligen Kontext bedeutet und welche Weise menschlicher Verhaltung gegenüber seiner Welt es impliziert. Wenn es also darum geht, eine Grundbedeutung des Heiligen herauszufiltern, eine Schlüsselfunktion, dann ist es zweifellos, die, das alles, was als *heilig* bezeichnet wird, dem Alltäglichen entfremdet ist, ohne je ganz von ihm verschieden zu sein. Vielmehr wird das Alltägliche auf einer metasprachlichen Ebene, als Mythos, zur Sprache gebracht. Der Mensch verhält sich also gegenüber seinem

alltäglichen In-der-Welt-sein, indem es jenes durch den Mythos auf eine abstrakte metasprachliche Ebene bringt. Als faktisch *heiliger* Text verstanden, deuten die Erzählungen der Bibel nicht mehr nur auf eine historische Relevanz hin, sondern sie erscheinen als bedeutsame Allegorie auf das faktische Leben von Dasein, das sich diesen Schriften gegenüber in gläubiger Weise verhält. Jesu Handeln an den Armen und Kranken wird so beispielsweise zum zwingenden Motiv für das eigene Handeln. Auf der anderen Seite wird das Handeln in der Welt unter der Kategorie der Heiligen Schrift verstanden, so wie in archaischen Religionen Welt unter dem Zeichen ihrer mythologischen Gründung verstanden wurde. Das Wirken Gottes wird offenbar.

Neben anderen Beispielen, die zeigen, wie das Heilige als hermeneutischer Schlüssel die Texte des Alten und neuen Testaments ins Zentrum gläubigen Handelns zu rücken vermag und so den traditionellen Zugängen neue Aktualität verleiht, steht vor allem der Offenbarungscharakter der Schrift im Vordergrund. Die Heilige Schrift ist im katholischen Verständnis eine Quelle der göttlichen Offenbarung. Eine andere Quelle ist die kirchliche Tradition, die den in der Schrift gründenden Glauben immer neu interpretiert und so vergegenwärtigt. Der Prozess der Offenbarung ist so wenig abgeschlossen, wie die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft oder des Lebens eines Individuums. Gerade die Geschichtlichkeit der Offenbarung stellt aber im Zusammenhang mit der individuellen Religiosität eine besondere Herausforderung dar. Wie kann etwa die Schrift dem gläubigen Individuum die Liebe Gottes offenbaren, ohne dabei ihren universellen Charakter zu verlieren? Wie kann auf der anderen Seite die Offenbarung einen universellen Charakter besitzen und dabei in die Lebenswirklichkeit jedes Einzelnen zu jeder Zeit hinein bedeutsam sprechen?

Das Heilige eröffnet auch in diesem Zusammenhang einen Zugang, eine Möglichkeit, die in der mythologischen Übersetzbarkeit eines Textes in den kulturellen und/oder religiösen Horizont einer anderen Gesellschaft besteht. Mythen sind als metasprachliche Konstrukte universell versteh- und kommunizierbar. Sie bezeichnen die Lebenswirklichkeit einer sozialen Gruppe, etwa eines Stammes, der bestimmte Mythen besitzt. Sie bezeichnen aber auch die Lebenswirklichkeit des Einzelnen, der durch die mythologische Vernunft seine Welt in der Weise versteht, wie sie ihm zunächst gegeben ist. Das Heilige verleiht dem Mythos Bedeutung. Der Mythos wird durch das Heilige als metasprachliche Kategorie der je vorliegenden Wirklichkeit verstanden. So stehen das Heilige und der Mythos in einer direkten, sich wechselseitig konstituierenden Beziehung. Die Heilige Schrift kann, wo sie als wirklich *heilig* verstanden wird, zur metasprachlichen Bedeutungsdimension der

Lebenswirklichkeit von Christen werden, die im Modus des Glaubens Sein in seiner Erschlossenheit durch die Botschaft von Christus verstehen. Auf einer anderen Eben kann das Heilige zur Brücke verschiedener Religionen werden, sofern sie versuchen miteinander auf Basis ihres Glaubens zu sprechen. Dieser Aspekt wird im Folgenden behandelt werden.

3.4 Das Heilige und das Gespräch der Religionen

Religionen unterscheiden sich in der Weise, wie sie die Welt und jene Kräfte verstehen, die in ihnen wirken. Sie haben verschiedene Auffassungen über das Wesen und die Bestimmung des Menschen. Dies macht es häufig schwierig für sie, miteinander ins Gespräch zu kommen. Auf der anderen Seite ist das Gespräch der Religionen überaus wichtig. Die politische Seite ist gerade in der Gegenwart drängend. Aber auch andere Aspekte sind vor allem für die westlichen Industrienationen immer wichtiger geworden. Fragen des Lebenssinns stehen hier im Vordergrund, während in der Dritten Welt Fragen von Armut und gesellschaftlicher Ausrichtung bedeutsam sind.

Neben der Kluft zwischen verschiedenen Religionen, also der Notwendigkeit und der Möglichkeit eines Gesprächs etwa zwischen Christen und Hindus, gibt es auch innerhalb der einzelnen Religionen ein starkes Gefälle, das nicht selten mit dem Problem der Sprachlosigkeit einhergeht. Der brasilianische Katholizismus ländlicher Prägung mag sich teilweise stärker vom urbanen Katholizismus einer europäischen Großstadt unterscheiden als dieser sich vom Protestantismus. Die gesellschaftlichen und sozialen Umfeld der religiöser Verhaltens prägen die Sprache und die Themen derselben.

Auf Basis eines mythologischen Verständnisses der heiligen Schriften jener Religionen ist ein Gespräch möglich. Der Schlüssel, der den Mythos der einen Gruppe für die andere fruchtbar und verständlich macht, ist das Konzept der Heiligkeit, das je zum Ausdruck gebracht wird. Ganz gleich, wie die Welt mythologisch beschrieben sein mag, wie der Mensch in ihr steht und zu was er berufen sein mag – die Heiligkeit des religiösen Lebens ist die Basis, die sich alle Religionen teilen und die im Mythos eine metasprachliche Dimension besitzt.

Exemplarisch kann an dieser Stelle die Bedeutung des Jesus von Nazareth im Gespräch zwischen Christen und Muslimen angeführt werden. Das Christentum wie auch der Islam sind in sich sehr differenzierte Religionen. Man kann vom Christentum nicht als einer homogenen Einheit sprechen, noch kann man dergleichen in Bezug auf den Islam tun. Und doch besteht eine gemeinsame Basis, die in der prophetischen Dimension des Dialogs zwischen Gott und Mensch gegründet ist, der sich in den zentralen Gestalten des Glaubens exemplarisch

manifestiert. Was ist im Verhältnis zur Religion nun das besondere an Jesus, Mohammed, Buddha, Zarathustra usw.? Wie stehen die Gläubigen zu jenen zentralen Gestalten ihrer Religion? Welches Verhältnis haben sie zu ihnen und was bedeuten sie für den Glauben?

Zunächst stehen die Zentralfiguren einer Religion exemplarisch für ein Leben, das unter dem Zeichen des Glaubens geführt wird. Sie bilden eine Art Idealtypus, der in sich das Wesen der Religion, ihren wesentlichen Gehalt transportiert und sichtbar macht. Jesus Leben ist ein vollkommen heiliges Leben, so wie das Leben des Mohammed heilig ist. Diese Heiligkeit übersteigt die historischen Menschen Jesus und Mohammed. Selbst Orte, an denen sie waren, gelangen in den Status der Heiligkeit und werden zu Orten der Andacht und der Besinnung. Pilgerfahrten etwa sind in fast allen Religionen verbreitet und führen zu Orten, an denen die Religionsstifter etwas besonders getan oder gesagt haben.

Jede Religion hat einen anderen Wesensgehalt. Die gleichen Fragen werden anders beantwortet. Oft liegen verschiedene Wahrheitskonzepte zu Grunde, die sich in voneinander abweichenden Weltanschauungen manifestieren. Diese Unterschiede machen es den Religionen schwer, miteinander zu sprechen. Das Sprechen als Akt setzt ein homogenes Konzept von richtig und falsch, von Wahrheit und Irrtum voraus. Wo diese Konzepte voneinander abweichen, wird ein Dialog erschwert. Es kommt zu Missverständnissen oder dem Gesprächspartner wird das Recht abgesprochen, selbst eine Wahrheit zu verkörpern, die nicht weniger wahr ist, als die eigene.

Auf der anderen Seite gibt es eine allen Religionen gemeinsame Grundstruktur, die ihrerseits Basis für ein Gespräch sein kann. Ihnen eignet der Rekurs auf die Heiligkeit, die durch Gott oder die Götter in die Welt hinein gebracht und vorgelebt wurde und nun als Ausgangspunkt für die Lebensführung der Gläubigen dienen soll. Das Konzept dieser Heiligkeit wird im Mythos deutlich, der das Leben der Zentralfiguren der Religion beschreibt. Hierbei ist es unbedeutend, ob jene Lebensbeschreibungen historisch sind, denn es geht in ihnen auch um die Heiligkeit des Lebens, seine Vorbildfunktion und den Ruf, der an alle Gläubigen ergeht, die sich mit jenem Leben glaubend auseinandersetzen.

Das Heilige als Befindlichkeit verstanden, erschließt Welt in der Weise dieses Glaubens und in der Möglichkeit, die Seinszusammenhänge in ihr mythologisch zu begreifen. So entsteht neben dem Objektiven und dem Subjektiven eine Dritte Welt, eine sprachliche Dimension die Subjektives in seiner Objektivität und Objektives in seiner Subjektivität zum Ausdruck bringen kann. Der Schlüssel, der das Gepräge dieser Sprache öffnet, ist das Heilige als das, worin sich gläubige Existenzen befinden. In ihrer jeweiligen Befindlichkeit kann nun ein Gespräch stattfinden, dessen Grundlage die Anerkennung der Heiligkeit als wirkmächtiges

Prinzip innerhalb der Welt ist. Der Islam und das Christentum teilen die Auffassung der Heiligkeit ihrer Gründer und deren enger Beziehung zu Gott, die wiederum ihre Heiligkeit gründet und konstituiert. Die Welt erscheint den Gläubigen beider Religionen unter dem Zeichen ihrer Heiligkeit. Das Heilige wird in der Beziehung zu Gott sichtbar und diese Beziehung wiederum manifestiert sich in der Beschaffenheit der Welt. Alles hat eine Bedeutung, alles ist gewollt und alles steht unter dem gleichen hermeneutischen Prinzip, das wiederum allen Religionen gemeinsam eignet.

So kann die wechselseitige Anerkennung des Heiligen als weltgründendes Prinzip zur Basis für ein Gespräch der Religionen werden. Die Gesprächspartner anerkennen das Konzept der Wahrheit des Anderen, welches auf der lebensweltlichen Erfahrung der Gläubigen beruht. Gleichzeitig bleibt der eigene Anspruch auf die religiöse Wahrheit unangetastet. Er muss weder relativiert, noch aufgegeben werden. Vielmehr dient die eigene Wahrheit als Basis dafür, die Wahrheit des Gesprächspartners auf einer sprachlichen Ebene zu verstehen und so in einen dialogischen Austausch zu treten. Dieser Austausch wiederum fußt auf dem hermeneutischen Prinzip des Heiligen. Er eröffnet einen metasprachlichen Zugang zu einer Welt, die die Wahrheitskonzepte der jeweiligen Gesprächspartner übersteigt und in einer neuen, pluralen Sprachdimension ordnet, die weder exklusiv, noch inklusiv mit Fragen religiöser Wahrheit umgeht.

3.5 Zweiter Ertrag: Das Heilige als hermeneutischer Schlüssel für die Rede von der Welt

Während der erste Ertrag, den die Bearbeitung und Entbergung des Heiligen durch die fundamentalontologische Methodik Heideggers brachte, vor allem für den Glauben und das Innen der Religion selbst eine Rolle spielte, steht der zweite Ertrag auf der Seite der Möglichkeit, heute von der Welt zu sprechen. Es geht um die Möglichkeiten einer Rede von der Welt, die Gott als eine objektive Größe miteinschließt, ohne sie jedoch zum erzwungenen Maßstab für den Gesprächspartner zu machen. Die moderne Theologie vermag nur von der Welt zu reden, indem sie mit ihr spricht. Nicht der Monolog und die Belehrung stehen im Vordergrund, sondern der Dialog und das Verstehen des Anderen. Welche Basis kann aber so ein Dialog besitzen? Nur wo Gemeinsamkeiten bestehen, ist ein Dialog möglich. Der liebende Gott ist für viele Menschen, gleich in welcher Form er geglaubt wird, eine solche Basis, aber eben nicht für alle. Das Bild Gottes kann sich im Wechsel der Epochen und Kulturen erheblich wandeln. Wo es exklusiv gedacht wird, ist ein Dialog unmöglich – die gemeinsame Basis zerbricht. Vor allem aber innerhalb des säkular denkenden Teils der Menschheit wird

das Konzept Gottes nicht mehr ohne Weiteres als Gemeinsamkeit anerkannt werden. Auch hier mag es Ausnahmen geben, wie die Gleichsetzung von Gott mit einem historischen Weltgeist oder der Glaube an die Menschlichkeit. Dennoch bestehen beiderseitige Vorbehalte. Das Heilige als modale Befindlichkeit verstanden, kann eine dialogische Brücke über den Graben dieser Vorbehalte schlagen. Dabei steht nicht das Heilige als objektive Größe im Vordergrund, sondern das Heilige als objektivierende Befindlichkeit der Existenz, die allen Menschen eignet. Das Heilige erscheint im Sehnen des Menschen, über sich hinaus zu wachsen. Werte, Würde, Freiheiten, Liebe, Mitmenschlichkeit – all diese Ideale verkörpert das Heilige, es schmiegt sich ihnen attributiv an, und stellt so ihre Bedeutung für das Menschsein an sich heraus.

Dieses Menschsein schwebt seinerseits nicht frei im Raum. Der Mensch ist immer in einer Welt, in seiner Welt. Und obgleich diese Welt den Charakter unhintergebar Individualität besitzt – jeder Mensch besitzt seine je eigene Welt – so existieren doch alle Menschen auch in einer allgemeinen Welt. Dieses Allgemeine ist objektiv und wirklich. Ganz gleich zu welcher Zeit *man* auf die Welt blickte, immer fand man dort etwas, worüber Einigkeit bestand. Die Einigkeit bezog sich nicht auf die Äußerungen der Welt, noch auf die der Menschen, die in ihr leben. Gerade jene Äußerungen sind vielgestaltig und laden ein, sich eine je eigene Meinung zu bilden. Die Abläufe historischer Ereignisse, Fragen des menschlichen Wesens betreffend u.ä., fallen in diesen Bereich. Einigkeit besteht indes dort, wo die Welt, als Ort des Menschseins begriffen wird. Dort finden sich die Orte, an denen das Notwendige der Existenz sich vollzieht, wie etwa die Erzeugung von Nahrung, das Miteinander, Krieg und Frieden, Liebe, endlich auch der Tod. Hier entfaltet das Heilige seine dialogische Potenz. Es erlaubt dem Menschen *in* seiner Welt *über* sie zu sprechen. Der Tod ist immer etwas Heiliges, etwas Außeralltägliches, so die Liebe, Krieg und Frieden, Armut und Reichtum, Hunger, der Umgang mit der natürlichen Umwelt, mit Pflanzen und Tieren etc.. Diese Dinge sind nicht heilig in einem trivialen Sinn des Wortes. Sie sind vielmehr notwendig und eng mit dem Menschsein verbunden. Darum sprechen Religionen von ihnen als heiligen Gegebenheiten. Und können sie auch heute die Basis eines Dialoges bilden, wenn sie als objektive Tatsachen, als heilige Vorkommnisse innerhalb des Existenzbereichs des Menschen selbst angesehen werden.

4. Die Jemeinigkeit der Dinge: Sein und Nicht-Sein der Welt und die Frage nach dem Dasein Gottes

Es bleibt eine letzte Frage zu behandeln: Das Heilige als existentielle Befindlichkeit verstanden, bedeutet zunächst nicht mehr, als das es einen bestimmten Stellenwert innerhalb der menschlichen Psyche besitzt. Diese Arbeit zielte aber gerade darauf, das Phänomen jener psychologischen Beschränktheit zu entreißen und fruchtbar für etwas anderes zu machen. Die Identifikation des Heiligen nicht mit einem Begriff, sondern einer begriffsbildenden Befindlichkeit schafft ein Fundament, auf dem die Frage nach der Jemeinigkeit der Dinge und darin der Welt, ihrer Objektivität und endlich in theologischer Hinsicht nach dem Dasein Gottes in dieser Welt gefragt werden kann. Ein Ausblick auf die möglichen Fragestellungen und den Rahmen ihrer Beantwortung soll im Folgenden im Spiegel von und in bewusster Kritik zu Heideggers fundamentalontologischen Ansatz gegeben werden.

Beginnen wir mit einer ersten Frage: Gibt es in Heideggers Konzept von Welt ein eigenes Dasein für sie, d.h. können wir von einem Sein der Welt reden oder ist nicht vielmehr Welt immer nur ein bestimmendes Existential innerhalb des In-der-Welt-seins des Menschen?

Heideggers Gedankensystem, das ganz und gar auf die Bestimmung des Daseins abgestellt ist, sieht außerhalb dieser Sonderform keinerlei anderes Sein vor, bzw. betont Heidegger die aus phänomenologischer Sicht unmögliche Bestimmung des Seins als etwas Objektives.⁶¹⁶ Damit kehrt er jeglicher Metaphysik den Rücken und schließt eine für die Religion unabdingbare Voraussetzung aus, nämlich gerade diese ontische Unabhängigkeit der Welt. Ist dieser Ausschluss aber etwas Notwendiges oder ergibt er sich nicht vielmehr aus einer Einschränkung, die Heidegger selbst willkürlich setzen musste, um innerhalb einer phänomenologischen Fragestellung seine fundamentalontologische Analyse des Daseins durchzuführen?

Der Ausschluss eines Daseins von Welt ist in Heideggers Betrachtungen rein formalen Ursprungs, also dem spezifischen Ansatz der fundamentalontologischen Daseinsanalyse geschuldet. Heidegger hat mit *Sein und Zeit* ein Projekt angestoßen, dessen zweiter Teil, die Zeit, unabgeschlossen blieb. In seinem Spätwerk finden sich jedoch etlichen Hinweise darauf, dass aus der Daseinsanalyse eine Zeitstruktur ableitbar gewesen wäre, auf welcher eine Bestimmung der Welt auf Basis ihres je eigenen Daseins zumindest möglich gewesen wäre. Interessant ist, dass diesbezügliche Ideen vor allen in Auseinandersetzung mit dichterischen

⁶¹⁶ Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 2-7.

oder religiösen Werken entstehen. Dem Begriff des Heiligen kommt hier eine leicht zu unterschätzende und dennoch unabdingbare, da zentrale Funktion zu.

Tatsächlich kann das Dasein der Welt fundamentalontologisch begründet werden, wenn man die in Sein und Zeit vorgegebene formale Beschränkung durch die Fragestellung zugunsten jener hermeneutischen Freiheit, die gleichwohl von Heidegger methodisch begründet und selbst in der Daseinsanalyse seines Hauptwerkes durchgeführt wurde, verlässt. *Sein und Zeit* fragt nach den Bedingungen einer Welt, in der Dasein in der Weise ist, wie es in-der-Welt-ist. D.h. die Welt wird auf der Basis des in-ih-er-seienden Daseins gedeutet. Die Ziele, die Heidegger mit genau dieser Perspektive verfolgt, sind, am Anfang von *Sein und Zeit* deutlich festgelegt: Es geht um das Sein an sich. Verlässt man nun diese formal notwendige Perspektive, ergeben sich etliche neue Fragestellungen, die Heideggers System abseits der Fundamentlegung erst für die praktische Philosophie und fundamentale Theologie wahrhaft fruchtbar werden lassen. Eine davon könnte lauten: Wie ist Welt von einem daseienden Menschen zu verstehen, dessen Befindlichkeit das Heilige berührt, ja von ihm durchdrungen ist. Heidegger spielte diese Fragestellung exemplarisch in seiner Analyse der urchristlichen Befindlichkeit durch. Gehen wir aber noch weiter, indem wir die Vorzeichen einer möglichen Fragestellung umkehren: Wie ist die Welt beschaffen, dass das in-ih-er-seiende Dasein, der Mensch in seinem In-der-Welt-sein, in seiner Befindlichkeit vom Heiligen durchdrungen wird? Dass diese Fragestellung innerhalb der Fundamentalontologie nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig ist, wurde bereits angedeutet. Dass ihre Beantwortung durchaus möglich ist, ergibt sich schon aus dem Gepräge der Frage selbst. Die Frage nämlich nach der Beschaffenheit der Welt ist durch das Man vermittelt. Hieraus ergibt sich ein für die Theologie wertvoller Hinweis: Das Dasein der Welt kann auf dem Boden einer fundamentalontologischen Schau niemals haltlos und voraussetzungsfrei sein. So wie Dasein immer ein Mit-sein, ein Man, ein In-der-Welt-sein impliziert, das es prägt, seine existentialen Modi in der einen und anderen Weise ausgestaltet, so muss auch die Welt, die da ist, innerhalb bestimmter Voraussetzungen gebunden sein: Ihr Sein ist gestaltet, bestimmt, verortet, d.h. mit einem Da konkretisiert.

Das Sein der Welt ist also explizierbar in seinem je bestimmten Dasein, welches durchsichtig wird in der Korrelation mit einer gleichwohl bestimmten, menschlichen Befindlichkeit (Je-sich-in-dieser-oder-jener-Weise-in-der-Welt-befinden). Wohin würde aber diese Feststellung unter dem Vorzeichen des Heiligen führen? Wir fragen nach dem Dasein der Welt, als etwas Heiligem und gelangen sofort – die inwendige Logik der fundamentalontologischen Fragestellung und der eidetischen Reduktion, wie sie im Spiegel dieser Arbeit vorgestellt

wurden – zu dem Schluss, dass in dem Verhältnis von Mensch und Welt die Voraussetzung für die Befindlichkeit des einen und die Jemeinigkeit der anderen, gleichwohl wechselseitig gesetzt, einer dritten Position bedarf. Was Sören Kierkegaard⁶¹⁷, das „positive Dritte“ nennt, wäre in Heideggers Denken die Frage nach Gott als 1. einer das Verhältnis begründenden Macht (klassische Fragestellung), und 2. als selbst in diesem Verhältnis anwesenden (fundamentalontologisch-theologische Fragestellung).

Gehen wir an dieser Stelle zunächst näher auf das kierkegaardsche Bild des Menschen in seinem Sein und der Stellung Gottes zu ihm ein und transponieren es in die Begrifflichkeit Heideggers.

Kierkegaard beschreibt den Menschen zu Beginn seines Werkes *Die Krankheit zum Tode* wie folgt: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist dasjenige am Verhältnis, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.“⁶¹⁸

Der Mensch besteht also vor allen durch seine Fähigkeit zur Selbstreflexion, sei diese nun, wie Kierkegaard konstatiert, dialektischer Natur, oder sei sie psychologisch gegründet. Das Resultat bleibt sich gleich: Der Mensch zeichnet sich durch seine Fähigkeit aus, sich selbst zum Objekt und so zum Bezugspunkt seiner Selbstwahrnehmung zu machen.

Im Jargon der heideggerschen Philosophie drückt sich diese Relation in den verschiedenen Modi des In-seins aus, vor allem aber durch das In-der-Welt-sein selbst. Der Mensch nimmt sich selbst *in* einer Welt wahr, und zwar in der Weise seines In-der-Welt-seins, d.h. in der Weise seiner Gründung in der Welt. So ist die Welt Objekt des Daseins und gleichsam das Dasein ein Objekt in der Welt.

Kierkegaard präzisiert das Verhältnis nun weiter. Er schreibt: „Im Verhältnis zwischen zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die zwei verhalten sich zum Verhältnis, und im Verhältnis zum Verhältnis.“⁶¹⁹

Ein Verhältnis hängt immer an etwas Dritten, einem Bezugspunkt außerhalb dieses Verhältnisses, in welchem sich aber jenes gleichwohl spiegeln kann. Man kann einen Vergleich zu Hilfe nehmen, um sich die Bedeutung des Dritten vor Augen zu führen: Der Apfel steht in einem Verhältnis zum Körper der Erde. Löst sich der Apfel vom Stamm, so fällt er in Richtung des Erdmittelpunktes. Das Verhältnis zwischen Erdkörper und Apfel hängt am Dritten, dem Gesetz der Schwerkraft, das dieses Verhältnis setzt, und sich gleichsam in ihm vollzieht. Kierkegaard schreibt über das Dritte: „Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst

⁶¹⁷ Hier findet sich erneut dieselbe Fragestellung wie bei dem für Heidegger so wichtigen Sören Kierkegaard in dessen Abhandlung zum Wesen der Verzweiflung. Vgl. Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*.

⁶¹⁸ Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*, S. 9

⁶¹⁹ Ebd.

verhält, durch etwas anderes gesetzt, so ist das Verhältnis zwar das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, muss entweder sich selbst gesetzt haben, oder durch etwas anderes gesetzt sein.“⁶²⁰

Das Naturgesetz, wenn man im Beispiel bleiben will, stellt entweder seinerseits ein Verhältnis dar, das sich zu einem weiteren Dritten verhält, etwa einem anderen, allgemeineren Gesetz, oder es ist letztgültig, d.h. es ist durch es selbst gesetzt, eine selbstevidente, letzte Wahrheit innerhalb des Verhältnisses. Im Verhältnis zwischen Mensch und Welt spiegelt sich etwas Drittes wider, das Heidegger sehr allgemein Sein⁶²¹ nennt, und dessen Erforschung das Ziel seiner methodologischen Bemühungen in *Sein und Zeit* darstellt.

Die Frage nach dem Sein kann auf dem Boden theologischer Überlegungen in die Frage nach Gott übersetzt werden. Die metaphysischen Überbrückungen, die Heidegger selbst diesbezüglich wenn auch unter kritischen Vorzeichnungen einräumt, wurden in dieser Arbeit in Kapitel II geklärt. Im Verhältnis zwischen Mensch und Welt nimmt Gott die Stelle des Dritten ein – nicht aber im Sinne einer über dem Verhältnis stehenden Größe, die ihrerseits selbst in einer Verhältnismäßigkeit stehen müsste⁶²², sondern als das am Verhältnis, was die Verhältnismäßigkeit selbst setzt, d.h. dem Verhältnis objektive Geltung in Bezug auf sich selbst verleiht. In diesem Zusammenhang ergibt sich die Frage, wie von Gott zu sprechen sein kann, wenn das In-der-Welt-sein des Menschen, d.h. die Selbstbezogenheit seines Daseins unter der Befindlichkeit des Heiligen beleuchtet werden würde: Die Antwort ergibt sich nicht als Begriff oder innerhalb des Rahmens einer begrifflichen Dimension. Vielmehr greift sie weiter auf die Sprache selbst zurück, die Heidegger als Haus des Seins bezeichnet⁶²³ und ihr die Fähigkeit einräumt, Sein im Sinne seines So-seins zu thematisieren. Die Sprache selbst wird fassbar als Existenz des Seins, als Dasein des Seins innerhalb des In-der-Welt-seins. Innerhalb dieses Bezugssystems erscheint die Möglichkeit über Gott zu sprechen und so seine setzende Bedeutung für das In-der-Welt-sein auszudeuten; dies als Reden über das Sein der Sprache, wobei Gott selbst als dieses Sein erscheinen muss. Gott ist Sein der Sprache, d.h. wo immer der Mensch sich mittels der Sprache zu sich selbst oder sich zu selbst zu seinem In-der-Welt-sein verhält, ist implizit die Rede von Gott. Diesen Zusammenhang weiter auszudehnen, kann für die Theologie als Wissenschaft von der Rede von Gott in vielerlei

⁶²⁰ Ebd.

⁶²¹ Vgl. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, S. 6.

⁶²² Hier ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis von Gott zu seiner Schöpfung, ob sie getrennt voneinander ein je eigenes Sein besitzen, oder ob das eine im je anderen subsistiert.

⁶²³ Vgl. Ders.: *Das Wesen der Sprache*. In: *Unterwegs zur Sprache*, S. 147-151. Besonders signifikant an dieser Stelle Heideggers Hinweis auf die Möglichkeit von der Sprache zu sprechen: „Aber wo kommt die Sprache selber als Sprache zum Wort? Seltsamerweise dort, wo wir für etwas, was uns angeht, uns an sich reißt, bedrängt oder befeuert, das rechte Wort nicht finden.“

Hinsicht fruchtbar sein. Die auf dieses Möglichkeit hin befragte Methodologie Heideggers unter dem Zeichen des Heiligen verstanden, kann den hermeneutische Schlüssel zu vielfältigen Untersuchungen in dieser Hinsicht bieten – an dieser Stelle würde aber jeder weitere Vorstoß den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Wie gehen wir nun der zweiten Implikation, der fundamentalontologisch-theologischen Fragestellung, zumindest insoweit nach, als es die Rahmenziehung für eine spätere Behandlungen des Gottesproblems bei Heidegger erforderlich macht. Ausgehend von einem Dasein der Welt innerhalb des In-ihr-seins des Menschen, dessen Befindlichkeit im Modus des Heiligen transponiert ist, ergibt sich die Notwendigkeit, Gott nicht mehr als funktionale Größe zu begreifen – Heideggers Metaphysikkritik trifft auch und vor allem den Gottesbegriff in seiner Anwesenung im metaphysischen System als Größe innerhalb einer/der Seinsstruktur, nicht als die diese Struktur eigentlich setzende Größe – sondern sie selbst in ihrem Dasein zu verstehen. Dieses Dasein Gottes ist freilich von ganz bestimmter Art. Man muss sich immer vor Augen halten, dass Gott fundamentalontologisch immer in Korrelation mit der allem vorangehenden Seinsfrage zu verstehen ist. Diese wird bei Heidegger mit Gott als letzter Größe der Seinsarchitektur nicht beantwortet, wie es im scholastischen Denken des Mittelalters geschehen ist, wo Gott ein Über-sein ein Super-sein eingeräumt wurde, sondern umgekehrt wird Gott nur innerhalb der Seinsstruktur und durch sie erkennbar. Der Gott *wirklich* Erkennende ist der Mensch. In seiner Wirklichkeit ist Gott da, jenseits dieser Wirklichkeit ist er es nicht. Mehr noch, das Dasein Gottes ist in der Jemeinigkeit der Welt jedes einzelnen Menschen gegründet, in den Dingen, deren Vor- und Zuhandensein das Gepräge seiner Wirklichkeit formen, in seiner Geschichtlichkeit, seinem Vorlauf-zum-Tode. Gott ist aber gleichsam verborgen hinter der Alltäglichkeit dieser Welt. Der Mensch sieht ihn zumeist nur dort, wo die festgefügte Struktur der Welt plötzlich aufbricht. Wie ein Ding in seinem Selbstsein nur dort offenbar wird, wo es in seiner Funktionalität beeinträchtigt wird – erst dann wird man sich des Hammers bewusst, wenn man ihn z.B. nicht findet –, so wird Gott auch nur in der Welt sichtbar, wenn jene aus der Perspektive des Alltäglichen gerückt ist. Dies aber geschieht, wenn der Mensch seine existentielle Befindlichkeit variiert, wenn er gezwungen oder freiwillig seinen Blick auf die Welt radikal verändert, sie in einer anderen Befindlichkeit wahrnimmt, sich also in ihr anders befindet. Hier schließt sich der Bogen. Das Heilige, das mit Hilfe Heideggers fundamentalontologischem Instrumentarium als existentielle Befindlichkeit bestimmt werden konnte, die gleichwohl Gottes Dasein in der Welt als Ursache und Ziel hat, setzt ihn nicht nur voraus, sondern macht ihn gleichwohl sichtbar. Ursache und

Wirkung einer Sichtung Gottes – wenn man in diesen Kategorien bleiben will – korrelieren im Heiligen als einer Befindlichkeit.

Gehen wir noch einen Schritt weiter. Die Korrelation von Ursache und Wirkung, Setzung und Gesetztem, Sein und Zeit, Gott und Welt in der Befindlichkeit des Heiligen eröffnen eine Perspektive, in der zunächst die Dinge, die mitweltlichen Dinge, in einer bestimmten Weise erscheinen. Man kann diesen Zusammenhang wie folgt beschreiben: Wenn Gott nur in der Welt des Menschen existiert, diese Welt aber vor allem aus den mitweltlichen Dingen gespeist wird, so ist die Existenz Gott in den Dingen, d.h. in ihrem mitweltlichen Verhältnis zum Menschen aufzuweisen. Heidegger bemüht gerne das Bild des Handwerkers in seiner Werkstatt. Stellen wir uns diesen Handwerker vor, seine Umwelt, seine Welt: Werkbank, Holz, Schrauben und Nägel und etliche Werkzeuge, sein Werk. All dies verschwindet hinter dem Nebel der Zuhandenheit. Er überlegt nicht, nach welchem Werkzeug er greifen soll, sondern wählt instinktiv das richtige. Er überlegt nicht jeden einzelnen Arbeitsschritt – sein Schaffen, seine Fähigkeiten sind ihm in Fleisch und Blut übergegangen. Diese Welt macht ihn zum Tischler. Weil er Tischler ist, ist seine Welt so und so beschaffen. Nun zerbricht der Hammer. Die plötzliche Unnützlichkeit reißt das Ding aus seiner Zuhandenheit. Es ist vorhanden als das zerbrochene Werkzeug, wird bewusst, und macht nun den Menschen in seiner Welt sich seiner selbst bewusst. Ein Bewusstsein erwacht ihn, von der Beschaffenheit der eigenen Existenz, von den Erfordernissen seines Daseins. Die Struktur der Sorge ist offenbar. Wenn ich über dieses Werkzeug nicht verfüge, kann ich den Tisch nicht fertigstellen. Dessen Verkauf aber sichert das Wohl meiner Familie. Der zerbrochene Hammer wird zum Symbol einer Existenz in Gefahr. Seine Jemeinigkeit, seine Eigentlichkeit, erweist sich in seinem Fehlen für den Handwerker, der seiner bedarf. Die Welt des Tischlers ist erschüttert. Er muss einen Ersatz finden, ein neuer Hammer muss herbeigebracht werden. Gleichzeitig denkt er über die anderen Werkzeuge nach. Wie lange werden sie noch halten? Alles ist fraglich, unsicher, abseits der alltäglichen Routine, die dem Menschen eine Geborgenheit suggeriert (Man), die faktisch nicht gegeben ist. Fügen wir nun diesem Bild unsere gewonnenen Erkenntnisse vom Heiligen hinzu und betrachten, wie es sich verändert.

In der Befindlichkeit des Heiligen stehend, wird der Handwerker die Dinge immer auch im Status ihrer Vorhandenheit wahrnehmen. Diese Vorhandenheit legt sich wie ein Schleier über ihre Zuhandenheit und erhält sie so als faktische Größe innerhalb des Bewusstseins. Immer wird in den Dingen ihre Jeihrigkeit mitwahrgenommen. Diese ist im Heiligen vermittelt, in eine Form gegossen, in einen Gestus gebannt, der die sichtbare Seite der Religion in ihrer Objektivität widerspiegelt. Im konkreten Alltag manifestiert sich diese Jeihrigkeit der Dinge

meist in einem religiösen Brauchtum. Man segnet das neue Werk, bevor man es ausliefert. Man segnet die Werkstatt, dass man vor Unfällen verschont bleibt. Auf der geschichtlichen Ebene spiegelt sich der Zusammenhang zwischen Befindlichkeit und Jeseinigkeit des Dings so wider: Das Werkzeug ist das Werkzeug des Vaters, der es von seinem Vater geerbt hat. Es hat eine Geschichte wie der Mensch, der es jetzt benutzt. Es ist eine kommunikative Größe, eine personale Dimension, die jede Form reiner Funktionalisierung oder Rationalisierung durchbricht. Der Hammer, der eine Geschichte besitzt, ist heilig, *weil* er diese Geschichte besitzt. Die Geschichte – dieser Umkehrschluss ist notwendig – ist aber auch heilig, weil sie von diesem Ding erzählt wird, von diesem Hammer, der schon in der Hand des Vaters und Großvaters lag.

Der Konzept der Heiligkeit, dass die Dinge in ihrer Jährigkeit erscheinen lässt, das so die Welt des Menschen überformt, ihr jenes Gepräge verleiht, das die Alltäglichkeit gleichsam zulässt und sie immer wieder zu suspendieren in der Lage ist, steht, wenn diese Perspektive eingenommen wird, selbst auf dem Prüfstand. Nicht die Dinge sind quasi aus sich heraus heilig, sondern werden es erst im Kontext mit der Wahrnehmung ihrer Geschichtlichkeit. Gerade diese Geschichtlichkeit ist der Bogen, der den Ausgangsgedanken des Heiligen transparent zu Gott zurückführt. Gott ist nämlich heilig und der Heilige – und dies nicht nur in einem religiösen Sinn, sondern ganz praktisch als fundamentalontologische Voraussetzung. Gott ist das Objektive an der Geschichtlichkeit, ihre die Zeiten und Zufälle überdauernde Konsistenz. Der Hammer des Vaters mag irgendwann verlorengehen, Gott aber bleibt und mit ihm das Angedenken. Weil er das Objekt der Geschichtlichkeit ist, ist Gott gleichsam ein Objekt der Geschichte, d.h. eine existenziell bedeutsame Größe, eine Faktizität, wie Heidegger es ausdrücken würde. Die Faktizität Gottes aber steht wieder in unmittelbarem Zusammenhang zu seinem Dasein, welches wiederum in engster Verbindung mit dem steht, was Heidegger unter Welt versteht.

V. Ausblick: Das Heilige als Schlüssel einer hermeneutischen Theologie? Ein Fazit.

Am Ende dieser Arbeit soll den zentralen Fragen, ihren möglichen Antworten, Problemfeldern und Lösungsansätzen ein Raum gegeben werden, der sie gleichsam noch einmal pointiert fasst und die Möglichkeit ihres Zusammenspiels sowie ihre Bedeutung in der Theologie auslotet.

Der zentrale Erkenntnispunkt liegt in der Feststellung, dass das Heilige mit Heideggers Methodik der eidetischen Reduktion gefasst, eine Befindlichkeit von Dasein darstellt, die weltgründend ist. Diese Erkenntnis ist die Grundlage zukünftiger Diskurse, die sich mit der Bedeutung des Heiligen in der Welt und der Gründung der Welt in der Perspektive des Heiligen beschäftigen werden.

Heidegger bezeichnet die Theologie als denkende Wissenschaft. Dies darf nicht leicht genommen werden, denn diese Aussage enthält den Kern einer Korrelation zwischen Phänomenologie als philosophisch-erkenntnistheoretischer Disziplin und der Theologie, die den Menschen denkend als Denkenden, suchend als Suchenden und fragend als Fragenden begreift. Die Phänomenologie klammert das Menschliche am Menschen aus. Diesen Mangel, der Heideggers Gesamtwerk an etlichen Stellen verdunkelt, seinen Fortschritt durch unsichtbare Bande zu behindern scheint, gleicht die theologische Perspektive aus.

Aber warum denn die Theologie? Die Frage stellt sich. Warum nicht die Anthropologie, die Soziologie oder die Erziehungswissenschaft, die dem Menschen doch viel näher zu stehen scheinen, als eine Wissenschaft, die sich mit Gott, dem großen Unbekannten, auseinandersetzt?

Die Antwort auf diese Frage liegt durchsichtig in der Konzeption der Welt, wie sie aufgezeigt wurde. Heideggers Welt korreliert mit der Wirklichkeit von Dasein. Im Duktus des Man dagegen ist Welt das Übergeordnete auf das hin sich alles mehr oder minder explizit ausrichtet, das gleichsam aber selbst hinter dem Verhalten zu ihm verschwimmt. „Das geht halt so in der Welt“, sagt man, wenn man über Fernes, Unverständliches zu sprechen genötigt ist. „In der Welt geht es zu – hier aber, in meiner Wirklichkeit, stehen die Dinge anders.“ Zwei Welten stehen einander gegenüber, deren gemeinsame Berührungspunkte vielfach verschattet sind. Man trennt im Sprachgebrauch des Man das Untrennbare, man klammert die Welt aus und darin sich selbst aus ihr – in Heideggers Verhandlung des Man werden diesen Fragen hinlänglich behandelt.

Der Berührungspunkt zwischen Mensch, seiner Wirklichkeit und der Welt als objektive Größe ist das Heilige. Da es wirklichkeits- und daher weltgründend ist, setzt es den Einzelnen in Bezug zu den Bedingungen seiner Existenz. Die Dynamisierung dieses Verhältnisses setzt

gleichsam dieses Verhältnis erst in den Stand seiner Verhältnismäßigkeit, um mit Kierkegaards Gedanken weiterzuarbeiten. Da das Heilige als Befindlichkeit und in dieser Hinsicht *setzend* ist, gelangt man zur Formel: Das Heilige ist das Dasein der Welt, die Welt aber ist im Heiligen da-seiend enthalten, gleichwohl es in ihr enthalten ist. Die Setzung in einem positiven Verhältnis schließt immer seinen eigenen Ursprung als Wirkung und seine Wirkung als ursächliches Moment mit ein. Heideggers Problem an dieser Stelle ist seine methodische Unzulänglichkeit. Er kann dieses Verhältnis bis zu dem Punkt positiv darstellen, an dem nach dem Verhältnis selbst gefragt werden muss. Kierkegaard fällt es leicht, Gott mit dem Dritten, das Verhältnis von Heiligen und Welt begründenden Moment zu identifizieren. Heidegger scheut wegen den aufgewiesenen methodischen Engführungen seines Ansatzes diesen Weg, wenngleich seine Hinwendung zur Interpretation der Mystiker – nur Ansatzweise ausgearbeitet im Spätwerk – deutlich zeigt, dass er die Möglichkeit, Gott in der Welt zu denken – was nichts anderes bedeutet, als Theologie, denkende Wissenschaft, zu betreiben –, durchaus in Betracht gezogen hat.

Das Heilige ist ein Existential der Welt, weil es sein Dasein verbürgt, es ist ein Existential des Daseins der Welt. Dass dieses Verhältnis nur noch mit einem Gottesbegriff, wie weit oder eng er auch geführt werden mag, gedacht werden kann, ergibt sich aus dem welt-existentialen Charakter des Heiligen.

Gott ist bei Heidegger jedoch ein Stein des Anstoßes. Er erscheint nur in kritischer Betrachtung. Kritisiert wird die unzulässige Engführung des Begriffs durch die scholastische Tradition. Diese Engführung ist so stark im Denken verwurzelt und mit bedeutenden metaphysischen Vorbehalten untermauert, dass Heidegger neben seinen eigenen methodischen Vorbehalten eine positive Besetzung des Gottesbegriffs umgeht. Sein Gott ist ein Negativum, die Leere, die zwischen dem Fragenden und seiner Frage steht. Gott erscheint bei Heidegger nicht explizit, wohl weist der Philosoph aber in *Sein und Zeit*⁶²⁴ in einem dunklen Hinweis auf dessen Stimme im Gewissen hin. Der Ruf, der an den Menschen ergeht, der ihn zur Verantwortung und Eigenverantwortlichkeit herausfordert. Warum benutzt Heidegger an dieser Stelle die explizit religiös gefärbten Begrifflichkeiten von Ruf und Berufung und Gewissen, wenn nicht deswegen, Gott als dem Rufenden einen bestimmten Raum zu eröffnen? Hier kann die Theologie ansetzen und die ontologische Architektur mit einem positiven Gottesbegriff versehen, der sich durch die Bestimmung des Heiligen wie sie in dieser Arbeit erfolgt ist, aus Heideggers Methode selbst ableiten ließe.

⁶²⁴ Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 273f.

Es muss konkretisiert werden, was unter Welt, diesem abstrakten und gleichwohl konkreten Begriff verstanden wird. Neben der abstrakten Fassung bietet Heidegger eine sehr gegenständliche Lösung; im wahrsten Sinne des Wortes wird Welt in den Gegenständen, die den Menschen umgeben, die in seiner Umwelt anlagern, greifbar. Wie steht es mit den Gegenständen? Heidegger unterscheidet zwischen ihrer Vorhandenheit und Zuhandenheit. Das Zuhandende ist gekennzeichnet durch seine Verfügbarkeit. Es ist zur Hand. Das Vorhandende ist vor-handen, unverfügbar, es lagert an den Rändern der Umwelt, meist unsichtbar und tritt nur dort hervor, wo es sich durch seine Widerspenstigkeit⁶²⁵ bemerkbar macht. Bei Heidegger erscheinen die Dinge lediglich im Verhältnis ihrer Verfügbarkeit. Selbst der Stand ihrer Unverfügbarkeit im Vorhandensein wird als Gegensatz ihrer möglichen Zuhandenheit ausgedeutet. Anders als so kann ihr Dasein nicht bestimmt werden.

Hier weist sich ein besonders pikantes theologisches Problemfeld auf. Soll Gott als Schöpfer, als Dritter, als derjenige, der das Verhältnis in seine Verhältnismäßigkeit setzt, es dynamisiert, es eigentlich erst zu etwas Lebendigem gestaltet, durch die Phänomenologie fassbar werden, müssen die Dinge ein Eigenleben besitzen, das den Menschen von der Belagerung durch die ihn von der Phänomenologie her zgedachte perspektivische Absolutheit befreien. Kann man aber die Unverfügbarkeit der Dinge, ihren objektiven Charakter, und den Charakter ihrer Objektivität aus Heideggers Perspektive heraus denken? Die gleiche Problemfigur begegnete bereits beim Gottesbegriff – ihre Lösung ist identisch strukturiert. Das Heilige erlaubt von den Dingen in ihrer Unverfügbarkeit zu sprechen. Wie es die Welt des Menschen gründet, so gründet es die jeihrige Wirklichkeit der Dinge. Das Heilige bietet sich als hermeneutischer Schlüssel zu dieser Unverfügbarkeit an und eröffnet die Möglichkeit, die Welt in mehreren Sinndimensionen zugleich zur Sprache zu bringen bzw. sie selbst sprechen zu lassen.

⁶²⁵ Vgl. Ebd. 102f.

Schriftenverzeichnis

Ackrill, John: Aristoteles, De Gruyter, Berlin, 1985.

Adorno, Theodor: Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003.

Ders., Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999.

Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2006.

Ders.: Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2002.

Ders.: Ausnahmezustand, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2004.

Ders.: Profanierungen, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2005.

Anelli, Alberto: Heidegger und die Theologie. Prolegomena zur zukünftigen theologischen Nutzung des Denkens Martin Heideggers, Ergon, Würzburg 2008.

Anselm von Canterbury: Proslogion, Frommann Holzboog, Stuttgart, 1995.

Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. Gigon, Olof, Artemis, Zürich, 1950.

Atteslander, Peter: Methoden der empirischen Sozialforschung, Erich Schmidt, Berlin, 2003.

Baur, Ludwig: Metaphysik, Pustet, München, 1923.

Beckmann, Susanne: Ich besiegte meinen Waschzwang, Patmos, Düsseldorf, 2008.

Birus, Hendrik [Hrsg.]: Hermeneutische Positionen. Schleiermacher-Dilthey-Heidegger, Gadamer, Vandenhoeck, Göttingen, 1982.

Böttigheimer, Christoph: Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs – und Kirchenfrage, Herder, Freiburg i.Br., 2009.

Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz, 2000.

Boros, Ladislaus: Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Walter, Olten, 1964.

Buber, Martin: Das dialogische Prinzip, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.

Bultmann, Rudolf: Geschichte und Eschatologie, Mohr, Tübingen, 1968.

Ders.: Das Urchristentum, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1993.

Ders.: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Christian Kaiser, München 1988.

Ders. / Martin Heidegger: Briefwechsel 1925 bis 1975, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2009.

Camus, Albert: Der Mythos des Sisyphos, Rowohlt, Reinbek, 1999.

Ders.: Der Mensch in der Revolte. Essays, Rowohlt, Reinbek, 2003.

Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Teile I-III, Felix Meiner, Hamburg, 2001.

Ders.: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.

Caysa, Uta: Einführung in die mittelalterliche Mystik, Reclam, Stuttgart 2004.

Colpe, Carsten: Über das Heilige, Hain, Berlin, 1990.

Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1994.

Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Insel, Frankfurt a.M., 1996.

Ders.: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Suhrkamp, Frankfurt. a.M., 2006.

Ders.: Geschichte der religiösen Idee I-IV, Herder, Freiburg, 2002.

Ders.: Kosmos und Geschichte: Der Mythos der Ewigen Wiederkehr, Insel, Frankfurt a.M., 2007.

Figal, Günter: Zu Heidegger. Antworten und Fragen, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2009.

Ders.: Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie. Reclam, Stuttgart 1996.

Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981.

Ders.: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003.

Ders.: Analytik der Macht, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2005.

Ders.: Von der Subversion des Wissens, Carl Hanser, München 1974.

Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Fischer, Frankfurt. a.M., 2008.

Ders.: Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, Fischer, Frankfurt a.M., 2012.

Ders.: Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften, Fischer, Frankfurt a.M., 2011.

Ders.: Abriss der Psychoanalyse, Fischer, Frankfurt a.M., 2010.

Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik im Rückblick, Mohr, Tübingen, 1995.

Ders.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Mohr, Tübingen, 1990.

Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Aula, Wiebelsheim, 2004.

Girard, René: Das Heilige und die Gewalt, Patmos, Düsseldorf, 1994.

Ders.: Die verkannte Stimme des Realen. Eine Theorie archaischer und moderner Mythen, Hanser, München, 2005.

Ders.: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, Hanser, München, 2002.

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns I, Suhrkamp, Berlin, 2011.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer, Tübingen, 2004.

Ders.: Identität und Differenz, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2006.

Ders.: Unterwegs zur Sprache, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1985.

Ders.: Ontologie, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1988.

Ders.: Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2004.

Ders.: Phänomenologie des religiösen Lebens, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1995.

Ders.: Interpretationen zu Aristoteles (Ontologie und logik), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2005.

Ders.: Die Grundbegriffe der Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2004.

Ders.: Zu Ernst Jünger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2004.

Ders.: Grundbegriffe der antiken Philosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2004.

Ders.: Grundprobleme der Phänomenologie, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1997.

Ders.: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1993.

Ders.: Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2000.

Ders.: Was ist Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2007.

Ders.: Was heißt Denken?, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2002.

Ders.: Die Geschichte des Seyns, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2012.

Ders.: Der Ursprung des Kunstwerks, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2012.

Ders.: Die Technik und die Kehre, Klett-Cotta, Stuttgart 2011.

Ders.: Die Metaphysik des Deutschen Idealismus, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2006.

Heintel, Erich [Hrsg.]: Johann Gottfried Herder's Sprachphilosophie. Ausgewählte Schriften, Felix Meiner, Hamburg, 1960.

Hemmerle, Klaus [Hrsg.]: Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages, Schnell u. Steiner, München 1987.

Hobbes, Thomas: Leviathan, hrsg. v. Klenner, Hermann, Felix Meiner, Hamburg, 1996.

Höfer, Josef [Hrsg.]: Lexikon für Theologie und Kirche I-XIV, Herder, Freiburg, 1986.

Hotze, Gerhard: Paradoxien bei Paulus: Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie, Aschendorff, Münster, 1998.

Husserl, Edmund: Phänomenologische Psychologie, Felix Meiner, Hamburg, 2003.

Jäger, Alfred: Gott. Nochmals Heidegger, Tübingen, Mohr, 1984.

Jung, Carl Gustav: Der Mensch und seine Symbole, Patmos, Düsseldorf, 2009.

Katechismus der Katholischen Kirche. Hrsg. Von der Deutschen Bischofskonferenz, Pattloch, München, 2005.

Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 2002.

Ders.: Der Begriff Angst, Felix Meiner, Hamburg, 1984.

Ders.: Furcht und Zittern, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 2001.

Ders.: Philosophische Bissen, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 2001.

Klausnitzer, Wolfgang: Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer, Friedrich Pustet, Regensburg, 1999.

Ders.: Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer, Friedrich Pustet, Regensburg, 2000.

Kühn, Rolf [Hrsg.]: Epoché und Reduktion Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie Orbis Phänomenologicus - Perspektiven Bd. 3, Würzburg 2003.

Lasson, Adolf: Meister Eckhart, der Mystiker und eine Einführung in die mittelalterliche Mystik. Zur Geschichte der Religiösen Spekulation in Deutschland, Marix, Wiesbaden, 2003.

Leeuw, Gerardus van der: Phänomenologie der Religion. Mohr, Tübingen, 1970.

Levi-Strauss, Claude: Das wilde Denken, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974.

Mauthner, Fritz: Sprache und Grammatik. Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 3, o.A. 1913.

Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2008.

Martin, Bernd [Hrsg.]: Martin Heidegger und das 'Dritte Reich'. Ein Kompendium, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

Müller, Klaus [Hrsg.]: Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtigen Herausforderungen, Friedrich Pustet, Regensburg, 1998.

Nietzsche, Friedrich: Werke, hrsg. v. Schlechta, Karl, Carl Hanser, München, 1954.

Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, C.H. Beck, München, 2004.

Otto, Walter: Mythos und Welt, Ernst Klett, Stuttgart, 1962.

Ders.: Das Wort der Antike, Ernst Klett, Stuttgart, 1962.

Ders.: Theophania, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1993.

Ders.: Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.

Ders.: Die Gestalt und das Sein, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1959.

Ders.: Gesetz, Urbild und Mythos, Ernst Klett, Stuttgart 1951.

Paetzold, Heinz: Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.

Pico della Mirandola: De hominis dignitate (Von der Würde des Menschen), hrsg. v. Buck, August, Felix Meiner, Hamburg, 1990.

Pöggeler, Otto: Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Alber, Freiburg, 1983.

Pohlenz, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Vandenhoeck, Göttingen, 1948.

Popper, Karl: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1995.

Reschika, Richard: Mircea Eliade zur Einführung, Junius, Hamburg, 1997.

Rese, Friederike [Hrsg.]: Heidegger und Husserl im Vergleich, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2010.

Robinson, James [Hrsg.]: Der späte Heidegger und die Theologie, Zwingli, Zürich, 1964.

Rombach, Heinrich: Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Alber, Freiburg, 1988.

Ders.: Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“, Alber, Freiburg, 1993.

Römpp, Georg: Husserls Phänomenologie. Eine Einführung. Marix, Wiesbaden, 2005.

Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Fischer Taschenbuch, Frankfurt a. M., 2009.

Sallis, John: Heidegger und der Sinn von Wahrheit, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2012.

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Reinbek, 2005.

Schirmacher, Wolfgang: Das Heilige als Lebensform, Wien, 1988. Online eingesehen auf: <http://www.egs.edu/faculty/wolfgang-schirmacher/articles/der-heilige-als-lebensform>

Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube. De Gruyter, Berlin, 1984.

Schmidt-Leukel, Perry: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, Don Bosco, München, 1999.

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, hrsg. v. Löhneysen, Wolfgang, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986.

Stagi, Pierfrancesco: Der faktische Gott: Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007.

Tanquerey, Adolphe: Grundriss der aszetischen und mystischen Theologie, Société de St. Jean l'Evangéliste, Desclée & Cie, Tournai, 1931.

Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, De Gruyter, Berlin, 1984.

Turnbu, Zacchria: "Sigmund, I Am Not Quite Myself Today": A Revision of Heidegger's Social Ontology using the Psychoanalytic Dyad – online eingesehen auf <http://www.scribd.com/doc/36295086/Heidegger-and-Freud-Zaccharia-Turnbull>.

Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Friedrich Pustet, Regensburg, 2000.

Wagener, Harald: Einführung in die Fundamentaltheologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996.

Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie, Schönigh, Paderborn, 2005.

Waldow, Stephanie: Der Mythos der reinen Sprache. Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg: Allegorische Intertextualität als Erinnerungsschreiben der Moderne, Wilhelm Fink, Paderborn, 2006.

Weischedel, Wilhelm [Hrsg.]: Kant, Immanuel. Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. III,IV. Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974.

Windelband, Wilhelm: Präludien, Mohr, Tübingen, 1915.

Wundt, Wilhelm: Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Adamant, Chestnut Hill (USA), 2002.

Ehrenwörtliche Erklärung

Ehrenwörtliche Erklärung zu meiner Dissertation mit dem Titel: „Das Heilige und die Theologie - Das Verhältnis von Religion und Welt bei Heidegger“:

Hiermit erkläre ich, dass ich die beigefügte Dissertation selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel genutzt habe. Alle wörtlich oder inhaltlich übernommenen Stellen habe ich als solche gekennzeichnet.

Ich versichere außerdem, dass ich die beigefügte Dissertation nur in diesem und keinem anderen Promotionsverfahren eingereicht habe und, dass diesem Promotionsverfahren keine endgültig gescheiterten Promotionsverfahren vorausgegangen sind.

Ort, Datum

Unterschrift